"A single jurist is more severe against Satan than a thousand worshippers." Fatawa 'Alamgiri (Modern Urdu) Translator: Maulana Syed Amir Ali Sahib Simplification and Headings: Maulana Abu Abdullah Maktabah Rahmaniyah Iqra Center - Ghazni Street - Urdu Bazar - Lahore

"एक फकीह (धर्मशास्त्री) शैतान पर एक हजार आबिदों (इबादत करने वालों) से भारी है।" फ़तावा-ए-आलमगीरी (आधुनिक उर्दू) अनुवादक: मौलाना सैयद अमीर अली साहब सुगमीकरण और शीर्षक: मौलाना अबू अब्दुल्ला मकतबा रहमानिया इकरा सेंटर - गज़नी स्ट्रीट - उर्दू बाज़ार - लाहौर

فَقِيهٌ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَىٰ الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ فتاویٰ عالمگیری (جدید اردو) مترجم: مولانا سید امیر علی صاحبؒ تسہیل و عنوانات: مولانا ابو عبد اللہ مکتبہ رحمانیہ اقراء سنٹر- غزنی سٹریٹ- اردو بازار- لاہور

"A single jurist is more severe against Satan than a thousand worshippers." (Prophetic Tradition)

Fatawa-e-Hindiya Commonly known as **Fatawa-e-Alamgiri**

- **Translator:** Maulana Syed Amir Ali (May Allah have mercy on him) Author of Tafsir Mawahib-ur-Rahman, Ain al-Hidaya, etc.
- **Simplification and Headings:** Maulana Abu Ubaidullah Preacher at Jamia Masjid Tuhfa-tul-Muslimeen, Defence Road, Lahore

The authentic and complete Urdu translation of that grand and authoritative collection of Hanafi jurisprudence rulings and matters, which was compiled in Arabic under the supervision of the famous Muslim Emperor of India, Hazrat Alamgir, through a group of authentic scholars of the country.

Maktaba Rahmaniya Iqra Center - Ghazni Street - Urdu Bazar - Lahore

फ़कीहुन वाहिदुन अशद्दु अलश-शैतानि मिन अल्फ़ि आबिद (एक फकीह शैतान पर एक हजार इबादत करने वालों से ज्यादा भारी है)

फ़तावा हिन्दिया जो प्रसिद्ध है **फ़तावा आलमगीरी** के नाम से

- **अनुवादक:** मौलाना सैयद अमीर अली (रहमतुल्लाह अलैह) मुसन्निफ़ (लेखक) तफ़्सीर मवाहिबुर्रहमान व ऐनुल हिदाया आदि
- **सरलीकरण और शीर्षक:** मौलाना अबू उबैदुल्लाह खतीब जामा मस्जिद तोहफ़तुल मुस्लिमीन, डिफेंस रोड लाहौर

हनफी फ़िक़्ह (विधिशास्त्र) के आदेशों और मसलों का वह महान और प्रामाणिक खजाना जिसे भारत के प्रसिद्ध मुस्लिम बादशाह हजरत आलमगीर ने अपनी देखरेख में देश के प्रामाणिक विद्वानों के एक समूह के माध्यम से अरबी में संकलित करवाया था, उसका प्रामाणिक पूर्ण उर्दू अनुवाद।

मकतबा रहमानिया इक़रा सेंटर - गज़नी स्ट्रीट - उर्दू बाज़ार - लाहौर

فَقِيهٌ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ

فتاویٰ ہندیہ المعروف بہ **فتاویٰ عالمگیری**

- **مترجم:** مولانا سید امیر علی (رحمۃ اللہ علیہ) مصنف تفسیر مواہب الرحمن و عین الہدایہ وغیرہ
- **تسہیل و عنوانات:** مولانا ابو عبید اللہ خطیب جامع مسجد تحفہ المسلمین، ڈیفنس روڈ لاہور

فقہ حنفی کے احکام و مسائل کا وہ عظیم و مستند ذخیرہ جو ہندوستان کے مشہور مسلمان بادشاہ حضرت عالمگیر نے اپنی نگرانی میں ملک کے مستند علماء کی ایک جماعت کے ذریعے عربی میں مرتب کرایا تھا اس کا مستند مکمل اردو ترجمہ۔

مکتبہ رحمانیہ اقرا سنٹر - غزنی سٹریٹ - اردو بازار - لاہور

In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful. All rights are reserved by the publisher.

Book Name — Fatawa Alamgiri (Modern Urdu) Translator — Maulana Syed Amir Ali Sahib Simplification and Headings — Maulana Abu Ubaidullah Correction — Tariq Ismail (May Allah preserve him), Islamiyat Press — Ali Ijaz Printers Publisher — Maktaba Rahmaniya

Appeal By the grace and mercy of Allah Almighty, every precaution has been taken in calligraphy, printing, correction, and binding to the best of human strength and capacity. If any error is noticed due to human frailty, or if pages are incorrect, please inform us out of kindness. God willing, it will be rectified. We will be extremely grateful for your feedback. (The Institution/Management)

बिस्मिल्लाहिर्रहमानिर्रहीम सभी अधिकार प्रकाशक के पास सुरक्षित हैं।

पुस्तक का नाम — फतावा आलमगीरी (आधुनिक उर्दू) अनुवादक — मौलाना सैयद अमीर अली साहब सुगमकरण और शीर्षक — मौलाना अबू उबैदुल्लाह संशोधन — तारिक इस्माइल (सल्लमहू अल्लाह), इस्लामियत मुद्रक — अली एजाज प्रिंटर्स प्रकाशक — मकतबा रहमानिया

अनुरोध अल्लाह ताला के फज़्ल-ओ-करम से, मानवीय शक्ति और सामर्थ्य के अनुसार लेखन, मुद्रण, सुधार और बाइंडिंग में पूरी सावधानी बरती गई है। मानवीय स्वभाव के कारण यदि कोई त्रुटि नज़र आए या पृष्ठ सही न हों, तो कृपया सूचित करें। इंशाअल्लाह, उसका सुधार किया जाएगा। इंगित करने के लिए हम आपके अत्यंत आभारी होंगे। (प्रबंधन)

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں۔

نامِ کتاب — فتاویٰ عالمگیری جدید اردو مترجم — مولانا سید امیر علی صاحب تسہیل و عنوانات — مولانا ابو عبید اللہ تصحیح — طارق اسماعیل سلمہ اللہ اسلامیت مطبع — علی اعجاز پرنٹرز ناشر — مکتبہ رحمانیہ

استدعا اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت، طباعت، تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔ بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو ازراہِ کرم مطلع فرمادیں۔ ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لئے ہم بے حد شکر گزار ہوں گے۔ (ادارہ)

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 Index (Table of Contents) Introduction to Fatawa Hindiyya, Translation of Fatawa Alamgiriyya

Topic	Page	Topic	Page
Preface	11	Book of Gratuitous Loan (Al-Ariya)	133
Section: Religious Knowledge and the Virtues of Knowledge and Scholars	12	Book of Gift (Hiba) and Hire/ Lease (Ijara)	136
Section: On the Explanation of Jurisprudence (Fiqh)	30	Book of the Contracted Slave, Patronage, and Compulsion	138
Section: Account of Imam Abu Hanifa (RA) with Hanafi Scholars and Jurists, especially those mentioned in this Fatwa	34	Book of Legal Restraint (Hajr) and the Authorized Person (Ma'dhun)	140
Chapter: Mention of the Ranks of Jurists and Ranks of Issues, and Mention of Reliable and Non-Reliable Titles, etc.	85	Book of Pre-emption (Shuf'a)	142
Section: Ranks of Issues	87	Book of Partition/Division (Qisma)	144
Terminology of Issues	89	Book of Sharecropping (Muzara'a)	145
Section on Issuing Legal Opinions (Ifta)	102	Book of Transactions (Mu'amala)	148
Section: Concerning Errors in the Original Manuscripts	120	Book of Slaughter (Dhaba'ih)	149
Book of Prayer, Almsgiving, Sales, and Judicial Conduct	122	Book of Sacrifice (Udhiya)	150
Book of Testimony and Book of Recantation of Testimony	123	Book of Reprehensibility (Karahiya)	151
Book of Claim (Da'wa)	126	Book of Pledges/Mortgages (Rahn)	152
Book of Acknowledgement (Iqrar)	130	Book of Offenses/Crimes (Jinayat)	155
Book of Reconciliation (Sulh)	131		156

Topic	Page
Book of Profit-sharing (Mudaraba)	132
Book of Deposit (Wadi'a)	
Book of Wills, Records, Conditions, and Legal Stratagems	
Book of Obligatory Inheritance (Fara'id)	174
Chapter on Translation Difficulties and Ambiguities	180
Conclusion by the Translator	182
Colophon (Conclusion of Printing)	

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द १ फ़ेहरिस्त (विषय-सूची) मुक़द्दमा फ़तावा हिंदिया तर्जुमा फ़तावा आलमगीरिया

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
दीबाचा (प्रस्तावना)	११	किताबुल आरिया (उधार दी गई वस्तु का बयान)	१३३
अल-वस्ल: इल्म-ए-दीन और इल्म व उलमा की फ़ज़ीलत	१२	किताबुल हिबा वल इजारा (दान और किराये का बयान)	१३६
अल-वस्ल: फ़िक़्ह के बयान में	३०	किताबुल मुकातिब वल वला वल इकरा (दासता और मजबूरी का बयान)	१३८
अल-वस्ल: इमाम अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाह अलैह और हनफ़ी उलमा व फ़ुक़हा का ज़िक्र, विशेष रूप से जिनका उल्लेख इस फ़तावा में है	३४	किताबुल हज्र वल माज़ून (क़ानूनी रोक और अनुमति प्राप्त व्यक्ति का बयान)	१४०
अल-बाब: फ़ुक़हा और मसलों के तबक़ात (श्रेणियां) और मोतबर व ग़ैर-मोतबर उपाधियों का ज़िक्र आदि	८५	किताबुश शुफ़ा (हक़-ए-शुफ़ा/अग्रक्रय का बयान)	१४२
अल-वस्ल: मसलों के तबक़ात (श्रेणियां)	८७	किताबुल क़िस्मत (बंटवारे का बयान)	१४४
इस्तिलाहात-ए-मसैल (मसालों की शब्दावली)	८९	किताबुल मुज़ारा (बटाई पर खेती का बयान)	१४५
अल-वस्ल फ़िल इफ़्ता (फ़तवा देने के नियम)	१०२	किताबुल मुआमला (लेन-देन/कारोबार का बयान)	१४८
अल-फ़स्ल: मूल प्रतियों की ग़लतियों के बयान में	१२०	किताबुज़ ज़बायह (ज़बह/क़ुर्बानी के जानवरों का बयान)	१४९
किताबुस सलात व ज़कात व बुयू व अदबुल क़ाज़ी (नमाज़, ज़कात, व्यापार और क़ाज़ी के शिष्टाचार का बयान)	१२२	किताबुल अज़हिया (क़ुर्बानी का बयान)	१५०
	१२३		१५१

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
किताबुश शहादा व किताबुर रुजू अनिश शहादा (गवाही और गवाही से मुकरने का बयान)		किताबुल कराहिया (नापसंद चीज़ों का बयान)	
किताबुद दावा (दावे का बयान)	१२६	किताबुर रहन (गिरवी रखने का बयान)	१५२
किताबुल इक़रार (स्वीकृति का बयान)	१३०	किताबुल जिनायात (अपराधों का बयान)	१५५
किताबुस सुल्ह (सुलह/समझौते का बयान)	१३१	किताबुल वसाया वल मुहाज़िर वश शुरूत वल हियल (वसीयत, दस्तावेज़, शर्तें और क़ानूनी तदबीरों का बयान)	१५६
किताबुल मुज़ारबा (साझेदारी का बयान)	१३२	किताबुल फ़रायज़ (उत्तराधिकार/विरासत का बयान)	१७४
किताबुल वदीआ (अमानत का बयान)		अनुवाद से संबंधित कठिनाइयों और संशयों का अध्याय	१८०
		अनुवादक द्वारा पुस्तक का उपसंहार	१८२
		मुद्रण का समापन	

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ۱ فہرست مقدمہ فتاویٰ ہندیہ ترجمہ فتاویٰ عالمگیریہ

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
دیباچہ	۱۱	کتاب العارية	۱۳۳
الوصل: علم دین و فضائل علم و علماء	۱۲	کتاب الهبة والاجارة	۱۳۶
الوصل: فقہ کے بیان میں	۳۰	کتاب المکاتب والولاء والاکراہ	۱۳۸
الوصل: در تذکرہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مع علماء و فقہاء حنفیہ خصوصاً جن کا ذکر اس فتاویٰ میں ہے	۳۴	کتاب الحجر والماذون	۱۴۰
الباب: ذکر طبقات فقہاء و طبقات مسائل و ذکر لقب معتبرہ و غیر معتبرہ و وغیرہ	۸۵	کتاب الشفعة	۱۴۲
الوصل: طبقات مسائل	۸۷	کتاب القسمة	۱۴۴
اصطلاحات مسائل	۸۹	کتاب المزارعة	۱۴۵
الوصل فی الافتاء	۱۰۲	کتاب المعاملة	۱۴۸
الفصل: اغلاط نسخ الاصل کے بیان میں	۱۲۰	کتاب الذبائح	۱۴۹
کتاب الصلوة وزکوة وبیوع وادب القاضی	۱۲۲	کتاب الاضحية	۱۵۰
کتاب الشہادۃ و کتاب الرجوع عن الشہادۃ	۱۲۳	کتاب الکراہیة	۱۵۱
کتاب الدعویٰ	۱۲۶	کتاب الرہن	۱۵۲
کتاب الاقرار	۱۳۰	کتاب الجنایات	۱۵۵

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
کتاب الصلح	۱۳۱	کتاب الوصایا والمحاضر والشروط والحیل	۱۵۶
کتاب المضاربة	۱۳۲	کتاب الفرائض	۱۷۴
کتاب الودیعة		باب مشکلات و مشتبہات متعلق ترجمہ	۱۸۰
		خاتمہ کتاب از مترجم	۱۸۲
		خاتمة الطبع	

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① Index

Page	Subject
187	⁂ **The Book of Purification (Kitab al-Taharah)** ⁂
	Chapter: 1
	Concerning Ablution (Wudu)
191	Section 1: On the obligatory acts (Fara'id) of Wudu
192	Section 2: On the Prophetic traditions (Sunnahs) of Wudu
197	Section 3: On the recommended acts (Mustahabbat) of Wudu
	Section 4: On the disliked acts (Makruhat) of Wudu
	Section 5: On things that break Wudu
202	**Chapter: 2**
	On Ritual Bathing (Ghusl)
	Section 1: On the obligatory acts of Ghusl
	Section 2: On the Sunnahs of Ghusl
203	Section 3: On things that make Ghusl mandatory
204	**Chapter: 3**
	On the types of Waters
207	Section 1: On things with which Wudu is permissible

Page	Subject
229	**Chapter: 5**
	On wiping over leather socks (Masah)
	Section 1: On matters necessary for the permissibility of wiping over socks
232	Section 2: On things that invalidate the wiping
235	**Chapter: 6**
	On types of bleeding specific to women
236	Section 1: On Menstruation (Haidh)
237	Section 2: On Postnatal bleeding (Nifas)
	Section 3: On Non-menstrual bleeding (Istihadah)
	Section 4: On the rulings for Haidh, Nifas, and Istihadah
242	**Chapter: 7**
	On Impurities (Najasat)
	Section 1: On the purification of impurities
248	Section 2: On impure things
251	Section 3: On cleansing after excretion (Istinja)
256	⁂ **The Book of Prayer (Kitab al-Salah)** ⁂
	Chapter: 1

Page	Subject
	Section 2: On things with which Wudu is not permissible
213	**Chapter: 4**
220	Section 1: On things necessary for Dry Ablution (Tayammum)
	Section 2: On things that break Tayammum
225	Section 3: On miscellaneous matters of Tayammum
226	

Page	Subject
	On the times of Prayer
257	Section 1: On the times of Prayer
	Section 2: On the virtues of the prayer times
258	Section 3: On times when prayer is not permissible
260	**Chapter: 2**
	On the Call to Prayer (Adhan)

फ़तवा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① विषय-सूची

पृष्ठ	विषय
१८७	**⁂ किताब अल-तहारत (पवित्रता की पुस्तक) ⁂**
	अध्याय: १
	वुज़ू के बयान में
१९१	प्रथम अनुभाग: वुज़ू के फ़राज़ (अनिवार्य कर्तव्यों) के बारे में
१९२	द्वितीय अनुभाग: वुज़ू की सुन्नतों के बारे में
१९७	तृतीय अनुभाग: वुज़ू की मुस्तहबात (पसंदीदा कार्यों) के बारे में
	चतुर्थ अनुभाग: वुज़ू की मकरूहात (नापसंद चीज़ों) के बारे में
	पंचम अनुभाग: वुज़ू को तोड़ने वाली चीज़ों के बारे में
२०२	**अध्याय: २**
	ग़ुस्ल के बयान में
	प्रथम अनुभाग: ग़ुस्ल के फ़राज़ में
	द्वितीय अनुभाग: ग़ुस्ल की सुन्नतों में
२०३	तृतीय अनुभाग: उन चीज़ों के बारे में जिनसे ग़ुस्ल अनिवार्य हो जाता है
२२९	**अध्याय: ५**
	मोज़ों (चमड़े के मोज़ों) पर मसह करने के बारे में
	प्रथम अनुभाग: उन मामलों के बारे में जो मोज़ों पर मसह के वैध होने के लिए आवश्यक हैं
२३२	द्वितीय अनुभाग: मसह को तोड़ने वाली चीज़ों के बारे में
२३५	**अध्याय: ६**
	उन रक्तस्रावों (खूनों) के बारे में जो महिलाओं के लिए विशिष्ट हैं
२३६	प्रथम अनुभाग: हैज़ (मासिक धर्म) के बारे में
२३७	द्वितीय अनुभाग: निफ़ास (प्रसवोत्तर रक्तस्राव) के बारे में
	तृतीय अनुभाग: इस्तेहाज़ा (गैर-मासिक रक्तस्राव) के बारे में
	चतुर्थ अनुभाग: हैज़, निफ़ास और इस्तेहाज़ा के नियमों के बारे में
२४२	**अध्याय: ७**
	नजासतों (अशुद्धियों) के बयान में
	प्रथम अनुभाग: अशुद्धियों को दूर करने (पाकी) के बारे में

पृष्ठ	विषय
२०४	**अध्याय: ३**
	पानी के प्रकारों के बयान में
२०७	प्रथम अनुभाग: उन चीज़ों के बारे में जिनसे वुज़ू जायज़ है
	द्वितीय अनुभाग: उन चीज़ों के बारे में जिनसे वुज़ू जायज़ नहीं है
२१३	**अध्याय: ४**
२२०	प्रथम अनुभाग: उन चीज़ों के बारे में जो तयम्मुम में ज़रूरी हैं
	द्वितीय अनुभाग: उन चीज़ों के बारे में जो तयम्मुम को तोड़ती हैं
२२५	तृतीय अनुभाग: तयम्मुम के विविध मसलों में
२२६	

पृष्ठ	विषय
२४८	द्वितीय अनुभाग: अपवित्र चीज़ों के बारे में
२५१	तृतीय अनुभाग: इस्तेन्जा (शौच के बाद सफाई) के बारे में
२५६	⁂ **किताब अस-सलात (नमाज़ की पुस्तक)** ⁂
	अध्याय: १
	नमाज़ के समय के बयान में
२५७	प्रथम अनुभाग: नमाज़ के समय के बयान में
	द्वितीय अनुभाग: समय की फज़ीलत (गुणों) के बारे में
२५८	तृतीय अनुभाग: उन समयों के बारे में जिनमें नमाज़ जायज़ नहीं है
२६०	**अध्याय: २**
	अज़ान के बयान में

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① فہرست

صفحہ	مضمون
۱۸۷	** کتاب الطہارۃ **
	باب : ①
	وضو کے بیان میں
۱۹۱	فصل اول: * فرائض وضو کے بیان میں
۱۹۲	فصل دوم: * وضو کی سنتوں کے بیان میں
۱۹۷	فصل سوم: * مستحبات وضو کے بیان میں
	فصل چہارم: * مکروہات وضو کے بیان میں
	فصل پنجم: * وضو کی توڑنے والی چیزوں کے بیان میں
۲۰۲	**باب :** ②
	غسل کے بیان میں
۲۲۹	**باب :** ⑤
	موزوں پر مسح کرنے کے بیان میں
	فصل اول: * ان امور کے بیان میں جو موزوں پر مسح جائز ہونے میں ضروری ہیں
۲۳۲	فصل دوم: * مسح کی توڑنے والی چیزوں کے بیان میں
۲۳۵	**باب :** ⑥
	ان خونوں کے بیان میں جو عورتوں سے مختص ہیں
۲۳۶	فصل اول: * حیض کے بیان میں
۲۳۷	فصل دوم: * نفاس کے بیان میں
	فصل سوم: * استحاضہ کے بیان میں

صفحہ	مضمون
	فصل اول: ❊ غسل کے فرضوں میں
	فصل دوم: ❊ غسل کی سنتوں میں
۲۰۳	فصل سوم: ❊ ان چیزوں کے بیان میں جن سے غسل واجب ہوتا ہے
۲۰۴	**باب :** ③ پانیوں کے بیان میں
۲۰۷	فصل اول: ❊ ان چیزوں کے بیان میں جن سے وضو جائز ہے
	فصل دوم: ❊ ان چیزوں کے بیان میں جن سے وضو جائز نہیں
۲۱۳	**باب :** ④
۲۲۰	فصل اول: ❊ ان چیزوں کے بیان میں جو تیمم میں ضروری ہیں
	فصل دوم: ❊ ان چیزوں کے بیان میں جو تیمم کو توڑتی ہیں
۲۲۵	

صفحہ	مضمون
	فصل چہارم: ❊ حیض و نفاس و استحاضہ کے احکام میں
۲۴۲	**باب :** ⑦ نجاستوں کے بیان میں
	فصل اول: ❊ نجاستوں کے پاک کرنے کے بیان میں
۲۴۸	فصل دوم: ❊ نجس چیزوں کے بیان میں
۲۵۱	فصل سوم: ❊ استنجاء کے بیان میں
۲۵۶	❊❊ **کتاب الصلوٰۃ** ❊❊
	باب : ① نماز کے وقتوں کے بیان میں
۲۵۷	فصل اول: ❊ نماز کے وقتوں کے بیان میں
	فصل دوم: ❊ وقتوں کی فضیلت کے بیان میں
۲۵۸	

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
فصل سوم: ❊ تیمم کے متفرق مسائل میں	۲۲۶	فصل سوم: ❊ ان وقتوں کے بیان میں جن میں نماز جائز نہیں	۲۶۰
		باب : ② اذان کے بیان میں	

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① Index

Content	Page	Content	Page
Section 1: On the method of Azan and the conditions of the Mu'azzin	260	Section 5: On the position of the Imam and the follower (Muqtadi)	307
Section 2: On the words of Azan and Iqamat and their manner	263	Section 6: On things in which the Imam is followed and those in which he is not	309
Chapter: ③ On the conditions of Prayer (Salah)	265	Section 7: On the Masbuq (latecomer) and the Lahiq	310
Section 1: On purification (Taharah) and covering the body (Satr)	266	Chapter: ⑥ On ritual impurity occurring during prayer and its continuation	313
Section 2: On the purity of things used for covering the body	268	Chapter: ⑦ On things that invalidate (Fasid) or make prayer disliked (Makruh)	321
Section 3: On facing the Qibla	273	Section 1: On things that invalidate the prayer	
Section 4: On Intention (Niyyah)	276	Section 2: On things that are disliked in prayer and those that are not	332
Chapter: ④	279	Chapter: ⑧ On the Witr prayer	339
Section 1: On the obligatory acts (Fard) of prayer		Chapter: ⑨ On voluntary prayers (Nawafil)	340
Section 2: On the necessary acts (Wajib) of prayer	283	Chapter: ⑩ On joining the obligatory prayer	350
Section 3: On the Sunnahs of prayer, its etiquettes, and quality	285	Chapter: ⑪ On missed prayers (Qada) and miscellaneous issues	353
Section 4: On recitation (Qira'at)	291	Chapter: ⑫ On the prostration of forgetfulness (Sajdah Sahu)	359
Section 5: On the mistakes of the reciter (Qari)	293	Chapter: ⑬ On the prostration of recitation (Sajdah Tilawat)	367
Chapter: ⑤ On Leadership (Imamat)	298		

Content	Page Content	Page
Section 1: On congregational prayer (Jama'at)		
Section 2: On the person who has the most right to lead	299	
Section 3: On the person worthy of leading	300	
Section 4: On things that prevent or do not prevent the validity of following the Imam	305	

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① फ़ेहरिस्त (विषय-सूची)

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
फ़सल 1: अज़ान के तरीक़े और मुअज़्ज़िन के हालात के बारे में	२६०	फ़सल 5: इमाम और मुक्तदी के स्थान के बयान में	३०७
फ़सल 2: अज़ान और इक़ामत के शब्दों और उनकी कैफियत के बारे में	२६३	फ़सल 6: उन चीज़ों के बयान में जिनमें इमाम का अनुसरण करते हैं और जिनमें नहीं करते	३०९
अध्याय: ③ नमाज़ की शर्तों के बारे में	२६५	फ़सल 7: मसबूक और लाहिक़ के बयान में	३१०
फ़सल 1: तहारत (शुद्धता) और सत्र-ए-औरत के बयान में	२६६	अध्याय: ⑥ नमाज़ में हदस (अशुद्धि) हो जाने और हईफ़ा (बना) करने के बयान में	३१३
फ़सल 2: सत्र ढंकने वाली चीज़ों की पाकी के बयान में	२६८	अध्याय: ⑦ उन चीज़ों के बयान में जिनसे नमाज़ फ़ासिद या मकरूह होती है	३२१
फ़सल 3: क़िबला की तरफ़ मुँह करने के बयान में	२७३	फ़सल 1: नमाज़ को फ़ासिद करने वाली चीज़ों के बयान में	
फ़सल 4: नियत के बयान में	२७६	फ़सल 2: उन चीज़ों के बयान में जो नमाज़ में मकरूह हैं और जो नहीं हैं	३३२
अध्याय: ④	२७९	अध्याय: ⑧ वित्र की नमाज़ के बयान में	३३९
फ़सल 1: नमाज़ के फ़र्ज़ों (अनिवार्य कृत्यों) के बारे में		अध्याय: ⑨ नवाफ़िल के बयान में	३४०
फ़सल 2: नमाज़ के वाजिबों (आवश्यक कृत्यों) के बारे में	२८३	अध्याय: ⑩ फ़र्ज़ में शरीक होने के बयान में	३५०
फ़सल 3: नमाज़ की सुन्नतों, उसके शिष्टाचार और कैफ़ियत के बारे में	२८५	अध्याय: ⑪ छूटी हुई नमाज़ों की क़ज़ा और विविध मसलों के बयान में	३५३
फ़सल 4: क़िराअत (कुरान पाठ) के बयान में	२९१	अध्याय: ⑫ सजदा-ए-सहू के बयान में	३५९
फ़सल 5: क़ारी की गलतियों के बयान में	२९३	अध्याय: ⑬ सजदा-ए-तिलावत के बयान में	३६७

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
अध्याय: ⑤ इमामत के बयान में	२९८		
फ़सल 1: जमाअत के बयान में			
फ़सल 2: उस व्यक्ति के बयान में जिसे इमामत का अधिक अधिकार है	२९९		
फ़सल 3: उस व्यक्ति के बयान में जो इमामत के योग्य हो	३००		
फ़सल 4: उन चीज़ों के बयान में जो इक़्तिदा की वैधता में बाधक हैं और जो नहीं हैं	३०५		

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① فہرست

مضمون	صفحہ
فصل اول: اذان کے طریقہ اور مؤذن کے احوال میں	۲۶۰
فصل دوم: اذان اور اقامت کے کلمات اور ان کی کیفیت میں	۲۶۳
باب: ③ نماز کی شرطوں میں	۲۶۵
فصل اول: طہارت اور ستر عورت کے بیان میں	۲۶۶
فصل دوم: ستر ڈھکنے والی چیزوں کی طہارت کے بیان میں	۲۶۸
فصل سوم: قبلہ کی طرف منہ کرنے کے بیان میں	۲۷۳
فصل چہارم: نیت کے بیان میں	۲۷۶
باب: ④	۲۷۹
فصل اول: نماز کے فرضوں میں	
فصل پنجم: امام اور مقتدی کے مقام کے بیان میں	۳۰۷
فصل ششم: ان چیزوں کے بیان میں کہ جن میں امام کی متابعت کرتے ہیں اور جن میں نہیں کرتے	۳۰۹
فصل ہفتم: مسبوق اور لاحق کے بیان میں	۳۱۰
باب: ⑥ نماز میں حدث ہو جانے اور حیفہ کرنے کے بیان میں	۳۱۳
باب: ⑦ ان چیزوں کے بیان میں جن سے نماز فاسد یا مکروہ ہوتی ہے	۳۲۱
فصل اول: نماز کی فاسد کرنے والی چیزوں کے بیان میں	
فصل دوم: ان چیزوں کے بیان میں جو نماز میں مکروہ ہیں اور جو مکروہ نہیں	۳۳۲
باب: ⑧ وتر کی نماز کے بیان میں	۳۳۹
باب: ⑨ نوافل کے بیان میں	۳۴۰

مضمون	صفحہ
فصل دوم: نماز کے واجبوں میں	۲۸۳
فصل سوم: نماز کی سنتوں اور اس کے آداب اور کیفیت کے بیان میں	۲۸۵
فصل چہارم: قرائت کے بیان میں	۲۹۱
فصل پنجم: قاری کی لغزشوں کے بیان میں	۲۹۳
باب: ⑤ امامت کے بیان میں	۲۹۸
فصل اول: جماعت کے بیان میں	
فصل دوم: اس شخص کے بیان میں جس کو امامت کا حق زیادہ ہے	۲۹۹
فصل سوم: اس شخص کے بیان میں جو امامت کے لائق ہو	۳۰۰
فصل چہارم: ان چیزوں کے بیان میں جو صحت اقتداء سے مانع ہیں اور جو مانع نہیں	۳۰۵

مضمون	صفحہ
باب: ⑩ فرض میں شریک ہونے کے بیان میں	۳۵۰
باب: ⑪ چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء ومسائل متفرقہ کے بیان میں	۳۵۳
باب: ⑫ سجدہ سہو کے بیان میں	۳۵۹
باب: ⑬ سجدہ تلاوت کے بیان میں	۳۶۷

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① Introduction

INTRODUCTION

Praise be to Allah, besides whom there is no deity, the Lord of the Throne, the Lord of the worlds. Peace and blessings be upon the leader of the Prophets and Messengers, our master Muhammad, and upon his family and companions, and upon all the chosen and righteous servants of Allah. To proceed:

The humble translator states that among the greatest blessings of the Creator, Most Glorious, and the True Deity, Most Holy, upon the rational creation of this age is that, by His divine guidance and mercy, He has placed in their hands a translation of such a religious book upon which transactions and worship currently generally depend. This is 'Fatawa-e-Alamgiri', which is a cherished collection of the judicial reasonings (ijtihadat) and derivations (istinbatat) of the Imam of Imams, the remnant of the predecessors, and the proof for the successors, Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him), compiled from ancient and modern works. It is a refined treasury containing the foundational issues (usul) from the compositions of the great Imam Muhammad bin al-Hasan al-Shaybani, and those books that stand as principles like the works of Hakim al-Shahid, al-Tahawi, and others of previous ranks. It also includes their refined summaries and abridgments, along with the verdicts (fatawa) of later generations of scholars and their commentaries and clarifications. To offer thanks to that Holy Deity (Mighty and Majestic is He) is a specific obligation upon this humble translator and a general duty upon everyone. As per His saying, "This is of the grace of Allah upon us and upon mankind," and according to the command of the saying, "He who does not thank people does not thank Allah." This sinful translator hopes for prayers of goodness, for despite the straits of livelihood and the worries of the times, I have, to the best of my ability, translated this work with great effort to match the original without any alteration or change, keeping ease and simplicity in mind. Although this book is tightly packed with legal constraints and indications, I have rendered it into idiomatic Urdu so that there is no difficulty in understanding. Furthermore, upon noticing scribal errors and printing defects in the original, I repeatedly compared it with the original Calcutta edition. Seeing a vast number of errors even in the Calcutta edition, through divine grace, I corrected those passages. For further assurance, I have separately documented the corrections of printing errors along with the validation of the translation and included them in this introduction. Nevertheless, I considered the effort incomplete out of concern for the

poor believers—for whom glad tidings were given in a Sahih Muslim hadith that they would remain steadfast in religion despite poverty—as they might find it difficult to benefit from this book. For instance, in various places, two rulings are mentioned for a single issue, one from the predecessors and another from the later scholars. Thus, one must first know which of these two Imams is the predecessor and which is the successor. What is the difference between the 'Manifest Narrations' (Zahir al-Riwayah), 'Rare Narrations' (Nawadir), the specific verdict (Fatwa), and that which is currently practiced or most preferable? There were many such matters that, if unknown, posed a great fear that an unacquainted person might stumble and lose their way in the pure matters of religion, without even realizing their own ignorance. Therefore, I have attached this introduction to it so that they may first understand and memorize it, then proceed with passion to acquire knowledge of religious issues themselves without hesitation, hoping that Allah Almighty will grant them honor as a reward for the hardship of this effort and knowledge, and raise them among the ranks of the scholars. Amin. In this introduction, instead of using terms like 'Chapter' (Bab) and 'Section' (Fasl), the translator uses words such as 'Connection' (Wasl), 'Benefit' (Fa'idah), 'Caution' (Tanbih), and 'Branch' (Far'a), etc. I now begin with the virtues of religious knowledge and the meaning of Fiqh (jurisprudence). Guidance is from Allah alone, and there is no power nor strength except with Allah, the All-Mighty, the All-Wise.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① भूमिका (मुक़दमा)

मुक़दमा

अल्हम्दुलिल्लाहि लज़ी ला इलाहा इल्ला हुवा रब्बुल अर्श रब्बुल आलमीन वस्सलातु वस्सलामु अला सैय्यदिल अंबियाई वल मुरसलीन मौलाना मुहम्मदिन व आलिही व सहबिही व अला इबादिल्लाहिल मुस्तफ़ीनस सालिहीन अजमईन। अम्मा बाद!

कमज़ोर अनुवादक (मुतरज्जिम) कहता है कि इस ज़माने के बुद्धिमान जीवों पर खालिक़-ए-जल-शानहु (महान सृष्टिकर्ता) और माबूद-ए-हक़ सुब्हानहु (पवित्र सत्य आराध्य) की महान नियामतों में से एक बड़ी नियामत यह है कि अपनी तौफ़ीक़ और रहमत से उनके हाथों में एक ऐसी दीनी किताब का अनुवाद दे दिया जिस पर मामलात (लेनदेन) और इबादत (उपासना) में इस समय आम तौर पर भरोसा है, यानी 'फ़तावा-ए-आलमगीरिया'। यह इमाम-उल-आइम्मा (इमामों के इमाम), बक़िय्यतुल-सलफ़ (पूर्वजों के शेष अंश), हुज्जतुल-ख़लफ़ (उत्तराधिकारियों के प्रमाण) इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाह अलैह) के इज्तिहादात (कानूनी शोध) और इस्तंबातात (निष्कर्षों) का प्राचीन और आधुनिक रचनाओं से एक प्रिय संग्रह है। और इमाम हुमाम मुहम्मद बिन अल-हसन अल-शायबानी की 'मसाइल-ए-उसूल' (मूल सिद्धांतों के मुद्दों) की रचनाओं और उन किताबों का, जो पिछले वर्गों (तब्क़ात) की तरह हाकिम शहीद और तह़ावी आदि की रचनाओं के समान सिद्धांतों (उसूल) के दर्जे में हैं, उनके परिष्कृत सारांशों (मुन्क़ह़ी व मुख़्तसरात) के साथ बाद के युग के विद्वानों (मुताअख़रीन) के फ़तवों और उनकी व्याख्याओं (शरुह व तौज़ीह़ात) का एक बेहतरीन खज़ाना है। उस पवित्र ईश्वर (अज़्ज़ व जल्ल) का शुक्रिया अदा करना इस कमज़ोर अनुवादक पर विशेष रूप से और सब पर सामान्य रूप से वाजिब है। जैसा कि अल्लाह का फरमान है: "यह अल्लाह का हम पर और लोगों पर फज़्ल है" और उस हदीस के हुक्म के मुताबिक़: "जो लोगों का शुक्रिया अदा नहीं करता, वह अल्लाह का शुक्रिया अदा नहीं करता।" पापी अनुवादक को दुआ-ए-खैर (भलाई की दुआ) की उम्मीद है कि मैंने रोज़ी की तंगी और ज़माने की परेशानियों के बावजूद, जहाँ तक संभव हो सका, इस अनुवाद को बिना किसी फेरबदल के मूल के अनुसार बड़े परिश्रम से अनुवादित किया और सुगमता और सरलता का ध्यान रखा। हालांकि यह किताब मसलों की पाबंदियों और संकेतों से पूरी तरह भरी हुई है, फिर भी इसे मुहावरेदार उर्दू भाषा में लाया ताकि समझने में कठिनाई न हो। फिर मूल प्रति में लिपिक की गलतियों (सहव-ए-कातिब) और छपाई की कमियों को देखकर बार-बार उसका मिलान मूल

कलकत्ता संस्करण से किया। और उस पर भी कलकत्ता संस्करण में अत्यधिक गलतियाँ पाकर, ईश्वरीय तौफीक से उन स्थानों को सुधारा। और अधिक संतुष्टि के लिए, छपाई की गलतियों के स्पष्टीकरण और अनुवाद की सटीकता के साथ उन्हें अलग से लिखकर इस भूमिका (मुक़दमा) में शामिल किया। फिर भी अपनी कोशिश को इस विचार से अधूरा माना कि वे गरीब मोमिन, जिनके लिए सहीह मुस्लिम शरीफ की हदीस में मुबारकबाद दी गई है कि वे गरीबी के बावजूद दीन पर अडिग रहेंगे, उनके लिए इस किताब से लाभ उठाना शायद इसलिए कठिन हो कि उदाहरण के लिए, जगह-जगह एक ही मसले में दो हुक्म दिए गए हैं—एक पूर्वजों (मुतक़द्दिमीन) से और दूसरा बाद के विद्वानों (मुताअख़रीन) से। तो पहले यह जानना चाहिए कि इन दोनों इमामों में से कौन पहले का है और कौन बाद का? और ज़ाहिर-ए-मशहूर अल-रिवाया (प्रसिद्ध वर्णन), रिवायत-ए-नवादिर (दुर्लभ वर्णन), और फ़तवा और जिस पर आज कल अमल है, या जो सबसे उत्तम (औला) है, आदि के बीच क्या अंतर है? इसी तरह की बहुत सी बातें ऐसी थीं कि उनके न जानने से बड़ा डर था कि कोई अनजान व्यक्ति दीन के पवित्र मसलों में फिसल कर रास्ता न भटक जाए, यहाँ तक कि उसे अपनी नादानी की खबर भी न हो। इसलिए मैंने यह भूमिका (मुक़दमा) इसके साथ जोड़ दी है ताकि पहले इसे समझकर याद कर लें, फिर बिना किसी हिचकिचाहट के दीनी मसलों का ज्ञान स्वयं प्राप्त कर लें और यह आशा रखें कि अल्लाह तआला उन्हें इस प्रयास और ज्ञान के कष्ट के बदले में सम्मान प्रदान करेगा और उन्हें विद्वानों (आलिमों) की श्रेणी में उठाएगा, आमीन। इस भूमिका में अनुवादक 'अध्याय' (बाब) और 'खंड' (फ़स्ल) के बजाय 'वस्ल' (जुड़ाव), 'फ़ायदा' (लाभ), 'तम्बीह' (चेतावनी) और 'फ़रा' (शाखा) आदि शब्दों का प्रयोग करता है। अब मैं पहले दीनी ज्ञान के गुणों (फ़ज़ाइल) और फ़िक़्ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) के अर्थ से शुरुआत करता हूँ। तौफीक केवल अल्लाह की ओर से है, और शक्ति और सामर्थ्य केवल अल्लाह के पास है, जो बहुत शक्तिशाली और हिकमत वाला है।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① مقدمہ

مُقَدَّمَہ

الحمد للہ الذی لا الہ الا ھو رب العرش رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین مولانا محمد وآلہ وصحبہ و علی عباد اللہ المصطفین الصالحین اجمعین ۔ اما بعد!

مترجم ضعیف کہتا ہے کہ اس زمانہ کے ذی عقل مخلوق پر خالق جل شانہ معبود حق سبحانہ کی نعمت ہائے عظمیٰ سے ایک بڑی نعمت یہ ہے کہ اپنی توفیق و رحمت سے اُن کے ہاتھوں میں ایک ایسی دینی کتاب کا ترجمہ دے دیا جس پر معاملات و عبادات میں اس وقت عموماً مدار ہے یعنی فتاویٰ عالمگیریہ کہ امام الائمہ بقیۃ السلف حجۃ الخلف امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اجتہادات و استنباطات کا تصانیف قدیمہ وجدیدہ سے مجموعہ عزیز ہے اور تالیفات امام ہمام محمد بن الحسن الشیبانی کے مسائل اصول کا اور جو کتابیں پچھلے طبقات کی مانند مؤلفات حاکم شہید وطحاوی وغیرہ ہم کی بمنزلہ اصول کے ہیں ان کی منقحی و مختصرات کا مع فتاویٰ طبقات متاخرین و ان کی شروح و توضیحات کا ذخیرہ نفیس ہے اس پاک معبود عزوجل کا شکر ادا کرنا مترجم ضعیف پر واجب خاص و سب پر عموم القیاس ہے۔ لقولہ تعالی من فضل اللہ علینا وعلی الناس اور بحکم قولہ لا یشکر اللہ من لا یشکر الناس۔ مترجم گنہگار کو دُعائے خیر کی توقع ہے کہ میں نے باوجود تنگی معیشت و افکار زمانہ کے حتی الوسع اس ترجمہ کو متوافق اصل کے بغیر کسی تصرف و تغیر کے بڑی کوشش سے ترجمہ کیا اور سہولت و آسانی کو ملحوظ رکھا اور باوجودیکہ یہ کتاب مسائل کی قیود و اشارات سے مضبوط مملو ہے بامحاورہ زبان اردو میں لایا کہ سمجھنے میں دقت نہ ہو پھر اصل کے سہو کاتب و نقصان طبع کو دیکھ کر مکرر اس کو اصل مطبوعہ کلکتہ سے مقابلہ کیا

اور اس پر بھی نہایت کثرت سے مطبوعہ کلکتہ میں سہو دیکھ کر خاصہ توفیق الٰہی سے ان مقامات کی تصحیح کی اور مزید طمانیت کے لئے ان کو مع توجیہ سہو مطبوعہ و صحت ترجمہ کے علیحدہ لکھ کر اس مقدمہ میں شامل کیا پھر بھی کوشش کو اس خیال سے ناقص جاتا کہ غرباء مؤمنین جن کے واسطے حدیث صحیح مسلم شریف میں مبارکباد فرمائی ہے کہ باوجود غربت کے دین پر ثابت و قائم ہوں گے ان کو اس کتاب سے فیض یاب ہونا شاید اس وجہ سے مشکل ہو کہ مثلاً جا بجا ایک ہی مسئلہ میں دو حکم مذکور ہیں ایک متقدمین سے دوسرا متاخرین سے تو پہلے جاننا چاہئے کہ ان دونوں اماموں میں سے کون متقدم ہے کون متاخر ہے؟ اور ظاہر و مشہور الروایہ اور روایت نوادر اور فتویٰ اور اسی پر آج کل عمل ہے یا یہی اولیٰ ہے وغیرہ ذلک میں کیا فرق ہے؟ مانند اس کے بہت سی باتیں ایسی تھیں کہ ان کے نہ جاننے سے بڑا خوف تھا کہ ناواقف آدمی دین کے پاکیزہ مسائل میں لغزش کھا کر راہ سے نہ بھٹک جائے۔ حتیٰ کہ اس کو اپنی نادانی سے خبر نہ ہو اس واسطے میں نے یہ مقدمہ اس کے ساتھ لاحق کر دیا کہ پہلے اس کو سمجھ کر یاد رکھیں پھر شوق سے بے کھٹکے دینی مسائل کا علم خود حاصل کرلیں اور یہ امید رکھیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو اس کوشش و علم کی مشقت کے ثواب میں کرامت عطا فرمائے اور ان کو عالموں کے زمرے میں اٹھائے آمین۔ اس مقدمہ میں مترجم بجائے باب وفصل کے وصل وفائدہ و تنبیہ و فرع وغیرہ الفاظ لاتا ہے اب میں پہلے علم دین کے فضائل اور فقہ کی معنی سے شروع کرتا ہوں۔ ومن اللہ تعالی التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم -

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① 12 Introduction Al-Wasl On the Exposition of Religious Knowledge (Ilm-e-Deen)

It should be known that just as the Lord of Honor, the Possessor of Greatness and Majesty, sent all the previous prophets and messengers to guide His servants for their specific nations, in the same way, He sent only our leader, the best of creation, Prophet Muhammad Mustafa ﷺ, as a messenger and an unlettered prophet for all creations—jinn and humans alike. Through numerous miracles, He granted his prophethood unique characteristics that no one before him had received. Among these is the Holy Quran, which, despite its brevity, encompasses all wisdom, counsel, lessons, realities of monotheism, religious rulings, commands, prohibitions, and knowledge of the past and the future, such that its practice is equally beneficial for every time and every age. Furthermore, He made the believers in him superior to all creation. Although most of them were poor and unlettered, Arabic was their language, and they understood it well. He taught them religious knowledge so excellently that such grace was not bestowed upon any previous nation. Thus, the Holy Quran was revealed to them gradually. When they learned ablution and purity, some prayers were made obligatory; then, the five daily prayers were mandated. Their hearts were illuminated with truthfulness and sincerity until they became perfect and complete. And when He called His Messenger (peace and blessings of Allah be upon him, his family, and his companions) to His proximity and grace, these companions, who had become steadfast and worthy of perfecting others, spread the religion of Allah across the earth with full effort. Following them, the era of the 'Khair-ul-Quroon' (the best of generations) concluded with the Tabi'in. From them, those imams acquired vast knowledge who are known as the Mujtahid Imams. They then compiled the matters of religion in books because, through miracles, there was news in the Hadith that later people would fall into sins. How then could the perfect light remain? In matters that would arise, they might act upon obscure opinions and go astray. Therefore, their ijtihad (legal reasoning) is a great blessing for this Ummah, especially for those in this age. Thus, the knowledge of the Quran, Hadith, and Fiqh is the true religious knowledge. Once a person has acquired religious knowledge, he is a scholar (alim), whether or not he knows how to read or write the Arabic language.

The Virtues of Knowledge and Scholars

The virtue of this religious knowledge is very great. There are many verses from which its virtues are derived, both explicitly and implicitly. Among them is the saying of Allah the Almighty: "Allah bears witness that there is no deity except Him, and the

angels and those of knowledge [also bear witness], maintaining [creation] in justice." Behold, He placed the angels and the people of knowledge, specifically the godly jurists, as witnesses to His oneness alongside His own Sublime Being. This is an extremely high honor. Among them is also the saying of Allah the Almighty: "Allah will exalt those who have believed among you and those who were given knowledge, by degrees." He has raised the scholars many degrees above the common believers. And it is known that a common believing servant is more beloved to his Lord (Mawla), Mighty and Majestic, than all the disbelievers on earth; in fact, a single hair of his is more beloved than all disbelievers. There is an authentic narration from Hazrat Ibn Abbas (may Allah be pleased with them both) that scholars are seven hundred degrees higher than common believers, and the distance between any two degrees is like a five-hundred-year journey. Now, this is a promise made by that Creator, the Ever-Living, the Sustainer, whose infinite creation cannot be imagined by anyone. And even beyond this promise, grace still remains, according to the saying: "And give to every possessor of favor his favor." Meaning, every person of greatness will be granted his virtue. And when hope is placed in the Generous and Merciful (Jalla Shanuhu), who is the Most Merciful of the merciful, its attainment is certain.

फतावा आलमगिरी ..... जिल्द ① 12 भूमिका अल-वस्ल दीन के ज्ञान (इल्म-ए-दीन) के वर्णन में

जानना चाहिए कि हज़रत रब्बुल इज़्ज़त ज़ुल-किब्रिया वल-अज़मत ने अपने बंदों के मार्गदर्शन के लिए जिस तरह पिछले सभी नबियों और रसूलों को उनकी विशेष उम्मतों के लिए भेजा था, उसी तरह केवल हमारे सरदार, सृष्टि के सर्वश्रेष्ठ हज़रत मुहम्मद मुस्तफ़ा ﷺ को समस्त सृष्टि, जिन्न और इंसानों के लिए सामान्यतः रसूल, नबी-ए-उम्मी बनाकर भेजा। और अनगिनत मोजिज़ों (चमत्कारों) के माध्यम से आपकी नबुव्वत को ऐसी विशेष खूबियाँ प्रदान कीं जो पहले किसी को नहीं मिलीं। उन्हीं में से एक किताब कुरान मजीद है, जिसमें संक्षिप्त होने के बावजूद समस्त हिकमत, नसीहत, इबरत, तौहीद की हकीकत, दीन के अहकाम, आदेश और निषेध, और अतीत व भविष्य के तमाम इल्म शामिल कर दिए गए हैं, इस तरह कि हर समय और हर युग के लिए उनका पालन समान रूप से लाभदायक है। फिर आप पर ईमान लाने वाले लोगों को समस्त सृष्टि से श्रेष्ठ बनाया। यद्यपि उनमें से अधिकांश गरीब और अनपढ़ थे, लेकिन अरबी उनकी भाषा थी, वे इसे अच्छी तरह समझते थे। उन्हें दीन का ज्ञान इतनी अच्छी तरह सिखाया कि पिछली किसी उम्मत पर ऐसी कृपा नहीं थी। चुनांचे कुरान मजीद उन पर धीरे-धीरे उतारा गया। जब वे वज़ू और पवित्रता सीख गए, तो कुछ नमाज़ फ़र्ज़ की गई, फिर पाँच समय की नमाज फ़र्ज़ की गई। और सच्चाई और ईमानदारी से उनके सीनों को रौशन किया गया, यहाँ तक कि वे पूर्ण (कामिल) हो गए। और जब अपने रसूल (सल्लल्लाहु अलैहि व सल्लम) को अपनी निकटता और नेमत में बुलाया, तो उन सहाबा ने, जो दूसरों को पूर्ण बनाने के योग्य और सीधे मार्ग पर आ चुके थे, पूरी कोशिश से अल्लाह तआला के दीन को धरती पर फैलाया। और उनके बाद ताबईन के माध्यम से 'खैरुल कुरुन' (सर्वश्रेष्ठ युग) का समापन हुआ। उनसे उन इमामों ने खूब ज्ञान प्राप्त किया जो अइम्मा-ए-मुजतहिदीन कहलाते हैं। फिर उन्होंने दीन के मसलों को किताबों में संकलित कर दिया, क्योंकि बाद वालों के बारे में हदीस में मोजिज़े के तौर पर खबर थी कि वे गुनाहों में मुब्तला हो जाएंगे, तब भला नूर-ए-कामिल (पूर्ण प्रकाश) किस तरह रहता? जो मामला सामने आता, उसमें अंधे विचारों के साथ काम करके गुमराह हो जाते। इसलिए उनके इज्तिहाद इस उम्मत के लिए, विशेषकर इस ज़माने वालों के लिए बहुत बड़ी गनीमत हैं। अतः कुरान, हदीस और फ़िक़्ह का ज्ञान ही दीन का ज्ञान है। जब किसी आदमी को दीन का ज्ञान प्राप्त हो गया, तो वही आलिम है, चाहे वह अरबी भाषा लिखना-पढ़ना जानता हो या नहीं।

ज्ञान और विद्वानों की फज़ीलत (महिमा)

दीन के इस ज्ञान की महिमा बहुत बड़ी है। ऐसी बहुत सी आयतें हैं जिनसे स्पष्ट और संकेत रूप में इसकी महिमा का पता चलता है। उनमें से अल्लाह तआला का यह कथन है: "शहिदल्लाहु अन्नहु ला इलाहा इल्ला हुवा वल-मलाइकतु वा उलुल इल्मि क़ाइमन बिल-क़िस्त"। "अल्लाह तआला ने गवाही दी कि निःसंदेह उसके सिवा कोई पूज्य नहीं है, और फरिश्तों ने और ज्ञान वालों ने भी, जबकि वह न्याय के साथ कायम है।" देखिए, अपनी एकता (तौहीद) पर गवाह अपनी ज़ात-ए-सुब्हानहू व तआला के साथ फरिश्तों और ज्ञान वालों को ठहराया, जो फकीह रब्बानी होता है। यह सम्मान अत्यंत उच्च है। उनमें से अल्लाह तआला का यह कथन है: "यरफ़अल्लाहुल्लज़ीना आमनू मिन्कुम वल्लज़ीना ऊतुल इल्मा दराजात"। "अल्लाह तआला ईमान वालों को और विद्वानों को कई दर्जे बुलंद करता है।" आम ईमान वालों पर विद्वानों के कई दर्जे ऊंचे किए गए। और यह ज्ञात हुआ है कि एक आम मोमिन बंदा अपने मौला अज्ज़ वजल्ल को पूरी ज़मीन के काफ़िरों से, बल्कि उसका एक बाल तमाम काफ़िरों से अधिक प्रिय है। हज़रत इब्न अब्बास (रज़ियल्लाहु अन्हुमा) से सही रिवायत है कि आम ईमान वालों पर ज्ञान वालों को सात सौ दर्जे की बुलंदी प्राप्त है, और किन्हीं दो दर्जों के बीच इतना फासला है जितना पांच सौ साल का रास्ता। अब यह तो उस खालिक हय्युल कय्यूम ने वादा फ़रमाया है, जिसकी असीमित सृष्टि का अंदाज़ा किसी के वहम में भी नहीं आ सकता। और वादे से भी अधिक कृपा अभी शेष है, जैसा कि कहा गया है: "व युति कुल्ला ज़ी फ़ज़्लिन फ़ज़्लहु"। "अर्थात हर महानता वाले को उसकी महिमा प्रदान की जाएगी।" और जिस करीम रहीम (जल्ल शानुहू) से उम्मीद है, वह अरहमुर राहिमीन (सबसे बड़ा दयालु) है, तो इसे प्राप्त करना निश्चित है।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① 12 مقدمہ الوصل علم دین کے بیان میں

جاننا چاہئے کہ حضرت رب العزۃ ذوالکبریا والعظمۃ نے اپنے بندوں کی ہدایت کے لئے جس طرح سب اگلے انبیاء و رسولوں کو ان کی خاص خاص امت کے لئے بھیجا تھا اسی طریقہ سے فقط ہمارے سردار خیر الخلق حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کو تمام مخلوقات جن و انس کے لئے عموماً رسول نبی امی مبعوث فرمایا اور کثرت معجزات سے آپ ﷺ کی نبوت کو خصوصیاتِ خاصہ عطا کیں جو پہلے کسی کو نہ ملیں از انجملہ کتاب قرآن مجید ہے کہ اس میں باوجود اختصار کے تمام حکمت و نصیحت و عبرت و حقائق توحید و احکام دین اوامر و نواہی و منجملہ علوم ماضی و مستقبل مجموعہ فرمائے اس طرح کہ ہر وقت و ہر زمانہ کے لئے ان کا عمل یکساں مفید ہے پھر آپ پر ایمان والے لوگوں کو تمام مخلوق سے بہتر کیا اور باوجودیکہ اکثر ان میں سے غریب بے پڑھے تھے مگر عربی ان کی زبان تھی خوب سمجھتے تھے ان کو علم دین ایسی اچھی طرح تعلیم فرمایا کہ اگلی کسی امت پر یہ کرم نہ تھا چنانچہ قرآن مجید ان پر آہستہ آہستہ اتارا جب وضو و طہارت سیکھے تو کچھ نماز فرض فرمائی پھر پانچ وقت کی نماز فرض کی اور صدق و اخلاص سے ان کے سینہ روشن فرمائے یہاں تک کہ وہ کامل مکمل ہوئے اور جب اپنے رسول صلوٰۃ اللہ وسلامہ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ وسلم کو اپنی قرب و نعمت میں بلایا تو ان اصحاب نے جو دوسروں کو مکمل کرنے کے لائق مستقیم ہو چکے تھے تمام کوشش سے اللہ تعالیٰ کے دین کو روئے زمین پر پھیلایا اور بعد ان کے تابعین کے اتباع خیر القرون کا خاتمہ آیا ان سے ان اماموں نے خوب حاصل کیا جو ائمہ مجتہدین کہلاتے ہیں پھر انہوں نے دین کے مسائل کتابوں میں جمع کر دیئے کیونکہ پچھلوں کی نسبت حدیث میں بطور معجزہ خبر تھی کہ وہ گناہوں میں مبتلا ہو جائیں گے تب بھلا نور کامل کس طرح رہتا جو معاملہ پیش آتا اس میں تاریک رائے سے عمل کر کے

گمراہ ہو جاتے اس واسطے ان کے اجتہادات اس امت کے لئے خصوصاً اس زمانہ والوں کے لئے بہت غنیمت ہیں پس علم قرآن و حدیث و فقہ یہی علم دین ہے جب کسی آدمی کو علم دین حاصل ہو گیا تو وہی عالم ہے چاہے لکھنا پڑھنا عربی زبان جانتا ہو یا نہیں۔

فضائل علم و علماء

اس علم دین کی فضیلت بہت بڑی ہے۔ آیات بہت ہیں جن سے بصراحت و کنایہ اس کے فضائل دریافت ہوئے از انجملہ قولہ تعالیٰ: شھد اللہ انہ لا الہ الا ھو والملئکۃ واولوا العلم قائما بالقسط "گواہی دی اللہ تعالیٰ نے کہ بلا شبہ کوئی معبود نہیں سوائے اس کے اور ملائکہ اور اہل علم والوں نے درحالیکہ وہ ٹھیک ہے عدل کے ساتھ"۔ دیکھو اپنی وحدانیت پر گواہ اپنی ذاتِ سبحانہ و تعالیٰ کے ساتھ ملائکہ کو اور اہل علم کو قرار دیا جو فقیہ ربانی ہوتا ہے یہ شرف نہایت اعلیٰ ہے۔ از انجملہ قولہ تعالیٰ یرفع اللہ الذین آمنوا والذین اوتوا العلم درجات۔ "بعضے بلند کرتا ہے اللہ تعالیٰ مومنوں کو اور عالموں کو بہت درجے۔" عام مومنوں پر علماء کے بہت سے درجے بلند فرمائے اور یہ معلوم ہوا ہے کہ عام مومن بندہ اپنے مولیٰ عزوجل کو تمام روئے زمین کے کافروں سے بلکہ اس کا ایک بال سب کافروں سے محبوب ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح روایت ہے کہ عام ایمان والوں پر علم والوں کو سات سو درجے بلندی ہے کہ ہر دو درجہ کے درمیان اتنا فاصلہ ہے کہ جیسے پانچ سو برس کی راہ۔ اب یہ تو وعدہ فرمایا ہے اس خالق حی القیوم نے جس کی مخلوق بے انتہا کا اندازہ کسی کے وہم میں نہیں آ سکتا ہے اور وعدہ سے زیادہ ابھی فضل باقی ہے بحکم قولہ: نیوت کل ذی فضل فضلہ۔ "یعنی ہر صاحب بزرگی کو اس کی فضیلت عطا کی جائے گی" اور جس کریم رحیم جل شانہ سے اُمیدواری ہے وہ ارحم الراحمین ہے تو حاصل ہونا یقینی ہے۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (13) Introduction

Among these is the word of Allah Almighty: **"Say, 'Are those who know equal to those who do not know?'"** This is a clear text stating that those with knowledge and those without are not equal. This points to the fact that the rank of what the knowledgeable possess is so magnificent that it cannot be fully described. One should not presume that 'knowledge' here refers to the grammatical eloquence of 'Kashshaf', the four preliminaries of 'Talwih', or the issues in 'Hidayah'. This is because the Divinely-inspired scholars (ulama-e-rabbani) are, by consensus, the Companions (may Allah be pleased with them all), even though these books did not exist at that time. Rather, they were not even acquainted with the convoluted and lengthy rhetoric of those wretched philosophers. Therefore, their knowledge was the very jurisprudence (fiqh) which will be discussed. Most of creation has not transcended their own thoughts to have their eyes opened by the light of the recognition of Divine Attributes. Thus, they are the subject of: **"They did not value Allah as He deserved to be valued..."** meaning they did not recognize the glory of Allah Almighty as it ought to be recognized.

Among these is the word of Allah Almighty: **"Only those of His servants who possess knowledge fear Allah."** Since a fear born of greatness mingled with love was established solely for the scholars among all servants, it is evident that they must not show the slightest lack of etiquette in the Divine Presence, due to their proximity of rank and recognition, lest they be rejected like others. The believers are all with them, just as an army is with its commander. Among these is the word: **"And these examples We present to the people, but none will understand them except those of knowledge."** He stated that only scholars understand these parables, and no one else.

Among these is the word: **"Say, 'Sufficient is Allah as a witness between me and you, and whoever has knowledge of the Scripture.'"** In this, Allah Almighty joined with Himself another witness from among creation: the one knowledgeable in the Divine Book. This is a great distinction. Truly, the servant whom Allah Almighty has made a scholar witnesses the truth of the Messenger (peace be upon him) as if observing it, and like a moth, sacrifices his life for the Master of the Universe, the Noble Messenger Muhammad Mustafa ﷺ. Therefore, having opened their eyes before the Quran, Hadith, and Fiqh, they became witnesses to the truth of the Prophethood at that very moment.

Among these is the word of Allah Almighty: **"And one who had knowledge from the Scripture said, 'I will bring it to you…'"** meaning the description of the one who brought the throne of Bilqis to Prophet Solomon (peace be upon him) was that he had some knowledge from the Book. Thus, it was stated that this rank was achieved by virtue of attaining knowledge. Among these is the word of Allah Almighty: **"But those who were given knowledge said, 'Woe to you! The reward of Allah is better for him who believes and does righteous deeds.'"** Look, in the eyes of the people of knowledge, Qarun's wealth was undoubtedly worthless; that is why they said to those who considered Qarun very fortunate: "Woe to you, people struck by ignorance! Know that for the one who believes and conducts himself well, the reward from Allah Almighty is far better than Qarun's wealth."

Among these is the word of Allah Almighty: **"If they had referred it back to the Messenger or to those in authority among them, those who can draw correct conclusions from it would have known about it."** Observe how He placed those with knowledge at a second rank in such matters, after the rank of the Prophets. Among these is the word of Allah Almighty: **"And We have certainly brought them a Book which We detailed with knowledge."** This means We have delivered to all servants such a pure Book that explains clearly along with knowledge. Now, whoever knows the Book is certainly established in the rank of knowledge, and our aim for knowledge is that which is itself beloved to Allah Almighty.

Among these is the word of Allah Almighty: **"Then We will surely relate [their deeds] to them with knowledge, and We were not absent."** This means that those who did not believe the Messenger and walked the path of ignorance will be gathered at an appointed time, and all their deeds will be related to them with knowledge. Be certain that all the things you fill your storehouse with from thoughts, conjectures, whims, analogies, and estimates are but pebbles and stones. You may keep them thinking they are pearls, but there is futile hesitation regarding the certain word spoken by the Master of the World ﷺ or by other Prophets (peace be upon them). Look, from Adam to the Seal of the Prophets ﷺ, all gave news of the same Divine Oneness. You are not in agreement with it…

उन्हीं में से अल्लाह ताला का फरमान है: **'क़ुल हल यस्तविल्लज़ीना याअ्लमून वल्लज़ीना ला याअ्लमून'** (कह दीजिये: क्या बराबर हो सकते हैं वो लोग जो जानते हैं और वो जो नहीं जानते)। यह साफ़ दलील है कि इल्म वाले और बे-इल्म दोनों बराबर नहीं हैं। इसमें इशारा है कि जानने वालों को जो कुछ मालूम है उसका रुतबा इस क़दर अज़ीम है कि उसका बयान नहीं हो सकता, और यह वहम न करना चाहिए कि इल्म से 'कशाफ़' की नहवी बलाग़त और 'तलवीह' के मुक़द्दमात-ए-अरबा और 'हिदाया' के मसाइल मुराद हैं, क्योंकि उलमा-ए-रब्बानी बिल-इत्तेफ़ाक़ हज़रात-ए-सहाबा (रिज़वानुल्लाह तआला अलैहिम अजमईन) हैं। हालांकि इन किताबों का उस वक़्त वुजूद भी न था, बल्कि वे इन बेचारे फ़लसफ़ियों के पेचीदा और लंबे कलाम से वाक़िफ़ न थे। पस उनका इल्म वही फ़िक़्ह था जिसका बयान होगा। और अक्सर मख़लूक़ अपने खयालात से आगे बढ़कर माअ्रिफ़त-ए-सिफ़ात-ए-इलाही की रोशनी से आँखें खोलने वाली नहीं हुई है, इसलिए: **'मा क़दरुल्लाह हक़्क़ा क़दरीह'** (उन्होंने अल्लाह की वैसी क़द्र न की जैसी उसका हक़ था)। इसी का मिसदाक़ (उदाहरण) हैं।

उन्हीं में से अल्लाह तआला का फ़रमान है: **'इन्नमा यख़्शल्लाह मिन इबादिहिल उलमा'** (अल्लाह से उसके बंदों में से सिर्फ़ उलमा ही डरते हैं)। मोहब्बत मिला हुआ अज़मत का डर तमाम बंदों में से सिर्फ़ आलिमों ही के लिए साबित फ़रमाया, तो ज़ाहिर है कि उनको क़ुरब-ए-मंज़लत और माअ्रिफ़त से हुज़ूरी में ज़रा भी बद-तहज़ीबी (सू-ए-अदब) नहीं होनी चाहिए, ताकि कहीं दूसरों की तरह ठुकरा न दिए जाएँ और मोमिनीन सब उनके साथ हैं जैसे फ़ौज के साथ सरदार होता है। उन्हीं में से फ़रमान है: **'व तिलकल अमसालु नज़रिबुहा लिन्नासि वमा याअ्क़िलुहा इल्लल आलिमून'** (यानी: ये मिसालें हम लोगों के लिए बयान करते हैं और उन्हें आलिमों के सिवा और कोई नहीं समझता)। इन मिसालों को समझने वाला सिर्फ आलिमों को फ़रमाया और किसी को नहीं।

उन्हीं में से फ़रमान है: **'क़ुल कफ़ा बिल्लाहि शहीदम बैनी व बैनकुम व मन इन्दहू इल्मुल किताब'** (यानी: कह दीजिये कि मेरे और तुम्हारे दरमियान अल्लाह ताला और वह शख़्स जो आलिम है, गवाही के लिए काफ़ी है)। इसमें अल्लाह ताला जल्ल जलालाहू ने अपने साथ मख़लूक़ में से किताब-ए-इलाही के आलिम को दूसरा गवाह फ़रमाया और यह बड़ी फ़ज़ीलत है। बेशक जिस बंदे को अल्लाह ताला ने आलिम किया, वह रसूल अलैहिस्सलाम की सच्चाई का गवाह की तरह मुआयना करता है और परवाने की तरह हज़रत सरवर-ए-आलम रसूल-ए-अकरम मुहम्मद मुस्तफ़ा ﷺ पर

जान क़ुर्बान करता है, लिहाज़ा क़ुरआन, हदीस और फ़िक़्ह से पहले आँखें खोलने पर उसी वक़्त सच्चाई-ए-रिसालत पर गवाह हो गए।

उन्हीं में से अल्लाह तआला का फ़रमान है: **'व क़ाललल्ज़ी इन्दहू इल्मुम मिनल किताब अना आतीका बिही'** (यानी: हज़रत सुलेमान अलैहिस्सलाम के पास तख़्त-ए-बल्क़ीस लाने वाले का यह वस्फ़ बताया कि उसके पास किताब का कुछ इल्म था), तो इरशाद फ़रमाया कि यह मंज़लत इसी इल्म की बदौलत हासिल हुई। उन्हीं में से अल्लाह तआला का फ़रमान है: **'क़ाललल्ज़ीना ऊतुल इल्मा वयलकुम सवाबुल्लाह खैरुल लिमन आमना व आमिला सालिहा'** (देखिए: क़ारून की दौलत अहल-ए-इल्म की निगाहों में यक़ीनन तुच्छ थी, तभी तो उन्होंने उन लोगों से जो क़ारून को बड़ा नसीब वाला समझते थे, कहा: अफ़सोस तुम्हारी ज़हालत पर! ऐ मुसीबत के मारे लोगो, जान लो कि जो ईमान लाकर नेक अमल करे, उसके लिए जो अल्लाह ताला जल्ल सुल्तानुहू की तरफ़ से सवाब मिलता है, वह क़ारून के माल से बहुत बेहतर है)।

उन्हीं में से अल्लाह तआला का फ़रमान है: **'व लव रद्दूहु इलल रसूली व इला उलिल अमरि मिन्हुम लअलिमहुल लज़ीना यस्तम्बितूनहू मिन्हुम'** (यानी: अगर वे मामला रसूल तक और उम्मतियों में से ऐसे लोगों तक पहुँचा देते जिनके इरशाद पर अमल किया जाता है, तो हुक्म वालों में से जिन्हें गहराई से बात निकालने का इल्म है, वे मामले को समझ लेते)। देखिये, इल्म वालों को अंबिया के दर्जे के बाद ऐसे मामला में दूसरा मर्तबा देकर मिला दिया। उन्हीं में से अल्लाह तआला का फ़रमान है: **'व लक़द जिअ्नाहुम बकिताबिन फ़स्सलनाहु अला इल्म'** (यानी: हमने तमाम बंदों को ऐसी पाक किताब पहुँचा दी है जो इल्म के साथ साफ़ बयान करती है)। अब जो कोई किताब को जाने वह ज़रूर इल्म के मर्तबे पर फ़ाइज़ है और हमारा मक़सद इल्म से यही है जो अल्लाह ताला के नज़दीक ख़ुद महबूब है।

उन्हीं में से अल्लाह तआला का फ़रमान है: **'फ़लनक़ुस्सन्न् अलैहिम बि-इल्म वमा कुन्ना ग़ायिबीन'** (यानी: जिन लोगों ने रसूल को न माना और जहालत पर क़दम रखे रहे, तो एक तयशुदा वक़्त पर हम उन्हें जमा करेंगे और उनके सारे कारनामे उन्हें इल्म के साथ सुना देंगे। यक़ीन करो कि जितनी बातें तुम खयाल, गुमान, वहम और क़यास से अपने ख़ज़ाने में भरते हो, वे कंकड़-पत्थर हैं। तुम चाहो तो उन्हें मोती समझ कर रख लो, लेकिन जो यक़ीनी बात हज़रत सैय्यद-ए-आलम ﷺ ने फ़रमाई या अन्य अंबिया अलैहिमुस्सलाम ने फ़रमाई, उसमें शक करना बेकार है। देखो, हज़रत आदम (आदम) अलैहिस्सलाम से लेकर हज़रत खातमुल अंबिया ﷺ तक सबने इसी तौहीद-ए-इलाही की ख़बर दी। तुम इसके मुवाफ़िक़ नहीं...।

از انجملہ قولہ تعالیٰ: **قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون**۔ صریح نص ہے کہ علم والے اور بے علم دونوں برابر نہیں ہیں۔ اس میں اشارہ ہے کہ جاننے والوں کو جو کچھ معلوم ہے اس کا مرتبہ اس قدر عظیم ہے کہ اس کا بیان نہیں ہوسکتا اور یہ وہم نہ کرنا چاہئے کہ علم سے کشاف کی نحوی بلاغت اور تلویح کے مقدمات اربعہ اور ہدایہ کے مسائل مراد ہیں اس لئے کہ علماء ربانی بالاتفاق حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ہیں۔ حالانکہ ان کتابوں کا اس وقت وجود بھی نہ تھا بلکہ ان میں بیجیرے فلسفی پیچیدہ طول کلام سے واقف نہ تھے پس علم ان کا وہی فقہ تھا جس کا بیان ہوگا اور اکثر مخلوق اپنے خیالات سے متجاوز ہو کر معرفت صفات الہیہ کی روشنی سے آنکھوں والے ہی نہیں ہوئے ہیں اس واسطے : **ما قدروا اللہ حق قدرہ .... یعنی "اللہ تعالیٰ کی** شان جیسی چاہیے تھی نہ پہچانی۔" کا مصداق ہیں از انجملہ قولہ تعالیٰ: **انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء**۔ محبت ملا ہوا عظمت کا ڈرنا تمام بندوں میں سے فقط عالموں ہی کے لئے ثابت فرمایا تو ظاہر ہے کہ ان کو قرب منزلت و معرفت سے حضوری میں ذرا بھی سوء ادب نہیں ہونا چاہئے کہ مبادا دوسروں کی طرح مردود کر دیئے جائیں اور مؤمنین سب ان کے ساتھ ہیں جیسے سردار لشکر کے ساتھ لشکر ہوتا ہے۔ از انجملہ قولہ: **وتلک الامثال نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون**۔ "یعنی یہ کہاوتیں ہم بیان کرتے ہیں آدمیوں کے واسطے اور اس کو سوائے عالم کے اور کوئی نہیں سمجھتا۔" ان امثال کا سمجھنے والا فقط عالموں کو فرمایا اور کسی کو نہیں فرمایا۔ از انجملہ قولہ: **قل کفی باللہ شہیدا بینی و بینکم ومن عندہ علم الکتاب**۔ "یعنی کہہ دے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان اللہ تعالیٰ اور وہ شخص جو عالم ہے گواہی کافی ہے۔" اس میں اللہ تعالیٰ جل جلالہ نے اپنے ساتھ دوسرا گواہ مخلوق میں سے کتاب الہی کا عالم فرمایا اور یہ بڑی فضیلت ہے۔ بیشک جس

بندے کو اللہ تعالیٰ نے عالم کیا وہ رسول علیہ السلام کے صدق کو گواہ کے مانند معائنہ کرتا اور پروانہ کی طرح حضرت سرور عالم رسول اکرم محمد مصطفیٰ ﷺ پر جان قربان کرتا ہے لہذا قرآن وحدیث وفقہ سے پہلے آنکھیں کھولیں پر اس وقت صدق رسالت پر گواہ ہو گئے۔ از انجملہ قولہ تعالیٰ: **وقال الذی عندہ علم من الکتاب انا آتیک بہ** یعنی حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس تخت بلقیس لانے والے کا یہ وصف بتایا کہ اس کے پاس کتاب سے کچھ علم تھا تو ارشاد فرمایا کہ یہ منزلت اس بدولت علم حاصل ہوئی۔ از انجملہ قولہ تعالیٰ: **قال الذین اوتوا العلم ویلکم ثواب اللہ خیر لمن آمن وعمل صالحا**۔ دیکھو قارون کی دولت اہل علم کی نگاہوں میں بلاشبہ ہیچ تھی جب ہی تو ایسے لوگوں کو جو قارون کو بڑا نصیب والا جانتے تھے یوں کہا کہ ارے جہالت کے شامت مارے لوگو جان رکھو کہ جو ایمان لاکر نیک چال چلن ہوا اس کے لئے جو اللہ تعالیٰ جل سلطانہ کی طرف سے ثواب ملتا ہے وہ قارون کے مال سے بہت بہتر ہے۔ از انجملہ قولہ تعالیٰ: **ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلمہ الذین یستنبطونہ منہم**۔ یعنی معاملہ کو اگر پہنچادیتے رسول تک اور امتیوں میں سے ایسے لوگوں تک جن کے ارشاد پر برتاؤ کرتے ہیں تو حکم والوں میں سے جن کو سمجھ کی بات نکال لینے کا علم ہے وہ معاملہ کو سمجھ لیتے۔ دیکھو علم والوں کا انبیاء کے درجے سے ایسے معاملہ میں دوسرا مرتبہ کر کے ملا دیا۔ از انجملہ قولہ تعالیٰ: **ولقد جئناھم بکتاب فصلناہ علی علم**۔ یعنی ہم نے تمام بندوں کو ایسی کتاب پاک پہنچادی جو علم کے ساتھ صاف ظاہر بیان فرماتی ہے۔ اب جو کوئی کتاب کو جانے وہ ضرور علم کے مرتبہ پر فائز ہے اور ہمارا مقصد علم سے یہی ہے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک خود محبوب ہے۔ از انجملہ قولہ تعالیٰ: **فلنقصن علیہم بعلم وما کنا غائبین**۔ یعنی جن لوگوں نے رسول کو نہ مانا اور جہالت پر قدم رکھے گئے تو ایک مقررہ وقت پر ہم ان کو جمع کریں گے اور ان کی کرتوت سب ان کو علم سے سنادیں گے یقین کرو کہ جتنی باتیں تم خیال و گمان و وہم و قیاس و تخمینہ سے اپنے خزانہ میں بھرتے ہو وہ کنکر و روڑے

ہیں تم چاہو ان کو موتی سمجھ رکھو اور جو یقینی بات حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی یا دیگر انبیاء علیہم السلام نے فرمائی اس میں تردد بیجا ہے دیکھو حضرت آدم سے لے کر حضرت خاتم النبیین ﷺ تک سب نے اسی توحید الہی کی خبر دی۔ تم اس کے موافق نہیں...

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume 1 (14) Introduction

...walking and being proud of the delusive thoughts of one's own ideas, and the miracle of the authentic Hadith came true that among the signs of the Day of Judgment is that at that time there will be people who, being arrogant about their own intellect, each will be proud of their own opinion, and their primary purpose will be only the world, and everyone will be busy fulfilling their own desires. From among them is the saying: "Nay, it (the Qur'an) is clear signs in the hearts of those who have been given knowledge." He instilled divine knowledge in abundance in the chests of those who are the people of knowledge and provided a clear and bright explanation. Now, a few Hadiths should be heard. Imam Bukhari narrated in his *Sahih*, Imam Muslim bin al-Hajjaj in his *Sahih*, and most of the authors of the *Sunan* and *Masanid*, such as Imam Ahmad, Tirmidhi, Tabarani, etc., have narrated from extremely truthful, pious, and reliable narrators that the Holy Prophet ﷺ said: "Whomever Allah intends good for, He gives him understanding (fiqh) of the religion." When Allah Almighty desires something better for a servant, He makes him a jurist (*Faqih*) in religion. The translator says that if there is a doubt that the definition of Fiqh is being given in place of the definition of knowledge (*Ilm*), the answer is that Fiqh is actually a comprehensive collection of sciences, and soon, Insha'Allah, its meaning will become apparent. And if a sensible person sees through the light of faith that in recent times many people claim to be jurists (*Faqih*) but no goodness is apparent in them, then the answer is that the Fiqh intended in the Hadith is not what these people claim. Rather, it is mentioned in the Hadith: "The scholars are the heirs of the Prophets." That is, only the scholars are those who inherit the legacy of the Prophets of Allah Almighty, and for the scholar, every creature in the heavens and the earth asks for forgiveness from its Creator. This Hadith is in the *Sunan*, and some of its content is established in the *Sahih* books. From this, it is evident that when angels pray, the scholar holds a great rank. And understand that perfect faith, certainty, gnosis, and the greatness of Allah Almighty, glorified be He, are possessed most by the scholar. Thus, according to the command: "And they ask forgiveness for those who believe." The angels seeking forgiveness is textual. Tirmidhi narrated that: "Two characteristics do not meet in a hypocrite: good conduct and understanding (*fiqh*) of the religion." That is, there are two qualities that are never gathered in any hypocrite: one is good behavior, meaning conduct that is pleasing to Allah Almighty and His Messenger ﷺ, and second is the understanding of religion. In *Siraj* and other works, a sign of a hypocrite has been narrated from some of the predecessors (*Salaf*) that he prioritizes

worldly affairs over the affairs of the Hereafter. Thus, the identification of a believing jurist is that he prioritizes the Hereafter. And when Fiqh is complete, he becomes entirely dissociated from worldly ostentation. Then how could the effect of hypocrisy remain? For a hypocrite is also one whose outward and inward are not the same, as specified in some Hadiths. Bayhaqi narrated from some companions that the best among the believers is the scholarly jurist; if people go to him for their needs, they benefit from him, and if they show indifference, he does not care about them at all. Tabarani narrated that: "The death of a tribe is easier (less of a loss) than the death of a scholar." The translator says that the truly living one is the one whom the Almighty has granted life through His gnosis, and this is apparent through the grace of knowledge. A believer is always alive, even if he is not a scholar, and a scholar attains eternal life along with a complete life. Therefore, the people of disbelief are purely dead, and the Almighty has likened the two groups, believers and disbelievers, to the living and the dead, and this is the research. And in the saying of our master Ali (may Allah ennoble his face): "People are dead, and the people of knowledge are alive." That is, all people are dead except for the people of knowledge, for they are indeed alive. And I have already warned that when the believers recognized Allah, the Mighty and Sublime, and believed in the Messenger ﷺ and became knowledgeable about the Hereafter, they were no longer ignorant. And when they acquired perfect knowledge through Fiqh, they attained the full portion of life. And Allah Almighty knows best. There is a Hadith in *Sahih Bukhari*, *Sahih Muslim*, and the *Sunan*, etc., that: "People are like mines of gold and silver; the best of them in the time of ignorance (*Jahiliyyah*) are the best of them in Islam, provided they gain understanding (of the religion)." That is, people are like mines of gold and silver; those who were good as jewels before are best after bringing faith, once they become jurists. From this, the nobility of Fiqh is apparent. Thus, true goodness and inherent nobility consist in a believer being a jurist. And if this quality is not apparent in him, it is as if there was gravel or poisonous soil inside the mine. He himself has no nobility, even if he is a Sayyid...

फतावा-ए-आलमगिरी ..... जिल्द 1 (14) प्रस्तावना (मुक़दमा)

...चलते और अपने ख्यालात की वहमी बात पर नाज़ाँ हुआ और हदीस-ए-सहीह का मोजज़ा सच हुआ कि क़यामत की निशानियों में एक ये है कि उस वक़्त ऐसे लोग होंगे जो अपनी अक़्ल पर मग़रूर होकर हर एक अपनी राय पर नाज़ाँ होगा और असली ग़रज़ उनकी फ़क़त दुनिया होगी और हर एक अपनी ख्वाहिश पूरी करने में मसरूफ़ होगा। अज़ आं जुमला (उनमें से एक) कौल है: "बल्कि ये (क़ुरआन) रौशन निशानियाँ हैं उन लोगों के सीनों में जिन्हें इल्म दिया गया है।" इन्हीं लोगों के सीने में इल्म-ए-इलाही वफ़ूर फ़रमाया जो अहल-ए-इल्म हैं और साफ़ रौशन बयान किया। अब चंद अहादीस सुननी चाहिए। इमाम बुखारी ने सहीह में और इमाम मुस्लिम बिन अल-हज्जाज ने अपनी सहीह में और अक्सर अहल-ए-सुनन और मसानिद जैसे इमाम अहमद, तिर्मिज़ी और तबरानी वग़ैरह ने निहायत सच्चे परहेज़गार सुका (भरोसेमंद) रावियों से रिवायत किया कि आन हज़रत ﷺ ने फ़रमाया: "जिसके साथ अल्लाह बेहतरी चाहता है, उसे दीन की समझ (फ़िक़्ह) अता फ़रमाता है।" जब अल्लाह तआला किसी बंदे के साथ बेहतर बात चाहता है तो उसको दीन में फ़क़ीह कर देता है। मुतर्रजिम (अनुवादक) कहता है कि अगर वहम हो कि इल्म की तारीफ़ में फ़िक़्ह की तारीफ़ करने लगे तो जवाब ये है कि फ़िक़्ह असल में जामेअ उलूम (ज्ञान का समूह) है और अनक़रीब इंशा अल्लाह तआला इसके मानी ज़ाहिर हो जाएँगे। और अगर किसी समझदार बंदे को बनूर-ए-ईमानी ये नज़र आए कि पिछले ज़माने में अक्सर लोग फ़क़ीह होने के मुद्दई (दावा करने वाले) हैं मगर उनमें भलाई ज़ाहिर नहीं होती है तो जवाब ये है कि हदीस में ये फ़िक़्ह मक़सूद नहीं है जिसका ये लोग दावा करें बल्कि हदीस में है "आलिम अंबिया के वारिस हैं"। यानी अल्लाह तआला के पैग़म्बरों की मीरास पाने वाले फ़क़त आलिम लोग होते हैं और आलिम के लिए आसमान व ज़मीन की हर मख़लूक़ अपने ख़ालिक़ से मग़फ़िरत (माफ़ी) माँगती है। ये हदीस सुनन में है और कुछ मज़मून सहाह में साबित है। इससे ज़ाहिर है कि जब फ़रिश्ते दुआ करते हैं तो आलिम का बड़ा मर्तबा है और समझ रखो कि ईमान-ओ-यक़ीन कामिल व मारिफ़त व अज़मत-ए-इलाही तआला शानुहू सबसे ज़्यादा आलिम को है तो ब-हुक्म कौल "और वो ईमान वालों के लिए मग़फ़िरत माँगते हैं"। फ़रिश्तों का इस्तिग़फ़ार करना मसूस (प्रमाणित) है। तिर्मिज़ी ने रिवायत किया कि "दो आदतें ऐसी हैं जो किसी मुनाफ़िक़ में जमा नहीं होतीं: अच्छा बर्ताव और दीन की समझ।" यानी दो सिफ़तें ऐसी हैं कि किसी मुनाफ़िक़ में जमा नहीं होती हैं, एक तो अच्छा बर्ताव यानी जो चाल-चलन कि अल्लाह तआला और उसके रसूल ﷺ को पसंद आता है और दूसरा दीन की समझ। सिराज वग़ैरह में बाज़ सलफ़ (पूर्वजों) से मुनाफ़िक़ की

एक ये पहचान रिवायत की कि वो दुनिया के काम को मुक़द्दम (प्राथमिकता) रखता है आख़िरत के काम पर। तो मोमिन फ़क़ीह की शनाख़्त ये हुई कि आख़िरत को मुक़द्दम रखे और जब फ़िक़्ह पूरी होती है तो उसको दुनिया की नुमूद (दिखावे) से बिल्कुल बरात (अलगाव) हो जाती है, फिर भला निफ़ाक़ का असर कैसे रहेगा क्योंकि वो भी मुनाफ़िक़ है कि जिसका ज़ाहिर-ओ-बातिन यकसाँ (एक जैसा) न हो, चुनाँचे बाज़ अहादीस में तसरीह (स्पष्टीकरण) मौजूद है। बेहक़ी ने बाज़ सहाबा से रिवायत की कि ईमान वालों में सबसे बेहतर आलिम-ए-फ़क़ीह है कि अगर लोग अपनी ज़रूरत से उसके पास जाएँ तो उससे नफ़ा उठाएँ और अगर बेपरवाही करें तो वो उनकी कुछ परवाह नहीं करता है। तबरानी ने रिवायत की कि "एक आलिम की मौत के मुक़ाबले में एक क़बीले की मौत आसान है।" एक आलिम के मरने से एक बड़े क़बीले का मर जाना आसान है। मुतर्रजिम कहता है कि ज़िंदा दरहक़ीक़त वही है जिसको हक़ तआला ने अपनी मारिफ़त से हयात बख़्शी और ये ब-ज़रिए फ़ज़्ल-ए-इल्म के ज़ाहिर है और मोमिन हमेशा ज़िंदा है अगरचे आलिम न हो और आलिम पूरी ज़िंदगी के साथ हयात-ए-जावेद (अमर जीवन) पाता है इस वास्ते अहल-ए-कुफ़्र महज़ मुर्दा हैं और हक़ तआला ने अया-ओ-अमवात (जीवित और मृत) से दोनों फ़रीक़ मोमिनीन-ओ-काफ़िरीन को तश्बीह (उपमा) दी और ये तहक़ीक़ है। और हज़रत अली (कर्रमल्लाहु वजह) के कौल में है: "लोग मुर्दा हैं और अहल-ए-इल्म ज़िंदा हैं।" यानी सब लोग मुर्दा हैं सिवाय अहल-ए-इल्म के कि वो अलबत्ता ज़िंदा हैं और मैं पहले मुतनब्बे (चेतावनी) कर चुका हूँ कि अहल-ए-ईमान ने जब अल्लाह तआला अज़-ओ-जल्ल को पहचाना और रसूल ﷺ पर ईमान लाए और आख़िरत से आलिम हुए तो जाहिल नहीं रहे और जब फ़िक़्ह से इल्म-ए-कामिल हासिल किया तो हयात का पूरा हिस्सा पाया वल्लाहु तआला आलम। सहीह बुखारी व सहीह मुस्लिम व सुनन वग़ैरह में हदीस है कि "लोग सोने और चाँदी की खानों की तरह हैं, उनके बेहतरीन वो हैं जो इस्लाम से पहले बेहतर थे, बशर्ते कि वो समझदार (फ़क़ीह) हो जाएँ।" यानी लोग तो सोने चाँदी की सी कानें (खदानें) हैं, जो पहले जोहर अच्छे थे वो ईमान लाने के बाद बेहतरीन हैं जब कि फ़क़ीह हो जाएँ। इससे फ़िक़्ह की शराफ़त ज़ाहिर है, पस ख़ूबी-ए-वाक़ई व शराफ़त-ए-ज़ाती में से ये है कि ईमान वाला फ़क़ीह हो और अगर ये बात उससे ज़ाहिर न हो तो गोया कान के अंदर ये کُرک था या ज़हरीली मिट्टी थी। इसको खुद कुछ शराफ़त नहीं है अगरचे वो सैय्यद...

چلتے اور اپنے خیالات کے وہمی بات پر نازاں ہوا اور حدیث صحیح کا معجزہ سچ ہوا کہ قیامت کی نشانیوں میں ایک یہ ہے کہ اُس وقت ایسے لوگ ہونگے کہ اپنی عقل پر مغرور ہو کر ہر ایک اپنی رائے پر نازاں ہوگا اور اصلی غرض ان کی فقط دنیا ہوگی اور ہر ایک اپنی خواہش پوری کرنے میں مصروف ہوگا۔ از انجملہ قولہ بل ھو آیات بینات في صدور الذین اوتوا العلم۔ انہیں لوگوں کے سینہ میں علم الہیٰ وفور فرمایا جو اہل علم ہیں اور صاف روشن بیان کیا۔ اب چند احادیث سننا چاہئے۔ امام بخاری نے صحیح میں اور امام مسلم بن الحجاج نے اپنی صحیح میں اور اکثر اہل سنن و مسانید مثل امام احمد و ترمذی و طبرانی وغیرہ نے نہایت سچے پرہیز گار ثقہ راویوں سے روایت کیا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: من اراد اللہ بہ خیرا یفقھہ في الدین۔ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ بہتر بات چاہتا ہے تو اس کو دین میں فقیہ کر دیتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر وہم ہو کہ علم کی تعریف میں فقہ کی تعریف کرنے لگے تو جواب یہ ہے کہ فقہ اصل میں جامع علوم ہے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ اس کے معنی ظاہر ہو جائیں گے اور اگر کسی سمجھدار بندے کو بنور ایمانی یہ نظر آئے کہ پچھلے زمانے میں اکثر لوگ فقیہ ہونے کے مدعی ہیں مگر ان میں بھلائی ظاہر نہیں ہوتی ہے تو جواب یہ ہے کہ حدیث میں یہ فقہ نہیں مقصود ہے جس کا یہ لوگ دعویٰ کریں بلکہ فی الحدیث العلماء ورثۃ الانبیاء۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے پیغمبروں کی میراث پانے والے فقط عالم لوگ ہوتے ہیں اور عالم کے لئے آسمان و زمین کی ہر مخلوق اپنے خالق سے مغفرت مانگتی ہے۔ یہ حدیث سنن میں ہے اور کچھ مضمون صحاح میں ثابت ہے اس سے ظاہر ہے کہ جب فرشتے دعا کرتے ہیں تو عالم کا بڑا مرتبہ ہے اور سمجھ رکھو کہ ایمان ویقین کامل و معرفت و عظمت الہیٰ تعالیٰ شانہ سب سے زیادہ عالم کو ہے تو بحکم قولہ یستغفرون للذین آمنوا۔ فرشتوں کا

استغفار کرنا منصوص ہے ترمذی نے روایت کیا کہ خصلتان لا یجتمعان في منافق حسن سمت وفقه في الدین۔ یعنی دو صفتیں ایسی ہیں کہ کسی منافق میں جمع نہیں ہوتی ہیں ایک تو اچھا برتاؤ یعنی جو چال چلن کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کو پسند آتا ہے اور دوم دین کی سمجھ سراج وغیرہ میں بعضے سلف سے منافق کی ایک یہ پہچان روایت کی کہ وہ دنیا کے کام کو مقدم رکھتا ہے آخرت کے کام پر۔ تو مؤمن فقیہ کی شناخت یہ ہوئی کہ آخرت کو مقدم رکھے اور جب فقہ پوری ہوتی ہے تو اس کو دنیا کی نمود سے بالکل براءت ہو جاتی ہے پھر بھلا نفاق کا اثر کیسے رہے گا کیونکہ وہ بھی منافق ہے کہ اس کا ظاہر وباطن یکساں نہ ہو چنانچہ بعض احادیث میں تصریح موجود ہے۔ بیہقی نے بعض صحابہؓ سے روایت کی کہ ایمان والوں میں سب سے بہتر عالم فقیہ ہے کہ اگر لوگ اپنی ضرورت سے اس کے پاس جائیں تو اس سے نفع اٹھائیں اور اگر بے پروائی کریں تو وہ ان کی کچھ پروا نہیں کرتا ہے۔ طبرانی نے روایت کی کہ موت قبیلة ایسر من موت عالم۔ ایک عالم کے مرنے سے ایک بڑے قبیلہ کا مر جانا آسان ہے مترجم کہتا ہے کہ زندہ در حقیقت وہی ہے جس کو حق تعالیٰ نے اپنی معرفت سے حیات بخشی اور یہ بذریعہ فضل علم کے ظاہر ہے اور مؤمن ہمیشہ زندہ ہے اگرچہ عالم نہ ہو اور عالم پوری زندگی کے ساتھ حیات جاوید پاتا ہے اس واسطے اہل کفر محض مردہ ہیں اور حق تعالیٰ نے احیاء و اموات سے دونوں فریق مؤمنین و کافرین کو تشبیہ دی اور یہ تحقیق ہے۔ وفی قول سید نا علی کرم اللہ وجہ الناس موتی و اهل العلم احیاء۔ یعنی سب لوگ مردہ ہیں سوائے اہل علم کے کہ وہ البتہ زندہ ہیں اور میں پہلے متنبہ کر چکا ہوں کہ اہل ایمان نے جب اللہ تعالیٰ عز و جل کو پہچانا اور رسول ﷺ پر ایمان لائے اور آخرت سے عالم ہوئے تو جاہل نہیں رہے اور جب فقہ سے علم کامل حاصل کیا تو حیات کا پورا حصہ پایا واللہ تعالیٰ اعلم۔ صحیح بخاری و صحیح مسلم و سنن وغیرہ میں حدیث ہے کہ الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة خیارهم في الجاهلیه خیارهم في الاسلام اذا فقهوا لینی لوگ تو سونے چاندی

کی سی کانیں ہیں جو پہلے جو ہراچھے تھے وہ ایمان لانے کے بعد بہترین ہیں جبکہ فقیہ ہو جائیں۔ اس سے فقہ کی شرافت ظاہر ہے پس خوبی واقعی وشرافت ذاتی میں سے یہ ہے کہ ایمان والا فقیہ ہو اور اگر یہ بات اس سے ظاہر نہ ہو تو گویا کان کے اندر یہ کنکر تھا یا زہریلی مٹی تھی۔ اس کو خود کچھ شرافت نہیں ہے اگر چہ وہ سید

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (15) Introduction

...be of noble birth, but instead of that, a base poor person who is a Muslim jurist (Faqih) will be included among the great in stature, whose benefit he will receive in this world and the hereafter. To be a jurist, it is sufficient to know the commands of Allah the Almighty and His Messenger ﷺ, whether one knows them in the Arabic language or in Urdu. To the extent that an Arabic scholar who only knows logic and philosophy will not be a true scholar and will not attain this eminence, whereas an Urdu speaker who understands the religion—that is, is aware of religious knowledge—will be counted as a jurist provided his knowledge is certain. A famous Hadith states: "Whoever memorizes forty traditions from the Sunnah for my Ummah to convey to them, I shall be an intercessor and witness for him on the Day of Resurrection." Another narration says: "Whoever carries forty traditions from my Ummah shall meet Allah the Almighty on the Day of Resurrection as a jurist and a scholar." That is, whoever from my Ummah memorizes forty traditions, meaning the commands of the Sunnah, and conveys them to the people, will meet Allah the Almighty as a learned jurist, and I shall be his intercessor and witness on the Day of Resurrection. Thus, everyone knows that since simply memorizing the words of a Hadith is a meritorious act so they may be conveyed to others, one will attain this rank through it. The Holy Prophet ﷺ prayed for such a person, as is clearly mentioned in another Hadith, even though it is also correctly narrated that the second person might understand their meanings better than the one whose understanding may not have reached that far. This itself makes it clear that conveying them in the Arabic language alone is not necessary. Therefore, when a person himself understands them and is aware of the commands, regardless of the language in which he understands the meaning, he will attain a high rank, for the house of religion is inviting and reliable. Thus, the real matter is the understanding of jurisprudence (Fiqh). For this reason, it is narrated from the Great Imam (Imam Abu Hanifa, may Allah have mercy on him) that it is permissible to offer prayer in the Persian language. Scholars like Husami and Sayyid Hamawi clarified that no specific specialty of the Persian language was intended; rather, since Persian was the neighboring language of that region, it was mentioned; otherwise, the same ruling applies to other languages similar to Persian. The translator says that whether there is a fatwa for the permissibility of prayer or not, it is clearly evident from this that understanding the meaning in any language is a fundamental obligation. Therefore, those who do not know the Arabic language but know Persian or Urdu well, and for

the sake of worldly gain take exams in courts, assemblies, and schools and hold jobs, and understand worldly matters well in these languages and internalize them, yet do not understand the meanings of prayer and fasting, or even the meaning of the Kalima of Tawheed "La ilaha illallah" (There is no god but Allah), nor do they intend to understand them—they ruin themselves with such ignorance. This excuse is not acceptable: "We do not know Arabic." Yes! It is true that you did not know, you were negligent in not learning enough Arabic to understand the meaning of the Kalima of Tawheed. But what obstacle is there to understanding its meaning in Urdu itself? Thus, it became necessary for a person to understand the meaning in the language he knows well, so that he may understand the meaning of faith, Islam, and beliefs, and by the grace of Allah the Almighty, attain jurisprudence (Fiqh) in his religion so that, as a scholar, he may be included among the ranks of the learned. And Allah the Almighty knows best. It is narrated that whoever attains jurisprudence (Fiqh) in religion, Allah the Almighty will protect him from grief and provide him with sustenance from where he would not even imagine. (Narrated by Al-Khatib with a weak chain). The translator says that a part of spiritual knowledge (Ma'rifat) is that the gnostic (Arif) is never grieved, according to the verse: "Whatever comes from the Friend (God) is good." This is a matter in which the general public wanders blindly and says all sorts of things, and most of them are deniers of destiny (Taqdeer), while those who remain steadfast are the people of faith. However, some people of faith are in the error of thinking, "We must strive (Tadbeer), and whatever is in destiny (Taqdeer) must happen." The common people only acknowledged effort (Tadbeer) and suffered the harm from their claim by becoming deniers of destiny. In the view of the gnostic, there is no contradiction between destiny and effort, and in Islam, there are abundant verses, traditions, and narrations—indeed, the entire religion is based on both. Do you not see that for the one for whom Paradise is destined, he will be of Paradise, then why are fasting, prayer, charity, pilgrimage, etc.—all of which are efforts whose reward is Paradise—practiced? What is the benefit of Jihad? What is the purpose of sermons and advice? No, no. Remember well that destiny is indeed the truth; what is in the knowledge of Allah, Glory be to Him, the Exalted, is that very thing...

...जादा (कुलीन) हो और उसके बजाय जो ज़लील फ़क़ीर (दीनहीन) कि मुसलमान फ़क़ीह (विधिवेत्ता) हो, वह बुजुर्गों के साथ बुजुर्गियत में शामिल होगा जिसका लाभ उसे दुनिया और आख़िरत (परलोक) में प्राप्त है। फ़क़ीह होने के लिए अल्लाह तआला और उसके रसूल ﷺ के आदेशों को जानना काफ़ी है, चाहे वह अरबी भाषा में जाने या उर्दू में। यहाँ तक कि वह अरबी जानने वाला जो केवल तर्क और दर्शन जानता हो, वह आलिम (विद्वान) न होगा और उसे यह गौरव प्राप्त न होगा, जबकि उर्दू जानने वाला जो धर्म की समझ रखता हो यानी धर्म के ज्ञान से अवगत हो, वह फ़क़ीह गिना जाएगा यदि उसे निश्चित ज्ञान हो। प्रसिद्ध हदीस में है: "जिसने मेरी उम्मत के लिए सुन्नत की चालीस हदीसें याद कीं ताकि उन्हें उन तक पहुँचाए, मैं क़यामत के दिन उसके लिए शफ़ाअत (सिफारिश) करने वाला और गवाह हूँगा।" और एक अन्य रिवायत में है: "जिसने मेरी उम्मत में से चालीस हदीसें पहुँचाईं, वह अल्लाह से क़यामत के दिन फ़क़ीह और आलिम होकर मिलेगा।" अर्थात मेरी उम्मत में से जिसने चालीस हदीसें यानी सुन्नत के आदेश याद करके लोगों तक पहुँचाए, तो वह अल्लाह तआला से फ़क़ीह और आलिम होकर मिलेगा और क़यामत के दिन मैं उसका सिफ़ारिशी और गवाह हूँगा। अतः हर व्यक्ति जानता है कि केवल हदीस के शब्दों को याद कर लेना जब सवाब (पुण्य) का काम है ताकि उन्हें दूसरों तक पहुँचाया जाए, तो इससे यह दर्जा प्राप्त होगा। नबी ﷺ ने उसके लिए दुआ फ़रमाई है जैसा कि दूसरी हदीस में स्पष्ट वर्णित है, हालांकि इसका यह लाभ भी सही तौर पर रिवायत है कि दूसरा उनके अर्थों को बेहतर समझेगा जहाँ तक कि शायद उसकी अपनी समझ न पहुँची हो। इससे स्वयं स्पष्ट है कि अरबी भाषा में ही पहुँचाना कुछ ज़रूरी नहीं है। तो जब एक व्यक्ति स्वयं उन्हें समझे और आदेशों से अवगत हो, चाहे किसी भी भाषा में अर्थ समझ ले, तो वह बड़ा दर्जा पाएगा और धर्म का घर दायी (विश्वसनीय) और प्रतिष्ठित है। अतः मूल बात फ़क़ाहत (धर्म की गहरी समझ) की समझ है। इसी कारण इमाम-ए-आज़म (रहमतुल्लाह अलैह) से रिवायत किया गया है कि फ़ारसी भाषा में नमाज़ पढ़ना जायज़ है, और 'हुसामी' व 'सैयद हमवी' ने स्पष्ट कर दिया है कि केवल फ़ारसी की कोई विशेष विशेषता उद्देश्य नहीं है, उस क्षेत्र से सटी हुई फ़ारसी भाषा मौजूद थी इसलिए फ़ारसी का उल्लेख किया गया, अन्यथा फ़ारसी के समान अन्य भाषाओं का भी यही हुक्म है। और अनुवादक कहता है कि चाहे नमाज़ जायज़ होने का फ़तवा हो या न हो, इससे तो इतना साफ़ ज़ाहिर है कि अर्थ का समझ लेना किसी भी भाषा में हो, असल फ़र्ज़ है। इसलिए जो लोग अरबी भाषा नहीं जानते लेकिन फ़ारसी या उर्दू अच्छी तरह जानते हैं और दुनिया के लिए कचहरी, दरबारों और स्कूलों

में परीक्षा देते हैं और नौकरियाँ करते हैं, और दुनियावी मतलब की बातें इन भाषाओं में अच्छी तरह समझते और मन में बिठा लेते हैं, मगर नमाज़-रोज़े के अर्थ, बल्कि कलमा-ए-तौहीद "ला इलाहा इल्लल्लाह" के अर्थ भी नहीं समझते और न समझने का इरादा करते हैं, वे ऐसी नासमझी से स्वयं को बर्बाद करते हैं। और यह बहाना स्वीकार करने योग्य नहीं है कि "हम तो अरबी नहीं जानते।" हाँ! यह सच है कि तुमने नहीं जाना, लापरवाही बरती कि अरबी भाषा इतनी भी न सीखी कि कलमा-ए-तौहीद के अर्थ समझ लेते, लेकिन इसमें क्या बाधा है कि उर्दू ही में इसके अर्थ समझ लो? अतः यह अनिवार्य हुआ कि आदमी अर्थ को उस भाषा में समझे जिसे वह अच्छी तरह समझता हो, ताकि ईमान, इस्लाम और अक़ीदों का अर्थ समझ ले और अल्लाह की तौफ़ीक़ से अपने धर्म की फ़िक़ह हासिल करे ताकि विद्वान होकर विद्वानों की श्रेणी में शामिल हो, वल्लाहू तआला आलम (और अल्लाह ही बेहतर जानता है)। रिवायत है कि जो व्यक्ति धर्म में फ़िक़ह (गहरी समझ) प्राप्त करे, अल्लाह तआला उसे दुःख से बचाएगा और उसे ऐसी जगह से रिज़्क़ (आजीविका) प्रदान करेगा जहाँ से उसे गुमान (अनुमान) भी न हो। (रिवायत अल-ख़तीब, कमज़ोर सनद के साथ)। अनुवादक कहता है कि ज्ञान (मआरफ़त) में से यह भी है कि आरिफ़ (ज्ञानी) कभी दुखी नहीं होता, इस शेर के अनुसार: "जो कुछ मित्र (ईश्वर) की ओर से आता है, वह भला है।" और यह एक ऐसी बात है जिसमें आम जनता अंधे होकर भटकती है और तरह-तरह की बातें करती है, और उनमें से अक्सर तक़दीर (भाग्य) के मुनकिर (अस्वीकार करने वाले) हैं, और दृढ़ वही हैं जो ईमान वाले हैं। लेकिन कुछ ईमान वाले इस ग़लती में हैं कि "हमें तदबीर (कोशिश) करनी चाहिए और जो तक़दीर में होगा वह ज़रूर होगा।" और आम लोगों ने केवल तदबीर को स्वीकार किया और उनके इस कथन से यह हानि हुई कि वे तक़दीर से मुनकिर हो गए। जबकि आरिफ़ के निकट तक़दीर और तदबीर में कोई विरोधाभास नहीं है, और इस्लाम में बहुतायत से आयतें, हदीसें और रिवायतें मौजूद हैं, बल्कि पूरा धर्म इन दोनों के साथ है। अरे, यह नहीं देखते कि जिसके हक़ में जन्नत मुक़द्दर (निश्चित) है वह जन्नती होगा, फिर रोज़ा, नमाज़, ज़कात, हज, सदक़ा आदि सब तदबीरें जिनका सवाब जन्नत है, क्यों होती हैं? जिहाद का क्या लाभ है? उपदेश और नसीहत से क्या प्रयोजन है? नहीं-नहीं। अच्छी तरह याद रखो कि निःसंदेह तक़दीर सत्य है, जो अल्लाह सुब्हानहू व तआला के ज्ञान में है वही...

زادہ ہو اور بجائے اس کے جو ذلیل فقیر کہ مسلمان فقیہ ہو وہ بزرگوں کے ساتھ بزرگی میں داخل ہوگا جس کا نفع اس کو دنیا و آخرت میں حاصل ہے اور فقیہ ہونے کے لئے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے احکام جاننا کافی ہے خواہ عربی زبان میں جانے یا اردو میں حتیٰ کہ جو عربی دان کہ خالی منطق و فلسفہ جانے وہ عالم نہ ہوگا اور اس کو یہ بزرگی حاصل نہ ہوگی اور جو اردو جاننے والا دین کی سمجھ رکھتا ہو یعنی علم دین سے آگاہ ہو وہ فقیہ شمار ہوگا جبکہ اس کو علم یقینی ہو۔ حدیث مشہور میں ہے من حفظ علی امتی اربعین حدیثا من السنة حتی یودیها الیهم کنت له شفیعاً وشهیداً یوم القیامتہ اور ایک روایت میں ہے: من حمل من امتی اربعین حدیثا لقی الله عز وجل یوم القیامتہ فقیا عالماً یعنی میری امت میں سے جس نے چالیس احادیث یعنی احکام سنت یاد کر کے لوگوں کو پہنچائے تو اللہ تعالیٰ سے فقیہ عالم ہو کر ملے گا اور قیامت کے روز میں اُس کا شفیع و گواہ ہوں گا۔ پس ہر شخص جانتا ہے کہ خالی حدیث کے الفاظ یاد کر لینا جب ثواب ہے کہ ان کو پہنچائے تو اس سے یہ درجہ پائے گا آنحضرت ﷺ نے اس کے لئے دعا فرمائی ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں صاف مذکور ہے حالانکہ اس کا فائدہ یہ بھی صحیح مروی ہے کہ دوسرا ان کے مطالب کو اچھی طرح سمجھے گا جہاں تک کہ شاید اس کی سمجھ نہیں پہنچی ہے اور اس سے خود ظاہر ہے کہ عربی زبان ہی میں پہنچانا کچھ ضروری نہیں ہے تو جب ایک شخص خود ان کو سمجھے اور احکام سے واقف ہو خواہ کسی زبان میں مطلب سمجھ لے تو وہ بڑا درجہ پائے گا اور دیں کا گھر دائی اور معتبر ہے پس اصل بات فقاہت کی سمجھ ہے۔ اس واسطے امام اعظم رحمہ اللہ سے روایت کیا گیا ہے کہ فارسی زبان میں نماز پڑھنا جائز ہے اور حسامی و سید حموی نے تصریح کردی کہ خالی فارسی کی کچھ خصوصیت مقصود نہیں ہے اس دیار سے متصل فارسی

زبان موجود تھی اس واسطے فارسی کا ذکر فرمایا ہے ورنہ شکل فارسی کے اور زبانوں کا بھی یہی حکم ہے اور مترجم کہتا ہے کہ خواہ نماز جائز ہونے کا فتویٰ ہو یا نہ ہو اس سے تو اتنا صاف ظاہر ہے کہ مطلب کا سمجھ لینا کسی زبان میں ہو اصلی فرض ہے اس واسطے جو لوگ کہ عربی زبان نہیں جانتے ہیں مگر فارسی یا اردو خوب جانتے ہیں اور دنیا کے لئے کچہری درباروں و مدرسوں میں امتحان دیتے اور نوکریاں کرتے ہیں اور دنیا کے مطلب کی باتیں ان زبانوں میں خوب سمجھتے اور ذہن نشین کر لیتے ہیں مگر نماز روزہ کے معنی بلکہ کلمہ توحید لا الہ الا اللہ کے معنی بھی نہیں سمجھتے اور نہ سمجھنے کا قصد کرتے ہیں وہ ایسی ناہمجھی سے اپنے آپ کو خراب کرتے ہیں اور یہ عذر کچھ قبول کے قابل نہیں ہے کہ ہم تو عربی نہیں جانتے۔ ہاں ! یہ صحیح ہے کہ تم نے نہیں معلوم کیا بے پروائی کی کہ عربی زبان اتنی بھی نہ سیکھی جو کلمہ توحید کے معنی تو سمجھ لیتے لیکن اس میں کیا عذر ہے کہ اُردو ہی میں اس کے معنی سمجھ لو۔ پس ضروری ہوا کہ آدمی مطلب کو کسی زبان میں جس کو خوب سمجھتا ہو ایمان و اسلام و عقائد کا مطلب سمجھ لے اور بتوفیق الٰہی تعالیٰ اپنے دین کی فقہ حاصل کرے تاکہ عالم ہو کر علماء کے درجہ میں شامل ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ روایت ہے کہ جو شخص دین میں فقہ حاصل کرے اس کو اللہ تعالیٰ رنج سے بچائے گا اور ایسی جگہ سے اس کو رزق عطا فرمادے گا جہاں سے اس کو گمان بھی نہ ہو۔ رواہ الخطیب باسناد فیہ ضعف۔ مترجم کہتا ہے کہ منجملہ معرفت کے یہ ہے کہ عارف کبھی غمگین نہیں ہوتا بحکم شعر "ہر چہ از دوست میر سد نیکوست"۔ اور یہ ایک ایسی بات ہے کہ جس میں عوام نا بینا ہو کر بھٹکتے اور طرح طرح کی باتیں کرتے ہیں اور اکثر ان میں سے تقدیر کے منکر ہیں اور ثابت وہی ہیں جو ایمان والے ہیں لیکن بعض ایمان والے اس غلطی میں ہیں کہ ہم کو تدبیر کرنا چاہئے اور جو تقدیر میں ہوگا ضروری ہے اور عوام نے فقط تدبیر کا اقرار کیا اور ان کے قول سے یہ ضرر اٹھایا کہ تقدیر سے منکر ہو گئے اور عارف کے نزدیک تقدیر اور

تدبیر میں کچھ منافات نہیں ہیں اور اسلام میں بکثرت آیات و احادیث و آثار بلکہ بالکل دین ان دونوں کے ساتھ ہے ارے یہ نہیں دیکھتے کہ جس کے حق میں جنت مقدر ہے وہ جنتی ہوگا پھر روزہ ۔ نماز - زکوٰۃ ۔ حج - صدقہ وغیرہ سب تدابیر جن کا ثواب جنت ہے کیوں ہوتی ہیں جہاد کا کیا فائدہ ہے وعظ و نصیحت سے کیا غرض ہے۔ نہیں نہیں۔ خوب یاد رکھو کہ بیشک تقدیر حق ہے جو علم الٰہی سبحانہ تعالیٰ میں ہے وہی

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 16 Preface

Whatever is destined to occur, no human effort can avert it. But how can you know what is in His knowledge, i.e., in destiny? Therefore, you should not become obsessed with it. You should simply continue to act with effort according to your best understanding and reason. Those who deny predestination (Taqdir) are purely ignorant. For when the All-Knowing and Wise Creator created the creation, we ask: did He know that such and such actions would proceed from it, or did He not know? No one would doubt that the second option is false, because not knowing is the attribute of the ignorant and a grave flaw, while the Creator is free from every flaw. Thus, He surely knew. Consequently, the outcome for this creation in the world will be exactly what the Almighty Creator knew, and this is what destiny is. For this reason, a gnostic servant ('arif) is never deluded by grief or sorrow. He receives sustenance from sources he never imagined, for providing sustenance is the work of the Sustainer (Hazrat Razzaq), the Almighty. Since the Prophet (PBUH) was occupied day and night in conveying the commands and messages of Allah, he was unable to pursue worldly means of livelihood. However, some earlier prophets practiced certain trades; as mentioned in an authentic Hadith, Prophet David (peace be upon him) used to make coats of mail (armor), and Prophet Zachariah (peace be upon him) was a carpenter. Although they taught us the knowledge of destiny and were themselves commanded to act upon the Torah. For the Prophet (PBUH), the most excellent profession was Jihad, and the purpose of any profession is to obtain lawful (halal) sustenance. Wealth obtained through Jihad is the most excellent of all lawful earnings because the command of lawfulness and prohibition is in the hands of Allah. Otherwise, a thief also considers stolen property to be good. If it were left to human understanding, things would become lawful based on a thief's perception, which is entirely false. Therefore, Allah provided sustenance through the work of teaching monotheism (Tawhid). Those who, in this age, object to the obligation of Jihad in Islam and invent false meanings for it are, in reality, deniers of the earlier prophets like Moses (PBUH), David, Solomon, Joshua, and others. Is it possible for anyone to deny that these prophets engaged in Jihad? Indeed, they did so with great vigor, such that when they achieved victory, they left no disbeliever alive, as that was the command at the time. Who can deny such famous and consistently reported historical facts? Later, the command of Jihad was abrogated (mansukh) in the Sharia of Jesus (PBUH). From here, you should also know that in this age, people misunderstand the meaning of 'abrogation' and use it to criticize Islam. Yet, everyone

knows by consensus that in the Sharia of the Torah, Jihad was mandatory, and in the Sharia of the Gospel, it was abrogated. This means that Allah, according to His knowledge and wisdom, defined the limit of that command. The misconception of the ignorant arose by comparing it to their own laws—thinking that a law was enacted with a flawed opinion and then revoked upon seeing its defects. But Divine Knowledge is perfectly accurate. Abrogation there does not mean that; rather, it is like a father or a teacher who initially commands his son to memorize lessons by spelling and reciting aloud, knowing that this is only until he starts a book on grammar (Nahw). Once he begins grammar, the teacher abrogates the first command and now instructs him to be completely silent and contemplate the content deeply, for speaking aloud would distract the mind. Is there any ignorance or foolishness on the part of the father or teacher in this? Not at all. And this is exactly what is meant in Sharia.

But we seek refuge in God from ignorance and stubbornness, as people refuse to understand the point, turning a blind eye to its merits. When they find no fault, they create a storm of lies and slander. Let it be clear that in describing the excellence of knowledge here, the translator has intentionally mentioned subjects that are not under current discussion, because this is a fine book of Fatawa (Islamic jurisprudence). To rectify the intellect of the common people and protect them from the deceptions they have been given, many explanations are necessary. Among these, Ibn 'Abd al-Barr mentioned a narration that Allah sent a revelation to the Friend, Ibrahim (PBUH): "O Ibrahim! I am the All-Knowing (Alim) and I love every possessor of knowledge." The translator says that the knowledge referred to is that by which a servant recognizes his Creator and finds the path to the Praiseworthy Abode of the Hereafter. If one learns worldly knowledge, he will gain much of the world, but the world is accursed. Ibn 'Abd al-Barr...

जो कुछ घटित होना है, उसे इंसान अपनी किसी तदबीर (योजना) से नहीं टाल सकता। लेकिन तुम्हें क्या मालूम कि उसके ज्ञान यानी तक़दीर में क्या लिखा है? इसलिए तुम्हें इससे उलझना नहीं चाहिए। तुम बस अपनी समझ और विवेक के अनुसार तदबीर करते रहो। और जिन्होंने तक़दीर का इनकार किया, वे पूरी तरह अज्ञानी हैं, क्योंकि जब उस सर्वज्ञ और बुद्धिमान सृष्टिकर्ता (ख़ालिक़ अलीम हकीम) ने सृष्टि की रचना की, तो हम पूछते हैं कि क्या वह जानता था कि उससे ऐसे-ऐसे कार्य होंगे या नहीं जानता था? तो कोई भी इस बात में संदेह नहीं करेगा कि दूसरा विकल्प (कि वह नहीं जानता था) ग़लत है, क्योंकि न जानना अज्ञानियों का काम है और यह एक बड़ा दोष है, और ईश्वर हर दोष से मुक्त है। अतः वह निश्चित रूप से जानता था। इसलिए दुनिया में इस सृष्टि का वही परिणाम होगा जिसे ईश्वर जानता था, और यही तक़दीर है। इसलिए एक ज्ञानी व्यक्ति (बंदा आरिफ़) कभी दुख और चिंता के वहम में नहीं पड़ता। उसे ऐसी जगह से रिज़्क (जीविका) मिलता है जहाँ से उसे उम्मीद भी नहीं होती। रिज़्क देना ईश्वर (हज़रत रज़्ज़ाक़ अज़्ज़ व जल्ल) का काम है। चूँकि पैगंबर साहब (ﷺ) अल्लाह के आदेशों और संदेशों को पहुँचाने में दिन-रात व्यस्त रहते थे, इसलिए वे जीविका कमाने की तदबीर करने में मजबूर थे। हालाँकि, पहले के कुछ नबियों ने कुछ पेशे अपनाए थे; जैसा कि सही हदीस में है कि हज़रत दाऊद (अ.स.) जिरह (कवच) बनाते थे और हज़रत ज़करिया (अ.स.) बढ़ई का काम करते थे। हालाँकि उन्होंने हमें तक़दीर का ज्ञान सिखाया और स्वयं तौरात पर अमल करने के पाबंद थे। पैगंबर साहब (ﷺ) के लिए सबसे श्रेष्ठ पेशा जिहाद था, और पेशे का उद्देश्य हलाल रिज़्क प्राप्त करना है। जिहाद का माल सभी हलाल चीज़ों में श्रेष्ठ है क्योंकि हलाल और हराम का फैसला अल्लाह के हाथ में है। अन्यथा चोर तो चोरी के माल को भी अच्छा समझता है। यदि यह लोगों की समझ पर निर्भर होता, तो चोर की समझ के अनुसार वह हलाल हो जाता, जो कि बिल्कुल गलत है। अतः ईश्वर ने पैगंबर को तौहीद (एकेश्वरवाद) की शिक्षा के कार्य में रिज़्क दिया। जो लोग इस युग में जिहाद के आदेश पर आपत्ति करते हैं और उसके गलत अर्थ निकालते हैं, वे वास्तव में पिछले नबियों जैसे मूसा (अ.स.), दाऊद, सुलेमान और यूशा आदि का इनकार करते हैं। क्या यह संभव है कि कोई इनकार करे कि इन पैगंबरों ने जिहाद नहीं किया? बल्कि उन्होंने बड़े ज़ोर-शोर से जिहाद किया। जब उन्हें विजय मिली, तो उन्होंने किसी काफ़िर को जीवित नहीं छोड़ा, क्योंकि उस समय यही आदेश था। इतनी प्रसिद्ध और प्रमाणित खबरों को कौन झुठला सकता है? फिर हज़रत ईसा (अ.स.) की शरीयत में जिहाद के आदेश को मंसूख़ (रद्द) कर दिया गया। यहाँ यह भी जान लें कि इस ज़माने में 'मंसूख़' के

अर्थ को अजीब तरह से समझकर इस्लाम पर आपत्ति की जाती है। जबकि तौरात की शरीयत में सब जानते हैं कि जिहाद अनिवार्य था, और इंजील की शरीयत में वह मंसूख़ हुआ। इसका अर्थ यह है कि अल्लाह ने अपने ज्ञान और हिकमत के अनुसार उस आदेश की सीमा बता दी। अज्ञानियों का वहम अपने कानून पर तुलना करके पैदा हुआ कि शायद पहले एक कानून बनाया और फिर गलती देखकर उसे रद्द कर दिया। जबकि ईश्वरीय ज्ञान बिल्कुल सटीक है। वहाँ इसका यह अर्थ नहीं है, बल्कि यह वैसा ही है जैसे एक पिता या शिक्षक अपने बेटे को शुरू में आदेश देता है कि शब्दों के हिज्जे करो और पाठ को ज़ोर से रटो, और वह जानता है कि यह आदेश केवल तब तक है जब तक वह व्याकरण (नह्व) की किताब शुरू नहीं करता। जब वह व्याकरण शुरू करता है, तो पिछला आदेश रद्द करके नया आदेश देता है कि अब बिल्कुल शांत रहकर गहराई से विषय को समझो, क्योंकि बोलने से ध्यान भटक जाएगा। क्या इसमें पिता या शिक्षक की कोई अज्ञानता है? बिल्कुल नहीं। शरीयत में भी यही अर्थ मुराद हैं।

लेकिन अज्ञानता और हठधर्मिता से खुदा की पनाह! वे बात को नहीं समझते, अच्छी बातों से आँखें मूंद लेते हैं और कोई दोष न पाने पर झूठे आरोप लगाते हैं। स्पष्ट हो कि यहाँ ज्ञान की श्रेष्ठता बताते हुए अनुवादक ने ऐसे विषयों का उल्लेख किया है जो वर्तमान चर्चा में नहीं थे, क्योंकि यह फ़िक़्ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) के फ़तावा की एक उत्कृष्ट पुस्तक है। आम लोगों की समझ को दुरुस्त करने और उन्हें दिए गए धोखों से बचाने के लिए बहुत सी बातों की ज़रूरत है। इसी क्रम में इब्न अब्दुल बर ने एक रिवायत का ज़िक्र किया कि अल्लाह ने हज़रत इब्राहीम (अ.स.) पर वह्य भेजी: "ऐ इब्राहीम! मैं अलीम (सब जानने वाला) हूँ और हर ज्ञान वाले से प्रेम करता हूँ।" अनुवादक कहता है कि यहाँ उस ज्ञान से तात्पर्य है जिससे बंदा अपने सृष्टिकर्ता को पहचाने और परलोक का मार्ग पाए जो प्रशंसनीय है। यदि किसी ने दुनिया का ज्ञान सीखा, तो वह दुनिया तो खूब पाएगा, लेकिन दुनिया शापित है। इब्न अब्दुल बर ने...

واقع ہوگا اس کو کسی تدبیر سے آدمی ہٹا نہیں سکتا مگر تم کو کیا معلوم کہ اس کے علم یعنی تقدیر میں کیا ہے لہذا تم کو اس سے لپٹنا نہیں چاہئے تم صرف اپنے ہوش گوش سمجھ کے موافق تدبیر سے کام کرتے رہو اور جنہوں نے تقدیر سے انکار کیا وہ محض جاہل ہیں اس لیے کہ خالق علیم حکیم نے جب خلق کو پیدا کیا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ جانتا تھا کہ اس سے ایسے ایسے اعمال سرزد ہونگے یا نہیں جانتا تھا تو کوئی نہیں شک کرے گا کہ دوسری شق باطل ہے کیونکہ نہ جانتا جاہلوں کا کام ہے اور بڑا سخت عیب ہے اور خالق تعالیٰ ہر عیب سے پاک ہے تو ضرور وہ جانتا تھا پس دنیا میں اس مخلوق سے وہی انجام ہوگا جس کو خالق عزوجل جانتا تھا اور یہی تقدیر ہے اس واسطے بندہ عارف کو کبھی غم و حزن سے وہم نہیں ہوتا اور اس کو ایسی جگہ سے رزق ملتا ہے جہاں سے گمان نہ ہو تو رزق دینا حضرت رزاق عزوجل سے ہے چونکہ آنحضرت ﷺ اللہ تعالیٰ کے احکام و پیغام پہنچانے میں رات دن مصروف رہتے تھے تو رزق حاصل کرنے کی تدبیر سے معذور تھے حالانکہ پہلے بعض انبیاء کچھ پیشہ کرتے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ داؤد علیہ السلام زرہ بناتے ۔ اور حضرت زکریا علیہ السلام بڑھی کا کام کرتے تھے حالانکہ انہوں نے ہم کو تقدیر کا علم سکھایا اور خود توریت پر عمل کرنے پر مامور تھے اور آنحضرت ﷺ کے لئے افضل پیشہ جہاد تھا اور غرض پیشہ سے حصول رزق حلال ہے اور جہاد کا مال سب حلال سے افضل ہے کیونکہ حلت و حرمت کا حکم اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے ورنہ چور تو چوری کا مال بھی اچھا سمجھتا ہے پس اگر لوگوں کی سمجھ پر موقوف ہو تو ہمارے نہ سمجھنے سے کچھ فائدہ نہیں بلکہ چور کے سمجھنے پر حلال ہو جائے اور یہ بالکل غلط ہے پس اس شغل تعلیم توحید میں اللہ تعالیٰ نے رزق دیا اور جن لوگوں سے اس زمانہ میں جہاد کا التزام دین اسلام پر لگایا اور اس

کے کچھ معنی غلط اپنے دل سے گڑھ لئے حقیقت میں اگلے انبیاء مثل حضرت موسیٰ علیہ السلام و داؤد و سلیمان و یوشع وغیرہ علیہم السلام سے منکر ہیں کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص انکار کرے کہ ان پیغمبروں نے جہاد نہیں کیا بلکہ بڑے زور و شور سے اس طرح کہ جب فتح پائی تو کسی کا فر کو زندہ نہ چھوڑا کیونکہ اس وقت یہی حکم تھا بھلا اس قدر مشہور متواتر خبروں کو کون جھٹلا سکتا ہے پھر جہاد کا حکم شریعت حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں منسوخ کیا گیا اور یہیں سے یہ بھی جان رکھو کہ اس زمانے میں منسوخ کے معنی عجیب طرح سے سمجھ کر اسلام پر اعتراض کرتے ہیں حالانکہ خود شریعت توریت میں بالاجماع سب جانتے ہیں کہ جہاد فرض تھا اور اور شریعت انجیل میں وہ منسوخ ہوا یعنی اب اللہ تعالیٰ نے اپنے علم و حکمت کے موافق اس حکم کی حد بتا دی اور جاہلوں کا وہم اپنے قانون پر قیاس کرکے پیدا ہوا کہ ایک وقت اپنی ناقص رائے سے ایک قانون جاری کیا جب خرابی دیکھی تو منسوخ کیا اور علم الہی بالکل مطابق ہے وہاں یہ معنی نہیں ہیں بلکہ جیسے باپ یا استاد اپنے لڑکے کو ابتدا میں حکم دیتا ہے کہ سبق کے ہجے اور رواں کو آواز سے رٹو اور جانتا ہے کہ یہ اس وقت تک ہے جب فن نحو کی کوئی کتاب شروع کرے جب نحو شروع کی تو پہلا حکم منسوخ کرکے اب حکم دیتا ہے کہ بالکل خاموش بغور سے مضمون میں نظر کرو اور منہ سے بولو گے تو ذہن منتشر ہو جائے گا بھلا اس میں باپ و استاد کی کوئی جہالت و نادانی ہے ہرگز نہیں اور قطعا یہی معنی شریعت میں مراد ہیں۔

مگر جہالت و ہٹ دھرمی سے خدا کی پناہ کہ بات نہیں سمجھتے خوبی سے آنکھ بند کرتے ہیں کوئی عیب نہیں پاتے تو جھوٹا طوفان بہتان باندھتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہاں علم کی فضیلت بیان کرنے میں مترجم نے ایسے مضامین جن کی اس وقت بحث نہیں ہے عمداً ذکر کیے ہیں کیونکہ یہ کتاب نفیس فتاویٰ فقہ کا ہے تو عوام کی عقل ٹھیک کرنے اور جو فریب دھوکے ان کو دیئے گئے ہیں یاد دئیے جائیں گے ان سے بچانے کے لئے بہت باتوں کی ضرورت ہے اور ازان جملہ ابن عبد

البر نے متعلق روایت ذکر کی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت خلیل ابراہیم علیہ السلام کو وحی بھیجی کہ اے ابراہیم میں علیم ہوں ہر علم والے کو دوست رکھتا ہوں مترجم کہتا ہے کہ وہ علم مراد ہے جس سے بندہ اپنے خالق کو پہچانے اور دارِ آخرت جو محمود ہے اس کی راہ پائے اور اگر دنیا کا علم سیکھا تو دنیا خوب پائے گا مگر دنیا ملعون ہے۔ ابن عبد البر نے

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) -- 1 -- Introduction

It is narrated from Hazrat Mu'adh (may Allah be pleased with him) with a weak chain of narration that the scholar is the trustee of Allah Almighty on earth. This is confirmed by the Holy Quran itself, in the words of the Almighty: "We took a covenant from those who were given the Book, to make it clear to the people..." This means that those who were given knowledge of the Heavenly Book were entrusted with it, and a covenant was taken from them that they would clearly reveal it to the people and not hide it. Thus, it is proven that they are trustees bound by a great covenant. Subsequently, a difficult trial arose in the world: when they reveal the truth, people become their enemies. Priests and Jewish rabbis, and even scholars of Islam, often lack worldly comforts. However, if they conceal the truth and speak according to the wishes of the people, they are revered and offered gifts. Consequently, some remained steadfast, while many fell into worldly pleasures and satanic whispers, going astray themselves and leading others astray. Among others, Ibn al-Mubarak narrated from Awza'i, and Ibn Abd al-Barr and Abu Nu'aym narrated a *Marfu* report, that there are two groups in this Ummah: when they go corrupt, everyone goes corrupt, and when they are righteous, everyone is righteous—one group is the scholars and the other is the rulers. The translator remarks: confirm this through observation, as people often follow the religion of their kings. Awza'i said that three groups corrupt the people: the scholar, the ascetic (Darvesh), and the king.

From this, it is understood that the internal authority of scholars is greater than that of kings. Awza'i and others also stated that a scholar in Islam who goes corrupt will resemble the scholars of the Jews; he will be greedy for worldly luxuries and wealth, interpreting religious decrees according to the people's desires, corrupting the Sharia of the Prophet (peace be upon him), and hiding the truth. He will distort the meaning of words to suit his own ends. Just as there were worldly rabbis among the Jews, so do these bad scholars become; we seek refuge in Allah from them. It was also said that the ascetic who goes corrupt will resemble Christian monks, as the conditions of monks are well-known. Among the sayings of the Prophet (peace be upon him): "The superiority of the scholar over the worshiper is like my superiority over the lowest of my companions." The high status of knowledge is evident; even though a worshiper performs acts of worship, the scholar knows the method and essence of it. Thus, the scholar holds a higher rank despite not being focused solely on physical worship. If the virtues of worship are known, then one can imagine the greatness of knowledge. At-Tirmidhi, Ibn Majah, and Abu Dawood narrated: "The superiority of the scholar

over the worshiper is like the superiority of the full moon over all other stars." Ibn Majah narrated that on the Day of Judgment, three groups will have the rank of intercession: first the Prophets, then the scholars, and then the martyrs. This is a great honor, because although the virtues and statuses of martyrs are extremely high, in this Hadith, scholars are given a degree of precedence over them. A Hadith by Tabarani states that Allah is not worshiped better through anything than through the knowledge of *Fiqh* (jurisprudence).

Among the reasons for this, it is clear that honor is proportional to recognition (*Ma'rifah*). As the poetic line says: "Without knowledge, one cannot recognize God." Thus, the ultimate degree of honor for God will be in the heart of the scholar. Worship itself is this honor. He who does not recognize a thing, no matter how excellent it is, does not value it. Therefore, it was said: "And they did not esteem Allah with the esteem due to Him..." If it is argued that knowledge brings recognition of Divine Majesty, I would say that it means the scholar sees with insight and is not blind. He knows with certainty that the glory of Allah is most supreme, necessitating an admission of one's own helplessness. Therefore, scholars fear Him more, as the Almighty said: "Only those of His servants who possess knowledge fear Allah." If it is argued that there are great scholars among Christians as well, the answer is that 'scholar' here refers to a *Faqih* (expert in religious law) of the true faith.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) -- 1 -- मुक़द्दमा

हज़रत मुआज़ (रज़ियल्लाहु अन्हु) से एक कमज़ोर सनद (बा-इसनाद-ए-ज़ईफ़) के साथ रिवायत है कि ज़मीन पर अल्लाह तआला का अमानतदार आलिम (विद्वान) है। इसकी तस्दीक खुद कुरान मजीद से साबित होती है जैसा कि अल्लाह तआला ने फरमाया: "हमने उन लोगों से वादा लिया जिन्हें किताब दी गई कि तुम उसे लोगों के सामने साफ़ बयान करोगे..." यानी जिन लोगों को आसमानी किताब का ज्ञान दिया गया, उन्हें अमानत सौंपी गई और उनसे वादा लिया गया कि तुम इसे लोगों पर ज़ाहिर करोगे और छुपाओगे नहीं। तो यह सही साबित हुआ कि वे लोग एक बड़े वादे के साथ अमानतदार हैं। फिर दुनिया में यह कठिन परीक्षा सामने आई कि ज़ाहिर करने में लोग दुश्मन हो जाते हैं। पादरी और यहूदी विद्वान, यहाँ तक कि इस्लामी विद्वानों को भी ऐश-ओ-आराम की चीज़ें नहीं मिलतीं, और अगर वे सच छुपाते हैं और लोगों की मर्ज़ी के मुताबिक बताते हैं, तो लोग उनके मुरीद होकर नज़राने पेश करते हैं। लिहाज़ा कुछ लोग दृढ़ रहे और बहुत से दुनिया की ऐश और शैतानी वसवसों में पड़कर खुद भी गुमराह हुए और दूसरों को भी गुमराह किया। इसी सिलसिले में इब्न अल-मुबारक ने औज़ाई से उनका कथन और इब्न अब्दुल बर्र व अबू नईम ने एक मरफ़ू रिवायत बयान की कि इस उम्मत में दो समूह ऐसे हैं कि जब वे बिगड़ते हैं तो सब बिगड़ जाते हैं और जब वे ठीक होते हैं तो सब ठीक हो जाते हैं: एक समूह विद्वानों (उलेमा) का और दूसरा शासकों (हुक्काम) का। अनुवादक कहता है कि इसका प्रमाण प्रत्यक्ष रूप में देख लें कि लोग अपने बादशाह के दीन (धर्म) पर हो जाते हैं। औज़ाई ने कहा कि लोगों को तीन पक्ष बिगाड़ते हैं: विद्वान, तपस्वी (दरवेश) और बादशाह।

इससे इतना मालूम हुआ कि विद्वानों का आंतरिक शासन बादशाहों से बढ़कर है। औज़ाई और अन्य विद्वानों ने यह भी कहा कि इस्लाम में जो विद्वान बिगड़ेगा, उसकी समानता यहूदी विद्वानों के साथ होगी, यानी वह दुनिया की ऐश-ओ-इशरत और धन-दौलत का लालची होगा और दीन का हुक्म लोगों की मर्ज़ी के मुताबिक बताएगा, पैगंबर (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) की शरीयत को बिगाड़ेगा और सच छुपाएगा। वह शब्दों के अर्थ बिगाड़कर अपने मतलब के मुताबिक बताएगा। इसी तरह जो दुनियादार यहूदी विद्वान थे, वैसे ही ये बुरे विद्वान हो जाते हैं, अल्लाह की पनाह। और फरमाया कि जो तपस्वी (दरवेश) बिगड़ेगा, उसकी समानता ईसाई सन्यासियों (राहब) के साथ होगी, क्योंकि राहबों के हालात मशहूर हैं। हदीस में है: "विद्वान की श्रेष्ठता इबादत करने वाले (आबिद) पर वैसी ही है जैसी मेरी श्रेष्ठता मेरे साथियों में से सबसे साधारण व्यक्ति पर है।" ज्ञान का बड़ा मर्तबा ज़ाहिर हुआ।

आबिद जो इबादत करता है, विद्वान उसका तरीका और मर्म जानता है, इसलिए विद्वान न होने के बावजूद आबिद पर विद्वान का सम्मान अधिक है। इबादत की फ़ज़ीलत तो मालूम ही है, तो ज्ञान की श्रेष्ठता का अनुमान लगा लीजिए। तिरमिज़ी, इब्न माजाह और अबू दाऊद ने रिवायत की: "विद्वान की श्रेष्ठता आबिद पर वैसी ही है जैसे चौदहवीं रात के चाँद की श्रेष्ठता अन्य सितारों पर।" इब्न माजाह ने रिवायत की कि कयामत के दिन तीन समूहों को शफ़ाअत (सिफारिश) का अधिकार मिलेगा: पहले नबियों को, फिर उलेमा को और फिर शहीदों को। यह बहुत बड़ा सम्मान है क्योंकि शहीदों का मर्तबा बहुत ऊँचा है, फिर भी इस हदीस में उलेमा को उनसे एक दर्जा ऊपर रखा गया है। तबरानी की हदीस में है कि अल्लाह तआला की इबादत किसी चीज़ के साथ उतनी बेहतर अदा नहीं होती जितनी इल्म-ए-फ़िक्ह (धर्मशास्त्र के ज्ञान) के साथ होती है।

इसके कारणों में से यह स्पष्ट है कि सम्मान, पहचान (मारिफ़त) के अनुसार होता है। जैसा कि मिसरा है—"बिना ज्ञान के ईश्वर को नहीं पहचाना जा सकता"—तो सम्मान की पराकाष्ठा विद्वान के दिल में होगी। इबादत वास्तव में यही सम्मान है। जो व्यक्ति किसी चीज़ को नहीं पहचानता, वह उसकी कद्र नहीं करता, चाहे वह कितनी भी अच्छी क्यों न हो। इसलिए फरमाया: "और उन्होंने अल्लाह की वैसी कद्र नहीं की जैसा उसकी कद्र करने का हक था..." अगर यह कहा जाए कि ज्ञान से ईश्वरीय महानता की पहचान हो जाती है, तो मेरा उत्तर होगा कि विद्वान आँखों से देखता है और अंधा नहीं होता। वह निश्चित रूप से जानता है कि अल्लाह की शान और महानता सबसे ऊँची है, जहाँ अपनी बेबसी स्वीकार करना अनिवार्य है। इसलिए विद्वान अधिक डरते हैं, जैसा कि फरमाया: "अल्लाह के बंदों में से केवल विद्वान ही उससे डरते हैं।" अगर यह तर्क दिया जाए कि ईसाइयों में भी बड़े विद्वान हैं, तो जवाब यह है कि यहाँ विद्वान से मुराद 'दीन का फ़कीह' (धर्मशास्त्री) है।

حضرت معاذؓ سے باسناد ضعیف روایت کی کہ روئے زمین پر اللہ تعالیٰ کا امانت دار عالم ہے اس کی تصدیق خود قرآن مجید سے ثابت ہوتی ہے بقولہ تعالیٰ: اخذنا میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننہ للناس... یعنی جن لوگوں کو کتاب آسمانی کا علم دیا یعنی ان کو امانت سپرد کی تو ان سے عہد لیا کہ اس کو لوگوں پر صاف ظاہر کرو گے اور چھپاؤ گے نہیں پس صحیح ہوا کہ وہ لوگ ایک بڑے عہد کے ساتھ امانت دار ہیں۔ پھر دنیا میں یہ مشکل امتحان پیش آیا ظاہر کرنے میں لوگ دشمن ہو جاتے ہیں اور پادری و حبر یہودی حتی کہ عالم اسلام کو عیش و آرام کی چیزیں نہیں ملتی ہیں اور اگر چھپاتے اور لوگوں کی مرضی کے موافق بتلاتے ہیں تو بڑے معتقد ہو کر نذرانہ سے حاضر ہوتے ہیں پس بعض ثابت قدم رہے اور بہترے دنیا کی عیش و وسوسہ شیطانی میں پڑے اور خود گمراہ و لوگوں کو گمراہ کیا۔ ازانجلہ ابن المبارک نے اوزاعی سے ان کا قول اور ابن عبدالبر وابو نعیم نے مرفوع روایت کی کہ اس امت میں دو گروہ ایسے ہیں کہ جب بگڑیں تو سب بگڑیں گے اور جب وہ ٹھیک ہوں تو سب ٹھیک ہونگے ایک گروہ عالموں کا اور دوسرا حاکموں کا مترجم کہتا ہے۔ کہ اس کی تصدیق مشاہدہ کر لو کہ لوگ اپنے بادشاہ کے دین پر ہو جاتے ہیں۔ اوزاعی نے کہا کہ لوگوں کو تین فریق بگاڑتے ہیں عالم درویش اور بادشاہ۔

اس سے اتنا معلوم ہوا کہ عالموں کی باطنی حکومت بادشاہوں سے بڑھ کر ہے اور بھی اوزاعی وغیرہ نے فرمایا کہ اسلام میں جو عالم بگڑے گا اس کی مشابہت یہود کے عالموں کے ساتھ ہوگی یعنی عیش وعشرت دنیا و دولت کا لالچی ہوگا اور دین کا حکم لوگوں کی مرضی کے موافق بتلائے گا اور پیغمبر علیہ السلام کی شریعت بگاڑئے گا بات چھپائے گا۔ کلام کے معنی بگاڑ کر اپنے مطلب کے موافق بتا دے گا علی ہذا القیاس جو دنیا کہ احبار یہود میں تھے ویسے ہی ان بد عالموں

میں ہو جاتے ہیں نعوذ باللہ منہ الیہ اور فرمایا کہ جو درویش بگڑے گا اس کی مشابہت نصرانی راہب کے ساتھ ہو جائے گی چنانچہ راہبوں کے حالات خود مشہور ہیں۔ ازانجلہ قولہ علیہ السلام: فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادنی رجل من اصحابی - عالم کی بزرگی عابد پر ایسی ہے جیسے میری بزرگی میرے اصحاب میں سے ادنیٰ آدمی پر ہے۔ بڑا مرتبہ علم کا ظاہر ہوا اور عابد جو عبادت کرتا ہے اس کا طریقہ جانتا اور اس کا عالم رکھتا ہے باوجود اس کے عالم نہ ہونے سے اس پر عالم کا شرف زیادہ ہے اور عبادت کے فضائل خود معلوم ہیں تو علم کی بزرگی قیاس کر لو۔ والحدیث رواہ الترمدی وصحہ والترمذی وابن ماجہ وابوداؤد نے روایت کی کہ: فضل العالم علی العابد کفضل القمر لیلۃ البدر علی سائر الکواکب- عالم کی بزرگی عابد پر ایسے ہے جیسے چودھویں رات کے چاند کی بزرگی باقی ستاروں پر۔ ابن ماجہ نے روایت کی کہ قیامت کے روز تین گروہوں کو شفاعت کرنے کا مرتبہ حاصل ہوگا پہلے انبیاء کو پھر علماء کو پھر شہیدوں کو۔ یہ بڑی بزرگی ہے کیونکہ شہیدوں کے فضائل و بزرگیاں نہایت اعلیٰ مرتبہ پر مصروف ہیں پھر اس حدیث میں علماء کو ان پر ایک درجہ فوقیت ہے۔ اور طبرانی کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کسی چیز کے ساتھ بہتر ادا نہیں ہوتی جیسی علم فقہ کے ساتھ ہوتی ہے۔

اس کے وجوہ میں سے یہ ظاہر ہے کہ تعظیم بقدر معرفت و شناخت ہوتی ہے مصرع کہ بے علم نتوان خدا را شناخت تو تعظیم میں انتہا درجہ عالم کے دل میں ہوگا اور عبادت یہی تعظیم ہے اور جو کوئی کسی چیز کو نہیں پہچانتا کسی ہی عمدہ ہو اس کی قدر نہیں کرتا ہے لہذا فرمایا: وما قدرو اللہ حق قدرہ... اگر کہا جائے کہ علم سے عظمت و کبریا الٰہی کی شناخت ہو جاتی ہے تو میں کہوں گا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ عالم آنکھوں سے دیکھتا اور اندھا نہیں ہوتا ہے وہ یقین جانتا ہے کہ عظمت و شان الٰہی تعالی اعظم و اجل ہے کہ وہاں عاجزی کا اقرار کرنا بالیقین ضروری ہے اس واسطے علماء زیادہ ڈرتے ہیں بقولہ تعالیٰ: انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء اگر کہا جائے کہ

نصرانیوں میں بڑے بڑے علم والے ہیں اگر علم سے عظمت کی معرفت ہوتی تو یہ لوگ جو رو اور بیٹا کہتے اس لئے کہ اس سے تو عظمت و پاکیزگی میں بڑا نقصان ہوتا ہے اور مخلوق کی سی بات ظاہر ہوتی ہے تو جواب یہ ہے کہ عالم سے مراد علم دین کا فقیہ ہے اور ان میں سے

Fatwa-e-Alamgiri ..... Volume ① (18) Introduction

Not even one exists; rather they have chosen the world over religion. The first sign of their ignorance is that they preferred the transient over the eternal. When one lacks even this much understanding, how can he truly be called a jurist (Faqih)? Tirmidhi narrated that a single jurist is heavier upon Satan than a thousand worshippers. Tabarani narrated that you are in an age when jurists are many among you, speakers (Khatibs) are few, those who ask are few, and those who give are many. In this time, performing deeds is better than merely seeking knowledge. But soon a time will come upon people when jurists will be few, speakers will be many, givers will be few, and seekers will be many. At that time, obtaining knowledge and certainty will be better than performing deeds. The translator says that in this age, due to negligence, it is as if there is no certainty even of death. Asfahani and others narrated that there is a difference of seventy degrees between the rank of a scholar ('Alim) and a worshiper ('Abid). The distance between any two degrees is such that a swift horse would cover it in seventy years.

The translator says that beyond the rotation of these heavens, no creature knows how vast the kingdom of God is or what it consists of, and where the infinite distance ends. Therefore, with this amazement, people's claim to wisdom in this age is pure ignorance. The miracle of the authentic Hadith has come true: that a sign of the proximity of the Hour is that the kings of the earth will be deaf and dumb, who are foolish and ignorant. If you say that wisdom is apparent, the answer is that if it is for the world which is cursed, then what excellence is in it? In the narration of Ibn Abdul Barr, the Companions (R.A) inquired about the best of deeds, and you repeatedly answered that knowledge is best. Finally, you said that a little deed along with knowledge is beneficial, and a great amount of deed without knowledge is not useful. In the Marfu' narration of Tabarani, it is stated that on the Day of Resurrection, Allah Almighty will raise His servants, and finally, He will say to the scholars: "O group of scholars! I placed My knowledge in you knowing you, and I did not place it to punish you. Go, for today I have forgiven you." The translator says that this is the state of those scholars whose knowledge is in their hearts and they have attained specific divine recognition (Ma'rifat); thus this blessed rank is for them. May Allah Almighty forgive us for their sake, and He is the Most Merciful of those who show mercy. And know that those scholars whose intention is purely worldly or superficial have no share in divine recognition. For the lowest degree of knowledge is that one should be certain that the Hereafter is superior and better than this world,

whereas this world is merely for a few days. Now the sayings of the Companions, Successors (Tabi'in), and leaders of Muslims should be heard. The Leader of the Faithful Ali (K.A.W) said to Kumayl (R.H): "O Kumayl! Knowledge is much better than wealth; knowledge guards you while you guard wealth. Knowledge is the ruler and wealth is the ruled. Wealth decreases by spending, while knowledge increases the more you give it." His own saying is that a scholar is superior to one who fasts, spends the night in prayer, and performs Jihad. When a scholar dies, a gap is created in Islam that no one can fill except for the person who becomes a scholar after him and takes his place. Ibn Abbas (R.A) said that Prophet David (A.S) was given the choice between knowledge, wealth, and sovereignty. He requested: "Give me knowledge." So Allah Almighty gave him knowledge and made wealth and sovereignty subordinate to it. That is, knowledge rules over all of them; wherever it is, its subordinates will follow. Therefore, you see that those kings who do not have knowledge cannot govern fairly; they cannot do justice, but instead commit oppression and harm like Yazid. Thus, sovereignty and governance are a burden for them. Someone asked Abdullah bin Al-Mubarak: "Who truly are 'human beings'?" He replied: "The scholars." He was asked: "To whom does kingship belong?" He said: "To those who are detached from the world." He was asked: "Who then are of the lowest rank?" He said: "Those who consume the world by selling their religion." In short, he declared only the scholar to be a true human being. Because the creation of man was solely for the perfect recognition (Ma'rifat) of the Creator, and this is not possible without knowledge. In Mishkat and others, it is narrated from Ibn Abbas (R.A) that studying knowledge for one hour at night is better than worshiping for the whole night. And this subject is narrated from Hazrat Abu Huraira (R.A) and a group of predecessors by Sheikh Hafiz Ibn Kathir (R.H) under the commentary of the verse: "They reflect upon the creation..."

एक भी ऐसा नहीं है बल्कि दुनिया को दीन पर प्राथमिकता दे दी है, तो उसकी पहली अज्ञानता यह है कि उसने नश्वर को अमर पर वरीयता दी। जब इतनी समझ भी न हुई तो वह भला फकीह क्या जाने। तिर्मिज़ी ने रिवायत किया कि एक फकीह अकेला हज़ार इबादतगुज़ारों से ज़्यादा शैतान पर भारी होता है और तबरानी ने रिवायत किया कि तुम लोग ऐसे ज़माने में हो कि तुममें फकीह बहुत हैं, उपदेशक (खतीब) कम हैं, और माँगने वाले कम और देने वाले बहुत हैं। इस ज़माने में अमल (कर्म) करना इल्म (ज्ञान) सीखने की तुलना में बेहतर है। और शीघ्र ही लोगों पर ऐसा ज़माना आएगा जिसमें फकीह कम होंगे, उपदेशक बहुत होंगे, देने वाले थोड़े और माँगने वाले बहुत होंगे। उस समय अमल करने से इल्म और यक़ीन हासिल करना बेहतर होगा। अनुवादक कहता है कि इस समय तो गफ़लत (लापरवाही) के साथ मानो मौत का भी यक़ीन नहीं है। अस्फहानी आदि ने रिवायत की है कि आलिम (विद्वान) और आबिद (इबादतगुज़ार) के दर्जे में सत्तर दर्जों का अंतर है। प्रत्येक दो दर्जों के बीच इतनी दूरी है कि एक तेज़ रफ़्तार घोड़ा सत्तर साल में तय करे।

अनुवादक कहता है कि इस आसमान के चक्कर के बाद किसी मखलूक (सृष्टि) को मालूम न हुआ कि अल्लाह का मुल्क किस कदर विशाल है या क्या चीज़ है और अनंत दूरी कहाँ तक है। अतः इस आश्चर्य के साथ इस ज़माने में लोगों का हिकमत (दर्शन/तर्क) का दावा करना कोरी अज्ञानता है। और सही हदीस का मोजज़ा (चमत्कार) सच साबित हुआ कि क़यामत की निशानी यह है कि गूँगे-बहरे ज़मीन के राजा होंगे जो मूर्ख और बेवकूफ हैं। यदि तुम कहो कि अक्लमंदी ज़ाहिर है, तो उत्तर यह है कि दुनिया के लिए जो शापित (मलऊना) है, तो इसमें क्या कमाल है। इब्न अब्द-अल-बर की रिवायत में सहाबा (रज़ि.) ने कर्मों में सबसे श्रेष्ठ कर्म के बारे में पूछा, तो आपने बार-बार यही उत्तर दिया कि इल्म (ज्ञान) सबसे श्रेष्ठ है। अंत में फ़रमाया कि इल्म के साथ थोड़ा अमल भी लाभदायक होता है, और बिना इल्म के बहुत सारा अमल भी लाभदायक नहीं होता। और तबरानी की मरफूअ रिवायत में है कि क़यामत के दिन अल्लाह ताला बंदों को उठाएगा और अंत में आलिमों से फ़रमाएगा कि ऐ उलेमा के समूह! मैंने अपना ज्ञान तुम में इसलिए रखा था क्योंकि मैं तुम्हें जानता था, न कि इसलिए कि मैं तुम्हें सज़ा दूँ। जाओ, आज मैंने तुम्हें क्षमा कर दिया। अनुवादक कहता है कि यह उन आलिमों का हाल है जिनका ज्ञान उनके दिलों में है और उन्हें मारफ़त-ए-इलाही (ईश्वरीय ज्ञान) प्राप्त है, तो उनके लिए यह मुबारक दर्जा हुआ। अल्लाह हमें उनके वसीले से क्षमा कर दे, और वह सबसे बड़ा रहम करने वाला है। और जान लो कि जिन आलिमों की नीयत केवल दुनिया या नाम-ओ-नमूद है, उन्हें मारफ़त-ए-

इलाही से कोई हिस्सा नहीं है। क्योंकि इल्म का न्यूनतम दर्जा यह है कि उसे विश्वास हो कि आख़िरत इस दुनिया की तुलना में श्रेष्ठ और उत्तम है, जबकि यह दुनिया केवल कुछ दिनों की है। अब सहाबा, ताबिईन और उलेमा-ए-मुस्लिमीन के वचन सुनने चाहिए। हज़रत अमीरुल मोमिनीन अली (करम अल्लाह वजहु) ने कुमैल (रहमहुल्लाह) से फ़रमाया कि ऐ कुमैल! इल्म धन से कहीं बेहतर है, इल्म आपकी रक्षा करता है और आप धन की रक्षा करते हैं। इल्म शासक है और धन शासित (मज़कूम) है। धन खर्च करने से कम हो जाता है, जबकि इल्म जितना बांटो उतना बढ़ता है। आप ही का कथन है कि एक आलिम, रोज़ा रखने वाले, रात भर इबादत करने वाले और जिहाद करने वाले से भी श्रेष्ठ है। जब एक आलिम मरता है, तो इस्लाम में एक ऐसा सूराख (छेद) हो जाता है जिसे कोई नहीं भर सकता, सिवाय उस व्यक्ति के जो उसके बाद आलिम बनकर उसकी जगह ले। इब्न अब्बास (रज़ि.) ने कहा कि हज़रत दाऊद (अलैहिस्सलाम) को विकल्प दिया गया कि इल्म, धन और सत्ता में से जो चाहो चुन लो। उन्होंने निवेदन किया कि मुझे इल्म दिया जाए। तो अल्लाह ताला ने उन्हें इल्म दिया और धन और सत्ता को उनके अधीन कर दिया। यानी इल्म इन सब पर शासक है, जहाँ इल्म होगा वहाँ उसके अधीन चीज़ें भी होंगी। इसलिए तुम देखते हो कि जिन राजाओं के पास इल्म नहीं होता, वे शासन यानी न्याय नहीं कर सकते, बल्कि यज़ीद की तरह ज़ुल्म और पीड़ा पहुँचाने वाले होते हैं। अतः सत्ता और शासन उनके लिए दुर्भाग्य है। अब्दुल्ला बिन मुबारक से किसी ने पूछा कि वास्तव में 'इंसान' कौन हैं? फ़रमाया कि 'उलेमा' हैं। पूछा कि बादशाही किसकी है? फ़रमाया कि जो दुनिया से विरक्त (बेज़ार) हैं। पूछा कि फिर नीच स्तर वाले कौन हैं? फ़रमाया कि जो दीन बेचकर दुनिया खाते हैं। संक्षेप में, इंसान केवल आलिम को ही करार दिया, क्योंकि इंसान का जन्म केवल अपने पैदा करने वाले रब की पूर्ण पहचान (मारफ़त) के लिए हुआ है और यह बिना इल्म के संभव नहीं है। मिश्कात आदि में इब्न अब्बास (रज़ि.) से वर्णित है कि रात में एक घड़ी इल्म का अध्ययन करना पूरी रात की इबादत से बेहतर है। और यही बात हज़रत अबू हुरैरा (रज़ि.) और पूर्वजों (सलफ़) के एक समूह से शेख हाफ़िज़ इब्न कसीर (रहमहुल्लाह) ने इस आयत की व्याख्या में उद्धृत की है: "यताफ़क्कुरूना फ़ी ख़ल्कि..." (वे सृष्टि में चिंतन करते हैं)।

ایک بھی ایسا نہیں ہے بلکہ دنیا کو دین پر اختیار کر لیا ہے تو پہلی جہالت اس کی یہ ہے کہ فانی کو باقی پر ترجیح دی جب اتنی سمجھ بھی نہ ہوئی تو وہ بھلا فقیہ کیا جانے۔ ترمذی نے روایت کیا کہ ایک فقیہ اکیلا ہزار عابدوں سے زیادہ شیطان پر بھاری ہوتا ہے اور طبرانی نے روایت کیا کہ تم لوگ ایسے زمانہ میں ہو کہ تم میں فقیہ بہت ہیں خطیب کم ہیں اور مانگنے والے کم اور دینے والے بہت ہیں اس زمانہ میں عمل بہ نسبت علم سیکھنے کے بہتر ہے اور عنقریب لوگوں پر ایسا زمانہ آئے گا جس میں فقیہ کم ہوں گے خطیب بہت ہوں گے دینے والے تھوڑے اور مانگنے والے بہت ہوں گے اس وقت عمل کرنے سے علم و یقین حاصل کرنا بہتر ہوگا مترجم کہتا ہے کہ اس وقت تو غفلت کے ساتھ گویا موت کا بھی یقین نہیں ہے۔ اصفہانی وغیرہ نے روایت یہ کہ عالم و عابد کی منزلت میں ستر درجہ کا فرق ہے ہر دو درجہ میں اتنا فاصلہ ہے کہ تیز رو گھوڑا ستر برس میں طے کرے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس آسمان کے چکر کے بعد کسی مخلوق کو معلوم نہ ہوا کہ کس قدر ملک الہی وسیع ہے یا کیا چیز ہے اور بے انتہا مسافت کہاں تک ہے پس اس حیرت کے ساتھ اس زمانہ میں لوگوں کا دعویٰ حکمت محض جہالت ہے اور حدیث صحیح کا معجزہ صادق آیا کہ قرب قیامت کا نشان یہ ہے کہ گونگے بہرے روئے زمین کے بادشاہ ہوں گے جو سفیہ و بیوقوف ہیں۔ اگر کہو کہ دانائی ظاہر ہے تو جواب یہ ہے کہ دنیا کے لئے جو ملعونہ ہے تو کمال کیا ہے۔ ابن عبدالبر کی روایت میں صحابہؓ نے اعمال میں سے افضل عمل دریافت کیا اور آپ نے برابر یہ جواب دیا کہ علم افضل ہے آخر فرمایا کہ علم کے ساتھ تھوڑا عمل کار آمد ہوتا ہے اور بے علم کا بہت عمل بھی مفید نہیں ہوتا اور طبرانی کی روایت مرفوع میں ہے کہ قیامت میں اللہ تعالیٰ بندوں کو اٹھائے گا

اور آخر عالموں سے فرمائے گا کہ اے گروہ علماء میں نے اپنا علم تم میں جان کر رکھا تھا اور اس لئے نہیں رکھا تھا کہ تم کو عذاب دوں سو جاؤ آج میں نے تمہیں بخش دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ ان عالموں کا حال ہے جن کا علم ان کے قلب میں ہے ان کو معرفت الہی متعین حاصل ہے تو ان کو یہ درجہ مبارک ہوا اور اللہ تعالیٰ ہم کو ان کے طفیل میں بخش دے وہوارحم الراحمین اور جان رکھو کہ جن عالموں کی نیت محض دنیا ہو یا ناسوری ہو ان کو معرفت الہی سے حصہ نہیں ہے کیونکہ علم کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ اس کو یقین ہو کہ آخرت بہ نسبت اس جہاں کے اعلیٰ و اولیٰ ہے اور یہ تو محض چند روزہ ہے۔ اب حضرات صحابہؓ و تابعین و ائمہ مسلمین کے اقوال سننا چاہئے حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہ نے کمیل رحمہ اللہ کو فرمایا کہ اے کمیل مال سے علم بہت اچھا ہے علم تیرا نگہبان اور تو مال کا نگہبان ہوتا ہے علم حاکم اور مال محکوم ہے۔ مال خرچ کرنے سے ناقص ہو جائے جاتا ہے اور علم جتنا دو اتنا بڑھتا ہے۔ آپ ہی کا قول ہے کہ روزہ دار شب بیدار جہاد کرنے والے سے بھی عالم افضل ہے جب عالم مرتا ہے تو اسلام میں ایک رخنہ ہو جاتا ہے اس کو کوئی بند نہیں کر سکتا مگر اس شخص سے بند ہوتا ہے جو اس کے بعد علم والا ہو کر اس کی جگہ قائم ہو۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ حضرت داؤد علیہ السلام کو اختیار دیا گیا کہ علم و مال و سلطنت ان میں سے جو چاہو پسند کر لو انھوں نے عرض کیا کہ اب مجھے علم دیدیا جائے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو علم دیدیا اور مال و سلطنت کو اس کے تابع کر کے دیدیا۔ یعنی علم ان سب پر حاکم ہے تو جہاں وہ ہوگا وہاں اس کے محکوم بھی جائیں گے اس واسطے تم دیکھو کہ جن بادشاہوں کو علم نہیں ہوتا وہ حکومت یعنی انصاف نہیں کر سکتے بلکہ یزید کی طرح ظلم و ایذا کے مرتکب ہوتے ہیں پس سلطنت و حکومت ان کے حق میں وبال ہے۔ عبداللہ بن المبارک سے کسی نے پوچھا کہ آدمی درحقیقت کون ہیں؟ فرمایا کہ علماء ہیں۔ پوچھا کہ بادشاہت کس کو ہے؟ فرمایا کہ جو دنیا سے بیزار ہیں پوچھا کہ پھر ادنیٰ درجہ والے کون ہیں؟ فرمایا کہ جو دین بیچ کر

دنیا کھاتے ہیں الحاصل آدمی فقط عالم کو قرار دیا۔ کیونکہ آدمی کی پیدائش فقط کمال معرفت خالق عزوجل ہے اور یہ بدون علم کے ممکن نہیں ہے۔ مشکوٰۃ وغیرہ میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رات میں ایک ساعت علم کا درس کرنا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہے اور یہ مضمون حضرت ابو ہریرہؓ و ایک جماعت سلف سے شیخ حافظ ابن کثیرؒ نے تحت تفسیر قول: یتفکرون فی خلق

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (19) Introduction

"(In the creation of) the heavens and the earth, Our Lord! You have not created this in vain." This has been narrated. Hazrat Ibn Mas'ud (RA) and Ibn Umar (RA) strongly emphasized the acquisition of knowledge (Ilm), saying "Learn," for Allah the Almighty wraps the seeker of knowledge in a mantle of love and does not take it away from him. If he commits a sin, He grants him His pleasure, meaning that out of fear arising from knowledge, he repents. This happens repeatedly so that the mantle is not taken away, even if death overtakes him in a state of sin. In short, much has been established regarding its excellence from the great predecessors, saints, and the righteous. I have been very brief; the purpose is for people to see for themselves where they are headed at every moment and every instant. Their lives are passing second by second, the destination is far away, and they are heedless of the provisions for the journey, while a terrifying matter lies ahead. Therefore, open your eyes and wake up, or death will awaken you.

At that time, that realm will become visible, and your awakening will be in vain. And now you will find no eyes (insight) except through knowledge. Therefore, learn knowledge, and its learning is foremost over Jihad and other matters. Behold, Allah the Almighty said: **"So why should not a party from every section of them go forth, that they may become well-versed in religion."** This means that not all Muslims should go for Jihad; why was it not done that a portion from every group went so they could acquire understanding (Fiqh) of the religion. The translator says the complete verse is: **"And it is not for the believers to go forth [to battle] all at once. For there should separate from every division of them a group to obtain understanding in the religion and warn their people when they return to them that they might be cautious."** That is, it was not appropriate for all believers to depart for the journey of Jihad. Why did not a portion from every group go so that they might gain understanding of religion and warn their people of Allah's punishment when they returned to them from Jihad, in the hope that everyone would avoid the punishment resulting from Allah's displeasure.

There are two opinions among the scholars of Tafsir (exegesis), and in both ways, the excellence of acquiring religious knowledge is evident. One opinion is that this verse is regarding the ruling on 'Sariya' (an expedition in which the Prophet ﷺ did not personally participate). The second is that it was revealed concerning the 'Lashkar-e-Kabir' (the great army) in which the Prophet ﷺ himself went. According to the second opinion, the meaning is that all believers could not go along because their families

should not be neglected and the people of the surrounding provinces, who had not yet embraced Islam, might find the area empty and engage in looting. Therefore, it was not advisable for everyone to go. So why was it not done that a part of every tribe and family went along on the journey so that they might gain insight (fiqahat) into the Quranic commands revealed during the journey and themselves become wise in religion, and warn their people who remained in the homeland when they returned from the journey? This was in the hope that the people would refrain from Allah's punishment, meaning staying away from the conduct, thoughts, and behavior that cause Allah's displeasure.

This shows that while there might be a kind of exemption from Jihad, there is no exemption from acquiring understanding (Fiqh) of the religion. Thus, it is 'Mu'akkad' (highly emphasized/obligatory). It is also mentioned in the Hadith: **"Seeking knowledge is an obligation upon every Muslim man and woman."** Although there is some discussion regarding the chain of narration (Isnad) of this Hadith, according to Sheikh Zarqani, it has reached the grade of 'Hasan' (good). Further details on how much knowledge is obligatory will follow. The second opinion, that the verse concerns 'Sariya', states that when the Knower of the Unseen (Allah) revealed the reality of the excuses, tricks, and false oaths of some Jews and hypocrites, the sincere Muslims—even those who had genuine excuses like physical pain or illness—feared hypocrisy within themselves and all became ready to go with whichever army departed next.

Thus, the same intention was formed for going with a 'Sariya', although the commands revealed to the Prophet ﷺ would only be known by the noble companions who were present, and distant tribes would have no knowledge of them. Since this spiritual recognition (Ma'rifat) and the science of Fiqh are superior, Allah Almighty disapproved, stating that this understanding is [not] correct...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① (19) मुक़द्दमा

"आसमानों और ज़मीन (के पैदा करने) में, ऐ हमारे रब! तूने इसे व्यर्थ नहीं पैदा किया।" यह उद्धृत किया गया है। हज़रत इब्न मसूद (रज़ि.) और इब्न उमर (रज़ि.) ने इल्म (ज्ञान) हासिल करने के बारे में बहुत ताकीद (ज़ोर) फरमाई है कि सीखो, और अल्लाह तआला तालिब-ए-इल्म (विद्यार्थी) को मोहब्बत की चादर ओढ़ा देता है और उससे छीनता नहीं। अगर वह गुनाह करता है, तो वह उससे अपनी रज़ामंदी कर लेता है, यानी वह इल्म की वजह से डरकर तौबा करता है, फिर दोबारा-तिबारा ऐसा ही होता है ताकि उससे चादर न छीने, चाहे गुनाहों की हालत में ही उसे मौत आ जाए। संक्षेप में, पूर्वजों, औलिया और नेक लोगों से इसकी फज़ीलत (महिमा) में बहुत कुछ साबित हुआ है। मैंने बहुत संक्षिप्त लिखा है, और उद्देश्य यह है कि लोग खुद देखें कि हर पल और हर क्षण वे किधर जा रहे हैं। उनकी उम्र तेज़ी से बीत रही है, मंज़िल दूर है और वे रास्ते के सामान (पुण्य कर्मों) से बेफिक्र हैं, जबकि वहाँ एक भयानक मामला सामने है। इसलिए आँखें खोलो, जागो, वरना मौत तुम्हें जगा देगी।

उस समय वह लोक नज़र आएगा और तुम्हारा जागना व्यर्थ होगा। और अब तुम्हें इल्म के सिवाय किसी चीज़ से आँखें (अंतर्दृष्टि) नहीं मिलेंगी। इसलिए इल्म सीखो, और इसका सीखना जिहाद आदि से सबसे प्रमुख है। देखो, अल्लाह तआला ने फरमाया: **"तो ऐसा क्यों न हुआ कि उनके हर गिरोह (समूह) में से एक टोली निकलती ताकि वे दीन (धर्म) की समझ हासिल करते।"** यानी सभी मुसलमान जिहाद पर न जाएँ ऐसा क्यों नहीं किया गया कि हर समूह से एक हिस्सा जाता ताकि वे दीन की समझ (फ़िक़्ह) प्राप्त करते। अनुवादक कहता है कि पूरी आयत यह है: **"मुसलमानों के लिए यह उचित न था कि वे सब के सब (जिहाद के लिए) निकल खड़े हों। फिर ऐसा क्यों न हुआ कि उनके प्रत्येक गिरोह में से एक टोली निकलती ताकि वे दीन की समझ पैदा करते और अपनी कौम (जाति) के लोगों को सचेत करते जब वे उनकी ओर लौटते, ताकि वे (बुराइयों से) बचते।"** यानी मोमिनों के लिए यह शोभा नहीं देता था कि वे सब के सब जिहाद के सफ़र पर चले जाएँ। तो क्यों नहीं हर समूह से एक हिस्सा गया ताकि वे फ़िक़्ह हासिल करते और अल्लाह के अज़ाब (दंड) से डराते अपनी कौम को, जब वे जिहाद से लौटकर उनके पास आते, इस उम्मीद से कि सब अल्लाह की नाराज़गी वाले अज़ाब से परहेज़ करें।

मुफस्सिरीन (व्याख्याकारों) के यहाँ दो कथन हैं और दोनों तरह से दीन का इल्म हासिल करने की फज़ीलत स्पष्ट है। एक कथन तो यह है कि यह आयत 'सरिया' (वह सैन्य अभियान जिसमें नबी ﷺ स्वयं शामिल न हों) के आदेश के बारे में है। और दूसरा यह है कि यह 'लश्कर-ए-कबीर' (बड़े

लश्कर) के हक में नाज़िल हुई जिसमें स्वयं नबी ﷺ तशरीफ ले गए थे। दूसरे कथन के अनुसार इसका अर्थ यह है कि सभी मोमिन साथ नहीं जा सकते थे क्योंकि परिवार बर्बाद न हों और आसपास के प्रांतों के लोग, जो अभी इस्लाम में नहीं आए थे, मैदान खाली पाकर लूटपाट न करें। अतः सबका जाना उचित न था, तो ऐसा क्यों नहीं किया गया कि हर कबीले और परिवार का एक हिस्सा सफ़र में साथ जाता, ताकि सफ़र के दौरान कुरान के जो आदेश नाज़िल हों, उनकी समझ (फ़िक़ाहत) हासिल करते और स्वयं दीन में समझदार बनते, और अपनी कौम को जो वतन में रही थी, सचेत करते जब वे वापस लौटते, इस आशा में कि लोग अल्लाह के अज़ाब से बचें, यानी उन कार्यों और विचारों से बचें जिनसे अल्लाह की नाराज़गी होती है।

इससे स्पष्ट हुआ कि यदि जिहाद से एक प्रकार की छूट भी है, तो दीन की समझ (फ़िक़्ह) हासिल करने से छूट नहीं है। अतः यह 'मुअक्कद' (अत्यंत अनिवार्य) है। हदीस में भी आया है: **"इल्म हासिल करना हर मुसलमान मर्द और औरत पर फ़र्ज़ है।"** हालाँकि इस हदीस की सनद (प्रमाणिकता) पर कुछ चर्चा है, लेकिन शेख ज़रक़ानी के अनुसार यह 'हसन' (उत्तम) स्तर की हो गई है। आगे यह बताया जाएगा कि कितना इल्म फ़र्ज़ है। दूसरा कथन कि यह आयत 'सरिया' के बारे में है, उसका विवरण यह है कि जब अल्लाह ने यहूदियों और मुनाफ़िक़ों (पाखंडियों) के बहानों और झूठी कसमों की हकीकत नाज़िल कर दी, तो सच्चे मुसलमान, जिन्हें वास्तव में शारीरिक कष्ट या बीमारी का कोई बहाना भी था, अपने ऊपर निफ़ाक (पाखंड) के डर से डरे और सब तैयार हो गए कि अब जो भी लश्कर जाएगा, हम उसके साथ जाएँगे।

तो 'सरिया' के साथ जाने का भी यही इरादा हुआ, जबकि यहाँ नबी ﷺ पर जो आदेश नाज़िल होते, उन्हें वही मुअज़्ज़म (सम्मानित) सहाबा जानते जो वहाँ मौजूद होते, और दूर की जातियों को इसकी खबर न होती। हालाँकि सबसे उत्तम यह मारिफ़त (पहचान) और इल्म-ए-फ़िक़्ह है, तो अल्लाह तआला ने मना फरमाया कि यह सोच सही [नहीं है...]

السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا نقل کیا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ و ابن عمرؓ نے علم حاصل کرنے کی بابت بہت تاکید فرمائی کہ سیکھو اور اللہ تعالیٰ طالب علم کو محبت کی چادر اڑھا تا ہے اور اس سے چھینتا نہیں اگر وہ گناہ کرتا ہے تو اس سے اپنی رضا مندی کر لیتا ہے یعنی وہ علم سے خوف کھا کر توبہ کرتا ہے پھر دوبارہ سہ بارہ ایسا ہی ہوتا ہے تا کہ اس سے چادر نہ چھینے اگر چہ گناہوں سے اس کو موت آجائے الحاصل اکابر متقدمین و اولیاء وصالحین سے اس کی فضیلت میں بہت کچھ ثابت ہوا ہے اور میں نے بہت اختصار کیا اور غرض یہ ہے کہ خود دیکھیں کہ کدھر ہر دم و ہر لحظہ جاتے ہیں ساعت بساعت ان کی عمر رواں ہے منزل دور دراز ہے اور توشہ زاد راہ سے بے فکر ہیں وہاں ہولناک معاملہ سامنے ہے۔ پس آنکھیں کھولو جاگو ورنہ موت تم کو جگا دے گی۔

اس وقت وہ ملک نظر آئے گا اور تمہارا جاگنا بے فائدہ ہوگا اور اب تم کو آنکھیں علم کے سوائے کسی چیز سے نہ ملیں گی پس علم سیکھو اور اس کا سیکھنا جہاد وغیرہ سے سب سے مقدم ہے دیکھو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقھوا فی الدین** یعنی سب مسلمان جہاد کو نہ جائیں یوں کیوں نہیں کیا کہ ہر گروہ میں سے ایک ٹکڑا جاتا تا کہ دین سے فقہ حاصل کرتے۔ مترجم کہتا ہے کہ پوری آیت یہ ہے: **ما کان المؤمنون لینفروا کافۃ فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوا الیہم لعلھم یحذرون** یعنی مؤمنوں کو زیبا نہ تھا کہ سب کے سب جہاد کے سفر میں چلے جائیں سو کیوں نہیں گیا ہر فرقہ سے ان کا ایک ٹکڑا تا کہ فقہ حاصل کرتے اور تاکہ عذاب الہی سے ڈرناتے اپنی قوم کو جب وہ جہاد سے لوٹ کر ان کے پاس آتے اس امید سے کہ سب اللہ تعالیٰ کی ناخوشی کے عذاب سے پر ہیز رکھیں۔ علماء تفسیر

کے یہاں دو قول ہیں اور دونوں طرح علم دین حاصل کرنے کی فضیلت ظاہر ہے ایک قول تو یہ ہے کہ آیت سریہ کے حکم میں ہے اور سریہ وہ لشکر کہلاتا تھا جس میں آنحضرت ﷺ خود بذات شریف تشریف نہیں لے جاتے تھے اور دوسرا یہ ہے کہ لشکر کبیر کے حق میں نازل ہوئی یعنی جس میں خود آنحضرت ﷺ تشریف لے گئے پس دوسرے قول پر یہ معنی بیان ہوئے کہ تمام مومنین اگر ساتھ نہیں جا سکتے تھے اس وجہ سے کہ اہل وعیال ضائع نہ ہوں اور گردو نواح کے صوبوں والے جو ہنوز مشرف باسلام نہ ہوئے تھے میدان خالی پا کر لوٹ مار نہ کریں۔ پس سب کا جانا مصلحت نہ تھا تو اچھا یہ کیوں نہیں کیا گیا کہ ہر قبیلہ و کنبہ کا ایک ٹکڑا سفر میں ساتھ جاتا اس غرض سے کہ سفر میں جو احکام قرآن نازل ہوئے ان کی فقاہت حاصل کرتے اور خود دین میں فقیہ سمجھدار ہوتے اور اس غرض سے کہ اپنی قوم کو جو وطن میں رہی تھی ڈر سناتے جب سفر سے ان کے واپس آتے اس امید پر کہ قوم والے یا سب کے سب اللہ تعالیٰ کے عذاب سے پر ہیز رکھیں یعنی جس چال و چلن و خیالات و برتاؤ سے اللہ تعالیٰ کی ناخوشی ہوتی ہے اس سے بچے رہیں۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر جہاد سے ایک طرح معافی بھی ہے تو دین کی فقہ حاصل کرنے سے معافی نہیں ہے پس وہ مؤکد ہے اور حدیث میں بھی آیا کہ: **طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ**۔ یعنی علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان مردو عورت پر فرض ہے۔ اس حدیث کی اسناد میں اگر چہ کچھ کلام ہے لیکن بقول شیخ زرقانی کے حدیث حسن الاسناد ہو گئی ہے اور یہ بیان آگے آئے گا کہ فرض کس قدر علم ہے اور دوسرا قول کہ آیت سریہ کے حق میں ہے اس کا بیان یہ ہے کہ بعض یہود وغیرہ منافقوں کے بہانہ وحیلہ و جھوٹی قسموں کے عذر کا حال جب عالم الغیب عزوجل نے نازل کر دیا تو سچے مسلمان جن کو حقیقت میں بدنی تکلیف بیماری وغیرہ کا کچھ عذر بھی تھا اپنے اوپر نفاق کا خوف کر کے ڈرے اور سب کے سب آمادہ ہوئے کہ اب جو لشکر جائے گا ہم اس کے ساتھ جائیں گے۔

تو سریہ کے ساتھ جانے میں بھی یہی قصد ہوا حالانکہ یہاں جو احکام آنحضرت ﷺ پر نازل ہوتے وہ خالص معظم صحابہ جو حاضر ہوتے وہی جانتے اور دور دور والی قوموں کو خبر نہ ہوتی حالانکہ افضل یہ معرفت و علم فقہ ہے تو اللہ تعالیٰ نے انکار فرمایا کہ یہ سمجھ ٹھیک [نہیں---]

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① Preface 20

It is not meant that everyone should leave. Instead, a few from each group should go forth while some remain behind, so that those present may understand the decrees revealed to the Prophet ﷺ and communicate them to their people when they return, ensuring that everyone remains safe from divine displeasure. This clearly indicates that religious knowledge and jurisprudence (Fiqh) are given priority over Jihad. And why should it not be so, for the objective of Jihad is not the accumulation of wealth? Indeed, thousands of Sahaba (Companions) gave away such worldly possessions in charity, especially pearls, gems, emeralds, rubies, and silk garments or studded ornaments, as is frequently mentioned in narrations. If wealth is not the goal, then neither is the killing of disbelievers... Rather, they were first to be counselled in every way, shown the right path, and promised that if they accepted the oneness of Allah, they would be our brothers, sharing our status. They were told: "Live entirely under our responsibility, but do not spread mischief or oppression; even then, we are your protectors. Remain on your religion. See how sincerely and with good character we worship our Lord, and see how we consider this world entirely accursed and insignificant. We regard all this wealth as futile and do not seek comfort here, for Allah has given us eyes with which we see the kingdom of the Hereafter, and for that, we accumulate a treasury of good deeds here. This is why we value this life as an opportunity." As per the divine saying: **"Among them are those who have fulfilled their vow, and among them are those who await."** We joyfully await death. You will see for yourselves that indeed, they have been granted pure knowledge, and according to their enlightened intellect, they perform excellent obedience to their Creator. Consequently, you yourselves will abandon ignorance. Thus, they were counseled three times; if they still refused to listen, the sword would be drawn. For the Creator has commanded us not to leave such oppressors, mischief-makers, and ignorant people in that state, as your existence causes pain and tyranny to millions of creatures—humans, animals, and birds. Therefore, rather than millions of lives being wasted, it is better that a few among you are lost so that the rest may come to the path of knowledge. Thus, the ultimate objective was entirely knowledge. Do you not see that even when they attained victory, they allowed people to remain on their own religion, though they kept them subordinate. If the intent were slaughter, they would have been annihilated, even though such was the command in the Sharia of Prophet Musa (PBUH) after victory. Perhaps Allah knows His creation best, and those disbelievers were not going to mend their ways. In any case, since the purpose of

Jihad is to elevate the Word of Allah (Tawheed) and for everyone to attain gnosis, then knowledge is the primary goal and precedes Jihad. For a detailed commentary of this noble verse, along with explanations of its subtle points and realities, refer to the translator's exegesis, compiled through the research of excellent commentaries such as Tafsir Ibn Kathir, Tafsir Abu Saud, Tafsir Kabir, Baydawi, and others. Furthermore, the command to seek knowledge is also present in this verse: **"Ask the people of the message if you do not know."** That is, if you are not aware of the clear proofs and scriptures, ask those who know; in other words, acquire knowledge. It is said to ask so that you may discover the command within the divine verses and how that command appears in the Hadith, or how it is derived from both. The benefit of this is that the command is not to blindly follow the words of men, but to follow the knowledge of Allah and His Messenger ﷺ. The Jews and Christians, who considered the words of their scholars and monks as obligatory upon themselves, were called polytheists in an explicit verse. Thus, believers were taught not to ask for the opinions of people, but to ask what the command of Allah and His Messenger ﷺ is through revelation. Therefore, in a request for a Fatwa (Istifta), instead of writing 'What do the scholars of religion and Muftis say', it is better to write 'What is known as the command of Allah and His Holy Messenger ﷺ regarding this incident', so that divine knowledge may be attained.

ऐसा नहीं है कि सब के सब चले जाएँ। क्यों न हो कि हर गिरोह में से थोड़े जाएँ और कुछ यहीं रहें, ताकि जो अहकाम (नियम) नाज़िल हों, उन्हें हज़रत मुहम्मद ﷺ से यहाँ मौजूद लोग समझ लें और जो क़ौम के लोग सफ़र पर गए हैं, जब वे वापस आएँ तो उन्हें सुना दें ताकि सब अल्लाह की नाराज़गी से बचे रहें। इससे साफ़ ज़ाहिर है कि दीन के इल्म और फ़क़ाहत (समझ) को जिहाद पर तरजीह (प्राथमिकता) प्राप्त है। और क्यों न हो, क्योंकि जिहाद करने से धन इकट्ठा करना मक़सद नहीं है। चुनांचे हज़ारों सहाबा ने धन-संपदा, विशेषकर मोती, जवाहरात, ज़बरजद (पन्ना), याक़ूत और रेशमी वस्त्र व जड़ाऊ आभूषण आदि को दान कर दिया था। यह कई रिवायतों में वर्णित है। जब धन मक़सद नहीं, तो काफ़िरों की जान लेना भी मक़सद नहीं है... बल्कि पहले उन्हें हर तरह से समझाया-बुझाया जाता, रास्ता दिखाया जाता और उनसे वादा किया जाता कि यदि तुम अल्लाह की एकता को मान लो तो हमारे भाई हो, हमारा और तुम्हारा हाल एक जैसा है। तुम पूरी तरह हमारी ज़िम्मेदारी में रहो, बस फ़साद और ज़ुल्म न करो, तो भी हम तुम्हारे रक्षक हैं। तुम अपने धर्म पर रहो। देखो, हम कितनी सच्चाई और नेक व्यवहार से अपने परवरदिगार की इबादत करते हैं और देखो कि हम दुनिया को बिल्कुल शापित और तुच्छ समझते हैं। इस तमाम धन-दौलत को हम बिल्कुल व्यर्थ मानते हैं। यहाँ सुख-आराम की चाहत नहीं है क्योंकि अल्लाह ने हमें वे आँखें दी हैं जिनसे हम आख़िरत (परलोक) का राज्य देखते हैं और उसके लिए यहाँ नेक कर्मों का संचय करते हैं। इसी कारण इस जीवन को गनीमत समझते हैं। जैसा कि अल्लाह का हुक्म है: **"उनमें से वे हैं जिन्होंने अपना वचन पूरा किया और उनमें से वे हैं जो प्रतीक्षारत हैं।"** हमें खुशी-खुशी मृत्यु का इंतज़ार है। तुम स्वयं देखोगे कि वास्तव में उन्हें पवित्र ज्ञान दिया गया है और वे अपनी बुद्धि के अनुसार अपने सृष्टिकर्ता की अच्छी तरह आज्ञाकारिता करते हैं। अतः तुम स्वयं अज्ञानता त्याग दोगे। इस तरह तीन बार समझाया जाता था, फिर भी यदि न मानें तो तलवार निकालते हैं। क्योंकि सृष्टिकर्ता ने हमें आदेश दिया है कि तुम ऐसे ज़ालिमों, उपद्रवियों और जाहिलों को इस हाल में न छोड़ो, क्योंकि तुम्हारे अस्तित्व से करोड़ों जीवों—मनुष्यों, पशुओं और पक्षियों पर कष्ट और अत्याचार होता है। अतः उन करोड़ों की जान ज़ाया होने से बेहतर है कि तुममें से थोड़े ज़ाया होकर बाकी ज्ञान के मार्ग पर आ जाएँ। अतः मूल उद्देश्य ज्ञान ही था। क्या तुम नहीं देखते कि जब वे विजय प्राप्त करते थे, तब भी उन्हें उनके धर्म पर रहने देते थे, किंतु उन्हें अधीन रखते थे। यदि हत्या का इरादा होता तो वे बिल्कुल मार डालते, यद्यपि हज़रत मूसा (अ.स.) की शरीयत में विजय के बाद यही आदेश था। संभवतः अल्लाह

अपनी मखलूक (सृष्टि) को भली-भांति जानता है कि वे काफ़िर सुधरने वाले न थे। बहरहाल, जब जिहाद का मक़सद यही है कि अल्लाह का कलमा-ए-तौहीद बुलंद हो और सब उसकी पहचान प्राप्त करें, तो वास्तविक उद्देश्य 'ज्ञान' ही हुआ, अतः यह जिहाद से अग्रणी है। इस आयत की विस्तृत व्याख्या, इशारों और तथ्यों सहित अनुवादक की तफ़्सीर से देखें, जिसे प्रसिद्ध तफ़सीरों जैसे तफ़सीर इब्ने कसीर, तफ़सीर अबू सऊद, तफ़सीर कबीर, बैज़ावी आदि के शोध से तैयार किया गया है। ज्ञान की प्राप्ति के लिए इस आयत में भी आदेश है: **"अगर तुम नहीं जानते तो ज़िक्र वालों (ज्ञानियों) से पूछो।"** अर्थात यदि तुम्हें स्पष्ट प्रमाणों का ज्ञान नहीं है तो जानने वालों से पूछो, अर्थात ज्ञान प्राप्त करो। और कहा गया है कि पूछो ताकि दिव्य आयतों के आदेश मालूम हो सकें और हदीस में उसका आदेश किस प्रकार आया है, या दोनों से कैसे निष्कर्ष निकाला जाता है। इससे यह लाभ है कि लोगों की बातों को मान लेने का आदेश नहीं दिया गया, बल्कि यह आदेश है कि अल्लाह और उसके रसूल ﷺ के ज्ञान को मानो। यहूद और नसारा (ईसाई) जो अपने विद्वानों और संतों की बातों को स्वयं पर फ़र्ज़ समझते थे, उन्हें स्पष्ट आयत में मुशरिक कहा गया है। अतः मोमिनों को शिक्षा दी गई कि लोगों का कथन न पूछें, बल्कि यह पूछें कि अल्लाह और उसके रसूल ﷺ का आदेश (वही) क्या है। इसलिए इस्तफ़्ता (धार्मिक प्रश्न) में जो लिखा जाता है कि 'दीन के विद्वान और मुफ़्ती क्या फ़रमाते हैं', उसकी जगह यह लिखना बेहतर है कि 'इस मामले में अल्लाह और उसके रसूल ﷺ का हुक्म क्या है', ताकि दिव्य ज्ञान प्राप्त हो सके।

نہیں ہے کہ سب چلے جائیں کیوں نہ ہو کہ ہر فرقہ میں سے تھوڑے جائیں اور تھوڑے یہیں رہیں تا کہ جو احکام نازل ہوں ان کو آنحضرت ﷺ سے یہاں والے حاضرین سمجھ لیں اور قوم والے جو سفر میں گئے ہیں جب وہ واپس آئیں تو ان کو سنا دیں تاکہ سب کے سب ناخوشی الہی سے بچے رہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ علم دین و فقاہت کو جہاد پر ترجیح ہے اور کیوں نہیں اس لیے کہ جہاد کرنے سے مال مقصود نہیں چنانچہ ہزاروں صحابہ اس مال کی چیزوں کو صدقہ کر دیتے تھے خصوصاً موتی، جواہرات زبرجد، ہیرالعل یاقوت اور ریشمی لباس و جڑاؤ چھکے وغیرہ اور یہ بکثرت روایات میں مذکور ہے پھر مال مقصود نہیں تو کافروں کی جان مارنا بھی چونکہ... نہیں ورنہ پہلے ان کو ہر طرح سے سمجھانا بجھانا راہ بتلانا اور ان کو وعدہ دینا کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کی وحدانیت مان لو تو ہمارے بھائی ہو، ہمارا تمہارا ایک حال ہے اور تم بہمہ حال ہماری ذمہ داری میں رہو مگر فساد و ظلم نہ کرو تو بھی ہم تمہارے نگہبان ہیں تم اپنے دین پر رہو دیکھو ہم کیسی سچائی و خوش اخلاقی سے اپنے پروردگار کی بندگی کرتے ہیں اور دیکھو کہ ہم دنیا کا بالکل ملعون و ناچیز سمجھتے ہیں اور یہ تمام مال و دولت بے انتہا سب پیچ و پوچ جانتے ہیں یہاں عیش و آرام نہیں چاہتے کیونکہ ہم کو وہ آنکھیں اللہ تعالیٰ نے دی ہیں کہ ہم آخرت کا ملک دیکھتے ہیں اور اس کے لئے یہاں نیک اعمال کا ذخیرہ جمع کرتے ہیں اس وجہ سے اس زندگی کو غنیمت جانتے ہیں اور یہ بحکم قولہ تعالٰی: **منهم من قضى نحبه و منهم من ينتظر۔** "یعنی ان میں سے وہ ہے جو اپنا عہد پورا کر چکا اور ان میں سے وہ ہے جو اس کا منتظر ہے" ہم کو خوشی خوشی موت کا انتظار ہے تم خود دیکھو گے کہ بیشک ان کو علم پاک دیا گیا ہے اور بیشک نورانی عقل کے موافق اپنے خالق عز وجل کی اچھی اطاعت کرتے ہیں پس تم خود جہالت چھوڑ دو گے اور اس

طرح تین مرتبہ سمجھاتے تھے پھر اگر نہ مانو تو ہم تلوار نکالتے ہیں کیونکہ خالق عزوجل نے ہم کو حکم دیا ہے کہ تم ایسے ظالموں مفسدوں جاہلوں کو اس حالت پر نہ چھوڑو کیونکہ تمہاری ذات سے کروڑوں مخلوق آدمی و جانوروں و پرند و چرند پر ایذاء و ظلم ہے تو ان کروڑوں کی جانیں ضائع ہونے سے یہ بہتر ہے کہ تم میں سے تھوڑے ضائع ہو کر باقی علم کی راہ پر آجائیں پس مقصود اس کا بالکل علم تھا۔ یہ نہیں دیکھتے کہ جب فتح پاتے تھے تب بھی ان کو ان سے دین پر رہنے دیتے تھے مگر تابع رکھتے تھے اگر قتل کا قصد ہوتا تو اب بالکل مار ڈالتے اگرچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں بعد فتح کے یہی حکم تھا اور شاید اللہ تعالیٰ اپنے مخلوق کو خوب جانتا ہے وہ کفار سیدھے ہونے والے نہ تھے بہرحال جب جہاد سے مقصود یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ توحید بلند ہو اور سب بھی معرفت پائیں تو علم اصلی مقصود ہوا پس جہاد سے مقدم ہوا۔ آیت کریمہ کی تفسیر مفصل مع تو ضیح اشارات و حقائق کے مترجم کی تفسیر سے طلب کرو جو بتفحص عمدہ تفاسیر مثل تفسیر شیخ حافظ امام ابن کثیر و تفسیر ابو السعود و تفسیر کبیر و بیضاوی و معالم التنزیل وسراج المنیر و افادات تبیان و غیر با ہے منبع زیادت فوائد حقائق و اشارات از عرائس البیان فی حقائق القرآن منجملہ تالیف حضرت خاتم الاولیاء شہسوار میدان ولایت مولانا رکن الدین روز بہان شیرازی رحمۃ اللہ علیہم ہے۔ الغرض طلب علم سب سے اس آیت میں بھی حکم ہے کہ: **فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون۔** یعنی اگر تم بینات و زبر سے آگاہ نہیں ہو تو جاننے والوں سے پوچھو یعنی علم حاصل کرو اور کہا گیا ہے کہ پوچھو تو بینات و زبر دریافت کرو یعنی معلوم کرو کہ آیات الہی میں کیونکر حکم ہے اور حدیث میں اس کا حکم کس طرح آیا ہے یا ان دونوں سے کس طرح یہ حکم نکالا جاتا ہے اور اس سے فائدہ یہ ہے کہ لوگوں کی باتیں مان لینے کا حکم نہیں دیا بلکہ یہ حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول صلوات اللہ علیہ وعلیٰ آلہ اجمعین کا علم مانو کیونکہ یہود و نصاریٰ جو اپنے عالموں و درویشوں کا کہنا اپنے اوپر فرض سمجھتے

تھے ان کو صریح آیت میں مشرک فرمایا ہے تو مومنون کو تعلیم دیا کہ لوگوں کا قول مت پوچھو بلکہ یہ پوچھو کہ اللہ تعالیٰ و رسول ﷺ کا حکم وحی کیونکر ہے لہذا استفتاء میں جو لکھا کرتے ہیں کہ علماء دین و مفتیان شرع متین کیا فرماتے ہیں اس کو یوں لکھنا بہتر ہے کہ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول پاک ﷺ کا حکم اس واقعہ میں کیونکر معلوم ہے تا کہ علم الہی حاصل

...for which it is commanded. And it is narrated in Sahih Muslim: "**Whosoever follows a path seeking knowledge therein, Allah will make easy for him the path to Paradise.**" Whoever sets out on a journey with the intention of acquiring some branch of divine knowledge, Allah the Almighty will guide them on the path to Paradise. That is, their striving will be equivalent to walking the path to Paradise, thus they have traversed the distance to it.

In a narration by Imam Ahmad and Hakim, it is stated that angels spread their wings for the seeker of knowledge to please them. It should be clear that creatures are in the state they were created in; hence, angels perform this act with a pure intention for the sake of Allah. The seeker of knowledge attains the pleasure of Allah, and the angels do too. Feeling happy within oneself is of little consequence and brings no real benefit; understand this point well. It is established from the narrations of Ibn 'Abd al-Barr and Ibn Majah that learning one chapter of knowledge is better than offering a hundred rak'ahs of voluntary (nafl) prayer. A narration by Ibn Hibban confirms that seeking knowledge is better than the world and all that it contains. As previously mentioned in a Hadith, seeking knowledge is an obligation (fard) upon every Muslim man and woman. A narration by Darimi and others in Mishkat states that if death comes to a person while they are seeking knowledge to revive Islam, there will be only one degree of difference between them and the Prophets in Paradise. On this matter, reports are narrated from a large group of the righteous predecessors (Salaf), including Ibn Abbas, Abu Darda, Umar, Ibn Abi Layla, Ibn al-Mubarak, Shafi'i, Ata, Malik, and others. There are also many Quranic verses and Hadiths regarding teaching knowledge, such as the Word of Allah: "**He teaches them the Book and Wisdom and purifies them.**" This means He sent a Messenger who teaches them the Book and Wisdom and purifies them. And His Word: "**When Allah took a covenant from those who were given the Book: 'You must make it clear to the people and not hide it.'**" And His Word: "**And who is better in speech than one who invites to Allah?**" That is, who speaks better than one who calls towards the path of Allah, meaning one who teaches. In a Hadith, it is said that the ignorant should not remain silent in their ignorance, nor should the scholar remain silent intentionally; that is, the former should learn and the latter should teach. It is established in authentic (Sahah) Hadith that some Companions (RA) used to teach each other while others were engaged in worship. Upon seeing both groups, the Prophet (PBUH) said that both are doing good deeds, but the worshipers are asking

Allah, Who may grant them or not, whereas those teaching are providing a general benefit. He himself sat in the assembly of those teaching. Another narration states that he gave glad tidings to teachers, encouraged them, and said, "I have been sent only as a teacher." This Hadith clearly proves that the primary purpose of the Prophetic mission in Islam is teaching. This was also the state of all Prophets, such as Moses, Joshua, David, and others. Jihad is not the primary objective; rather, it is out of necessity. Anyone who thinks that Islam's rule is to convert people by the sword is purely ignorant; they have not even understood the meaning of the word 'Islam'. Why have they fabricated such a slander out of their ignorance? For the arrogant, Islam is the name of monotheism (Tauheed) from the heart. A superficial Muslim or a Muslim by tongue who does not believe in Tauheed in their heart is not truly a Muslim. So, what would be the point of bringing someone to Islam by force of the sword if it is only on the tongue and in appearance? Look, Allah the Almighty said: "**And among the people are those who say, 'We believe in Allah and the Last Day,' but they are not believers.**" This means some people say only with their tongues that they believe in Allah and the Day of Judgment, while they are not believers at all. See, Islam excludes those who say it themselves [but are insincere] as impure liars; so why would it forcibly enter someone against their desire? Indeed, by the force of the sword, the body is made subject so that tyrannical laws and oppression cannot occur, so that God's creation can learn knowledge in peace and security. The purpose of Jihad is to prevent corruption and to ensure the pursuit of education and religious life. When there is complete certainty that this world is transitory and the hereafter is eternal, and true comfort and rest are only there, then great benefits become apparent in this Jihad. Now see how the critic has twisted things and fabricated a slander. And the Word of Allah: "**But be 'Rabbaniyyun' (godly scholars) because you have taught the Book and because you have studied it.**" This means that through studying and teaching, an effect will be produced, and you will become godly scholars. It follows from this verse that the teacher also gains this grace through teaching, becoming a 'Rabbani' scholar. In short, the excellence of knowledge...

...जिसके लिए हुक्म है और हदीस सही मुस्लिम में है कि: **मन सलका तरीक़न यतलुबु फ़ीहि इल्मन सलकल्लाहु बिही तरीक़न इलल जन्नत।** जो कोई किसी राह पर इस गर्ज़ से चले कि उलूम-ए-इलाही में से कोई इल्म उसको मिले, इसकी जुस्तजू में चले तो अल्लाह तआला इससे उसको जन्नत की राह चला देगा। यानी इसका यह चलना जन्नत की तरफ राह पर चलना होगा पस उसने जन्नत का रास्ता तय कर लिया।

इमाम अहमद व हाकिम की रिवायत में है कि तालिब-ए-इल्म की रज़ा के लिए फ़रिश्ते पर बिछाते हैं। वाज़ेह हो कि मख़लूक़ जिस कैफ़ियत से है वह अज़ राह-ए-ख़िलक़त इसी हाल पर है पस फ़रिश्ते यह काम ख़ालिस नियत से अल्लाह तआला के वास्ते करते हैं जिस तालिब-ए-इल्म को रिज़वान-ए-इलाही मिलता है और मलाइका को भी मिलता है और नफ़्स का देख कर खुश हो जाना कुछ चीज़ नहीं और न इसका कुछ नफ़ा हासिल है पस यह मक़ाम समझ लो। इब्न-ए-अब्दुल बर्र व इब्न-ए-माजा की रिवायत से साबित है कि सौ रकअत नफ़्ल पढ़ने से इल्म का एक बाब सीखना बेहतर है। और इब्न-ए-हिब्बान की रिवायत से साबित है कि दुनिया व माफ़िहा से अच्छा है और पहले हदीस गुज़री कि इल्म तलब करना हर मुसलमान मर्द व औरत पर फ़र्ज़ है दारमी वग़ैरह की रिवायत मिश्कात में भी है कि जिस आदमी को ऐसे हाल में मौत आए कि वह इस्लाम ज़िंदा करने के लिए इल्म सीखता हो तो जन्नत में इसके और अंबिया के बीच में फ़क़त एक दर्जे का फ़र्क होगा इस बारे में आसार हज़रत इब्न-ए-अब्बास व अबू दरदा व हज़रत उमर व इब्न-ए-अबी लैला व इब्न-ए-मुबारक व शाफ़ई व अता व मालिक वग़ैरह हम जमाअत कसीर सलफ़ से मरवी है और इल्म तालीम करने के बारे में भी आयात व अहादीस बहुत हैं मानिंद कौलहु तआला: **युअल्लिमुहुमुल किताब वल हिकमत व युज़क्कीहिम** यानी ऐसा रसूल भेजा जो उनको किताब व हिकमत सिखलाता है और उनको पाक बनाता है और कौलहु: **इज़ अख़ज़ल्लाहु मीसाक़ल्लज़ीना ऊतुल किताब लतुबैयिनुन्नहू लिन्नासि वला तकतुमुनहू** और कौलहु: **मन अहसनु कौलन मिम्मन दआ इलल्लाह।** यानी इससे अच्छी बात किसकी है जो राह-ए-इलाही की तरफ़ बुलाए यानी तालीम फरमाए और हदीस में है कि जाहिल को नहीं चाहिए कि अपनी जहालत पर चुपका बैठा रहे और आलिम को भी न चाहिए कि जान बूझ कर ख़ामोश बैठा रहे यानी वह सीखे और यह सिखलाए। सहाह की हदीस में साबित है कि बाज़ सहाबा (रज़ि.) आपस में तालीम देते थे और बाज़ इबादत करते थे तो आनहज़रत सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम ने दोनों को देख कर कहा कि नेक काम में हैं लेकिन आबिद तो माँगते हैं चाहे दे या न दे और यह

तालीम कर के आम नफ़ा पहुँचाते हैं और ख़ुद इन्हें अहल-ए-तालीम की मज्लिस में बैठे और एक रिवायत से साबित है कि तालीम वालों को ख़ुशख़बरी दी और आमादा किया और फ़रमाया कि मेरा मबऊस किया जाना फ़क़त इसी तालीम के लिए है और इस हदीस से सरीह साबित हुआ कि इस्लाम में असली मक़सूद बअसत का तालीम है और यही हाल जुमला अंबिया मिस्ल मूसा व यूशअ व दाऊद वग़ैरह हम का है और जिहाद असली ग़रज़ नहीं है बल्कि बज़रूरत है और जिसने यह गुमान किया कि इस्लाम में क़ायदा है कि बज़ोर-ए-शमशीर मुसलमान किया जाए तो यह महज़ जाहिल है उसने लफ़्ज़ इस्लाम के मानी भी नहीं समझे भला यह बोहतान अपनी जहालत से क्यों बाँधा मग़रूर इस्लाम तो दिल से तौहीद का नाम है और सूरत का मुसलमान या ज़बान का मुसलमान जो दिल से तौहीद का मोअतक़िद न हो वह मुसलमान नहीं है पस बज़ोर-ए-शमशीर ज़बान व सूरत को इस्लाम लेकर क्या करेगा देखो अल्लाह तआला ने फ़रमाया: **मिनन नासि मन यक़ूलु आमन्ना बिल्लाहि व बिल यौमिल आख़िरि वमा हुम बिमुअमिनीन।** यानी बाज़ लोग ख़ाली ज़बान से कहते हैं कि हम अल्लाह तआला व रोज़-ए-क़यामत पर ईमान लाए हालाँकि हरगिज़ कुछ भी ईमान वाले नहीं हैं। देखो जो ख़ुद कहते थे उनको तो इस्लाम निकाल देता है कि नापाक झूठे हैं तो भला ज़बरदस्ती तमन्ना कर क्यों दाख़िल करेगा हाँ बज़ोर-ए-शमशीर तो जिस्म ताबे किया जाता है कि ज़ालिमाना क़ानून व जौर-ओ-सितम न करने पाए ताकि ख़ल्क-ए-ख़ुदा अम्न व आफ़ियत से इल्म सीखे और जिहाद से तो तालीम व दुनिया या फ़साद करने से बाज़ रखना ही मक़सूद है और जब यक़ीन कामिल है कि दुनिया फ़ानी और आख़रत बाक़ी है ऐश व आराम बस वहीं है तो इस जिहाद में बहुत बड़े मनाफ़े ज़ाहिर हैं अब देखो कि तअना देने वाले ने कैसी उल्टी बात बनाई और बोहतान बाँधा। व कौलहु तआला: **व लाकिन कूनू रब्बानीयीन बिमा कुन्तुम तुअल्लिमूनल किताब व बिमा कुन्तुम तदरुसून** यानी पढ़ने पढ़ाने से असर होगा तो उलमा-ए-रब्बानी हो जाओ। इस आयत से निकला कि पढ़ाने वाला भी पढ़ाने से यह फ़ैज़ पाता है कि आलिम-ए-रब्बानी हो जाता है। अल-ग़रज़ इल्म की फ़ज़ीलत।

ہو جس کے واسطے حکم ہے اور حدیث صحیح مسلم میں ہے کہ: **من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة.** جو کوئی کسی راہ پر اس غرض سے چلے کہ علوم الہی میں سے کوئی علم اس کو ملے گا اس کی جستجو میں چلے تو اللہ تعالی اس سے اس کو جنت کی راہ چلا دے گا۔ یعنی اس کا یہ چلنا جنت کی طرف راہ پر چلنا ہوگا پس اس نے جنت کا راستہ طے کر لیا۔

امام احمد و حاکم کی روایت میں ہے کہ طالب علم کی رضا کے لئے فرشتے پر بچھاتے ہیں۔ واضح ہو کہ مخلوق جس کیفیت سے ہے وہ از راہِ خلقت اسی حال پر ہے پس فرشتہ یہ کام خالص نیت سے اللہ تعالی کے واسطے کرتے ہیں جس طالبِ علم کو رضوان الہی ملتا ہے اور ملائکہ کو بھی ملتا ہے اور نفس کا دیکھ کر خوش ہو جانا کچھ چیز نہیں اور نہ اس کا کچھ نفع حاصل ہے پس یہ مقام سمجھ لو۔ ابن عبد البر وابن ماجہ کی روایت سے ثابت ہے کہ سو رکعت نفل پڑھنے سے علم کا ایک باب سیکھنا بہتر ہے۔ اور ابن حبان کی روایت سے ثابت ہے کہ دنیا و مافیہا سے اچھا ہے اور پہلے حدیث گذری کہ علم طلب کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے دارمی وغیرہ کی روایت مشکوۃ میں بھی ہے کہ جس آدمی کو ایسے حال میں موت آئے کہ وہ اسلام زندہ کرنے کے لئے علم سیکھتا ہو تو جنت میں اس کے اور انبیاء کے بیچ میں فقط ایک درجے کا فرق ہوگا اس بارہ میں آثار حضرت ابن عباس و ابو درداء و حضرت عمر و اور ابن ابی لیلیٰ و ابن المبارک و شافعی و عطاء و مالک وغیرہ ہم جماعت کثیر سلف سے مروی ہے اور علم تعلیم کرنے کے بارے میں بھی آیات و احادیث بہت ہیں مانند قولہ تعالی: **يعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم** یعنی ایسا رسول بھیجا جو ان کو کتاب و حکمت سکھلاتا ہے اور ان کو پاک بناتا ہے اور قولہ: **اذا اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه** اور قولہ: **من احسن قولا ممن دعا الى الله.** یعنی اس سے

اچھی بات کس کی ہے جو راہِ الہی کی طرف بلائے یعنی تعلیم فرمائے اور حدیث میں ہے کہ جاہل کو نہیں چاہئے کہ اپنی جہالت پر چپکا بیٹھا رہے اور عالم کو بھی نہ چاہئے کہ جان بوجھ کر خاموش بیٹھا رہے یعنی وہ سیکھے اور یہ سکھلائے۔ صحاح کی حدیث میں ثابت ہے کہ بعض صحابہؓ آپس میں تعلیم دیتے تھے اور بعض عبادت کرتے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو دیکھ کر کہا کہ نیک کام میں ہیں لیکن عابد تو مانگتے ہیں چاہے دے یا نہ دے اور یہ تعلیم کر کے عام نفع پہنچاتے ہیں اور خود انہیں اہل تعلیم کی مجلس میں بیٹھے اور ایک روایت سے ثابت ہے کہ تعلیم والوں کو خوشخبری دی اور آمادہ کیا اور فرمایا کہ میرا مبعوث کیا جانا فقط اسی تعلیم کے لئے ہے اور اس حدیث سے صریح ثابت ہوا کہ اسلام میں اصلی مقصود بعثت کا تعلیم ہے اور یہی حال جملہ انبیاء مثل موسی و یوشع و داؤد وغیرہ ہم کا ہے اور جہاد اصلی غرض نہیں ہے بلکہ بضرورت ہے اور جس نے یہ گمان کیا کہ اسلام میں قاعدہ ہے کہ بزورِ شمشیر مسلمان کیا جائے تو یہ محض جاہل ہے اس نے لفظ اسلام کے معنی بھی نہیں سمجھے بھلا یہ بہتان اپنی جہالت سے کیوں باندھا مغرور اسلام تو دل سے توحید کا نام ہے اور صورت کا مسلمان یا زبان کا مسلمان جو دل سے توحید کا معتقد نہ ہو وہ مسلمان نہیں ہے پس بزورِ شمشیر زبان و صورت کو اسلام لے کر کیا کرے گا دیکھو اللہ تعالی نے فرمایا: **من الناس من یقول آمنا باللہ وبالیوم الآخر وما ھم بمؤمنین۔** یعنی بعض لوگ خالی زبان سے کہتے ہیں کہ ہم اللہ تعالی و روزِ قیامت پر ایمان لائے حالانکہ ہرگز کچھ بھی ایمان والے نہیں ہیں۔ دیکھو جو خود کہتے تھے ان کو تو اسلام نکال دیتا ہے کہ ناپاک جھوٹے ہیں تو بھلا زبردستی تمنا کر کیوں داخل کرے گا ہاں بزورِ شمشیر تو جسم تابع کیا جاتا ہے کہ ظالمانہ قانون و جورو ستم نہ کرنے پائے تا کہ خلقِ خدا امن و عافیت سے علم سیکھے اور جہاد سے تو تعلیم و دنیا یا فساد کرنے سے باز رکھنا ہی مقصود ہے اور جب یقین کامل ہے کہ دنیا فانی اور آخرت باقی ہے عیش و آرام بس وہیں ہے تو اس جہاد میں

بہت بڑے منافع ظاہر ہیں اب دیکھو کہ طعنہ دینے والے نے کیسی الٹی بات بنائی اور بہتان باندھا۔

و قولہ تعالیٰ: **ولکن کونوا ربانیین بما کنتم تعلمون الکتاب وبما کنتم تدرسون** یعنی پڑھنے پڑھانے سے اثر ہو گا تو علماء ربانی ہو جاؤ۔ اس آیت سے نکلا کہ پڑھانے والا بھی پڑھانے سے یہ فیض پاتا ہے کہ عالمِ ربانی ہو جاتا ہے۔ الغرض علم کی فضیلت۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) ..... Page 22 ..... Introduction

On the greatness of a scholar and the virtues of learning and teaching, of which the smallest degree of excellence is superior to the entire world and everything within it. Much is proven from the traditions of the truthful Prophet ﷺ, the verses of the Divine Book, and the reports of the pious predecessors. The translator has focused on a few narrations indicating that for those destined for eternal bliss, even a little knowledge is sufficient; otherwise, for the wretched, even a vast amount is little. Now, one should listen to a brief explanation of the division of knowledge. It should be clear that the primary benefit of knowledge is for the creation to recognize itself as well as its Creator (Allah). In this regard, some elders have said, "He who knows himself knows his Lord." The basic level of self-recognition is realizing that one is a created being who had no control over their own birth and remains dependent on the Creator for health or the removal of illness, eventually becoming completely helpless at the time of death. These conditions point toward the majesty of a Sovereign Creator. The diversity in creation—large or small, black or white, varying circumstances—serves as examples of the Power of that Independent Being. Just as outward senses are His creation, so too are the internal intellect and intuition. Whatever the intellect constructs in its imagination or deduction cannot encompass the Creator, for the intellect itself is a created thing, whereas the Creator is Exalted and Sublime beyond its reach. Those who relied solely on their intellect failed to perceive the true glory of God. One cannot describe what one does not fully recognize. While creations share certain attributes, the Creator is entirely distinct from His creation; He is Eternal and Infinite, while creation is temporal and finite. Thus, by His Grace, He informed His creatures of His attributes through Prophets and Divine Books, teaching us how to praise and worship Him. As stated in the Quran: "I have not created Jinn and mankind except to worship Me." We were created to recognize our Creator and worship Him. Life is a struggle where the soul finds joy in devotion, while the ego and Satan act as enemies, tempting us with worldly desires, vanity, and fleeting pleasures. At the moment of death, all such worldly pursuits prove to be worthless and hollow. Real success lies in eternal rewards like Paradise, which is attained through sincere devotion to God.

फतावी आलमगीरी ..... खंड (1) ..... पृष्ठ 22 ..... प्रस्तावना

विद्वान की महिमा और ज्ञान प्राप्त करने व सिखाने के गुणों के बारे में बताया गया है, जिनमें से सबसे छोटा गुण भी पूरी दुनिया और उसमें मौजूद हर चीज़ से श्रेष्ठ है। सच्चे पैगंबर हज़रत मुहम्मद (स.अ.व.) की हदीसों, ईश्वरीय पुस्तक की आयतों और पूर्वजों के वृत्तांतों से यह सिद्ध होता है कि जिनके भाग्य में शाश्वत सौभाग्य लिख दिया गया है, उनके लिए थोड़ा सा ज्ञान भी पर्याप्त है, अन्यथा दुर्भाग्यशाली के लिए बहुत अधिक भी कम है। ज्ञान के विभाजन का संक्षिप्त विवरण यह है कि ज्ञान का मुख्य लाभ यह है कि मनुष्य अपनी रचना और अपने सृष्टिकर्ता (अल्लाह) को पहचाने। महान संतों का कहना है कि "जिसने स्वयं को जान लिया, उसने अपने प्रभु को जान लिया"। स्वयं की पहचान का सबसे निम्न स्तर यह है कि मनुष्य यह समझे कि वह एक ऐसी रचना है जिसका अपने जन्म पर कोई नियंत्रण नहीं था और वह अपने स्वास्थ्य को बनाए रखने या बीमारी को दूर करने में पूरी तरह ईश्वर का मोहताज है। अंततः मृत्यु के समय मनुष्य पूरी तरह विवश हो जाता है। ये सभी कार्य एक स्वतंत्र सृष्टिकर्ता की शक्ति को दर्शाते हैं। संसार में जीवों की विविधता, उनका छोटा-बड़ा होना, विभिन्न रंग और स्थितियाँ उस शक्तिशाली ईश्वर के उदाहरण हैं। जिस प्रकार मानवीय इंद्रियाँ उसकी रचना हैं, उसी प्रकार मानवीय बुद्धि भी उसकी रचना है। बुद्धि अपने आप में ईश्वर का पूर्ण स्वरूप नहीं समझ सकती क्योंकि बुद्धि सीमित है और सृष्टिकर्ता बुद्धि की पहुँच से कहीं ऊँचा और महान है। जिन लोगों ने केवल बुद्धि पर भरोसा किया, वे ईश्वर को पहचानने में असफल रहे। सृष्टिकर्ता अपनी रचनाओं से बिल्कुल भिन्न है; वह शाश्वत और अविनाशी है, जबकि रचनाएँ अस्थायी और नाशवान हैं। इसीलिए अल्लाह ने अपनी कृपा से मनुष्यों को अपने गुणों से अवगत कराने के लिए पैगंबर भेजे और किताबें उतारीं ताकि हम उसकी पूजा और प्रशंसा का तरीका सीख सकें। कुरान का आदेश है कि "मैंने जिन्नों और मनुष्यों को केवल अपनी इबादत (पूजा) के लिए पैदा किया है"। जीवन एक परीक्षा है जहाँ मन और शैतान सांसारिक सुखों और अस्थायी सजावट की ओर आकर्षित करते हैं, लेकिन मृत्यु के समय यह सब व्यर्थ साबित होता है। वास्तविक सफलता ईश्वर की भक्ति और स्वर्ग की प्राप्ति है।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد اول ..... صفحہ ۲۲ ..... مقدمہ

عالم (عالِمِ دین) کی عظمت اور علم سیکھنے اور سکھانے کی فضیلت کے بیان میں، جس کا معمولی سا درجہ بھی پوری دنیا اور اس کی تمام چیزوں سے بہتر ہے۔ پیغمبرِ صادق حضرت محمد ﷺ کی احادیث، کتاب اللہ کی آیات اور بزرگوں کے اقوال سے یہ ثابت ہے کہ جن کے مقدر میں ازلی سعادت لکھی جا چکی ہے، ان کے لیے تھوڑا علم بھی کافی ہوتا ہے، ورنہ بدبخت کے لیے بہت زیادہ علم بھی کم معلوم ہوتا ہے۔ علم کی تقسیم کا مختصر بیان یہ ہے کہ علم کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان اپنی ذات اور اپنے خالق عز و جل کو پہچانے۔ بزرگوں کا قول ہے کہ "جس نے اپنے آپ کو پہچانا، اس نے اپنے رب کو پہچانا"۔ اپنی پہچان کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ انسان یہ سمجھے کہ وہ ایک ایسی مخلوق ہے جس کا اپنی پیدائش پر کوئی اختیار نہیں تھا اور وہ اپنی صحت برقرار رکھنے یا بیماری دور کرنے میں مکمل طور پر اللہ کا محتاج ہے، یہاں تک کہ موت کے وقت وہ بالکل بے بس ہو جاتا ہے۔ یہ تمام امور ایک ایسی قدرت والے کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو مختارِ کل ہے۔ کائنات میں مخلوقات کا تنوع، ان کا چھوٹا بڑا ہونا، مختلف رنگ اور حالات اس خالق کی قدرت کے نمونے ہیں۔ جس طرح انسانی حواس اس کی مخلوق ہیں، اسی طرح انسانی عقل بھی اس کی تخلیق ہے۔ عقل اپنے طور پر خدا کا تصور نہیں کر سکتی کیونکہ عقل محدود ہے اور خالق عقل کی رسائی سے کہیں بلند و برتر ہے۔ جن لوگوں نے عقل پر بھروسہ کیا وہ خدا کی معرفت حاصل کرنے میں ناکام رہے، کیونکہ انسان جس چیز کی حقیقت نہیں جانتا اس کی تعریف بیان نہیں کر سکتا۔ خالق تمام مخلوقات سے جدا ہے، وہ قدیم اور لازوال ہے جبکہ مخلوق حادث اور فانی ہے۔ اس لیے اللہ نے اپنے فضل سے انسانوں کو اپنی صفات سے آگاہ کرنے کے لیے انبیاء بھیجے اور کتابیں نازل کیں تاکہ ہم عبادت کا طریقہ سیکھ سکیں۔ قرآن کا فرمان ہے کہ جن و انس کی تخلیق کا

مقصد اللہ کی عبادت ہے۔ زندگی ایک آزمائش ہے جہاں نفس اور شیطان دنیاوی لذتوں اور فانی آرائشوں کی طرف مائل کرتے ہیں، لیکن موت کے وقت یہ سب خواب معلوم ہوتا ہے۔ اصل کامیابی آخرت اور جنت کا حصول ہے جو اللہ کی بندگی سے وابستہ ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 23 Preface

Knowledge was granted, but most servants, instead of being grateful, committed ingratitude (Kufr) and began to adorn this world for just a few days. It is evident that for every adornment, its knowledge is first acquired, and then the result is obtained. Thus, both this knowledge and its result are flawed because after death, nothing remains of either, and the body whose adornment and comfort were sought has perished. This type of knowledge is worldly knowledge. On the other hand, the servant who received the education of the Divine Book (Quran) and the Sunnah of the Messenger, and upon whom the Truth Almighty bestowed something, adorned his soul and intellect. By becoming acceptable through the realization of the Divine, he gathered a treasure of eternal happiness. When his eyes opened, he saw a station of nobility and rank beyond limits. Thus, both this knowledge and its result are extremely good, and this is the grace of God; thousands of thanks be offered for it. And God Almighty said: "It is not for a soul to believe except by permission of Allah, and He places defilement upon those who do not understand." (Quran 10:100). We have already written the primary praise of this knowledge, and the scholars of this knowledge are possessors of great nobility. This is the true wisdom, and God Almighty said: "And whoever is given wisdom has certainly been given much good." (Quran 2:269). It is commanded to be a scholar of this knowledge, as God Almighty says: "Be Rabaniyyeen (devoted servants of God)." (Quran 3:79). Hazrat Ali (RA), Ibn Abbas (RA), and Hasan Basri (RA) said in its interpretation: "Become scholars, jurists, and wise men." For this very jurisprudence, God Almighty commanded: "...that they may obtain understanding in religion..." (Quran 9:122). Regarding this knowledge, the Prophet (peace be upon him) said: "Seeking knowledge is an obligation..." Meaning it is mandatory for every Muslim man and woman to learn this knowledge. The result of this knowledge is Gnosis (Marifat), for which we were created, as God Almighty says: "And I did not create the jinn and mankind except to worship Me [to single Me out for worship]." (Quran 51:56). This means we created jinn and mankind so that they may remain steadfast in Our Oneness. Now, some doubts and questions arise here. First, if our creation is solely to continuously engage in Oneness and worship, then all activities other than that—such as eating, drinking, sleeping, employment, trade, etc.—would be prohibited. We explain the answer to this question briefly, by God's grace. It should be known that this doubt arises from not knowing the meaning of pure worship and Oneness. The misconception is that Divine worship consists only of certain specific words like prayer, fasting, pilgrimage,

charity, etc. However, worship is to behave in accordance with how God Almighty has preferred a servant's conduct; in doing so, he has performed worship. It is known through faith that this entire world is created for the servants, and the servants are created for the Hereafter. Thus, the world is a field for them to attain ranks in the Hereafter. Therefore, acting in the world is beloved by God as long as it is with the Hereafter in view. When one works solely for their ego (nafs), that is the disease. God Almighty has ordained certain pleasures and rights for the self; it's not that no desire of the soul should be fulfilled, but there are limits which the knowledgeable ones know. God Almighty said: "These are the limits [set by] Allah, which He makes clear to a people who know." (Quran 2:187). Thus, knowledge here makes the certainty of faith complete and enlightened in the heart; for if they did not know these limits, there would be no need for their explanation. And it is in the Hadith that there is no monasticism in Islam like that of the Christians.

Therefore, weakening the self with hunger and thirst, not eating well, becoming castrated, etc., is not permissible. Rather, it was said that the monasticism of my Ummah is to perform Jihad. Thus, for Jihad, one must not become so exhausted; rather, being healthy and strong is necessary. It is even mentioned in this Fatawa and other books that eating or drinking things like Musallas (a tonic) for the purpose of strength for Jihad is permissible, as long as it is not a forbidden (haram) substance. God Almighty Himself said: "Eat of the good things and work righteousness" (Quran 23:51), and "Lawful for you are the good things" (Quran 5:4), and "The good things from the provision" (Quran 7:32). He commanded the eating and drinking of delicious and pure things, and simultaneously commanded the doing of good deeds. It is in the Hadith: "Verily, your self has a right over you." Some companions (RA) wished to give up sleep, food, delicious things, and women, but they were strictly forbidden. It is even narrated that they were told, "As for you, regarding me..." (Incomplete)

जिस तरह इल्म दिया गया, पस अधिकतर बंदे शुक्र की जगह कुफ्र करके इस दुनिया को चंद ही दिनों के लिए सजाने लगे और ज़ाहिर है कि हर सजावट के लिए पहले उसका इल्म सीखा, फिर यह नतीजा हासिल हुआ। तो यह इल्म और इसका नतीजा दोनों ख़राब हैं कि मौत के बाद दोनों में से कुछ भी बाकी नहीं रहा और जिस बदन की सजावट व आराम के लिए कोशिश की थी वह मिट गया। पस इल्म की यह किस्म दुनियावी इल्म है। और दूसरा बंदा जिसने किताब-ए-इलाही और सुन्नत-ए-रसूल की तालीम पाई और हक़ तआला ने उसे कुछ अता फ़रमाया, उसने रूह और अक्ल को संवारा और मारिफ़त-ए-इलाही से मक़बूल होकर आख़िरत की सआदत का जखीरा जमा किया। जब उसकी आँख खुली तो उसने हद से ज़्यादा करामत और मर्तबा देखा। तो यह इल्म और उसका नतीजा दोनों निहायत अच्छे हैं और यह फ़ज़्ल-ए-इलाही है, इस पर हज़ारों शुक्र कुर्बान। और हक़ तआला ने फ़रमाया: "वमा काना लि-नफ़सिन अन तुअमिना इल्ला बि-इज़्निल्लाहि व यजअलुर रिज्सा अलल लज़ीना ला याक़िलून"। यानी: "किसी नफ़्स को यह कुदरत नहीं कि ईमान लाए मगर अल्लाह के हुक्म से, और वह नापाकगी उन लोगों पर डालता है जो समझते नहीं।" हम इसी इल्म की पहली तारीफ़ लिख चुके हैं और इसी इल्म के जानने वाले बड़ी करामत वाले हैं। यही असली हिकमत है और हक़ तआला ने फ़रमाया: "वमं युअतल हिकमता फक़द ऊतिया खैरन कसीरा"। जिसको हिकमत अता हुई उसे बहुत बड़ी भलाई मिल गई। इसी इल्म का आलिम होने का हुक्म है, अल्लाह तआला का इरशाद है: "कूनू रब्बानिय्यीन"। हज़रत अली (रज़ि.), इब्न अब्बास (रज़ि.) और हसन बसरी (रह.) ने तफ़सीर में कहा कि उलमा, फ़ुकहा और हुकमा हो जाओ। इसी फ़िक़्ह के लिए अल्लाह का हुक्म है: "लियतफ़क़्क़हू फ़िद-दीन"... और इसी इल्म की निसबत रसूले करीम (सल्ल.) ने फ़रमाया: "तलबुल इल्मि फरीज़तुन..." यानी हर मुसलमान मर्द और औरत पर इल्म हासिल करना फ़र्ज़ है। और इसी इल्म का नतीजा मारिफ़त है, जिसके लिए हमारी पैदाइश है, अल्लाह तआला का इरशाद है: "वमा खलक़्तुल जिन्ना वल इनसा इल्ला लियअबुदून इल्ला लियुवहिदूनी"। यानी हमने जिन्न और इंसानों को इसलिए पैदा किया कि वे हमारी तौहीद पर क़ायम रहें। अब यहाँ कुछ वहम और सवाल पैदा होते हैं। पहला यह कि जब हमारी पैदाइश सिर्फ इसलिए है कि हम तौहीद और इबादत ही करते रहें, तो इसके अलावा जितने काम हैं यहाँ तक कि खाना, पीना, सोना, नौकरी और तिजारत वगैरह सब वर्जित होंगे। तो इस सवाल का जवाब हम अल्लाह की तौफ़ीक़ से संक्षेप में स्पष्ट करते हैं। यह जानना चाहिए कि यह वहम सिर्फ इबादत और तौहीद के अर्थ न जानने से पैदा हुआ है, क्योंकि वहम यह

हुआ कि इबादत-ए-इलाही सिर्फ कुछ विशेष शब्दों तक सीमित है जैसे नमाज़, रोज़ा, हज, ज़कात वगैरह। हालांकि इबादत तो यह है कि जिस तरह अल्लाह तआला ने बंदे के चाल-चलन को पसंद फ़रमाया है, उसी के अनुसार व्यवहार करे तो उसने इबादत की। और ईमान से यह बात मालूम हो चुकी है कि बंदों के लिए यह तमाम दुनिया मख़्लूक़ है और बंदे आख़िरत के लिए पैदा किए गए हैं। पस दुनिया उनके लिए आख़िरत के दर्जे हासिल करने की खेती है। तो दुनिया में काम करना जब तक आख़िरत की नज़र से हो, अल्लाह का पसंदीदा है। और जब अपने नफ़्स के लिए काम किया तो यही बीमारी है। और हक़ तआला ने नफ़्स के लिए कुछ अधिकार और ज़रूरतें तय की हैं। यह नहीं है कि नफ़्स की कोई इच्छा उसे न दी जाए, बल्कि उसकी कुछ सीमाएं हैं जिन्हें इल्म वाले जानते हैं। अल्लाह तआला ने फ़रमाया: "तिल्का हुदूदुल्लाहि युबय्यिनुहा लिक़ौमिन यअलमून"। यानी ये अल्लाह की तय की हुई सीमाएं हैं, वह उन लोगों के लिए बयान फ़रमाता है जो इल्म रखते हैं। पस इल्म यहाँ ईमान को दिल में पूरी तरह मज़बूत और रौशन करता है, क्योंकि अगर वे इन सीमाओं को न जानते तो बयान करने की ज़रूरत न होती। और हदीस में है कि इस्लाम में ईसाइयों की तरह वैराग्य (रहनुमाई) नहीं है।

तो नफ़्स को भूख और प्यास से कमज़ोर कर देना, अच्छा न खाना और नपुंसक बन जाना वगैरह कुछ नहीं होगा। बल्कि फ़रमाया कि मेरी उम्मत का वैराग्य यह है कि वे जिहाद करें। पस जिहाद के लिए इस तरह कमज़ोर होना सही नहीं, बल्कि स्वस्थ और शक्तिशाली होना ज़रूरी है। यहाँ तक कि इस फ़तावा और अन्य किताबों में यह उल्लेख है कि जिहाद की शक्ति के लिए मुसल्लस (एक प्रकार की टॉनिक) वगैरह खाना-पीना जायज़ है जब तक कि उसमें कोई हराम चीज़ न हो। और स्वयं अल्लाह तआला ने फ़रमाया: "कुलू मि-नत तय्यिबाती वअमलू सालिहन" और "अहल्ला लकुमुत तय्यिबात" और "वत्तय्यिबातु मिनर रिज़्क़"। तमाम लज़ीज़ और पाक चीज़ों के खाने-पीने का हुक्म दिया और साथ ही फ़रमाया कि नेक काम करो। और हदीस में है: "इन्ना लि-नफ़्सिका अलैका हक्क़न" - तेरे नफ़्स का तुझ पर हक़ है। और कुछ सहाबा (रज़ि.) ने चाहा था कि सोना, खाना और लज़ीज़ चीज़ें और औरतें वगैरह छोड़ दें, तो उन्हें सख्ती से मना किया गया, यहाँ तक कि रिवायत है कि उनसे कहा गया कि तुमको मेरी... (अपूर्ण)

طرح علم دے دیا پس اکثر بندے تو شکر کی جگہ کفر کر کے اس دنیا کو چند ہی دن سہی آراستہ کرنے لگے اور ظاہر ہے کہ ہر آرائش کے لئے پہلے اس کا علم سیکھا پھر یہ نتیجہ حاصل ہوا تو یہ علم اور اس کا نتیجہ دونوں خراب ہیں کہ بعد موت کے دونوں میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہا اور جس بدن کی آرائش و آسائش کی تھی وہ مٹ گیا پس یہ قسم علم کی علم دنیاوی ہے اور دوسرا بندہ جس نے کتاب الہی وسنت رسول کی تعلیم پائی اور حق تعالیٰ نے اس کو کچھ عطا فرمائی اس نے روح و عقل کو آراستہ کیا اور معرفت الہی سے مقبول ہو کر ذخیرہ سعادت آخرت جمع کیا اس کی آنکھ کھلی تو حد سے زیادہ مقام کرامت و منزلت دیکھا تو یہ علم و اس کا نتیجہ دونوں نہایت خوب ہیں اور یہ فضل الہی ہے ہزار شکر اس پر نثار ۔ وقد قال تعالیٰ : وما کان لنفس ان تؤمن الا باذن اللہ ویجعل الرجس علی الذین لا یعقلون ۔ " یعنی کسی نفس کو یہ قدرت نہیں کہ ایمان لائے مگر باذن اللہ اور کرتا ہے پلیدی ان لوگوں پر جو سمجھتے نہیں" کو اسی علم کی اول ہم تعریف لکھ چکے اور اسی علم کے عالم بڑی کرامت والے ہیں۔ یہی اصل حکمت ہے اور فرمایا حق تعالیٰ نے : ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا ۔ جس کو حکمت عطا ہوئی اس کو بہت بھلائی کثرت سے دیدی گئی اسی علم کے عالم ہونے کا حکم ہے بقول تعالیٰ: کونوا ربانیین ۔ حضرت علیؓ وابن عباسؓ و حسن بصریؒ نے تفسیر میں کہا کہ علماء فقہا حکماء ہو جاؤ۔ اسی فقہ کے لئے حکم دیا تعالیٰ قولہ تعالیٰ: لیتفقھوا في الدین ..... اور اسی علم کی نسبت حکم دیا بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم طلب العلم فریضۃ ..... یعنی ہر عورت و مرد مسلمان پر علم سیکھنا فرض ہے اور اسی علم کا نتیجہ معرفت ہے جس کے واسطے ہماری پیدائش ہے بقولہ تعالیٰ: وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون الی لیوحدوننی ۔ یعنی ہم نے جن و انس کو اس واسطے پیدا کیا کہ ہماری توحید پر مستقیم ہوں ۔ اب یہاں

کچھ اوہام و سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اوّل یہ کہ جب ہماری پیدائش فقط اسی لئے ہے کہ ہم توحید و عبادت ہی کرتے رہیں تو سوائے اس کے جتنے کام ہیں حتی کہ کھانا پینا سونا و نوکری و تجارت وغیرہ سب ممنوع ہوں گے۔ تو اس سوال کے جواب کو بتوفیق الہی ہم فی الجملہ وضاحت سے بیان کرتے ہیں جاننا چاہئے کہ یہ وہم خالی عبادت و توحید کے معنی نہ جاننے سے پیدا ہوا ہے کیونکہ وہم یہ ہوا کہ عبادت الہی فقط چند الفاظ مخصوصہ ہیں مانند نماز روزہ حج زکوٰۃ وغیرہ کے حالانکہ عبادت تو یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے بندہ کا چال چلن پسند فرمایا ہے اسی کے موافق برتاؤ کرے تو اس نے بندگی کی اور ایمان سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ بندوں کے لئے یہ تمام دنیا مخلوق ہے اور بندے آخرت کے لئے مخلوق ہیں پس دنیا ان کے لئے آخرت کے درجات حاصل کرنے کا کھیت ہے۔ تو دنیا میں تصرف جب تک بنظر آخرت ہو محبوب الہی ہے اور جب اپنے نفس پر کام کیا تو یہی بیماری ہے اور حق تعالیٰ نے نفس کے لئے حظوظ و حقوق مقرر فرمائے ہیں یہ نہیں ہے کہ نفس کی کوئی خواہش اس کو مت دو بلکہ اس کے حدود ہیں جن کو علم والے جانتے ہیں وقد قال تعالیٰ : تلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون ۔ یعنی یہ حدیں اللہ تعالیٰ کی مقرر فرمائی میں ان لوگوں کے لئے ان کو بیان فرمایا ہے جو علم رکھتے ہیں پس علم یہاں ایمان کا دل میں یقین کامل راسخ ہو کر روشن کرتا کیونکہ اگر ان حدود کو جانتے تو بیان کی حاجت نہ تھی اور حدیث میں ہے کہ اسلام میں نصرانیوں کی طرح راہب ہونا نہیں ہے۔

تو نفس کو بھوک و پیاس سے ضعیف کر دینا و غنڈانہ کھانا اور خصی ہو جانا وغیرہ کچھ نہ ہو گا بلکہ فرمایا کہ میری امت کا راہب بننا یہ ہے کہ جہاد کریں پس جہاد کے لئے ایسا مضمحل بننا نہیں بلکہ خوب تندرست و قوی ہونا لازم ہے حتی کہ اس فتاویٰ و دیگر کتب میں منصوص ہے کہ مثلث وغیرہ بغرض جہاد کی قوت کے کھانا پینا جائز ہے جب تک حرام چیز نہ ہو اور خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا : کلوا من الطیبات واعملو ا صالحا اور قولہ : احل لکم الطیبات ۔ وقولہ : والطیبات من الرزق ۔

جملہ لذیذ و پاکیزہ چیزیں کھانے پینے کا حکم دیا اور ساتھ ہی فرمایا کہ کام نیک کرو اور خود

حدیث میں ہے: ان لنفسك علیك حقا تیرے نفس کا تجھ پر حق ہے اور بعض حضرات صحابہ رضی

اللہ عنہم نے چاہا تھا کہ سونا دکھانا و لذیذ عورتیں وغیرہ ترک کر دیں تو ان کو شدت منع فرمایا

حتی کہ مروی ہے کہ ان سے کہا کہ تم کو میری (نا مکمل)

Whether one should follow or not, I state all these things, and I possess more fear of the greatness and majesty of Allah Almighty than all of you. And why should it not be so, when the Prophet ﷺ had observed both Hell and Paradise? In terms of greatness and majesty, he was superior to any Knower (Arif), Saint (Wali), or Truthful one (Siddiq); indeed, he was the Messenger, the most noble of messengers, rather the best of creation—may the blessings and peace of Allah be upon him, his family, and all his companions. Thus, destroying the self in such a manner was declared contrary to the path of the Prophet ﷺ. Indeed, whoever has not shown gratitude for their limbs and senses has known nothing due to ignorance. For a wondrous divine wisdom is manifest in this creation: through these senses, the perception of pleasures and wholesome things leads to the love of Allah the Truth, the Most Pure and Exalted, instilling gratitude in the heart towards the Benefactor and Kind-hearted one. This is established through rational knowledge upon monotheistic faith, as a servant employs their limbs and organs in worship and supplication with patience and endurance. A person's limbs become obedient and instrumental, and this is the station of righteousness and piety (taqwa). Whoever ruined them before reaching this state is an ignorant and misguided person.

Do you not see that if there were perfection in destroying the self, then the one who died of starvation would die as a saint (Wali)? However, all Muslims agree that one who kills themselves is a dweller of Hell. It is established in jurisprudence (Fiqh) that for the preservation of life, earning a livelihood is obligatory (wajib) for a poor person if they are capable; otherwise, ultimately, begging becomes an obligation (fard), for if they die, they will be among the people of Hell. If they lack the strength even for that, then it is an obligation upon any Muslim informed of their condition to look after them to the extent that they do not die. All this is explicitly narrated in this Fatawa. Similarly, covering the private parts (satr) is obligatory in prayer according to His word: "Take your adornment at every masjid." Marriage becomes obligatory at times of intense need. Then providing for a wife and children becomes obligatory. So it is now clear that if an act is made obligatory, and it cannot be performed without another thing, then that secondary thing also becomes implicitly obligatory. Therefore, the scholars have said: "The prerequisite of an obligation is itself an obligation" (Muqaddimatul Wajib Wajib). For example, congregational prayer in the mosque is obligatory; this does not mean that only when we happen to be in the mosque we should pray together, but rather, upon hearing the call (adhan), one must

attend and join the congregation. This is impossible without walking; thus, it is known that walking is also obligatory. And do you not see that in the Hadith, a beautiful reward is mentioned for every step taken towards the mosque? For this reason, coming from a distant home yields more reward. Thus, for prayer, having enough food for the self to be able to perform (prayer) is obligatory.

And this maintenance of life is possible through some means of earning, so earning is obligatory. Since such means are impossible without education, this knowledge also becomes obligatory—everything that is necessary in this sequence. Now, everyone knows that 'Obligatory' (Fard), 'Compulsory' (Wajib), 'Sunnah', and 'Commendable' (Mustahab) are names for those righteous deeds for which there is a beautiful recompense and abundant reward in the Hereafter. They fall under the command "And do righteous deeds," and reward is attained through the pleasure of Allah. So, behavior based on His pleasure is called worship (ibadah), while any act that incurs His displeasure is outside the realm of servitude. If an act is permissible/ neutral (Mubah), it is not necessarily obligatory, nor has Allah Almighty forbidden it. I say that for this reason, some scholars avoided even permissible things out of piety. It is mentioned in a Hadith that a man calls out, "My wealth! My wealth!" whereas your wealth is only what you consumed and consumed, or wore out, or gave in charity and stored for the Hereafter. From this, these elders understood that the reference was to permissible food and drink; when it is wasted, then the life of this world—where every moment and everything is a boon—is lost. After these few days of life, one should find in their original home (the Hereafter) the fruits of the harvest or trade made here, a collection of rare and precious things. Whatever lacks this is inevitably bad and a loss. Therefore, it is established from Hadith that most people are in loss because they do not value two things: health and free time. It is also proven from Hadith that pure wealth serves a righteous man very well. So, when in permissible things both wealth and time are wasted, avoiding them is better. Some scholars have even included this proper use of permissible things in worship, and in my view, this is the closest to the truth, and Allah knows best. This is because a permissible act is a limit set by Allah, and once it is established that disobedience has not occurred within that limit, then it remains an act of servitude. In that case, reward will surely be gained, and in the Hadith...

अनुसरण करना है या नहीं, सो मैं ये सब बातें करता हूँ और मैं आप सबसे अधिक अल्लाह तआला की महिमा और प्रताप का भय रखता हूँ। और क्यों न हो कि आप ﷺ ने नरक और स्वर्ग सबका अवलोकन किया था। महिमा और महानता में आप ﷺ किसी भी आरिफ (जानने वाले), वली या सिद्दीक से श्रेष्ठ थे, बल्कि आप रसूलों में सबसे महान और सृष्टियों में सर्वोत्तम थे—अल्लाह तआला की रहमतें और सलाम उन पर, उनके परिवार और उनके सभी साथियों पर हों। अतः स्वयं को इस प्रकार नष्ट करना रसूल ﷺ के मार्ग के विरुद्ध घोषित किया गया। और निस्संदेह जिसने अपने अंगों और इंद्रियों का आभार व्यक्त नहीं किया, उसने अज्ञानता के कारण उनकी कोई कद्र नहीं जानी। क्योंकि इस सृष्टि में एक अद्भुत दिव्य ज्ञान प्रकट है: इन्हीं इंद्रियों के माध्यम से सुखों और पवित्र वस्तुओं का बोध उपकारी और दयालु अल्लाह के प्रति हृदय में प्रेम और कृतज्ञता उत्पन्न करता है। यह तर्कसंगत ज्ञान के माध्यम से एकेश्वरवादी विश्वास पर सिद्ध होता है, जब एक भक्त अपने अंगों और इंद्रियों को धैर्य और सहनशीलता के साथ इबादत और प्रार्थना में लगाता है। मनुष्य के अंग स्वयं आज्ञाकारी और साधन बन जाते हैं, और यही धार्मिकता और ईश-भय (तक़वा) का स्तर है। जिसने इस स्तर तक पहुँचने से पहले उन्हें नष्ट कर दिया, वह अज्ञानी और पथभ्रष्ट है।

क्या आप नहीं देखते कि यदि स्वयं को नष्ट करने में ही पूर्णता होती, तो भूख से मर जाने वाला व्यक्ति वली (संत) होकर मरता? जबकि सभी मुसलमानों की इस पर सहमति है कि जो स्वयं को मार डालता है, वह नर्कवासी है। न्यायशास्त्र (फ़िक़्ह) में यह सिद्ध है कि जीवन की सुरक्षा के लिए एक निर्धन व्यक्ति के लिए जीविकोपार्जन अनिवार्य (वाजिब) है यदि वह सक्षम हो; अन्यथा अंततः भिक्षा मांगना फर्ज (अनिवार्य) हो जाता है, क्योंकि यदि वह मर गया तो नर्कवासी होगा। यदि उसमें इतनी भी शक्ति न हो, तो जिस किसी मुसलमान को उसकी स्थिति की जानकारी हो, उस पर उसकी देखभाल करना इतना कि वह मर न जाए, फर्ज है। यह सब इस फ़तावा में स्पष्ट रूप से वर्णित है। इसी प्रकार नमाज में शरीर का पर्दा (सतर) फर्ज है, जैसा कि कहा गया है: "हर मस्जिद के पास अपनी शोभा धारण करो।" तीव्र आवश्यकता के समय विवाह वाजिब है, फिर पत्नी का भरण-पोषण और बच्चों का दाना-पानी आदि फर्ज है। अब यह स्पष्ट हो गया कि जो कार्य फर्ज कर दिया गया है, यदि वह किसी अन्य कार्य के बिना पूरा नहीं हो सकता, तो वह गौण कार्य भी अनिवार्य हो जाता है। इसलिए विद्वानों ने कहा है: 'मुक़द्दिमतुल वाजिब वाजिब' (अनिवार्य कार्य की पूर्व-आवश्यकता भी अनिवार्य है)। उदाहरण के लिए, मस्जिद में सामूहिक नमाज वाजिब है; इसका अर्थ यह नहीं है कि केवल संयोग से मस्जिद में

होने पर ही जमात वाजिब है, बल्कि अज़ान सुनकर उपस्थित होना और जमात में शामिल होना अनिवार्य है। और यह बिना चले संभव नहीं है, अतः मस्जिद तक चलना भी वाजिब हुआ। और क्या आप नहीं देखते कि हदीस में मस्जिद जाने के हर कदम पर सुंदर पुण्य (सवाब) बताया गया है? इसी कारण दूर के घर से आना अधिक सवाब का काम है। अतः नमाज के लिए शरीर को उतना भोजन देना जिससे वह नमाज अदा कर सके वाजिब है।

और यह किसी कमाई के साधन से ही संभव है, तो कमाई वाजिब हुई। और चूंकि साधन बिना शिक्षा के संभव नहीं, तो यह ज्ञान भी अनिवार्य हुआ। अब हर कोई जानता है कि फर्ज, वाजिब, सुन्नत और मुस्तहब उन नेक कर्मों के नाम हैं जिन पर परलोक में महान प्रतिफल और प्रचुर सवाब है। वे "नेक कार्य करो" की आज्ञा के अंतर्गत आते हैं और सवाब अल्लाह की प्रसन्नता से मिलता है। अतः उनकी प्रसन्नता पर आधारित व्यवहार ही इबादत है, जबकि वह कार्य जिससे वे अप्रसन्न हों, बंदगी (दासता) के दायरे से बाहर है। यदि कोई कार्य तटस्थ (मुबाह) है, तो उसका करना आवश्यक नहीं है और अल्लाह ने उसे मना भी नहीं किया है। मैं कहता हूँ कि इसी कारण कुछ विद्वानों ने तक़वा के कारण अनुमेय (मुबाह) चीजों से परहेज किया। हदीस में आता है कि मनुष्य पुकारता है, "मेरा धन! मेरा धन!", जबकि तुम्हारा धन केवल वही है जो तुमने खाकर नष्ट कर दिया, या पहनकर पुराना कर दिया, या दान देकर परलोक के लिए जमा कर लिया। इन बुजुर्गों ने इससे समझा कि यहाँ तात्पर्य अनुमेय खान-पान से था; जब वह नष्ट हो गया, तो दुनिया का जीवन—जिसका हर क्षण एक वरदान है—खो गया। मृत्यु के बाद मनुष्य को अपने मूल निवास (परलोक) में यहाँ की गई खेती या व्यापार का फल, दुर्लभ और बहुमूल्य वस्तुओं के रूप में मिलना चाहिए। जिसके पास यह नहीं है, वह घाटे में है। इसलिए हदीस से सिद्ध है कि अधिकांश लोग दो चीजों का मूल्य न समझकर घाटे में हैं: स्वास्थ्य और खाली समय। हदीस से यह भी प्रमाणित है कि एक नेक इंसान के लिए पवित्र धन बहुत अच्छा परिणाम देता है। अतः जब अनुमेय चीजों में धन और समय नष्ट हो रहा हो, तो उनसे बचना बेहतर है। कुछ विद्वानों ने इसे भी इबादत में शामिल किया है, और मेरे विचार में यही सत्य के सबसे करीब है, और अल्लाह बेहतर जानता है। क्योंकि अनुमेय कार्य भी अल्लाह द्वारा निर्धारित एक सीमा है, और जब यह सिद्ध हो गया कि उस सीमा के भीतर अवज्ञा नहीं हुई, तो वह बंदगी ही रही, तब तो निश्चित रूप से सवाब मिलेगा और हदीस में...

اتباع کرنا ہے کہ نہیں سو میں تو یہ سب باتیں کرتا ہوں اور تم سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کا خوف رکھتا ہوں اور کیوں نہیں کہ آپ ﷺ نے دوزخ و بہشت سب کو ملاحظہ فرمایا تھا۔ عظمت و شان کبریائی میں عارف و ولی و صدیق سے بڑھ کر رسول بلکہ اشرف الرسل بلکہ خیر الخلق تھے صلوت اللہ تعالیٰ و سلامہ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین۔ تو نفس کو اس طرح ہلاک کرنا خلاف طریقہ رسول ﷺ قرار دیا اور بیشک جس نے اعضاء و حواس کا شکر نہ کیا اس نے جہالت سے کچھ قدر نہیں جانی کیونکہ عجیب حکمت الہیہ اس خلقت میں نمایاں ہے کہ انہیں سے محبت حق سبحانہ و تعالیٰ بواسطہ ادراک لذائذ وطیبات مستوجب شکر منعم محسن کے دل میں ساری ہو کر بذریعہ معرفت عقلی کے توحیدی ایمان پر ثابت ہوتی ہے کہ بندہ اپنے اعضاء و جوارح کو عبادتوں و مناجات میں بصبر و تحمل لگاتا ہے اور آپس میں بندہ کے اعضاء خود مطیع و باعث ہوتے ہیں اور یہ مرتبہ صلاح و تقویٰ کی ہے اور جس نے اس سے پہلے ان کو ضائع کیا وہ جاہل گمراہ ہے آیا

نہیں دیکھتے کہ اگر نفس کے تباہ کرنے میں کمال ہے تو بھوکا رہ کر مر جانے والا ولی ہو کر مرتا حالانکہ سب مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ اپنی جان آپ مار ڈالنے والا جہنمی ہے۔ فقہ میں ثابت ہوا کہ زندگی نفس کے لئے فقیر کو کمائی کرنا واجب ہے اگر کر سکتا ہو ورنہ آخر بھیک مانگنا فرض ہے ورنہ مر جائے گا تو جہنمی ہوگا اور اگر یہ طاقت نہ ہو تو جس مسلمان کو اس کے حال سے اطلاع ہو اس پر خبر گیری اس قدر کہ مر نہ جائے فرض ہے چنانچہ یہ سب اس فتاویٰ میں مصرح منقول ہے اور ایسے ہی نماز میں ستر عورت فرض ہے بقولہ تعالیٰ: خذوا زینتکم عند کل مسجد اور شدت حاجت کے وقت نکاح واجب ہے پھر بیوی کا نفقہ اور اولاد کا نان ونفقہ وغیرہ

فرض ہے تو اب ظاہر ہوا کہ جو امر فرض کر دیا گیا ہے اگر وہ بغیر دوسری چیز کے ادا نہیں ہو سکتا ہے تو یہ چیز بھی ضمناً فرض کر دی گئی ہے اس واسطے اہل العلم نے کہا کہ مقدمۃ الواجب واجب۔ مثلاً مسجد میں نماز باجماعت واجب ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں جب کبھی اتفاق سے ہم مسجد میں ہوں اس وقت نماز قائم کی جائے تو ہم پر جماعت واجب ہے بلکہ اذن سن کر حاضر ہو کر جماعت میں شامل ہو اور یہ بغیر چلنے کے ممکن نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اس لئے چلنا بھی واجب ہے اور تم نہیں دیکھتے کہ حدیث میں مسجد جانے کے ہر قدم کا ثواب جمیل ارشاد فرمایا ہے اس واسطے دور گھر سے آنا زیادہ ثواب ہے۔ پس نماز کے لئے نفس کی اتنی غذا کہ (نماز) ادا کر سکے واجب ہے۔

اور یہ چیز کسی کمائی کے حیلہ سے ممکن ہے تو کمائی واجب ہے اور حیلہ جب بغیر تعلیم ممکن نہیں تو یہ علم بھی واجب ہوا جملہ اس سلسلہ میں ضرورت ہو۔ اب ہر شخص جانتا ہے کہ فرض و واجب و سنت و مستحب یہ نام ان اعمال صالحات کے ہیں جن پر آخرت میں اجر جمیل و ثواب جزیل ہے اور قولہ واعملوا الصالحات کے تحت میں داخل اور ثواب برضاء الٰہی ملتا ہے تو اس کی رضا پر یہ برتاؤ ہوا اور اسی کو عبادت کہتے ہیں اور ناراضی جس فعل پر ہو بندگی سے خارج ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ مباح چیز ہو تو کچھ ضروری نہیں کہ واجب ہو اور اللہ تعالیٰ نے منع بھی نہیں فرمایا۔ تو میں کہتا ہوں کہ اس وجہ سے بعض علماء نے مباح سے براء تقویٰ پر ہیز کیا اور حدیث میں آیا کہ آدمی پکارتا ہے کہ میرا مال میرا مال اور ہے تیرا مال کیا سوا اس کے کھا کر برباد کیا یا پہن کر پھاڑ ڈالا یا صدقہ دے کر آخرت میں جمع کر لیا تو ان بزرگوں نے اس سے سمجھا کہ مراد اس میں مباح کھانا پینا تھا اور جب برباد ہوا تو دنیا کی زندگی جس کا ہر لمحہ و ہر چیز جب غنیمت ہے کہ وہ چند روز حیات کے بعد اصلی مقام وطن میں یہاں کی کھیتی یا تجارت کا نفع نایاب و نفائس کا مجموعہ ملے اور جس میں یہ نہیں وہ خواہ مخواہ برا ہے خسارہ ہے اسی لئے حدیث

سے ثابت ہے کہ صحت و فراغت دو چیزوں کی قدر نہ کر کے اکثر آدمی خسارہ میں پڑے ہیں اور حدیث سے ثابت ہے کہ نیک آدمی کے لئے پاک مال بہت اچھا نتیجہ دیتا ہے۔ تو جب مباح میں مال برباد وقت برباد گیا تو اس سے پر ہیز بہتر ہے اور بعض علماء نے اس کو بھی عبادت میں شامل کیا اور میرے نزدیک بھی یہی اقرب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس لئے کہ مباح ایک حد ہے جو اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمائی اور ثابت ہو چکا کہ اس حد تک نافرمانی نہیں ہوئی تو بندگی رہی تب تو ضرور ثواب ملے گا اور حدیث میں

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [25] Preface

Daily charities (Sadaqah) have been enumerated; for example, talking to someone with good manners is Sadaqah, even removing a thorn or pebble from the path is Sadaqah. Among all these, an individual's intimacy with their wife is also counted as Sadaqah. Someone who did not understand the wisdom behind this asked the Holy Prophet (peace and blessings of Allah be upon him): "O Messenger of Allah! If one of us fulfills his desire, will he also receive a reward for it?" The Prophet (PBUH) replied, "If that person had performed this act in a prohibited (Haraam) place, would he have incurred the punishment of Hell or not?" The answer was, "Yes! Certainly, there would be punishment." Then the Prophet (PBUH) said, "Likewise, in what is lawful (Halaal), there is reward." This contains a very pure indication that fulfilling desire and passion is not forbidden in Shariah; rather, the objective of Shariah is to test obedience and disobedience by setting boundaries. Thus, if one commits disobedience, they step out of servitude and obedience by choosing the prohibited. But if, in choosing the lawful, they intend to stay within the boundaries of obedience, they remain in servitude, and as long as they are within the boundaries of servitude, there is reward. In the Hadith of Sa'd (may Allah be pleased with him), it is explicitly stated: **"Even the morsel of food you put in your wife's mouth"** (is Sadaqah). This means there is reward for you even in feeding your wife. In fact, the strongest argument among these is the statement: **"Eat of the good things (Tayyibat)"** (Quran). This is a command to eat pure foods, even though delicious food is not strictly necessary for survival. Many things are permissible (Mubah), and performing a permissible act in accordance with a command earns reward, such as a traveler shortening (Qasr) their prayer. Although it is originally a concession (Rukhsat), accepting the "Sadaqah" (gift/concession) that Allah has bestowed upon us is obligatory. However, it is essential to note that the reward for obligatory (Fard) and necessary (Wajib) acts cannot be equaled by permissible acts. Furthermore, the Hadith regarding consuming and wasting or wearing and tearing was not meant to imply that permissible wealth is wasted and yields no reward; rather, the intent was to show what a person's wealth truly is, about which he repeatedly says "my wealth, my wealth." Since his life is but a few days, whatever he ate or wore is gone, and whatever he gave in charity (Khairat) he has accumulated there (in the hereafter). The rest belongs to others. This is all he truly possesses from it, as detailed earlier. In short, the essence of this is found in a comprehensive verse, understanding which can make a person a Faqih (jurist): **"Indeed, Allah has purchased from the believers their lives and their properties**

[in exchange] for that they will have Paradise." This means the Almighty has purchased from His obedient servants their lives and wealth and given Paradise as the price. Hazrat Umar (may Allah be pleased with him) and other great predecessors said, "Glory be to Allah! This is the height of generosity, that in reality, He returns both the original and the exchange to the servant, along with His pleasure and great favor." Thus, it is necessary to understand that a believer has no personal authority over their own life and wealth. They must maintain both as the Owner (Allah) has commanded. Even the limbs of the body should be used for prayer, fasting, etc. For instance, when it is harmful to put water on the body due to illness, He commands Tayammum (dry ablution). Therefore, if an injured person, for example, failed to perform Tayammum and instead took a bath and subsequently died, they died as a sinner because they relied on their own assumption that "my heart is not satisfied by Tayammum." Conversely, if someone without a valid excuse performs Tayammum because they did not feel like bathing with cold water, they are a sinner for being disobedient. **"O Allah, forgive us by Your grace."** The same applies to wealth. Even though Allah knows the unseen, it will still be asked: how was it earned? First, tell if the earning was necessary (Wajib), as we stated above that earning is obligatory in times of need; then, by what means was it earned? Employment, trade, or profession? If it was employment, was it free from oppression and injustice? Did it involve violating Shariah? For any law that is contrary to the Divine Law will be a source of disobedience and oppression, as disobedience itself is oppression. One should not practice law or advocacy to obtain a judgment in accordance with a law that contradicts Shariah. One must fulfill the terms of employment that were agreed upon. There should be no excuses, breach of trust, bribery, etc. In trade, buying and selling should not be done through corrupt or forbidden methods. For example, if a consignment (Bilti) of a thousand mounds of rice arrives from Calcutta, and without seeing, measuring, or weighing the rice, it is sold to another person based solely on the receipt with a hundred-rupee profit, then this is Haraam (forbidden).

फ़तावा आलमगिरी ..... जिल्द (1) [25] मुक़द्दमा

दैनिक सद्क़ात (दान) गिनाए गए हैं, जैसे किसी से अच्छी तरह बात करना सद्क़ा है, यहाँ तक कि रास्ते से कांटा या पत्थर हटा देना भी सद्क़ा है। इन सब में एक व्यक्ति का अपनी पत्नी के निकट जाना (शारीरिक संबंध) भी सद्क़ा माना गया है। जिसने इस हिकमत (तर्क) को नहीं समझा, उसने पैग़ंबर मुहम्मद (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) से पूछा: "हे अल्लाह के रसूल! क्या हम में से कोई अपनी काम-इच्छा (شهوت) पूरी करे, तो क्या उसमें भी उसे सवाब (पुण्य) मिलेगा?" आपने फरमाया कि यदि वह व्यक्ति यही कार्य किसी हराम (अवैध) स्थान पर करता, तो क्या उसे नरक का दंड मिलता या नहीं? उत्तर मिला: "हाँ! बेशक दंड मिलता।" तो आपने फरमाया कि फिर हलाल (वैध) तरीके में सवाब है। इसमें एक पवित्र संकेत है कि काम-इच्छा पूरी करना शरीअत में वर्जित नहीं है, बल्कि शरीअत का उद्देश्य एक सीमा निर्धारित करके आज्ञापालन और अवज्ञा की परीक्षा लेना है। अतः यदि किसी ने अवज्ञा की तो वह हराम करके दासता और आज्ञापालन से बाहर हो गया, और यदि हलाल करने में आज्ञापालन की सीमा का इरादा किया तो वह दासता में रहा, और जब तक दासता की सीमा में है, उसे सवाब मिलता है। हदीस-ए-साद (रज़ियल्लाहु अन्हु) में स्पष्ट रूप से उल्लेख है: **"यहाँ तक कि वह निवाला जो तुम अपनी पत्नी के मुँह में डालते हो"** (सद्क़ा है)। यानी अपनी पत्नी को खिलाने में भी तुम्हें सवाब है। बल्कि इन सब से मज़बूत तर्क यह है: **"पाक (शुद्ध) चीज़ों में से खाओ"** (कुरआन)। यह आदेश दिया गया है, हालांकि स्वादिष्ट भोजन के बिना मरना आवश्यक नहीं है, फिर भी कई स्थितियाँ 'मुबाह' (अनुमेय) हैं। तो मुबाह हुक्म के अनुरूप है जिसे मानने में सवाब है, जैसे मुसाफ़िर का नमाज़ में 'क़सर' (छोटा) करना। यद्यपि यह मूल रूप से एक छूट (रुक़सत) है, लेकिन अल्लाह ने जो हमें सद्क़ा दिया है, उसे स्वीकार करना हम पर अनिवार्य है। हाँ, इतना आवश्यक है कि जो सवाब फ़र्ज़ और वाजिब का है, वह भला मुबाह का कैसे हो सकता है। और जिस हदीस में खाकर बर्बाद करने और पहनकर फाड़ने की बात कही गई, वह इसलिए नहीं थी कि मुबाह का माल बर्बाद जाता है और सवाब नहीं मिलता, बल्कि उसका उद्देश्य यह था कि मनुष्य का माल उसके लिए क्या है, जिसके बारे में वह कहता है "मेरा माल, मेरा माल"। क्योंकि उसका जीवन कुछ ही दिनों का है, तो जो उसने खाया-पहना वह तो रहा नहीं, और जो खैरात (दान) कर दिया वह उसने वहाँ (परलोक में) जमा कर लिया, बाकी सब दूसरों का हिस्सा है। उसके हिस्से में बस यही है। जिसका विस्तृत विवरण दिया गया। संक्षेप में, इसमें एक व्यापक आयत है जिसे समझने वाला फ़क़ीह (विधिवेत्ता) हो सकता है: **"बेशक अल्लाह ने मोमिनों से उनकी जानें और**

उनके माल खरीद लिए हैं इस बदले में कि उनके लिए जन्नत है।" यानी अल्लाह ने आज्ञाकारी बंदों से उनकी जान-माल खरीद ली और बदले में जन्नत दी। हज़रत उमर (रज़ियल्लाहु अन्हु) और अन्य पूर्वजों ने कहा: "सुभान अल्लाह! यह कितनी बड़ी कृपा है कि वास्तव में मूल और बदले (दोनों) को फिर उसी को लौटा दिया, साथ में महान प्रसन्नता और अनुग्रह भी जोड़ दिया।" अतः इतना समझ लेना आवश्यक है कि एक मोमिन को अपनी जान और माल में अपनी राय का कोई अधिकार नहीं है। उसे चाहिए कि इन दोनों को उसी तरह रखे जैसा मालिक (अल्लाह) ने आदेश दिया है। यहाँ तक कि शरीर के अंगों से नमाज़-रोज़ा आदि का काम ले, और जब बीमारी के कारण शरीर पर पानी डालना हानिकारक हो, तो तयम्मुम (मिट्टी से पवित्रता) कर ले। इसलिए यदि किसी घायल ने तयम्मुम नहीं किया और स्नान कर लिया और मर गया, तो वह गुनहगार मरा क्योंकि उसने अपने अनुमान को प्राथमिकता दी कि तयम्मुम से मन साफ़ नहीं होता। जिसके पास कोई बहाना नहीं है और उसने तयम्मुम किया क्योंकि उसका ठंडे पानी से नहाने का मन नहीं था, तो वह गुनहगार है, उसने अवज्ञा की। **"हे अल्लाह! अपनी कृपा से हमें क्षमा कर।"** माल का भी यही हाल है कि अल्लाह जो अदृश्य को जानता है, फिर भी पूछेगा कि कैसे कमाया? पहले बताओ कि क्या कमाई अनिवार्य (वाजिब) थी? क्योंकि हम ऊपर बता चुके हैं कि ज़रूरत के समय कमाई वाजिब है, फिर यह बताओ कि किस तरीके से कमाया? नौकरी, व्यापार या पेशा? यदि नौकरी थी, तो क्या वह अन्याय और अधर्म से मुक्त थी? क्या उसमें शरीअत के विरुद्ध कोई आदेश नहीं मानना पड़ा? क्योंकि ईश्वरीय कानून के विरुद्ध जो भी कानून होगा, वह अवज्ञा और अन्याय होगा, क्योंकि अवज्ञा स्वयं अन्याय है। और शरीअत के विरुद्ध कानून के अनुसार फैसला कराने की वकालत या पैरवी न करे। नौकरी की जो शर्तें तय हुई हों, उन्हें पूरा करे। धोखा, अमानत में खयानत, रिश्वत आदि न हो। व्यापार में खरीद-फरोख्त भ्रष्ट और हराम तरीके से न हो। उदाहरण के लिए, कलकत्ता से एक हज़ार मन चावल की बिल्टी (रसीद) आई और अभी तक चावल देखे नहीं, न ही उन्हें नापा या तोला, बल्कि केवल कागज़ की बिल्टी पर सौ रुपये के लाभ के साथ दूसरे को बेच दिया, तो यह हराम है।

صدقات روزانہ شمار فرمائے ہیں مثلاً کسی سے خوش خلقی سے بات کرنا صدقہ ہے حتیٰ کہ راستے سے کانٹا کنکر ہٹا دینا صدقہ ہے۔ ان سب میں آدمی کا اپنی بی بی سے قریب ہونا بھی صدقہ شمار ہے تو جس نے اس حکمت کو نہ سمجھا اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ! کیا ہم میں سے کوئی آدمی اپنی شہوت پوری کرے تو اس میں بھی اس کو ثواب ملے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر وہ شخص کسی حرام جگہ یہ فعل کرتا تو اس پر عذاب جہنم ہوتا کہ نہ ہوتا؟ عرض کیا گیا کہ ہاں! بیشک عذاب ہوتا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر حلال میں ثواب ہے۔ اس میں بہت پاکیزہ اشارہ ظاہر ہے کہ شہوت و خواہش پوری کرنا شرع میں منع نہیں کی گئی ہے بلکہ مقصودِ شرع کا حد مقرر کر کے فرمانبرداری و نافرمانی کا امتحان ہے پس اگر نافرمانی کی تو حرام کر کے بندگی و اطاعت سے نکل گیا اور حلال کرنے میں فرمانبرداری کی حد کا قصد کیا تو بندگی میں رہا اور جب تک بندگی کی حد میں ہے اس کو ثواب ہے اور حدیث سعد رضی اللہ عنہ میں صریح ارشاد فرمایا ہے کہ: **"حتی اللقمۃ تجعل فی فی امراتک"**۔ یعنی اپنی زوجہ کے منہ میں جو نوالہ پہنچاتا ہے اس میں بھی تجھے ثواب ہے۔ بلکہ ان سب سے قوی استدلال قولہ: **"کلوا من الطیبات"** ... یہ ہے کہ طیبات کھانے کا حکم دیا حالانکہ لذیذ غذا ضروری نہیں ہے کہ بغیر اس کے مر جائے بہت صورتیں مباح ہیں تو مباح موافقِ حکم ہے جس کے ماننے میں ثواب ہے جیسے مسافر کا نماز میں قصر کرنا اگر چہ فی الاصل رخصت ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جو ہم پر صدقہ کیا اس کا قبول ہم پر واجب ہے۔ ہاں اتنا ضروری ہے کہ جو ثواب فرض و واجب کا ہے وہ بھلا مباح کا کب ہو سکتا ہے اور جو حدیث کھا کر برباد کرنے و پہن کر پھاڑنے کی بیان کی گئی اس کا بیان اس واسطے نہ تھا کہ مباح کا مال برباد جاتا ہے کچھ

ثواب نہیں ملتا ہے بلکہ اس سے مقصود یہ تھا کہ آدمی کا مال اس کے لئے کیا ہے جو وہ کہا کرتا ہے کہ میرا مال میرا مال کیونکہ اس کی زندگی بس یہی چند روزہ ہے تو اس میں جو کھایا پہنا تو وہ اب رہا نہیں اور جو خیرات کر دیا وہ وہاں جمع کر لیا باقی سب اوروں کا حصہ ہے۔ اس کا اس میں سے بس یہی ہے۔ جس کا مفصل حال مذکور ہوا۔ بالجملہ اصل اس میں ایک جامع آیت ہے جس کے سمجھنے والے کی فقہ حاصل کرنے سے آدمی فقیہ ہو سکتا ہے یعنی قولہ تعالیٰ: **"ان اللہ اشتری من المؤمنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ"** ... یعنی حق تعالیٰ نے فرمانبردار بندوں سے ان کا جان و مال خرید لیا اور عوض اس کا جنت دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ اکابر سلف نے فرمایا کہ سبحان اللہ! یہ کمال کرم ہے کہ حقیقت میں اصل و بدل دونوں پھر اسی کو دے دے مع رضوان فضل عظیم کے کہ یہ اس پر بڑھا دیا پس اتنا تو سمجھ لینا ضروری ہے کہ مؤمن کو اپنی جان و مال میں اپنی رائے کا اختیار کچھ نہیں ہے اس کو چاہئے کہ ان دونوں کو اس طرح رکھے جس طرح مالک نے حکم دیا ہے حتیٰ کہ اعضاء بدن سے نماز روزہ وغیرہ کا کام لے حتیٰ کہ جب بیماری سے پانی بدن پر ڈالنا مضر ہو تو تیمم کرادے اس واسطے اگر زخمی نے مثلاً تیمم نہ کیا اور نہالیا پس مر گیا تو وہ گنہگار مرا کیونکہ اس نے اپنا زعم لگایا کہ تیمم کرنے سے میرا جی صاف نہیں ہوتا ہے ایسے ہے۔ جس کو عذر نہیں ہے اگر تیمم کیا اور ٹھنڈے سرو پانے سے نہانے کو جی نہ چاہا تو گنہگار ہے اس نے نافرمانی کی۔ **"اللھم اغفرلنا بفضلک"**۔ مال کا بھی یہی حال ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے پھر بھی پوچھا جائے گا کہ کس طرح کمایا پہلے بتاؤ کہ کمائی واجب تھی کیونکہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ کمائی ضرورت کے وقت واجب ہے پھر کس حیلہ سے کمایا ہے۔ نوکری تجارت پیشہ، تو نوکری ایسی تھی جو ظلم و ناحق سے خالی ہوتی کہ خلافِ شرع مثلاً حکم نہ بگاڑنا پڑے کیونکہ خلافِ قانون الٰہی تعالیٰ جو قانون ہو گا وہ نافرمانی و ظلم ہو گا کیونکہ نافرمانی خود ظلم ہے اور خلافِ شرع جو قانون ہے اس کے موافق فیصلہ کرانے کی

وکالت و پیروی نہ کرے نوکری کی جو شرطیں ٹھہری ہوں ان کو ادا کرنے۔ عذر و خیانت، رشوت وغیرہ نہ ہو۔ تجارت میں خرید و فروخت فاسد و حرام طریقہ سے نہ ہو مثلاً کولکتہ سے ہزار من چاول کی بلٹی آئی اور ہنوز چاول نہ دیکھے نہ ناپے تولے بلکہ خالی بلٹی پر سو روپیہ نفع سے دوسرے کے ہاتھ بیچ ڈالے تو یہ حرام ہے۔

Fatawa Alamgiri - Volume 1, Preface Page 26

The status of a profession is also the same. Furthermore, if one offers the excuse that they did not know it was forbidden (Haram), that excuse will not be accepted because when this profession was adopted, it was obligatory (Fard) to acquire its knowledge. Now, we shall state two points clearly here, although a discerning person can understand from our previous explanation. First, how religious and worldly knowledge are categorized, and second, to what extent seeking knowledge is obligatory; only then can the meaning of jurisprudence (Fiqh) be understood.

It should be clear that primary worship consists only of the remembrance of Allah, pure obedience to Him, prayer, humility, supplication, and presence of heart, etc. Then within this, health, sustenance for the self, shelter, and covering the body are necessities as far as required. Sometimes other secondary obligations arise along with rights, such as providing for one's family, and knowing the method of worship takes precedence over the act itself. Thus, a person living alone in a mountain subsisting on the fruits there where no one else is, has no need for clothes; although if he is ignorant, Satan will make him his servant there, and the scholar has achieved nothing if he withholds the benefit of knowledge. Such seclusion appears prohibited from some indications in the Hadith and permissible from others. In short, this was an example; its deep investigation is not intended here. Stay here and observe: if you sit for pure worship, a place was needed; hence, there is a great reward for those who build mosques so that people may sit on lawful (Halal) land. Then the need for food arose, and clothes, or the maintenance of wife, children, and other relatives—seeking the lawful is not the question, but rather adopting a livelihood. Thus, if one follows Allah’s command, they will receive the same reward as that of pure remembrance of Allah. Knowledge is required in earning a livelihood; therefore, as long as you acquire this knowledge, you will receive a reward, provided the intention is to fulfill the rights of the self, the spouse, and the children through it, and not to indulge in worldly luxury. For this world is a field and a marketplace for the Hereafter. Even if Allah gives you enough in your earning that by His grace you live with pleasure and perform good deeds, this knowledge, though worldly, will bring reward through this path. However, it should not be the knowledge of things that are sins in Sharia, such as the knowledge of music, sitar, sarangi, etc., or the knowledge of painting (figurative art), etc. Here, the limit is that of the permissible (Mubah). Similarly, in profession and trade, there should be no prohibited (Haram) profession, such as professional singing (Qawwali) for money or begging, and the trade itself

should not be prohibited, such as selling wine, etc. Thus, if a person takes a contract for a warehouse for an English platoon where it is stipulated that among other things, they must provide wine in such quantity or provide the meat of strangled animals, then that wealth will become Haram. Therefore, these boundaries will be known through the knowledge of employment, trade, and industry. The knowledge through which these are known will bring reward based on the intention mentioned, but this is not the knowledge of the Hereafter or the knowledge of divine gnosis (Ma’rifah) which remains with one there. Even the knowledge required to be a judge (Qadi) is for resolving worldly disputes and complications; it is not Ma’rifah.

In summary, worldly knowledge is any knowledge whose persistence does not extend to the Hereafter. It is of two types: first, that which is learned with a righteous intention within the permissible (Mubah) limit and earns a reward, such as architecture and medicine, and similarly the knowledge of becoming a judge related to the Conduct of the Judge (Adab al-Qadi). This is also included in reward. Second is that which is not within the permissible limit or is not a righteous tradition; for instance, if the knowledge of judiciary (Qada) is learned merely for one's own worldly pleasure, it is naught. Or if astrology or music is learned, it is purely worldly and Haram. Religious knowledge is any knowledge whose result is the reform of the self (Islah-e-Nafs) for the sake of the Hereafter, or is the knowledge of the Hereafter itself and the recognition of the Creator, the Almighty, and its status is very high. The second explanation is about the extent to which seeking knowledge is obligatory: it should be known that whenever a person is driven by the need to earn a lawful livelihood and acquires worldly knowledge, then from the first category, acquiring as much as the necessity of livelihood requires is included in reward and obligation (Wujub). Anything beyond that is permissible as long as it stays within the permissible limits. As for something that is purely futile (La-Ya’ni), if one wastes time acquiring it, they will be held accountable. For example, in this era, learning Greek philosophy, which is purely futile and, more correctly, forbidden. Medicine and other public interests sometimes become obligatory due to emerging circumstances. Belonging to this category in this era are those skills through which mastery is gained over the invention of smokeless gunpowder, cannons, and torpedoes (with which ships are destroyed), etc., because of His saying: "And prepare against them whatever power you can."

फ़तावा आलमगीरी - जिल्द 1, प्रस्तावना पृष्ठ 26

पेशा (व्यवसाय) की भी यही स्थिति है। फिर यदि उसने बहाना बनाया कि मैंने इसे हराम (वर्जित) नहीं जाना था, तो यह बहाना स्वीकार नहीं किया जाएगा क्योंकि जब यह पेशा अपनाया गया, तो उसका ज्ञान होना अनिवार्य (फ़र्ज़) था। अब हम यहाँ दो बातें स्पष्ट कर दें, हालाँकि समझने वाला हमारे पिछले विवरण से भी समझ सकता है। एक यह कि दीन (धर्म) और दुनिया के ज्ञान का विभाजन कैसे है, और दूसरा यह कि ज्ञान प्राप्त करना जो अनिवार्य है, वह किस सीमा तक है; तभी फ़िक़्ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) के अर्थ समझे जा सकेंगे।

स्पष्ट रहे कि वास्तविक इबादत (पूजा) तो केवल अल्लाह की याद, उसकी शुद्ध आज्ञाकारिता, प्रार्थना, विनम्रता, गिड़गिड़ाने और उपस्थिति आदि है। फिर इसमें स्वास्थ्य, स्वयं के लिए भोजन, आश्रय, शरीर को ढकना आदि आवश्यकताएँ हैं जहाँ तक ज़रूरी हो। कभी-कभी अन्य अधिकार भी कर्तव्यों के साथ उत्पन्न होते हैं, जैसे परिवार का भरण-पोषण आदि, और इबादत से पहले उसका तरीका जानना ज़रूरी है। अतः जो व्यक्ति किसी पहाड़ में अकेला वहाँ के फलों पर जीवन व्यतीत करता है जहाँ कोई और नहीं है, तो उसे कपड़ों की आवश्यकता नहीं है; यद्यपि यदि वह अज्ञानी है तो शैतान वहाँ उसे अपना दास बना लेगा, और विद्वान ने कुछ नहीं किया जबकि उसने ज्ञान के लाभ को रोक दिया। ऐसी तन्हाई (एकांत) कुछ हदीस के संकेतों से वर्जित लगती है और कुछ से जायज़ भी। संक्षेप में, यह एक उदाहरण था, इसकी गहन खोज अभीष्ट नहीं है। तुम यहीं रहो, देखो कि तुम शुद्ध इबादत के लिए बैठे तो जगह की आवश्यकता हुई, इसलिए मस्जिद बनाने वालों के लिए बड़ा पुण्य है कि वे हलाल (वैध) भूमि पर बैठें। फिर भोजन और कपड़ों की आवश्यकता हुई या पत्नी, बच्चों और अन्य रिश्तेदारों के भरण-पोषण की, तो हलाल मांगना प्रश्न नहीं है बल्कि कोई आजीविका अपनाना है। अतः यदि अल्लाह के आदेश पर चलें, तो वही पुण्य मिलेगा जो शुद्ध अल्लाह की याद का था। आजीविका में ज्ञान की आवश्यकता है, तो जब तक यह ज्ञान प्राप्त करोगे, पुण्य मिलेगा, बशर्ते कि यही नीयत (इरादा) हो कि अपने, पत्नी और बच्चों के अधिकारों को इससे प्राप्त करके पूरा करूँऔर यह इरादा न हो कि दुनिया के सुख उड़ाऊँ क्योंकि यह संसार परलोक के लिए खेत और बाज़ार है। यद्यपि अल्लाह तुम्हें कमाई में इतना दे दे कि उसके अनुग्रह से तुम आनंद के साथ रहो और अच्छे काम करो, तो यह ज्ञान भले ही दुनियावी हो, इस मार्ग से पुण्य मिलेगा, परंतु ऐसी चीज़ों का ज्ञान न हो जो शरीयत में पाप हैं, जैसे संगीत, सितार-सारंगी आदि का ज्ञान या चित्रकला आदि का ज्ञान। तो यहाँ सीमा 'मुबाह' (अनुमति योग्य) की है। इसी तरह पेशा और व्यापार में हराम पेशा न हो, जैसे कव्वाली

(गायन) और भीख मांगना आदि, और व्यापार हराम न हो जैसे शराब बेचना आदि। अतः जो व्यक्ति अंग्रेजी सेना के गोदाम का ठेका ले जिसमें शर्त हो कि अन्य चीज़ों के साथ शराब भी इतनी मात्रा में पहुँचाओ या गला घोंटे हुए जानवरों का माँस दिया करो, तो वह धन हराम हो जाएगा। अतः ये सीमाएँ नौकरी, व्यापार और शिल्प के ज्ञान से ज्ञात होंगी, और जिस ज्ञान से ये ज्ञात हों उसमें पुण्य उसी नीयत पर होगा जो बयान की गई, लेकिन यह परलोक का ज्ञान या 'मारिफ़त' (ईश्वर की पहचान) का ज्ञान नहीं है। जो वहां साथ रहे। यहाँ तक कि काज़ी (न्यायाधीश) होने के लिए जो ज्ञान है, वह भी दुनियावी झगड़ों और विवादों के फैसले करने के लिए है, वह मारिफ़त नहीं है।

संक्षेप में, दुनियावी ज्ञान वह हर ज्ञान है जिसका अस्तित्व परलोक के साथ न रहे। इसमें दो प्रकार हैं: एक वह जो नेक नीयत से सीखा जाए कि वह मुबाह (अनुमति योग्य) सीमा में हो और पुण्य मिले, जैसे वास्तुकला, चिकित्सा आदि, और इसी तरह काज़ी बनने का ज्ञान जो 'अदब-अल-काज़ी' (न्यायाधीश के शिष्टाचार) से संबंधित हो। तो यह भी पुण्य में सम्मिलित है। और दूसरा वह जो मुबाह सीमा में न हो या सुन्नत के अनुरूप न हो, जैसे यदि न्याय का ज्ञान (क़ज़ा) केवल अपने भोग-विलास के लिए सीखा तो कुछ नहीं है, या जैसे नक्षत्र विज्ञान या संगीत सीखा तो वह शुद्ध दुनियावी और हराम है। दीन का ज्ञान वह हर ज्ञान है जिसका परिणाम परलोक के उद्देश्य से स्वयं के सुधार (इस्लाह-ए-नफ़्स) के रूप में हो, या स्वयं परलोक का ज्ञान और सृष्टिकर्ता की पहचान हो, और उसका दर्जा बहुत ऊँचा है। दूसरा विवरण यह रहा कि ज्ञान प्राप्त करना किस हद तक अनिवार्य है, तो जानना चाहिए कि जब भी किसी व्यक्ति को हलाल आजीविका कमाने की आवश्यकता हो कि वह दुनियावी ज्ञान प्राप्त करे, तो पहली श्रेणी में से इतना कि आजीविका की आवश्यकता पूरी हो जाए, पुण्य और अनिवार्यता (वुजूब) में सम्मिलित है, और उससे अधिक मुबाह है जब तक वह मुबाह की सीमा में हो। और जो चीज़ पूरी तरह से व्यर्थ हो, यदि उसे प्राप्त करने में समय नष्ट करे तो उसे उत्तर देना होगा। उदाहरण के लिए, इस युग में यूनानी दर्शन (फ़लसफ़ा) सीखना जो पूरी तरह व्यर्थ है और सही बात यह है कि हराम है। चिकित्सा आदि जनहित के कार्य कभी आकस्मिक परिस्थितियों के कारण अनिवार्यताओं में सम्मिलित हो जाते हैं। और इसी श्रेणी से इस युग में ऐसे हुनर हैं जिनसे बिना धुएं के बारूद, तोप और समुद्री तार (जिससे जहाज नष्ट करते हैं) आदि के आविष्कार पर नियंत्रण प्राप्त हो, क्योंकि ईश्वर का कथन है: "और उनके लिए जितना हो सके शक्ति तैयार रखो।"

فتاویٰ عالمگیری ۔ جلد ۱ مقدمہ صفحہ ۲۶

پیشہ کی بھی ایسی ہی حالت ہے۔ پھر اگر اس نے عذر کیا کہ میں نے حرام ہونا نہیں جانا تو عذر قبول نہ ہو گا کیونکہ جب یہ پیشہ اختیار کیا تو اس کا علم جاننا فرض تھا۔ اب ہم دو باتیں یہاں صاف بیان کر دیں اگر چہ سمجھنے والا ہمارے بیان سابق سے بھی سمجھ سکتا ہے۔ ایک یہ کہ علمِ دین و دنیا کی تقسیم کیوں کر ہے اور دوم علم کا طلب کرنا جو فرض ہے وہ کس قدر ہے تب فقہ کے معنی سمجھے جائیں۔

واضح ہو کہ عبادتِ اصلی تو فقط یادِ الہی و اس کی خالصہ طاعات و دعا و عاجزی و تضرع و حضوری وغیرہ ہیں پھر اس میں تندرستی و نفس کی غذا و ٹھکانا بدن کا ڈھانپنا وغیرہ ضروریات ہیں جہاں تک ضرورت ہو اور کبھی عوارض دیگر بھی حقوق کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں جیسے اہل و عیال کا نان و نفقہ وغیرہ اور عبادت سے مقدم اس کا طریقہ جاننا۔ پس جو شخص تنہا کسی پہاڑ میں وہاں کے میوہ جات پر بسر کرتا ہے جہاں کوئی نہیں ہے تو اس کو کپڑے کی ضرورت نہیں ہے اگر چہ جاہل ہو وہاں شیطان اپنا بندہ بنا ڈالے گا اور عالم نے کچھ نہ کیا جبکہ علم کا نفع روک دیا ایسی تنہائی بعض اشاراتِ حدیث سے منع نکلتی ہے اور بعض سے جائز بھی الغرض یہ ایک مثال تھی اس کی تحقیق نہیں منظور ہے تم یہیں رہو دیکھو کہ تم عبادتِ خالصہ کے لئے بیٹھے تو جگہ کی ضرورت ہوئی لہٰذا مسجد بنانے والوں کے لئے بڑا ثواب ہے کہ حلال زمین پر بیٹھے پھر کھانے کی ضرورت ہوئی اور کپڑے کی یا بیوی بچہ و دیگر اقارب کے نفقہ کی تو سوالِ حلال نہیں ہے کوئی کمائی اختیار کی پس اللہ تعالیٰ کے حکم پر چلے تو ثواب وہی ملے گا جو خالص یادِ الہی کا تھا اور کمائی میں علم کی ضرورت ہے تو جب تک یہ علم حاصل کرو ثواب ملے گا بشرطیکہ یہی نیت ہو کہ حقِ نفس و حقِ زوجہ و حقِ اولاد اس سے حاصل کر کے پورا کروں اور

یہ نیت نہ ہو کہ عیشِ دنیا اڑاؤں کیونکہ یہ گھر تو آخرت کے لئے کھیت و منڈی ہے اگر چہ تم کو کمائی میں اللہ تعالیٰ اس قدر دیدے کہ اپنے فضل سے لذت کے ساتھ رہو اور نیک کام کرو تو یہ علم اگر چہ دنیاوی ہو اس راہ سے ثواب ملے گا مگر ایسی چیزوں کا علم نہ ہو جو شرع میں معصیت ہیں جیسے علمِ موسیقی و ستارسارنگی وغیرہ یا علمِ مصوری وغیرہ تو یہاں حدِ مباح کی ہے علیٰ ہذا پیشہ و تجارت میں حرام پیشہ نہ ہو مثلاً قوالی و بھیک مانگنا وغیرہ اور تجارت حرام نہ ہو جیسے شراب بیچنا وغیرہ پس جس شخص انگریزی پلٹن کے گودام کا ٹھیکہ لے جس میں شرط ہو کہ جہاں اور چیزیں ہیں وہاں یہ بھی شرط ہے کہ شراب اس قدر بہم پہنچاؤ یا گلا گھونٹے جانور کا گوشت دیا کرو تو یہ مال حرام ہو جائے گا۔ پس یہ حدود نوکری و تجارت و پیشہ صنعت میں علم سے معلوم ہوں گے اور جس علم سے معلوم ہوں اس میں اگر چہ ثواب اس نیت پر ہو گا جو بیان ہوئی لیکن یہ علمِ آخرت و علمِ معرفت نہیں ہے۔ جو وہاں ساتھ رہے حتیٰ کہ قاضی ہونے کے لئے جو علم ہو وہ بھی دنیاوی جھگڑے بکھیڑے فیصلے کرنے کے لئے ہے وہ کچھ معرفت نہیں ہے۔ الحاصل علمِ دنیا ہر وہ علم ہے جس کا باقی ہونا آخرت کے ساتھ نہ ہو اس میں دو قسم ہیں ایک وہ جو بہ نیتِ صالحہ سیکھا جائے کہ وہ حدِ مباح میں ہو اور ثواب ملے جیسے فنِ تعمیرِ عمارت و فنِ طبابت وغیرہ اور ایسے ہی قاضی بننے کا علم متعلق بادب القاضی۔ تو یہ بھی ثواب میں داخل ہے اور دوم وہ کہ جو حدِ مباح میں نہ ہو یا سنتِ صالحہ نہ ہوتی کہ اگر علمِ قضا محض اپنے نفس کی عیش کے لئے سیکھا تو کچھ نہیں ہے یا جیسے ستارہ گان علمِ موسیقی سیکھا تو محض دنیا حرام ہے اور علمِ دین ہر وہ علم ہے جس کا نتیجہ اصلاحِ نفس بغرضِ آخرت ہو یا نفسِ علمِ آخرت و معرفتِ خالقِ عز و جل ہو اور اس کا مرتبہ بہت اعلیٰ ہے اور دوسرا بیان یہ رہا کہ علم کا طلب کرنا کس قدر فرض ہے تو جاننا چاہئے کہ جب کبھی ضرورت کسی شخص کو کسبِ معاشِ حلال کے لئے داعی ہو کہ وہ علمِ دنیا میں سے حاصل کرے تو قسم اول میں سے اتنا کہ قدرِ ضرورت

معاش مل جائے ثواب و وجوب میں داخل ہے اور اس سے زائد مباح ہے جبکہ حدِ مباح میں ہو اور جو چیز کہ محض لایعنی ہو اگر اس کو حاصل کر کے تضیعِ اوقات کرے تو وہ جواب دے گا مثلاً اس زمانہ میں یونانی فلسفہ کا سیکھنا کہ محض لایعنی اور اصح یہ ہے کہ حرام ہے اور طب وغیرہ مصالحِ عامہ کبھی بنظرِ عارض منجملہ واجبات ہو جاتے ہیں اور اسی قسم سے ہے اس زمانہ میں ایسے فنون جن سے بغیر دھوئیں کے بارود اور توپ وریڈو (جس سے جہاز توڑتے ہیں) وغیرہ کی ایجاد وغیرہ پر قدرت حاصل ہو کیونکہ قولہ: و اعدوا لھم ما استطعتم

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 ..... Introduction

Min quwwatin wa min ribatil khayl. "And prepare against them whatever force and steeds of war you can." This indicates these matters; rather, there is hope of confirmation through specification. Thus, it is necessary that there should be a group of scholars (Ulema) as such—and Allah knows best. As for religious knowledge, it is an obligation (Fard) upon every Muslim man and woman to the extent that if their belief (Aqidah) is void of it, or void of some of it, they would be termed a disbeliever (Kafir). And if they are prevented from acting upon it or some of it, then it becomes mandatory (Wajib) for them to migrate (Hijrah) from that land. The translator says that it is the duty of a jurist (Faqih) scholar that when he knows all descendants of Adam are bound by faith (Iman), he should be satisfied with the following for the lowliest of persons: *Ash-hadu alla ilaha illallah wa ash-hadu anna Muhammadan abduhu wa rasuluhu* (I bear witness that there is no god but Allah and I bear witness that Muhammad ﷺ is His servant and messenger). So, if anyone makes this declaration and dies immediately after, it is not permissible for anyone to call him a disbeliever.

Do you not see that in the authentic (Sahih) Hadith of Usama (R.A.), a clear incident is proven: Usama bin Zaid (R.A.) was sent for Jihad as a commander of the army. There, during the battle, an individual from the army of the disbelievers who was confronting Usama (R.A.) struck him with a sword, wounding Usama's arm. When Usama's blow reached him, the man took refuge and said, "La ilaha illallah." However, Usama (R.A.), considering this declaration as a result of compulsion, did not accept it and killed him. Some members of the army had heard this; they said, "O leader! Why did you kill him when he was professing Tawheed (monotheism)?" They explained what they had understood, but the army members said, "No, rather we will present this to the Prophet ﷺ." When this was reported to the Prophet ﷺ upon arriving in Medina, he ﷺ summoned Usama and questioned him. Usama (R.A.) said, "O Messenger of Allah ﷺ! Please look at my wounded arm; he only said it for fear of my sword." The Prophet ﷺ replied: "*Hala shaqqata qalbahu*"—meaning, what do you know of the state of his heart? Why did you not tear open his heart and see? Meaning, the secret of the heart is known to Allah Almighty. And he repeatedly said: "*A-qatalta rajulan yaqulu la ilaha illallah*" (Did you kill a man who says *La ilaha illallah*?). It reached a point where Usama (R.A.) said, "I became so afraid that I wished I had become a Muslim only today."

In short, one should be satisfied with this testimony and the word of Tawheed. And if someone does not profess belief in the 'Leader of the World' (Sarwar-e-Alam) and the 'Master of Messengers' (Saiyid-ul-Mursalin), may peace and blessings be upon him and all of them, being the Messenger and servant of Allah, he is also a disbeliever; clear Hadiths and firm verses are vocal on this. Then, he should be gradually taught the details of this comprehensive word: that when there is no other god, Allah Almighty, glorified be He, is the Creator, Sustainer, Owner, and Disposer of all affairs, until Shirk (associating partners with Allah) is completely eradicated and no contradiction remains in whatever the Prophet ﷺ has taught. And believing in the Hereafter (Akhirah) after this world is so necessary that Allah Almighty stated: "*Yu'minuna billahi wal-yawmil-akhir*" (They believe in Allah and the Last Day). That is, belief in the Hereafter was explicitly mentioned generally for every Arab.

And in the authentic collections (Sahah), there is a narration of a companion who struck his slave-girl and then feared Allah that he had struck her more than her offense deserved and would be held accountable. So, he disclosed his situation to the Prophet ﷺ and resolved, "O Messenger of Allah ﷺ! Should I free her?" The Prophet ﷺ ordered, "Bring her here." When she came, he asked her about Allah; she answered correctly. Then he asked about himself, "Who am I?" She said, "You ﷺ are the Messenger of Allah." Then he said to the companion, "Yes, free her, for she is a believer (Mu'mina)." These sayings indicate that when a servant has faith in the recognition of his Creator, the Almighty, he is a brother. Taking someone as a slave is for their own welfare and education; besides, the bond of unity between the master and the slave becomes stronger, so much so that inheritance reaches through *Wala* (the bond of manumission) like kinship. Thus, the master becomes free for the pure worship of the Divine, and the slave earns sustenance for him. In this way, both take a great treasure from this world. And for this reason, in a Sahih Hadith, this command was made mandatory for a male believer—meaning it was established among the characteristics of faith—that his brother whom Allah Almighty has... (text ends abruptly)

फतावा आलमगीरी ..... खंड 1 ..... प्रस्तावना

मन कुव्वत व मिन रिबातुल खैल। "और काफिरों के लिए जो मुमकिन हो सके ताकत और घोड़ों से सामान करो।" यह इन बातों की ओर संकेत करता है, बल्कि विशिष्टता (तख़सीस) से सिद्ध होने की आशा है। अतः यह आवश्यक है कि विद्वानों (उलेमा) का एक समूह ऐसा होना चाहिए। अल्लाह तआला बेहतर जानता है। और दीन के ज्ञान में से तो हर मुसलमान पुरुष और महिला पर इतना अनिवार्य (फ़र्ज़) है कि जब उसका विश्वास (एतिकाद) इससे खाली हो या इसमें से कुछ से खाली हो, तो वह काफिर कहलाएगा। और जब उसे इस कदर अमल से या इसमें से कुछ से रोका जाए, तो उस पर उस देश से पलायन (हिजरत) करना अनिवार्य हो जाता है। अनुवादक कहता है कि एक फकीह (धर्मशास्त्री) का काम है कि जब वह जानता है कि ईमान के लिए तमाम बनी आदम (मानव जाति) उत्तरदायी हैं, तो सबसे कम दर्जे के आदमी के लिहाज़ से इतनी बात पर संतोष करे कि: "अशहदु अल्ला इलाहा इल्लल्लाह व अशहदु अन्ना मुहम्मदन अब्दुहू व रसूलुहु" (मैं गवाही देता हूँ कि अल्लाह के सिवा कोई पूज्य नहीं है और मैं गवाही देता हूँ कि निस्संदेह मुहम्मद ﷺ उसके बंदे और रसूल हैं)। तो यदि किसी ने इतनी बात स्वीकार कर ली और उसके बाद उसी समय मर गया, तो किसी को उसे काफिर कहने का साहस नहीं होना चाहिए।

क्या आप नहीं देखते कि 'सिहाह' की हदीस में उसामा (रज़ि.) के बारे में यह किस्सा स्पष्ट रूप से सिद्ध है कि उसामा बिन ज़ैद (रज़ि.) को सेना का सेनापति बनाकर जिहाद पर भेजा गया था। वहाँ युद्ध के बीच, काफिरों की सेना में से जो आदमी उसामा (रज़ि.) का मुकाबला कर रहा था, उसने तलवार मारी जिससे उसामा (रज़ि.) की भुजा घायल हो गई। जब उनका वार पहुँचा तो उसने पनाह ली और कहा "ला इलाहा इल्लल्लाह"। लेकिन उसामा (रज़ि.) ने इस इकरार को उसकी मजबूरी मानकर स्वीकार नहीं किया और उसे मार डाला। कुछ सेना के लोगों ने यह आवाज़ सुनी थी, उन्होंने कहा, "हे सरदार! आपने उसे क्यों मार डाला जबकि वह तौहीद (एकेश्वरवाद) स्वीकार कर रहा था?" उन्होंने जो समझा था वह बयान किया, तो सेना के लोगों ने कहा कि नहीं, बल्कि हम इसकी शिकायत अल्लाह के रसूल ﷺ से करेंगे। जब मदीना आकर आपसे ﷺ निवेदन किया गया, तो आपने ﷺ उसामा (रज़ि.) को बुलाकर पूछा। उसामा (रज़ि.) ने कहा, "हे अल्लाह के रसूल ﷺ! आप मेरी घायल भुजा देखें, उसने केवल मेरी तलवार के डर से ऐसा कहा था।" तो आपने ﷺ फरमाया: "हला शक़्त क़ल्बहु" यानी तू उसके दिल का हाल क्या जाने? तूने उसका दिल फाड़कर क्यों नहीं देखा? अर्थात दिल का भेद अल्लाह तआला के ज्ञान में सुरक्षित है। और आप बार-बार फरमाते थे: "अक़तलत

रज्जुलन यकूलु ला इलाहा इल्लल्लाह" (अरे, तूने उस आदमी को मार डाला जो ला इलाहा इल्लल्लाह कहता था!) यहाँ तक कि उसामा (रज़ि.) कहते हैं कि मैं इतना डर गया कि काश मैं आज ही मुसलमान हुआ होता।

संक्षेप में, इसी शहादत और तौहीद के कलिमे पर संतोष किया जाए। और यदि किसी ने 'सरवर-ए-आलम' (सृष्टि के सरदार) सैयदुल मुरसलीन (स.) के रसूल और बंदा होने को स्वीकार नहीं किया, तो भी वह काफिर है। जैसा कि स्पष्ट हदीसें और अटल आयतें इस पर मुखर हैं। फिर उसे इस व्यापक कलिमे के विवरण धीरे-धीरे सिखाए जाएँ कि जब अल्लाह के सिवा कोई और नहीं है, तो अल्लाह तआला ही खालिक (सृष्टिकर्ता), रज्जाक (जीविका देने वाला), मालिक और मुख्तार है, यहाँ तक कि शिर्क(साझेदारी) पूरी तरह जड़ से खत्म हो जाए। और जो कुछ भी अल्लाह के रसूल ﷺ ने सिखाया है उसमें कोई मतभेद न रहे। और दुनिया के बाद आखिरत (परलोक) पर ईमान लाना इतना आवश्यक है कि अल्लाह तआला ने फरमाया: "युअमिनूना बिल्लाहि वल यौमिल आखिर" (वे अल्लाह और परलोक के दिन पर ईमान रखते हैं)। यानी आखिरत पर ईमान को सामान्य रूप से हर एक अरब के लिए स्पष्ट रूप से व्यक्त किया गया है।

और 'सिहाह' में एक सहाबी की रिवायत है जिन्होंने अपनी दासी को मारा और फिर अल्लाह के डर से घबरा गए कि मैंने उसे उसके अपराध से अधिक मारा है, तो मुझे जवाबदेही देनी होगी। अतः उन्होंने अल्लाह के रसूल ﷺ के सामने अपना हाल ज़ाहिर किया और इरादा किया कि "हे अल्लाह के रसूल ﷺ! क्या मैं उसे आज़ाद कर दूँ?" आपने ﷺ ने हुक्म दिया कि उसे यहाँ बुलाओ। जब वह आई, तो आपने उससे अल्लाह के बारे में पूछा, उसने सही बताया। फिर आपने अपने बारे में पूछा कि "मैं कौन हूँ?" तो उसने कहा कि "आप ﷺ अल्लाह के रसूल हैं"। तब आपने सहाबी से फरमाया कि "हाँ, इसे आज़ाद कर दो, यह तो मोमिना (आस्थावान) है।" इन बातों में यह संकेत है कि जब बंदा अपने सृष्टिकर्ता की पहचान में ईमान रखता है, तो वह भाई है। और उसे दास बनाना उसकी भलाई और शिक्षा के लिए है। इसके अलावा, स्वामी और दास के बीच एकता का रिश्ता अधिक मजबूत हो जाता है, यहाँ तक कि 'विला' (मुक्ति संबंध) से विरासत रिश्तेदारी की तरह पहुँचती है। इस प्रकार स्वामी पूरी तरह से अल्लाह की इबादत के लिए मुक्त हो जाता है और दास उसके लिए आजीविका कमाता है। इस तरह दोनों दुनिया से बड़ी पूँजी लेकर जाते हैं। और इसीलिए सही हदीस में पुरुष मोमिन पर यह हुक्म अनिवार्य किया गया, यानी इसे ईमान की विशेषताओं में से करार दिया गया कि अपने भाई को, जिसे अल्लाह तआला ने...

من قوۃ و من رباط الخیل۔ "اور سامان کرو کافروں کے لئے جو ممکن ہو سکے طاقت اور گھوڑوں سے" اس کی باتوں کا اشارہ فرماتا ہے بلکہ تخصیص سے اثبات کی امید ہے پس ضروری ہے کہ ایک گروہ علماء کا ایسا ہونا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم اور عالم دین میں سے تو ہر مسلمان مرد و عورت پر اس قدر فرض ہے کہ جب اس سے اعتقاد خالی ہو یا اس میں سے بعض سے خالی ہو تو وہ کافر کہلائے اور جب اس قدر عمل سے یا اس میں سے بعض سے روکا جائے تو اس پر اس ملک سے ہجرت کر جانا واجب ہو اور مترجم کہتا ہے کہ فقیہ عالم کا کام ہے کہ جب وہ جانتا ہے کہ ایمان کے لئے تمام بنی آدم مکلف ہیں تو ادنیٰ سے ادنیٰ آدمی کے لحاظ سے اس قدر پر اکتفا کرے کہ: اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمدا عبدہ و رسولہ۔ میں گواہی ادا کرتا ہوں کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی اللہ و معبود نہیں اور گواہی ادا کرتا ہوں کہ بیشک محمد ﷺ اس کا بندہ و رسول ہے پس اگر کسی نے اس قدر اقرار کیا اور بعد اس کے اس وقت مر گیا تو مجال نہیں ہے کہ کوئی اس کو کافر کہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ صحاح کی حدیث اسامہؓ میں صریح یوں قصہ ثابت ہے کہ اسامہ بن زیدؓ سردار فوج کر کے جہاد پر بھیجے گئے وہاں بین لڑائی میں کفار کے لشکر سے جو آدمی اسامہؓ کا مقابل تھا اس نے تلوار ماری کہ اسامہؓ کا بازو مجروح ہو گیا جب ان کا وار پہنچا تو اس نے پناہ لی اور کہہالا الہ الا اللہ۔ مگر اسامہؓ نے اس اقرار کو اس کی طرف سے مجبوری پر محمول کر کے نہ مانا اور اس کو قتل کر دیا اس آواز کو بعض اہل لشکر نے سنا تھا انھوں نے کہا کہ اے سردار ! تم نے کیوں اس کو مار ڈالا جبکہ وہ توحید کا اقرار کرتا تھا؟ انھوں نے جو سمجھا تھا بیان کیا تو اہل لشکر نے کہا کہ نہیں بلکہ ہم اس کو آنحضرت ﷺ سے عرض کریں گے جب مدینہ میں آکر آپ ﷺ سے عرض کیا گیا تو آپ ﷺ نے اسامہؓ کو بلا کر پوچھا : اسامہؓ نے کہا کہ یارسول اللہ ! آپ ﷺ میرا مجروح بازو ملاحظہ فرمائیں اس نے فقط میری تلوار کے ڈر سے ایسا کہا تھا۔ تو آپ

ﷺ نے فرمایا: ھلا شققت قلبہ یعنی تو اس کے دل کا حال کیا جانے تو نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہ دیکھا یعنی دل کا بھید اللہ تعالیٰ کے علم میں مسلم ہے اور بار بار فرماتے تھے : اقتلت رجلا یقول لا الہ الا اللہ۔ ارے تو نے ایسے آدمی کو مار ڈالا جو کہتا تھالا الہ الا اللہ۔ یہاں تک کہ اسامہؓ کہتے ہیں کہ میں ایسا خوفزدہ ہو گیا کہ کاش میں آج مسلمان ہوا ہوتا۔ الحاصل اسی شہادت و کلمہ توحید پر اکتفا کیا جائے اور اگر کسی نے حضرت سرور عالم و عالمیان سید المرسلین صلوات اللہ و سلامہ علیہ وعلیہم اجمعین کے رسول و بندہ ہونے کا اقرار نہ کیا تو بھی کافر ہے چنانچہ صریح احادیث و محکم آیات ناطق ہیں پھر اس کو اس جامع کلمہ کی تفصیل سے آہستہ آہستہ تعلیم دی جائے کہ جب الہ کوئی اور نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ جل شانہ وہی خالق رزاق مالک مختار ہے حتیٰ کہ شرک بالکل جڑ سے جاتا رہے اور سب جو کچھ آنحضرت ﷺ نے تعلیم فرمایا کہ میں خلاف نہ رہے اور دنیا کے آگے آخرت پر ایمان لانا ایسا ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا بقولہ : یؤمنون باللہ و الیوم الآخر۔ یعنی آخرت پر ایمان کو عموماً ہر ایک عرب کے لئے صریح بیان فرمایا اور صحاح میں روایت ایک صحابی کی ہے جنہوں نے اپنی باندی کو مارا اور اللہ تعالیٰ کے خوف سے ڈرے کہ میں نے اس کو مقتدر جرم سے زیادہ مارا تو مواخذہ ہوگا پس آنحضرت ﷺ سے اپنا حال ظاہر کر کے عزم کیا کہ یا رسول اللہ ! اس کو آزاد کردوں ؟ آپ ﷺ نے حکم دیا کہ یہاں بلواؤ جب وہ آئی تو اس سے اللہ تعالیٰ کا پوچھا اس نے ٹھیک بتایا پھر آپ ﷺ نے اپنا پوچھا کہ میں کون ہوں؟ تو اس نے کہا کہ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں تو صحابیؓ سے فرمایا کہ ہاں اس کو آزاد کر دے یہ تو مؤمنہ ہے۔ اقوال اس میں اشارت ہے کہ جب بندہ اپنے خالق عز وجل کی معرفت میں ایمان رکھتا ہو تو وہ بھائی ہے اور مملوک بنانا اسی کی بھلائی و تعلیم کے لئے ہے بغیر ازینکہ ان دونوں آقا و مملوک میں رشتہ اتحاد زیادہ مستحکم ہوتا ہے حتیٰ کہ ولا سے وراثت مثل قرابت کے پہنچتی ہے پس آقا خالص عبادت الٰہی کے لئے فارغ ہو جاتا ہے اور مملوک اس کے لئے رزق حاصل کر

لاتا ہے پس دونوں دنیا سے بڑا ذخیرہ لے جاتے ہیں اور اسی واسطے حدیث صحیح میں مؤمن نر پر یہ حکم لازم کیا یعنی ایمان کے خصائص میں سے قرار دیا کہ اپنے بھائی کو جس کو اللہ تعالیٰ نے...

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① 28 Introduction

What is his subordinate? He should feed [the subordinate] what he eats himself and clothe [the subordinate] with what he wears himself. In short, from this girl, faith (*iman*) was confined to the certain confirmation of Allah Almighty and His Messenger (peace and blessings be upon him), because knowing the truth of the knowledge of prophethood, she was called a believer (*mu'mina*). Thus, one will be a believer based on this much, and the scholars who trouble the common people more than their understanding allows are ignorant. Oh, do they not see that "following one's desires is the taking of a god other than Allah"? Following one's self (*nafs*) is as if making it one's deity, according to the verse: "Have you seen him who has taken his desire for his god?" You saw him who made his desire his god. And whoever presumed that eating parched chickpeas caused pain in the stomach has committed *shirk* (associating partners with God) in his outlook. These are scholarly subtleties; let people test themselves to see to what extent such hidden *shirk* (*shirk-e-khafi*) has reached them. Even to the point that Zaid, Khalid, Bakr, and Mirza are engrossed in enmity and fighting over trivial bread and disputes. Whereas the essence among them was to remain firm in the station of Tawhid (oneness of God) and, even in dealings with others, to follow the rulings of Shariah in their disputes. But Allah Almighty is the Knowing Creator. Whatever He wills happens. In short, obligation in belief starts like this: then, when one observes in the purity of the heart that water made the crop grow, he immediately did not let that danger (doubt) enter but asked a scholar whether he should give it a place in his heart. The scholar explained, "No, no, look, the matter is like this." By analogy, he became a believer through all details, and from here it became known that the seat of faith and knowledge is the heart. The Companions (*Sahaba*), and generally the Successors (*Tabi'un*), were scholars, wise men, and leaders in this manner. Don't they see where the *Fiqh-e-Akbar*, *Aqaid-e-Nasafi*, and all those books were at that time? And from here, the method of purifying the heart was also known among the people of faith. Contrary to the people of this age whose hearts are filled with thousands of misgivings and beliefs and dangers of disbelief, and they keep bringing every matter into the heart, and the concern is to achieve purity of the heart. Rather, one should give place to "There is no god but Allah, Muhammad is the Messenger of Allah" in the heart and remove all thoughts and delusions. Then, let any new delusion that comes be vetted by Shariah, and if Shariah calls it a satanic misgiving, then cast it out. Now as for action, there are Salah (prayer), Sawm (fasting), Hajj, and Zakat. But Salah is obligatory for every man and

woman only five times a day and night. Knowledge of fasting will become obligatory when Ramadan arrives. Hajj is obligatory when wealth is sufficient, and Zakat when wealth and the season for it arrive. If someone is poor, then at that time there is nothing for him regarding the rulings of these two. Yes, it is necessary to know that there is a belief in these things being obligatory in Islam. The method of performing them will only be when the conditions and the time arrive. Now one warning remains: regarding prayer, he has learned that covering the *'awrah* (satar), a clean place, and *wudu*, etc., are conditions, and it is obligatory for a person to abstain from eating and wearing anything *haram* (forbidden). We have previously explained in detail that earning a livelihood is obligatory. Thus, the actions through which one seeks a livelihood are also acts of worship, as investigated above. Therefore, the divine rulings with profound wisdom are related to it. Thus, it is also obligatory for a man to know them, although it is not obligatory that he be familiar with the rulings of all crafts, professions, and trades. Yes, a scholar will certainly be familiar with all of them as far as knowledge goes. From here it became clear that whoever presumed that the necessities of religion consist only of fasting, prayer, etc., matters of pure worship, has made the discourse very brief and confused. Because in the determination of these matters, there is the same detail as mentioned above. Even for an ordinary man (who is not a scholar or a mujtahid), it is not necessary to know the rulings of menstruation, and for a woman in this era, the rulings for performing Jumu'ah (Friday prayer) are not necessary. Apart from this, he did not include the rulings of crafts and trades, etc., which are means of earning a livelihood, among the necessities, whereas without them, the objective is not achieved through the specialty of pure worship alone. In a Sahih Hadith, among those whose prayers are hoped to be accepted more, the traveler is counted. And in another Sahih Hadith, it is stated that often a traveler, dusty and raising his face, disheveled, raises his hands and asks for supplications, while his condition is that what he eats is from *haram*, and what he wears is from *haram*.

उसके मातहत क्या है? वही खिलाए जो खुद खाए और वही पहनाए जो खुद पहने। अल-हासिल इस छोकरी से सिर्फ अल्लाह ताला व रसूल सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम की तस्दीक यकीनी पर ईमान का इक़्तफ़ा किया क्योंकि इल्म नबुवत उसकी सच्चाई जानकर मोमिना फ़रमाया है, पस इसी कद्र से मोमिन होगा और उलमा जो अवाम की समझ से बढ़कर उनको तकलीफ़ देते हैं जाहिल हैं। अरे ये नहीं देखते कि "इत्तिबा-ए-हवा ही इत्तेख़ाज़-ए-इलाह है" अपने नफ्स की पैरवी करना गोया उसको अपना माबूद बनाना है बक़ौल: "अफ़रैता मन इत्तख़ज़ इलाहहू हवाहु" आया देखा तूने उसको कि जिसने बना लिया अपनी ख़्वाहिश को अपना माबूद। और जिसने ज़अम किया कि चने चबाने से पेट में दर्द हुआ उसने नज़र में शिर्क किया ये दक़ाइक़ आलिमाना हैं अपने नफ्स को आज़माएं कि ऐसे ख़फ़ी शिर्क उनमें किस हद तक पहुंचे हैं हत्ता कि ज़ैद व ख़ालिद व बक्र व मिर्ज़ा: नान व पेंच के साथ इनाद और लड़ाई झगड़े में किस मर्तबा तक मुनहमक हैं और असल उनमें ये था कि मक़ाम-ए-तौहीद में कदम उस्तवार करते और आइंदा के साथ बर्ताव में भी अहकाम-ए-शरीयत का इत्तिबा समझ कर मुशाजरत करते लेकिन अल्लाह तआला ख़ल्लाक़ अलीम है। जो वो चाहे वही होता है। अल-ग़रज़ एतकाद में तो फ़रीज़त इस तरह शुरू होती है फिर जब उसने साफ़ी-ए-क़ल्ब में ये नज़र देखी कि पानी ने खेती उगाई तो फ़ौरन उस ख़तरे को अभी बाहर निकालने में आने न दिया और आलिम से पूछ लिया कि इसको दिल में जगह दूं उसने बतला दिया कि नहीं नहीं देखो बात इस तरह है अली हाज़ल कयास यहाँ तक कि तमाम तफ़सील से मोमिन हो गया और यहीं से मालूम हो गया कि ईमान व इल्म का महल क़ल्ब है और सहाबा बल्कि उमूमन ताबईन इसी तरह उलमा, हुकमा, इमाम थे। ये नहीं देखते कि फ़िक्ह अकबर व अक़ायद नफ़ी व जुमला किताबें ये उस वक़्त कहाँ थीं और यहीं से सफ़ाई-ए-क़ल्ब का तरीका भी अहल-ए-ईमान में मालूम हो गया। बरख़िलाफ़ इस ज़माने के लोगों के दिल में हज़ारों वसवसे व कुफ़्र के एतकादात व ख़तरात जमाए हैं और हर वक़्त हर बात को दिल में लाते जाते हैं और फ़िक्र ये है कि दिल में सफ़ाई हासिल हो बल्कि दिल में ला इलाहा इल्लल्लाह मुहम्मदुर रसूलुल्लाह को जगह दे और सब ख़यालात व औहाम को निकाल दे फिर नये सिरे से जो वहम आए उसको शरअ से पूछ कर आने दे और अगर शरअ उसको वसवसा-ए-शैटानी बतलाए तो बाहर कर दे। अब रहा अमल तो नमाज़, रोज़ा, हज व ज़कात है। मगर नमाज़ तो हर मर्द व औरत पर फ़क़त पांच वक़्त दिन रात में फ़र्ज़ है और रोज़े का इल्म जब रमज़ान आए फ़र्ज़ होगा और हज जब माल इस कद्र हो जितना चाहिए और ज़कात जब उसके लिए माल व मौसम आए और

अगर कोई फ़कीर हो तो उस पर इन दोनों के मसाइल से उस वक़्त कुछ भी नहीं है हाँ इतना जानना ज़रूरी है कि इस्लाम में इन चीज़ों के फ़र्ज़ होने का एतकाद है और उनके अदा करने का तरीका तो वो जब ही होगा जब शराइत व वक़्त आए। अब एक तम्बीह बाक़ी रही कि नमाज़ में उसको मालूम हो गया कि सतर ढांकना व पाक जगह और वुज़ू वग़ैरह शराइत हैं और आदमी को हराम खाने व कपड़े में परहेज़ करना फ़र्ज़ है और पहले हमने कमाई के फ़र्ज़ होने को मुफ़स्सल बयान कर दिया है तो जिस हीले से कसब-ए-मईशत चाहता है उसके अफ़आल भी इबादत हैं जैसा कि ऊपर तहक़ीक़ हो चुका तो उससे अहकाम-ए-इलाही बहिकमत-ए-बालिग़ा मुताल्लिक़ हैं पस आदमी पर उनका जानना भी फ़र्ज़ है अगरचे ये फ़र्ज़ नहीं कि वो जुमला सनाया व हिरफ़त व तिजारत के अहकाम से वाकिफ़ हो। हाँ आलिम अलबत्ता इन सब से वाकिफ़ होगा जहाँ तक इल्म है। यहाँ से ज़ाहिर हुआ कि जिसने ये ज़अम किया कि ज़रूरयात-ए-दीन फ़क़त रोज़ा, नमाज़ वग़ैरह खालिस इबादात के मसाइल हैं उसने कलाम बहुत मुजमल व मख़लूत कर दिया क्योंकि इन मसाइल की तईं में वही तफ़सील है जो ऊपर मज़कूर हुई हत्ता कि आमी मर्द (जो आलिम या मुज्तहिद न हो) पर हैज़ के मसाइल जानना ज़रूरी नहीं हैं और औरत पर इस ज़माने में अदाय-ए-जुमा के मसाइल ज़रूरी नहीं और इसके इलावा हिरफ़त व सनात वग़ैरह जो हीला कसब-ए-मआश का हो उसके मसाइल को ज़रूरयात में दाखिल न किया और बगैर उसके खाली इबादात ख़ालिसा की खुसूसियत से मक़सूद हासिल नहीं होता और हदीस सही में जिन लोगों की दुआएं ज़ियादा क़बूलियत की उम्मीद की गई उनमें मुसाफ़िर को शुमार फ़रमाया है और दूसरी हदीस सही में ये मज़मून इरशाद है कि अक्सर मुसाफ़िर गर्द आलूद मुंह उठाए हुए परेशान बाल हाथ उठा कर दुआएं मांगता है और हालत उसकी ये है कि जहाँ से खाता है हराम है और जहाँ से पहनता है हराम।

اس کا ماتحت کیا ہے وہی کھلائے جو خود کھائے اور وہی پہنائے جو خود پہنے۔ الحاصل اس چھو کری سے فقط اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق یقینی پر ایمان کا اکتفا کیا کیونکہ علم نبوت اس کی سچائی جان کر مومنہ فرمایا ہے پس اسی قدر سے مومن ہوگا اور علماء جو عوام کی سمجھ سے بڑھ کر ان کو تکلیف دیتے ہیں جاہل ہیں۔ ارے یہ نہیں دیکھتے کہ " اتباع الہو ہی اتخاذ الہ لا لہ " اپنے نفس کی پیروی کرنا گویا اس کو اپنا معبود بناتا ہے بقولہ: افرایت من اتخذ الھہ ھواہ " آیہ دیکھا تو نے اس کو کہ جس نے بنا لیا اپنی خواہش کو اپنا معبود"۔ اور جس نے زعم کیا کہ چنے چبانے سے پیٹ میں درد ہوا اس نے نظر میں شرک کیا یہ دقائق عالمانہ ہیں اپنے نفس کو آزما میں کہ ایسے خفی شرک ان میں کس حد تک پہنچے ہیں حتی کہ زید و خالد و بکر و مرزا : نان و پینچ کے ساتھ عناد اور لڑائی جھگڑے میں کس مرتبہ تک منہمک ہیں اور اسلم ان میں یہ تھا کہ مقام توحید میں قدم استوار کرتے اور مائندہ کے ساتھ برتاؤ میں بھی احکام شریعت کا اتباع سمجھ کر مشاجرت کرتے لیکن اللہ تعالیٰ خلاق علیم ہے۔ جو وہ چاہے وہی ہوتا ہے۔ الغرض اعتقاد میں تو فریضت اس طرح شروع ہوتی ہے پھر جب اس نے صافی قلب میں یہ نظر دیکھی کہ پانی نے کھیتی اُگائی تو فوراً اس خطرہ کو ابھی باہر نکالنے میں آنے نہ دیا اور عالم سے پوچھ لیا کہ اس کو دل میں جگہ دوں اس نے بتلا دیا کہ نہیں نہیں دیکھو بات اس طرح ہے علی ہذا القیاس یہاں تک کہ تمام تفصیل سے مومن ہو گیا اور یہیں سے معلوم ہو گیا کہ ایمان وعلم کا محل قلب ہے اور صحابہ بلکہ عموماً تابعین اس طرح علما، حکماء، امام تھے۔ یہ نہیں دیکھتے کہ فقہ اکبر و عقائد نسفی و جملہ کتابیں یہ اس وقت کہاں تھیں اور یہیں سے صفائی قلب کا طریقہ بھی اہل ایمان میں معلوم ہو گا گیا بخلاف اس زمانہ کے لوگوں کے دل میں ہزاروں وسواس و کفر کے اعتقادات و خطرات

جمائے ہیں اور ہر وقت ہر بات کو دل میں لاتے جاتے ہیں اور فکر یہ ہے کہ دل میں صفائی حاصل ہو بلکہ دل میں لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کو جگہ دے اور سب خیالات واوہام کو نکال دے پھر نئے سرے سے جو وہم آئے اس کو شرع سے پوچھ کر آنے دے اور اگر شرع اس کو وسواس شیطانی بتلائے تو باہر کر دے۔ اب رہا عمل تو نماز، روزہ، حج وزکوۃ ہے۔ مگر نماز تو ہر مرد و عورت پر فقط پانچ وقت دن رات میں فرض ہے اور روزہ کا علم جب رمضان آئے فرض ہوگا اور حج جب مال اس قدر ہو جتنا چاہئے اور زکوۃ جب اس لئے مال و موسم آئے اور اگر کوئی فقیر ہو تو اس پر ان دونوں کے مسائل سے اس وقت کچھ بھی نہیں ہے ہاں اتنا جاننا ضروری ہے کہ اسلام میں ان چیزوں کے فرض ہونے کا اعتقاد ہے اور رہان کے ادا کرنے کا طریقہ تو وہ جبھی ہوگا جب شرائط و وقت آئے۔ اب ایک تنبیہ باقی رہی کہ نماز میں اس کو معلوم ہو گیا کہ ستر ڈھاکنا و پاک جگہ اور وضو وغیرہ شرائط ہیں اور آدمی کو حرام کھانے و کپڑے میں پرہیز کرنا فرض ہے اور پہلے ہم نے کمائی کے فرض ہونے کو مفصل بیان کر دیا ہے تو جس حیلہ سے کسب معیشت چاہتا ہے اس کے افعال بھی عبادت ہیں جیسا کہ اوپر تحقیق ہو چکا تو اس سے احکام الہی بحکمت بالغہ متعلق ہیں پس آدمی پر ان کا جاننا بھی فرض ہے اگرچہ یہ فرض نہیں کہ وہ جملہ صنائع و حرفت و تجارت کے احکام سے واقف ہو۔ ہاں عالم البتہ ان سب سے واقف ہو گا جہاں تک علم ہے۔ یہاں سے سے ظاہر ہوا کہ جس نے یہ زعم کیا کہ ضروریات دین فقط روزہ، نماز وغیرہ خالص عبادات کے مسائل ہیں اس نے کلام بہت مجمل و مخلوط کر دیا کیونکہ ان مسائل کی تعین میں وہی تفصیل ہے جو اوپر مذکور ہوئی حتیٰ کہ عامی مرد (جو عالم یا مجتہد نہ ہو) پر حیض کے مسائل جاننا ضروری نہیں ہیں اور عورت پر اس زمانہ میں ادائے جمعہ کے مسائل ضروری نہیں اور اس کے علاوہ حرفت وضاعت وغیرہ جو حیلہ کسب معاش کا ہو اس کے مسائل کو ضروریات میں داخل نہ کیا اور بدون اس کے خالی عبادات خالصہ کی خصوصیت سے مقصود

حاصل نہیں ہوتا اور حدیث صحیح میں جن لوگوں کی دعائیں زیادہ قبولیت کی امید کی گئی ان میں مسافر کو شمار فرمایا ہے اور دوسری حدیث صحیح میں یہ مضمون ارشاد ہے کہ اکثر مسافر گرد آلود منہ اٹھائے ہوئے پریشان بال ہاتھ اٹھا کر دعائیں مانگتا ہے اور حالت اس کی یہ ہے کہ جہاں سے کھاتا ہے حرام ہے اور جہاں سے پہنتا ہے حرام۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 29 Preface

...is nourished by forbidden (haram) food, how can their prayer be accepted? In some narrations, a similar condition is established for all acts of worship. Thus, although acts of worship are themselves fundamental and primary, and these things (like lawful sustenance) are conditions for them, the priority of these conditions stems from the fact that they are necessary for the acts to be valid. There is no harm in one preceding the other based on different perspectives and aspects.

The true jurist (faqih) is the one who has attained understanding (insight) in religion and faith. ☆

Everything I have mentioned is for the purpose that most people consider knowledge and worship to be limited only to prayer, fasting, and other purely ritual acts of obedience. They consider other times and actions as being without reward and outside the scope of worship, thus letting them go to waste. This is a deficiency in understanding. "Fiqh" literally means understanding. Therefore, a jurist is one who has gained understanding in religion and faith. Consequently, the virtues of jurisprudence (Fiqh) proven from Hadith and verses (of the Quran) were established for those great predecessors who are called the Salaf, the early generations, the Companions, and the Successors (Tabi'in). This is despite the fact that the books currently in existence and the issues recorded in them did not exist at that time. Similarly, it is a flaw in understanding to believe that the knowledge of religion is confined only to the issues codified in books of jurisprudence like *Wiqayah*, *Hidayah*, etc. Although the mention of humility, submission, and presence of heart in them is incidental. Similarly, arrogance is haram, ostentation is a minor shirk, and many such rulings are not mentioned here. The essence of the matter should be understood thus: whatever a servant does, every action is associated with a ruling from Allah Almighty. For example, this is permissible, that is forbidden. They should perform what is permissible, obligatory, or necessary, and avoid what is forbidden or disliked. All actions are of two types: first, those of the heart, called 'actions of the heart' (*af'al-e-qalb*), and intention is also from the heart. Second, actions of the external limbs, such as performing ablution (wudu), fulfilling the pillars of prayer, or doing some trade or job. Furthermore, there is no external action that is not accompanied by an action of the heart, and at the minimum, there is intention. Even if one gives charity but the intention is not for the sake of Allah Almighty's reward, then there is no reward at all, even if the deed is good; perhaps its reward may be received in this world. There are many actions of the heart that have no relation to the work of

external limbs, and this is self-evident. Thus, a jurist is one who knows the rulings for all external and internal actions, thoughts, and misgivings, to the extent of their need or what has been revealed to them. They learned this from the source: the Glorious Book of Allah Almighty, i.e., the Holy Quran, and the pure Sunnah of the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him), and the consensus (Ijma) of the Sahaba, the best of the Ummah (may Allah be pleased with them). Then, the method to recognize the path from these three principles is Ijtihad (independent reasoning) and Qiyas (analogy), and there are some conditions for Ijtihad which will be mentioned in brief, Insha-Allah. The hearts of the Sahaba (may Allah be pleased with them) were filled like the ocean and firmly established like mountains. Their students, the Successors (Tabi'in), were like them. But later, this state did not remain. However, Allah Almighty raised such scholars among them who, through the light of certainty, faith, etiquette, piety, and truthfulness, found the path of the first and foremost and the later ones. For the later generations, among whom lies were spread according to the Hadith, and who preferred worldliness and the desires of the soul, they clearly explained this path. These mujtahid (independent jurists) were undoubtedly comprehensive jurists (Faqih Jami'), and the great masters (mashayikh) were also their students. However, later people did not compile the collection of internal (spiritual) matters in these books; rather, they hardly mentioned some issues at all because the field is very vast. When they mentioned only the rulings for empty external deeds, 'Fiqh' became the name for these external actions. But a pious person should abandon both external and internal sins. To learn the abandonment of internal sins, one should seek education from Hadith and Tafsir (exegesis) where they are explained along with hadiths, and learn external rulings from Fatawa and Fiqh. And Allah Almighty is the grantor of success.

☆ **Al-Hawsal** ☆

...और हराम की ग़िज़ा से परवरिश पाई है तो कहाँ उसकी दुआ क़बूल होगी और बाज़ रिवायत से जुमला इबादत की निस्बत भी ऐसी ही कैफ़ियत साबित होती है पस इबादत अगरचे बजाते ख़ुद अस्ल व मुक़द्दम हैं और ये चीज़ें उनके लिए शरायत लेकिन अदा होने की हैसियत से तक़दीम इन शरायत की इल्लत है और इख़्तिलाफ़-ए-हैसियत व जिहत से हर एक का दूसरे पर मुक़द्दम होना कुछ मुज़ाइक़ा नहीं रखता है।

हक़ीक़ी फ़क़ीह वो है जिसे दीन व ईमान में समझ हासिल हो ☆

फिर जो कुछ मैंने ज़िक्र किया ये सब इस ग़रज़ से कि अक्सर आदमी इल्म व इबादत फ़क़त नमाज़ व रोज़ा वग़ैरह ख़ालिस ताआत में मुनहसिर जानते हैं और दीगर औक़ात व अफ़आल को बिला सवाब व ख़ारिज अज़ ताआत समझ कर राएगां करते हैं ये तसव्वुर समझ का है और फ़िक़्ह नाम समझ का है पस फ़क़ीह वो है जिसे दीन व ईमान में समझ हासिल हो लिहाज़ा जो फ़ज़ाइल फ़िक़्ह के अहादीस व आयात से साबित हैं वो उन बुज़ुर्गों के लिए मुसल्लम साबित थे जिनको सलफ़ व सद्र-ए-अव्वल व सहाबा व खुलफ़ा व ताबिईन कहते हैं। बा वजूद ये कि किताबें जो इस वक़्त मौजूद हैं और जितने मसाइल उनमें मुंदर्ज हैं उस वक़्त मौजूद नहीं थे और ऐसे ही ये भी समझ का क़ुसूर है कि इल्म-ए-दीन फ़क़त उन मसाइल में मुनहसिर है जो विक़ाया व हिदाया वग़ैरह कुतुब-ए-फ़िक़्ह में मुदव्वन हैं हालाँकि उनमें ख़ुशू व ख़ुज़ू व हुज़ूर-ए-क़ल्ब का ज़िक्र इत्तिफ़ाक़ी है अली हाज़ा तकब्बुर हराम है रिया शिर्कए-ख़फ़ी है और मानिंद इसके बकसरत अहकाम यहाँ मज़कूर नहीं हैं पस हासिल-ए-अम्र यहाँ इस तरह जानना चाहिए कि बंदे जो काम करते हैं हर काम के साथ अल्लाह तआला का हुक्म मुताल्लिक़ है मसलन ये जाइज़ है वो हराम है हत्ता कि जो जाइज़ है या फ़र्ज़ी या वाजिब है वो करें और जो हराम या मकरूह है उसको न करें और तमाम काम दो तरह होते हैं एक दिल से जिनको अफ़आल-ए-क़ल्ब कहते हैं और नियत भी दिल ही से होती है और दोम आज़ा-ए-ज़ाहिरी से जैसे वज़ू करना व नमाज़ के अरकान अदा करना और किसी पेशा या नौकरी का काम करना। फिर ज़ाहिरी अफ़आल में कोई ऐसा फ़ेअल नहीं जिसके साथ दिल का फ़ेअल न लगा हो और कम से कम नियत है हत्ता कि अगर सदक़ा दिया और नियत अल्लाह तआला के लिए सवाब की ग़रज़ से नहीं है तो कुछ भी सवाब न हुआ अगरचे काम नेक है शायद दुनिया में उसका बदला मिल जाए और दिल के अफ़आल बकसरत ऐसे हैं जिनसे ज़ाहिरी आज़ा के काम को कुछ ताल्लुक़ नहीं है और ये ख़ुद ज़ाहिर

है। तो फ़क़ीह वो है जो ज़ाहिर व बातिन सब अफ़आल व ख़तरात व वसाविस के अहकाम जानता है जहाँ तक उसको ज़रूरत हुई या इन्किशाफ़ हुआ है और जहाँ से उसने जाना वो अल्लाह तआला अज़्ज़वजल की किताब-ए-मजीद यानी क़ुरान करीम है और रसूलुल्लाह सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम की सुन्नत-ए-पाकीज़ा व इज्मा-ए-सहाबा ख़ैरुल उम्मत रज़ियल्लाहु अन्हुम है फिर इन तीन उसूल से जो तरीक़ा पहचानने का है वही इज्तिहाद व क़यास है और इज्तिहाद के लिए कुछ शर्ते हैं जो मुज्मल इन्शाअल्लाह तआला आती हैं। पस सहाबा रज़ियल्लाहु अन्हुम के दिल तो समुंदर की तरह लबरेज़ भरे और पहाड़ों की तरह उस्तवार मोहकम जमे हुए थे और उन्हीं के शागिर्द हज़रात ताबिईन उनसे मिलते हुए थे फिर उनके बाद ये कैफ़ियत कहाँ रही मगर अल्लाह तआला ने उनमें ऐसे उलमा पैदा कर दिए जिन्होंने नूर-ए-यक़ीन व ईमान व अदब व तक़वा व सिद्क़ से अव्वलीन व साबिक़ीन व लाहिक़ीन का तरीक़ा पाया और पिछलों के लिए जिनमें मुवाफ़िक़ हदीस के झूठ फैलाया गया और मोटा होना व हुज़ूज़-ए-नफ़्स पसंद करते गए। इस तरीक़े को साफ़ बयान कर दिया। ख़ुद ये हज़रात मुजतहिदीन बेशक फ़क़ीह जामे थे और मशाएख़-ए-किबार भी उन्हीं के शागिर्द थे। लेकिन पिछलों ने ये किया कि बातिनी का मजमुआ उन किताबों में जमा नहीं किया बल्कि शाज़ व नादिर किसी मसले के बिल्कुल ज़िक्र नहीं किया क्योंकि मैदान बहुत वसीअ है और ख़ाली ज़ाहिरी आमाल इसके अहकाम सब तरह के ज़िक्र कर दिए तो फ़िक़्ह अब इन्हीं ज़ाहिरी अफ़आल का नाम हो गया है। लेकिन मुत्तक़ी को चाहिए कि ज़ाहिर गुनाह व बातिन गुनाह सब को तर्क करे बातिनी गुनाहों का तर्क तो हदीस व तफ़्सीर से जिसमें अहादीस के साथ बयान हो तालीम हासिल करे और ज़ाहिरी को फ़तावा-ए-फ़िक़्ह से सीखे। वल्लाहु तआला वली-उत-तौफ़ीक़।

☆ **अल-हौसल** ☆

ہے اور حرام کی غذا سے پرورش پائی ہے تو کہاں اس کی دعا قبول ہوگی اور بعض روایات سے جملہ عبادات کی نسبت بھی ایسی کیفیت ثابت ہوتی ہے پس عبادات اگرچہ بذات خود اصل ومقدم ہیں اور یہ چیزیں ان کے لئے شرائط لیکن ادا ہونے کی حیثیت سے تقدیم ان شروط کی علت ہے اور اختلاف حیثیت وجہت سے ہر ایک کا دوسرے پر مقدم ہونا کچھ مضائقہ نہیں رکھتا ہے۔

حقیقی فقیہ وہ ہے جس کو دین و ایمان میں سمجھ حاصل ہو ☆

پھر جو کچھ میں نے ذکر کیا یہ سب اس غرض سے کہ اکثر آدمی علم و عبادت فقط نماز و روزہ وغیرہ خالصہ طاعات میں منحصر جانتے ہیں اور دیگر اوقات و افعال کو بلا ثواب و خارج از طاعات سمجھ کر رائیگاں کرتے ہیں یہ تصور سمجھ کا ہے اور فقہ نام سمجھ کا ہے پس فقیہ وہ ہے جس کو دین و ایمان میں سمجھ حاصل ہو لہذا جو فضائل فقہ کے احادیث و آیات سے ثابت ہیں وہ ان بزرگوں کے لئے مسلم ثابت تھے جن کو سلف و صدر اول و صحابہ و خلف و تابعین کہتے ہیں۔ با وجود یہ کہ کتابیں جو اس وقت موجود ہیں اور جتنے مسائل ان میں مندرج ہیں اس وقت موجود نہیں تھے اور ایسے ہی یہ بھی سمجھ کا قصور ہے کہ علم دین فقط ان مسائل میں منحصر ہے جو وقایہ وہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں مدون ہیں حالانکہ ان میں خشوع و خضوع و حضور قلب کا ذکر اتفاقی ہے علی ہذا تکبر حرام ہے ریا شرک خفی ہے اور مانند اس کے بکثرت احکام یہاں مذکور نہیں ہیں پس حاصل الامر یہاں اس طرح جاننا چاہئے کہ بندے جو کام کرتے ہیں ہر کام کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا حکم متعلق ہے مثلاً یہ جائز ہے وہ حرام ہے حتی کہ جو جائز ہے یا فرضی یا واجب ہے وہ کریں اور جو حرام یا مکروہ ہے اس کو نہ کریں اور تمام کام دو طرح ہوتے ہیں ایک دل سے جن کو

افعال قلب کہتے ہیں اور نیت بھی دل ہی سے ہوتی ہے اور دوم اعضائے ظاہری سے جیسے وضو کرنا و نماز کے ارکان ادا کرنا اور کسی پیشہ یا نوکری کا کام کرنا۔ پھر ظاہری افعال میں کوئی ایسا فعل نہیں جس کے ساتھ دل کا فعل نہ لگا ہوا اور کم سے کم نیت ہے حتی کہ اگر صدقہ دیا اور نیت اللہ تعالیٰ کے لئے ثواب کی غرض سے نہیں ہے تو کچھ بھی ثواب نہ ہوا اگرچہ کام نیک ہے شاید دنیا میں اس کا بدلہ مل جائے اور دل کے افعال بکثرت ایسے ہیں جن کے ساتھ ظاہری اعضاء کے کام کو کچھ تعلق نہیں ہے اور یہ خود ظاہر ہے۔ تو فقیہ وہ ہے جو ظاہر و باطن سب افعال و خطرات و وسواس کے احکام جانتا ہے جہاں تک اس کو ضرورت ہوئی یا انکشاف ہوا ہے اور جہاں سے اس نے جانا وہ اللہ تعالیٰ عزوجل کی کتاب مجید یعنی قرآن کریم ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پاکیزہ و اجماع صحابہ خیر الامۃ رضی اللہ عنہم ہے پھر ان تین اصول سے جو طریقہ پہچاننے کا ہے وہی اجتہاد و قیاس ہے اور اجتہاد کے لئے کچھ شرطیں ہیں جو مجمل انشاء اللہ تعالیٰ آتی ہیں۔ پس صحابہ رضی اللہ عنہم کے دل تو سمندر کی طرح لبریز بھرے اور پہاڑوں کی طرح استوار محکم جھے ہوئے تھے اور انہیں کے شاگرد حضرات تابعین ان سے ملتے ہوئے تھے پھر ان کے بعد یہ کیفیت کہاں رہی مگر اللہ تعالیٰ نے ان میں ایسے علماء پیدا کر دیے جنہوں نے نور یقین و ایمان و ادب و تقویٰ و صدق سے اولین و سابقین ولاحقین کا طریقہ پایا اور پچھلوں کے لئے جن میں موافق حدیث کے جھوٹ پھیلایا گیا اور موٹا ہونا و حظوظ نفس پسند کرتے گئے۔ اس طریقہ کو صاف بیان کردیا۔ خود یہ حضرات مجتہدین بیشک فقیہ جامع تھے اور مشائخ کبار بھی انہیں کے شاگرد تھے۔ لیکن پچھلوں نے یہ کیا کہ باطنی کا مجموعہ ان کتابوں میں جمع نہیں کیا بلکہ شاذ و نادر کسی مسئلہ کے بالکل ذکر نہیں کیا کیونکہ میدان بہت وسیع ہے اور خالی ظاہری اعمال اس کے احکام سب طرح کے ذکر کر دیے تو فقہ اب انہیں ظاہری افعال کا نام ہو گیا ہے۔ لیکن متقی کو چاہئے کہ ظاہر گناہ و باطن گناہ سب کو ترک کرے باطنی گناہوں کا ترک

تو حدیث و تفسیر سے جس میں احادیث کے ساتھ بیان ہو تعلیم حاصل کرے اور ظاہری کو فتاویٰ فقہ سے سیکھے۔ واللہ تعالیٰ ولی التوفیق۔

☆ **الحوصل** ☆

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume 1 | 30 | Preface

Regarding the Explanation of Fiqh

Linguistic Explanation ☆

Let it be clear that linguistically, 'Fiqh' means understanding, and in Sharia (Islamic Law), it refers to a specific understanding derived from the Book of Allah and the Sunnah of the Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him). As mentioned in the saying of the Leader of the Believers, Hazrat Ali (may Allah honor him), it is a special understanding in the Quran that Allah bestows upon His servant (the Hadith is in Sahih al-Bukhari). Thus, the origins of Fiqh are these two: the Book of Allah, the Holy Quran, and the Sunnah of the Messenger (peace be upon him), which is the Hadith. A 'Faqih' (jurist) is one who is well-versed in the rulings—commands and prohibitions—concerning the outward physical body, knowing how each ruling on performing or abstaining from an act is derived from these two sources. This knowledge allows the person to purify their physical self from the impurity of outward sins and illuminate it with the light of purity and obedience, in accordance with those rulings. For example, it adorns the person with commendable qualities such as ritual purity, ablution, bathing, fulfilling obligatory and necessary duties, reciting and reflecting upon the Quran, listening to it, going to the mosque, etc. Simultaneously, it keeps one away from impurities and blameworthy acts like obscene speech, lustful glances, listening to vulgarity, consuming forbidden things, stealing, and leading oneself toward indecency. Furthermore, it enables the jurist to illuminate their inner self with sound beliefs, radiant deeds, and noble character, while purifying the inner self from the darkness and filth of false and wavering thoughts, futile illusions, bad deeds, and reprehensible qualities. It makes one aware of the flaws of one's soul (nafs) and the subtle and hidden ways through which the ultimate enemy, Satan, exerts evil suggestions. Once aware and following the divine command: "**And leave manifest sin and the concealed thereof**" (Quran) 1.. the person shuns all outward and inward sins and turns constantly towards their Creator and Master through repentance, seeking forgiveness, humility, submission, and fear of Allah. Then, Allah bestows upon them another level of knowledge, as alluded to in the story of Hazrat Khidr and Musa (peace be upon them), which is further clarified by authentic Hadith. The beginning of this reform is the soundness of the heart, as per the saying: "**If it (the heart) is sound, the entire body is sound.**" And according to the saying: "**Your greatest enemy is your own self (nafs) that is between your two sides.**" One identifies the destructive tendencies of this soul and, in accordance

with Allah's words: "**Indeed, the soul is a persistent enjoiner of evil**" 2 recognizes its wicked desires. Regarding satanic whispers, as per the verse: "**Indeed, those who fear Allah, when an impulse from Satan touches them, they remember [Him] and at once they have insight**," the person, by Allah's grace, immediately avoids them. Even if a thought occurs, it is cut off without persistence. Thus, purified from the enemy's stain, the person is honored with divine wisdom, and Allah's creation benefits from their wisdom to reach higher spiritual stations. For this reason, an authentic Hadith states: "**A single jurist (faqih) is more formidable against Satan than a thousand worshippers ('abids).**" A single rak'ah (prayer cycle) of a jurist is better than a thousand of others, and their silence is superior to thousands of words from others. Glorified is Allah, Who honored some of His servants and directed the benefit back to them, yet Allah, the Exalted, is independent of the worship of every jurist and worshipper. Remember well that the ultimate blessing of true certainty and sincere worship—namely, the vision of the Master of Messengers (peace and blessings be upon him and them all)—was a uniquely high status reserved for the Companions (Sahaba, may Allah be pleased with them), in which no one can share. Similarly, no one can share in the status of their students, the generation of the Followers (Tabi'in). Thereafter, the mujtahid imams, by the grace of Allah, established the methodology for understanding the Quran and Hadith for future generations, because it often happens that...

---

1. That is, abandon all outward and inward sins. 2. One who commandingly urges toward evil.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द 1 | 30 | मुकद्दमा

फ़िक़्ह के बयान में

भाषाई स्पष्टीकरण (लुगवी तशरीह) ☆

यह स्पष्ट हो कि शब्दकोश में 'फ़िक़्ह' का अर्थ समझना है और शरीयत में वह विशेष समझ है जो अल्लाह तआला की किताब और रसूलुल्लाह (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) की सुन्नत से प्राप्त हो, जैसा कि अमीर-उल-मोमिनीन हज़रत अली (करम अल्लाह वजहु) के कथन में है कि इससे अधिक एक समझ है जो अल्लाह तआला कुरान में अपने बंदे को प्रदान कर दे (और अल-हदीस बुखारी शरीफ में है)। तो फ़िक़्ह के लिए मूल यही दोनों हैं यानी अल्लाह की किताब कुरान मजीद और रसूलुल्लाह (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) की सुन्नत यानी हदीस। और 'फ़कीह' वह है जो बाहरी शरीर से संबंधित आदेशों (अवामिर-ओ-नवाही) से इस तरह वाकिफ हो कि इन दोनों मूल स्रोतों में से उसे पता हो कि किसी कार्य को करने या न करने का आदेश किस तरह निकला है, ताकि बाहरी शरीर को उन आदेशों के अनुसार कार्य करने से बाहरी पापों की अशुद्धि से मुक्त और पवित्रता और इबादत के नूर से रोशन कर सके। जैसे वह उसे पवित्रता, वज़ू, गुसल, और फ़र्ज़ और वाजिब इबादतों को पूरा करने, और कुरान की तिलावत और उस पर विचार करने और उसे सुनने, और मस्जिद जाने आदि जैसे प्रशंसनीय गुणों से सुशोभित करता है। और वह अभद्र बातचीत, बुरी नज़र, अश्लील बातें सुनने, हराम खाने-पीने, चोरी और अनैतिकता की ओर कदम उठाने आदि जैसी अशुद्धियों और निंदनीय कार्यों से खुद को बचाता है। और ताकि वह फ़कीह अपने आंतरिक हृदय को सच्चे विश्वासों, प्रकाशमय कार्यों और अच्छे गुणों से रोशन कर सके और आंतरिक हृदय को असत्य और डांवाडोल विचारों, व्यर्थ के भ्रमों, बुरे कार्यों और निंदनीय गुणों के अंधेरे और गंदगी से मुक्त कर सके और अपने नफ़्स (इंद्रियों/स्वार्थ) के दोषों और दुश्मन (शैतान) के चालों और संदेहों से, उनके प्रकट और गुप्त दोनों रास्तों से अवगत हो जाए। फिर जब वह इस ज्ञान के माध्यम से अल्लाह तआला के इस आदेश के अनुसार: "**और छोड़ दो प्रकट पापों को और गुप्त को भी**" १.. इन सभी बाहरी और आंतरिक पापों से परहेज करता है और तौबा, क्षमा, विनम्रता और अल्लाह के डर से हर पल अपने मालिक और रचयिता की ओर उन्मुख होता है, तो अल्लाह तआला उसे एक और ज्ञान प्रदान करता है जिसका संकेत हज़रत खिज्र और मूसा (अलैहिमुस्सलाम) की कहानी में मिलता है, जो सही हदीस के समर्थन से स्पष्ट हो गया है। और इस सुधार की शुरुआत दिल की सलामती (स्वस्थ हृदय) है, जैसा कि कहा गया है: "**जब वह सुधर जाता है, तो पूरा शरीर सुधर जाता है।**" और कथन के अनुसार:

"**तुम्हारा सबसे बड़ा दुश्मन तुम्हारा अपना नफ़्स है जो तुम्हारे दोनों पहलुओं के बीच है।**" वह इस नफ़्स की विनाशकारी आदतों को पहचानता है और अल्लाह तआला के इस वचन के अनुसार: "**बेशक नफ़्स बुराई का हुक्म देने वाला है**" २ उसकी बुरी इच्छाओं को पहचानता है, और शैतानी संदेहों के बारे में अल्लाह के इस वचन के अनुसार: "**जब उन्हें शैतान की ओर से कोई संदेह आता है, तो वे (अल्लाह को) याद करते हैं और वे देखने वाले बन जाते हैं।**" अल्लाह की तौफ़ीक़ से वह तुरंत बच जाता है और अगर कोई विचार आ भी जाए, तो वह बिना किसी आग्रह के रुक जाता है। इस प्रकार वह दुश्मन की गंदगी से पाक होकर दिव्य ज्ञान से सम्मानित होता है और अल्लाह की रचना उसके ज्ञान के प्रभाव से अपनी ऊँची मंजिलें और स्थान प्राप्त करती है। इसलिए सही हदीस में है कि: "**एक फ़कीह शैतान पर एक हजार इबादत करने वालों (आबिदों) से अधिक भारी है।**" एक फ़कीह की एक रकात दूसरों की हजार रकातों से बेहतर है और उसकी खामोशी दूसरों के हजारों शब्दों से बेहतर है। पाक है वह अल्लाह जिसने अपने कुछ बंदों को महान बनाया और उन्हें इसका लाभ पहुंचाया, और वह अल्लाह हर फ़कीह और आबिद की इबादत से बेनियाज़ (स्वतंत्र) है। फिर अच्छी तरह याद रखें कि सच्चे विश्वास और निष्ठापूर्ण इबादत का मुख्य लाभ, यानी पैगंबरों के सरदार (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) का दीदार (दर्शन), केवल सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) को ही प्राप्त था, जिसमें कोई उनका भागीदार नहीं हो सकता। और इसी तरह उनके शिष्यों, यानी ताबईन के तबके के मकाम में कोई उनका भागीदार नहीं है। फिर मुजतहिद इमामों ने अल्लाह की तौफ़ीक़ से बाद में आने वालों के लिए कुरान और हदीस को समझने का तरीका बता दिया क्योंकि अक्सर यह होता है कि...

---

१ यानी सभी प्रकट और आंतरिक पापों को त्याग दो। २ बुराई की ओर कड़ाई से प्रेरित करने वाला।

فقہ کے بیان میں

لغوی تشریح ☆

واضح ہو کہ لغت میں فقہ کے معنی سمجھ کے ہیں اور شرع میں فہم خاص جو کتاب اللہ تعالیٰ وسنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حاصل ہو جیسا کہ حضرت امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہ کے قول میں ہے کہ اس سے زیادہ ایک فہم جو قرآن میں اللہ تعالیٰ اپنے بندے کو عنایت فرمادے والحدیث فی صحیح البخاری۔ پس فقہ کے لئے اصل یہی دونوں یعنی کتاب الہی قرآن مجید اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم یعنی حدیث ہیں اور فقیہ وہ ہے جو جسم ظاہر کے متعلق احکام اوامر ونواہی سے اس طرح واقف ہو کہ دونوں اصل میں سے کہاں سے یہ حکم عمل کرنے کا یا نہ کرنے کا کس طرح نکلا ہے تاکہ ظاہر جسم کو ان احکام کے موافق عمل کرنے سے ظاہری گناہوں کی نجاست سے پاک اور پاکیزہ طہارت و طاعات کے نور سے منور کر سکے جیسے طہارت وضو غسل وادائے فرائض و واجبات سے اور قرآن کی قراءت واس میں نظر کرنے وسننے ومسجد کو جانے وغیرہ خصال محمودہ سے آراستہ کرتا ہے اور فحش گفتگو وبد نظری و فحش باتیں سننے و حرام کھانے پینے اور چوری اور فواحش کی طرف قدم اٹھانے وغیرہ کی نجاست و افعال مذمومہ سے اپنے آپ کو پاک رکھتا ہے اور تاکہ فقیہ مذکور باطن کو بچے اعتقادات و نورانی افعال و حسن صفات سے منور کر سکے اور باطن کو باطل و نہ بذب خیالات و بہودہ اوہام و بد افعال و مذموم صفات کی تاریکی و نجاست سے پاک کر سکے اور اپنے نفس کے عیوب اور دشمن قطعی شیطان کے مکرو وسواس پر ان دونوں کی ظاہر و خفیہ راہوں پر مطلع و آگاہ ہو پس جب اس نے

اس واقفیت سے بحکم قولہ تعالیٰ: **وذرو اظاھر الاثم وباطنہ** ۱.. یہ تمام ظاہری و باطنی گناہوں سے تقویٰ کیا اور توبہ و استغفار و خشوع و خضوع و خوف الہی سے ہر دم اپنے مالک خالق کی طرف متوجہ ہوا تو اللہ تعالیٰ اس کو اور ایک علم عنایت فرماتا ہے جس کا اشارہ حضرت خضر و موسیٰ علیہما السلام کے قصہ میں بتائید حدیث صحیح گویا مصرح ہو گیا ہے اور ابتداء اس اصلاح کی سلامت قلب ہے بحکم قولہ : **اذا صلحت صلحة الجسد کلہ**۔ جب وہ صلاح پر ہو جاتا ہے تو تمام بدن صالح ہو جاتا ہے۔ اور بحکم قولہ : **اعدی عدوك نفسك التی بین جنبیك** سب سے بڑا تیرا دشمن تیرا خود نفس ہے جو تیرے دونوں پہلو کے بیچ میں ہے اس نفس کے مہلکات کو پہچانتا اور بحکم قولہ تعالیٰ : **ان النفس لامارة بالسوء** ۲ اس کی بدخواہشوں کو پہچانتا اور وسواس شیطانی سے بحکم قولہ تعالیٰ : **اذا مسھم طائف من الشیطان تذکروا فاذاھم مبصرون**۔ متنبہ ہو کر بتوفیق الہی جل شانہ فوراً بچ جاتا ہے اور اگر المام ہوا بھی تو بلا اصرار منقطع ہو جاتا ہے پس لوث دشمن سے پاک اور آخرت حکمت الہیہ سے سرفراز ہوتا ہے اور مخلوق الہی اس کے فیض حکمت سے اپنے منازل و مقامات بلند حاصل کرتے ہیں پس اس واسطے حدیث صحیح میں ہے کہ : **فقیہ واحد اشد علی الشیطان من الف۔ عابد** اکیلا ایک فقیہ ہزار عابدوں سے بڑھ کر شیطان پر بھاری ہوتا ہے اس کی ایک رکعت دوسروں کی ہزار رکعت سے بڑھ کر ہے اور اس کی خاموشی اوروں ہزاروں کلمہ سے افضل ہے اور پاک ہے اللہ جل جلالہ جس نے اپنے بعض بندوں کو سرفراز کیا اور انہیں کو اس کا نفع عائد کیا اور وہ پاک حق سبحانہ تعالیٰ ہر فقیہ و عابد کی عبادت سے مستغنی ہے۔ پھر خوب یاد رکھو کہ صدق یقین و خلوص عبادت و طاعت کے اصلی فیض سے یعنی دیدار حضرت سید المرسلین صلوات اللہ وسلامہ علیہ وعلیہم اجمعین سے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کو ایک منزلت اعلیٰ خاص تھی جس میں کوئی انکا مشارک نہیں ہو سکتا اور ایسے ہی ان کے شاگر و یعنی

طبقہ تابعین کی منزلت میں کوئی ان کا مشارک نہیں ہے۔ پھر ائمہ مجتہدین نے بتوفیق حق سبحانہ و تعالیٰ پچھلوں کے لئے فہم قرآن وحدیث کا طریقہ بتا دیا کیونکہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ

---

۱ یعنی تمام ظاہری و باطنی گناہوں کو چھوڑ دو۔ ۲ برائی کی طرف تحکم دینے والا ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① [Page: 31] **Introduction**

A person may spend his entire life in the recitation of the Qur'an and the study of Tafsir (exegesis) and collect a vast treasury of Hadith, yet he may not be successful in finding the path of true guidance. This is contrary to the state of a Faqih (jurist). For this reason, it is mentioned in some narrations: **"When Allah intends good for a servant, He grants him understanding of the Deen (religion) and inspires him with guidance."** [1] Inspired guidance is the superior form of jurisprudence. Sometimes, a person attains the rank of 'Fiqh-un-Nafs' (internalized understanding) through only a few Hadiths. **"And that is the grace of Allah; He gives it to whom He wills."** The essence of this point is that the reality of Fiqh consists of being aware of the purity and piety of both the Zahir (outward) and the Batin (inward), and being vigilant against the dangers of the soul and the whispers of Satan. However, after the Mujtahid Imams, people began to call outward piety 'Fiqh' and inward piety 'Tasawwuf' (Sufism). It is evident from works like 'Tawdih' that during the time of Imam Abu Hanifa (RA), Fiqh was the combination of both, and this must necessarily be the case. For if a person's inner self is filled with arrogance, pride, greed, worldly ambition, malice, enmity, envy, oppression, and spite toward believers, what hope is there in the mere outward performance of his Wudu, Ghusl, and Salah? 'Allahumma Ghufranak' (O Allah, I seek Your forgiveness). Furthermore, let it be clear that for conventional Fiqh, in addition to the Book (Qur'an) and Sunnah, Ijma (consensus) and Qiyas (analogy) have also been established as foundational sources. Although the translator has only mentioned the first two, there is no contradiction because Ijma is always based on some Hadith, and through Ijma, the evidence of that Hadith becomes definitive. That is, it becomes a certainty that there was no doubt or error in what the narrators transmitted. This is supported by the narration: **"My Ummah will never agree upon a misguidance."** Qiyas means that there was a general ruling which also included the matter derived through analogy, thus the ruling was made manifest through Qiyas. It does not mean that the Mujtahid's analogy can establish a proof on its own; rather, it merely uncovers it. The qualification of a Faqih is to perform Ijtihad (diligent research), and Ijtihad itself is the name for striving hard so that the meanings of a Verse or Hadith may be understood, as will be seen in subsequent examples.

The Famous Mujtahids (RA) are Four ☆

Let it be known that the famous Mujtahids whose Ijtihads were compiled and became widely known are four: Imam Abu Hanifa, Imam Malik, Imam Shafi'i, and

Imam Ahmad bin Hanbal (RA). Some later scholars have also considered their consensus as a proof; indeed, the agreement between Imam Abu Hanifa and his students Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad (RA) has been considered a proof. However, this is the agreement of a few Imams and cannot be called the consensus of the entire Ummah. Some have derived an exception from the Hadith of Hazrat Ibn Mas'ud (RA) which states: **"Whatever the believers perceive as good, it is good in the sight of Allah."** That is, whatever the believers deem better is better before Allah. Perhaps the reasoning here is that 'believers' is a plural form applicable to at least three, so the agreement of these Imams constitutes a consensus. If someone objects that there are only four Imams while 'Al-Mu'minoon' (The Believers) with the prefix 'Al' denotes a totality, the response is that currently, all Muslims on earth follow either the Hanafi, Shafi'i, Maliki, or Hanbali school. Therefore, whatever these four Imams agree upon, the consensus of all Muslims is manifest. This was the intended point of the translator's explanation. In our time, some lesser claimants of Fiqh adopt certain customs and consider the agreement of many people on them as a proof. For example, it is mentioned in this Fatawa that lighting lamps on graves is 'Makruh' (disliked) and 'Bid'ah' (innovation). Refer to this issue in the 'Kitab al-Karahat'. However, in our time, there are misleading Muftis whose argument is that since Muslims have continuously favored it, it has become 'Bid'ah Hasanah' (a good innovation). Yet, there is no clear consensus of all Muslims on this; rather, it is forbidden and unknown. Furthermore, what is the original basis upon which this consensus was established? Let it be clear that according to the translator (may Allah forgive him), a severe complication arises here, which is that...

---

1. When Allah wills goodness for a servant, He grants him understanding in religion and inspires him with guidance.

फ़तावा आलमगीरी ..... खंड ① [पृष्ठ: ३१] **मुक़दमा**

एक व्यक्ति अपनी पूरी उम्र कुरान की तिलावत और तफ़सीर (व्याख्या) सीखने में बिता देता है और हदीसों का एक बड़ा भंडार जमा कर लेता है, फिर भी वह मार्गदर्शन के मार्ग में सफल नहीं हो पाता, जबकि एक फ़क़ीह (विधिवेत्ता) इसके विपरीत होता है। इसीलिए कुछ हदीसों में आया है कि: **"जब अल्लाह किसी बंदे के साथ भलाई का इरादा करता है, तो उसे दीन की समझ (फ़िक़्ह) अता फरमाता है और उसे सही मार्ग की प्रेरणा देता है।"** [१] सही मार्ग की प्रेरणा (इल्हाम-ए-रुश्द) सबसे अच्छी समझ है। कभी-कभी एक व्यक्ति को कुछ हदीसों से ही 'फ़िक़्ह-उन-नफ़्स' (आंतरिक समझ) का दर्जा प्राप्त हो जाता है। **"और यह अल्लाह का फज़्ल है, जिसे वह चाहता है उसे देता है।"** इस नुक्ते का सार यह है कि फ़िक़्ह की वास्तविकता ज़ाहिर (बाहरी) और बातिन (आंतरिक) दोनों की शुद्धि और तक़वा (परहेज़गारी) से अवगत होना है, और नफ़्स के खतरों और शैतान के वसवसों से सावधान रहना है। लेकिन मुज्तहिद इमामों के बाद के लोगों ने बाहरी तक़वा को 'फ़िक़्ह' और आंतरिक तक़वा को 'तसव्वुफ़' (सूफीवाद) का नाम दे दिया। 'तौज़ीह' जैसी किताबों से ज़ाहिर होता है कि इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के समय में फ़िक़्ह इन दोनों का मिश्रण था, और निश्चित रूप से यही होना आवश्यक है। क्योंकि जिसके बातिन में अहंकार, घमंड, कंजूसी, दुनिया की लालसा, मोमिनों के प्रति द्वेष, शत्रुता, ईर्ष्या, अन्याय और कीना भरा हो, उसके द्वारा वज़ू, ग़ुस्ल और नमाज़ की केवल ऊपरी रस्म अता करने में क्या उम्मीद की जा सकती है? 'अल्लाहुम्म ग़ुफ़रानक' (हे अल्लाह! मैं क्षमा चाहता हूँ)। फिर यह स्पष्ट हो कि प्रचलित फ़िक़्ह के लिए किताब (कुरान) और सुन्नत के अलावा इज्मा (सहमति) और क़ियास (तर्क) को भी आधार माना गया है। हालाँकि अनुवादक ने केवल पहले दो का वर्णन किया है, लेकिन इसमें कोई विरोध नहीं है क्योंकि इज्मा किसी हदीस पर ही होता है, और इज्मा के कारण उस हदीस का प्रमाण निश्चित हो जाता है। यानी यह विश्वास हो जाता है कि जिस तरह से इसे बयान किया गया है, उसमें कोई संदेह नहीं है। इसके साथ ही एक रिवायत है कि: **"मेरी उम्मत कभी किसी गुमराह करने वाली बात पर एकमत नहीं होगी।"** क़ियास का अर्थ यह है कि एक सामान्य नियम था जिसमें वह बात भी शामिल थी जिसे तर्क से निकाला गया, अतः तर्क से वह स्पष्ट हो गई। इसका मतलब यह नहीं कि मुज्तहिद का तर्क स्वयं को सिद्ध कर सकता है, बल्कि उसने केवल उसे उजागर किया है। फ़क़ीह की योग्यता यह है कि वह इज्तिहाद (शोध) करे, और इज्तिहाद का अर्थ ही पूर्ण प्रयास करना है ताकि आयत या हदीस के अर्थ ज्ञात हो सकें, जैसा कि उदाहरणों में आगे आएगा।

प्रसिद्ध मुज्तहिद इमाम चार हैं ☆

यह स्पष्ट हो कि प्रसिद्ध मुज्तहिद, जिनके शोध एकत्रित होकर प्रसिद्ध हुए, चार हैं: इमाम अबू हनीफ़ा, इमाम मलिक, इमाम शाफ़ई और इमाम अहमद बिन हंबल (रहमतुल्लाह अलैहि)। कुछ बाद के विद्वानों ने उनके इज्मा को भी प्रमाण माना है, यहाँ तक कि इमाम अबू हनीफ़ा, उनके शिष्य इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद (रह.) की आपसी सहमति को भी प्रमाण माना गया है। लेकिन यह केवल कुछ इमामों की सहमति है, इसे पूरी उम्मत की सहमति नहीं कह सकते। कुछ ने इस पर हज़रत इब्न मसूद (रज़ि.) की हदीस का हवाला दिया है जिसमें कहा गया है: **"जिस बात को मोमिन अच्छा समझें, वह अल्लाह के नज़दीक भी अच्छी है।"** यानी जो मोमिनों के लिए बेहतर है, वह अल्लाह के पास भी बेहतर है। यहाँ तर्क यह हो सकता है कि 'मोमिनों' शब्द बहुवचन है जो कम से कम तीन पर लागू होता है, अतः इमामों का एकमत होना इज्मा माना गया। यदि कोई कहे कि ये तो केवल चार इमाम हैं, जबकि 'अल-मोमिनून' (सभी मोमिन) का अर्थ व्यापक है, तो उत्तर यह है कि वर्तमान में पूरी दुनिया के मुसलमान इन चार में से ही किसी एक मसलक (हनफी, शाफ़ई, मालकी या हंबली) का पालन करते हैं। अतः जिस बात पर ये चारों इमाम एकमत हैं, उस पर सभी मुसलमानों की सहमति स्वतः सिद्ध है। अनुवादक का यही उद्देश्य था। हमारे समय में फ़िक़्ह का दावा करने वाले कुछ कमज़ोर लोग ऐसी परंपराओं को अपनाते हैं और उन्हें इज्मा का प्रमाण मान लेते हैं। उदाहरण के लिए, इस फ़तावा में उल्लेख है कि कब्रों पर दीपक जलाना 'मकरूह' और 'बिदअत' (नवाचार) है। लेकिन आज के कुछ गुमराह करने वाले मुफ्ती यह तर्क देते हैं कि चूँकि मुसलमान इसे पसंद करते हैं, इसलिए यह 'बिदअत-ए-हसना' (अच्छा नवाचार) है। जबकि पूरी दुनिया के मुसलमानों का इस पर कोई स्पष्ट इज्मा नहीं है, बल्कि यह मना है। इसके अलावा, वह कौन सा मूल आधार है जिस पर यह इज्मा आधारित है? स्पष्ट हो कि अनुवादक (अल्लाह उन्हें क्षमा करे) के अनुसार यहाँ एक गंभीर समस्या उत्पन्न होती है, और वह यह है कि...

---

१ जब अल्लाह किसी बंदे के साथ भलाई करना चाहता है, तो उसे धर्म की समझ प्रदान करता है और उसे सही मार्ग प्रेरित करता है।

آدمی بکثرت تلاوت قرآن و تعلم تفسیر میں عمر صرف کرتا اور احادیث کا ایک ذخیرہ جمع کرتا ہے مگر طریقہ ہدایت سے موفق نہیں ہوتا بخلاف فقیہ کے اس واسطے بعض روایات میں ہے کہ **اذا اراد اللہ بعبد خیرا یفقه فی الدین ویلهمه رشده** ۱۔ الهام رشد بہتر فقاہت ہے اور کبھی آدمی کو تھوڑی احادیث سے فقہ النفس کا مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ **و ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء**۔ یہ نکتہ جس کا حاصل بیان ہوا اور حقیقت فقہ ظاہر و باطن دونوں کی پاکیزگی و تقویٰ سے آگاہ ہو اور خطرات نفس و وسواس شیطان سے ہوشیار ہو۔ لیکن ائمہ مجتہدین کے پیچھے لوگوں نے تقویٰ ظاہر کو بنام فقہ اور تقویٰ باطن کو بنام تصوف موسوم کر لیا اور کتاب توضیح وغیرہ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے وقت میں دونوں کا مجموعہ فقہ تھا اور بیشک یہی ہونا ضروری ہے کیونکہ جس کے باطن میں تکبر و غرور و بخل و دنیا کی جاہ و منزلت مؤمنوں کی طرف سے بغض و عداوت و حقہ و حسد و ظلم و کینہ وغیرہ مذموم و بد سیرتیں بھری ہوئی ہوں اس کے وضو و غسل کی نماز کی صورت ادا کرنے میں کیا امید ہے: اللہم غفرانک پھر واضح ہو کہ متعارف فقہ کے لئے سوائے کتاب وسنت کے جو اجماع و قیاس کو بھی اصل قرار دیا ہے حالانکہ مترجم نے فقط اول دونوں کو بیان کیا تو اس میں کچھ مخالفت نہیں ہے کہ اجماع کسی حدیث پر ہوتا ہے اور بسبب اجماع کے اس حدیث کی دلالت قطعی ہو جاتی ہے یعنی یہ یقین ہو جاتا ہے کہ بیشک جس طرح راویوں نے نقل کیا اس میں کچھ وہم و ناہی وغیرہ نہیں ہوئی ہے با وجودیکہ روایت ہے کہ **لا تجتمع امتی علی الضلالۃ**۔ میری امت کا اتفاق کسی گمراہی پر نہ ہوگا اور قیاس کے معنی یہ ہیں کہ ایک حکم عام تھا جس میں یہ بھی شامل تھا جو قیاس سے نکالا گیا پس قیاس سے وہ ظاہر ہو گیا اور یہ مطلب نہیں ہے کہ مجتہد کا قیاس خود ثابت کر سکتا ہے۔ نہیں نہیں

بلکہ اس نے ظاہر کر دیا۔ پھر فقیہ کی لیاقت یہ ہوتی ہے کہ اجتہاد کرے اور اجتہاد نام ہی خوب کوشش کرنے کا تا کہ آیت یا حدیث کے معنی معلوم ہو جائیں چنانچہ مثال آئے گی۔

مشہور مجتہدین رحمۃ اللہ علیہ چار ہیں ☆

واضح ہو کہ مشہور مجتہدین جن کے اجتہادات جمع ہو کر مشتہر ہو گئے چار ہیں : امام ابو حنیفہ و امام مالک و امام شافعی و امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہم اور بعض متاخرین نے ان کے اجماع کو بھی حجت قرار دیا بلکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و انکے شاگرد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ و امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اتفاق کو حجت قرار دیا ہے۔ لیکن یہ اتفاق چند اماموں کا ہے اور امت کا اتفاق اس کو نہیں کہہ سکتے ہیں اور بعضوں نے اس کا استثناء حدیث حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کیا ہے جس میں ہے کہ : **فما رآہ المؤمنون حسنا فھو عند اللہ حسن**۔ یعنی مؤمنین جس بات کو بہتر جانیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے اور شاید وجہ استدلال یوں ہو کہ مؤمنوں صیغہ جمع کم سے کم تین پر صادق ہے تو مؤمنین کا اتفاق ہو گیا۔ اگر کوئی کہے کہ یہ تو چار امام رہے اور المؤمنون الف لام سے استغرق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس وقت استدلال کیا جاتا ہے اس وقت یہ حالت ہے کہ تمام روئے زمین کے مسلمان مسلک حنفی یا شافعی یا مالکی یا حنبلی پر ہیں پس جس امر پر چاروں ائمہ کا اتفاق ہے اس پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ظاہر ہوا اور یہی مقصود تھا یہ انتباہ کی توجیہ ہے جو مترجم اس مقام پر بفضل استدلال ظاہر کرتا ہے اور ہمارے زمانہ میں کچھ سفلیہ مدعیان فقہ ایسے ہیں کہ وہ اس رسم و راہ کو اختیار کرتے ہیں اس پر بہت سے لوگوں کا اتفاق حجت قرار دیتے ہیں مثلاً اس فتاویٰ میں مذکور ہے کہ قبروں پر چراغ چڑھانا مکروہ و بدعت ہے چنانچہ کتاب الکراہت وغیرہ میں یہ مسئلہ ملاحظہ کرو مگر ہمارے زمانہ میں ایسے گمراہ کرنے والے مفتی ہیں کہ ان کا یہ استدلال ہے کہ مسلمانوں کی پسند سے برابر چلا آتا ہے تو بدعت حسنہ ہوا۔ حالانکہ تمام روئے زمین کے مسلمانوں کا اس پر اجماع

صریح ممنوع و غیر معلوم ہے علاوہ اس کے وہ کون اصل ہے۔ جس پر اجماع قائم ہوا ہے اور واضح ہو کہ مترجم عفا اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک یہاں ایک سخت اشکال وارد ہے اور وہ یہ ہے کہ

---

۱ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کے ساتھ بہتری کا ارادہ کرتا ہے تو اُس کو دین میں سمجھ عطا فرماتا ہے اور ہدایت الہام فرماتا ہے۔

(Fatawa-e-Alamgiri Volume 1) 34 (Introduction)

Faith (Iman), the quality by which a person is called a believer (Mu'min), is not established merely through verbal claims, outward appearances, or ritual practices (like eating specific meats). Scholars know that a person often considers themselves a believer, but in reality, faith may not reside in their heart. Do you not see that Allah Almighty said: **"The Bedouins say, 'We have believed'"** (Al-Hujurat: 14). They did not say this falsely like the hypocrites (Munafiqun), but they genuinely presumed themselves to be so. Thus, Allah revealed the true state of their hearts to them by saying: **"Say, 'You have not [yet] believed; but say [instead], 'We have submitted'"**, meaning we have bowed our necks in submission to Islam, turned towards it, and become obedient. **"For faith has not yet entered your hearts"**, even though they thought faith had entered their hearts. This teaches us that the true state of the heart is known only to Allah.

And the Holy Prophet ﷺ used to pray: **"O Allah, keep my heart steadfast upon Your religion."** Do not think that the Bedouins were merely simple-minded; observe the state of the Companions (Sahaba, may Allah be pleased with them). In a Sahih Hadith from Tabarani and others, the Prophet ﷺ recited the verse: **"Is one whose breast Allah has opened to Islam so that he is upon a light from his Lord...?"** (Az-Zumar: 22). He explained that when faith enters the heart, the chest expands for it. The Sahaba asked if there was any sign of this, to which he replied: **"Detachment from the abode of delusion (the world), turning toward the eternal abode (the hereafter), and preparing for death before it descends."** This demonstrates that the Sahaba did not rely on outward appearances but sought true indicators. One cannot be arrogant, claiming to be a firm believer; in reality, such self-assurance may be self-deception, similar to the Jews about whom Allah said they take the fleeting gains of this world while saying, "We will be forgiven." Their belief was not true faith but a state of compound ignorance. Hazrat Hasan al-Basri remarked that hypocrisy (Nifaq) is such that only a true believer fears it, while only a true hypocrite feels secure from it. He stated that he encountered a group of Sahaba who feared hypocrisy in their own hearts. Consider their exalted status and yet this fear! Their prayer was: **"O Allah, I seek refuge in You from hypocrisy... O Lord, create distance between me and hypocrisy; indeed, You have power over all things."** This statement of Hasan is cited in Sahih Bukhari. Furthermore, when a Companion said of a person, "I consider him a believer," the Prophet ﷺ corrected him, saying: **"Or [say] a Muslim,"** meaning refer to him as a Mu'min or Muslim with caution.

Given that the true reality of faith in the heart is known only to Allah, the Almighty, we address the point that after the era of the Sahaba, whatever was deemed a 'Bid'at-e-Hasana' (a good innovation) is justified by the Hadith of Hazrat Abdullah bin Masood (RA): **"Whatever the believers perceive as good is good in the sight of Allah."** This was taken as a general principle. It was argued that since the believers considered it good, it must be good. However, a profound difficulty arises here: How was the consensus (Ijma) of the believers ascertained? How was it manifested that all those who approved of this new matter were indeed true believers? What certain testimony proved their status? How do we know they did not harbor a presumption like the Bedouins? Who assured them against secret hypocrisy, leading them to decree themselves true believers and establish a matter as 'Bid'at-e-Hasana'? How did they know that every one of them would conclude their life with perfect faith? Why was there no fear, when it is the hallmark of a believer to be fearful of hypocrisy? Thus, when even now concerning them as believers...

(फ़तावा-ए-आलमगीरी जिल्द अव्वल) ३४ (मुक़द्दमा)

ईमान, जिसकी विशेषता से एक व्यक्ति 'मोमिन' (आस्तिक) कहलाता है, केवल मौखिक दावे, बाहरी रूप-रंग बनाने या गोश्त खाने (मात्र रीति-रिवाजों) से सिद्ध नहीं होता। विद्वान जानते हैं कि मनुष्य अक्सर स्वयं को मोमिन समझता है, परंतु वास्तविकता में उसके हृदय में ईमान नहीं होता। क्या आप नहीं देखते कि अल्लाह तआला ने फ़रमाया: **"अहराब (देहाती) कहते हैं कि हम ईमान लाए"**। उन्होंने यह बात मुनाफ़िक़ों (पाखंडियों) की तरह झूठ-मूठ नहीं कही थी, बल्कि उनका यह सोचना था कि वे वास्तव में मोमिन हैं। अतः अल्लाह तआला ने उनके हृदय की वास्तविक स्थिति को प्रकट कर दिया। अल्लाह का फ़रमान है: **"कह दीजिए कि तुम अभी मोमिन नहीं हुए, अपितु कहो कि हम इस्लाम लाए"**, अर्थात हमने ईमान के लिए अपनी गर्दन झुकाई, उसकी ओर झुके और आज्ञाकारी हुए। **"अभी तक ईमान तुम्हारे दिलों में प्रवेश नहीं हुआ है"**, यद्यपि वे सोचते थे कि उनके दिलों में ईमान आ चुका है। इससे यह ज्ञात हुआ कि हृदय की वास्तविक स्थिति का ज्ञान केवल अल्लाह को है।

और नबी-ए-करीम ﷺ दुआ फ़रमाया करते थे: **"ऐ मेरे रब! मेरे हृदय को अपने दीन पर अडिग रख"**। और यह न समझें कि अहराब (देहाती) समझ की कमी वाले लोग थे; आप सहाबा (रज़ि.) की स्थिति देखें। तबरानी आदि की सही हदीस में है कि हुज़ूर ﷺ ने यह आयत पढ़ी: **"जिसका सीना अल्लाह ने इस्लाम के लिए खोल दिया, वह अपने रब की ओर से नूर (प्रकाश) पर है"** और फ़रमाया कि जब ईमान दिल में आता है, तो उसके लिए सीना खुल जाता है। सहाबा (रज़ि.) ने पूछा कि क्या इसकी कोई पहचान है? आप ﷺ ने फ़रमाया: **"धोखे के घर (दुनिया) से विमुख होना, शाश्वत घर (आख़िरत) की ओर मुड़ना और मृत्यु के आने से पूर्व उसकी तैयारी करना।"** इससे स्पष्ट होता है कि सहाबा (रज़ि.) ने बाहरी स्थिति पर भरोसा नहीं किया, बल्कि वास्तविक संकेतों के बारे में पूछा। यह गर्व करना अनुचित है कि हम पक्के इरादे वाले मोमिन हैं। वास्तविकता में वे स्वयं के धोखे में हैं, उन यहूदियों की तरह जिनके बारे में अल्लाह ने फ़रमाया कि वे सांसारिक लाभ प्राप्त करते हैं और कहते हैं कि हमें क्षमा कर दिया जाएगा। वास्तव में उनमें ईमान नहीं था, बल्कि वह घोर अज्ञानता थी। हज़रत हसन बसरी ने फ़रमाया कि निफ़ाक़ (पाखंड) ऐसी चीज़ है जिससे केवल वही डरता है जो वास्तव में मोमिन हो, और उससे वही बेख़ौफ़ रहता है जो वास्तव में मुनाफ़िक़ हो। उन्होंने कहा कि मैंने सहाबा की एक ऐसी जमात देखी जो अपने दिलों पर निफ़ाक़ का डर रखते थे। देखिए, उनका उच्च स्थान और फिर भी यह भय! उनकी दुआ थी: **"ऐ अल्लाह! मैं निफ़ाक़ से तेरी**

पनाह माँगता हूँ... ऐ रब! मेरे और निफ़ाक़ के बीच दूरी कर दे, तू हर चीज़ पर समर्थ है।" हसन का यह कथन बुख़ारी शरीफ़ में भी वर्णित है। एक सहाबी ने किसी के बारे में कहा, "मैं उसे मोमिन समझता हूँ", तो हुज़ूर ﷺ ने फ़रमाया, **"या उसे मुस्लिम कहो"** अर्थात मोमिन या मुस्लिम।

अतः जब यह स्थिति है कि हृदय के ईमान का वास्तविक ज्ञान केवल अल्लाह तआला को है, तो हम कहते हैं कि सहाबा के काल के बाद जिस भी बात को 'बिदअत-ए-हसना' (अच्छी नवीनता) माना गया, उसका प्रमाण हज़रत अब्दुल्लाह बिन मसूद (रज़ि.) की हदीस है: **"जिसे मोमिनों ने अच्छा समझा, वह अल्लाह के पास भी अच्छा है"**। उन्होंने 'मोमिनों' शब्द को व्यापक अर्थ में लिया। तर्क यह था कि चूँकि मोमिनों ने इसे अच्छा समझा, तो यह अच्छा ही है। परंतु यहाँ एक गंभीर प्रश्न उठता है कि मोमिनों की सर्वसम्मति का निश्चय कैसे हुआ? और यह कैसे प्रकट हुआ कि जिन लोगों ने इस नई बात को अच्छा माना, वे सभी वास्तव में सच्चे मोमिन थे? किस प्रमाण से यह सिद्ध हुआ? यह कैसे पता चला कि उन्हें भी अहराब की तरह केवल अपना वहम नहीं था? किसने उन्हें गुप्त पाखंड से निर्भय कर दिया कि उन्होंने स्वयं को सच्चा मोमिन मानकर एक विषय को 'बिदअत-ए-हसना' घोषित कर दिया? उन्होंने कैसे जाना कि उन सभी का अंत पूर्ण ईमान पर होगा? उन्होंने डर क्यों नहीं महसूस किया, जबकि मोमिन की शान ही यह है कि वह पाखंड से भयभीत रहता है? अतः जब अब तक उनकी स्थिति मोमिनों...

ایمان جس کی صفت سے بندہ مؤمن کہلاتا ہے خالی زبانی دعوٰی و صورت بنانے و گوشت کھانے سے متحقق نہیں ہوتا اور اہل العلم جانتے ہیں کہ آدمی اکثر اوقات اپنے آپ کو مؤمن سمجھتا ہے مگر در حقیقت اس کے دل میں ایمان نہیں ہوتا۔ یا نہیں دیکھتے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا: **قالت الاعراب آمنا**۔ اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے۔ یہ کلمہ انھوں نے منافقوں کی طرح جھوٹ موٹھ نہیں کہا تھا بلکہ ان کا زعم یہی تھا کہ ہم ایسے ہیں سو اللہ تعالیٰ نے ان کے دل کا اصلی حال ان پر ظاہر کر دیا۔ بقولہ۔ **قل لم تؤمنوا**۔ کہہ دے کہ تم ابھی مؤمن نہیں ہوئے۔ **ولکن قولوا اسلمنا**۔ لیکن یوں کہو کہ ہم اسلام لائے یعنی ہم نے ایمان کے لئے گردن جھکائی اور اس کی طرف مائل ہوئے اور مطیع ہوئے ہیں۔ **ولما یدخل الایمان فی قلوبکم**۔ اور ابھی تک ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا حالانکہ وہ جانتے تھے کہ ہمارے دلوں میں ایمان آگیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اصلی حالت قلب کی علم الٰہی میں ہے۔

اور آنحضرت ﷺ دعا فرماتے کہ: **اللھم ثبت قلبی علی دینک** اے رب میرے میرا دل اپنے دین پر ثابت رکھیو اور یہ مت سمجھو کہ اعراب نا سمجھ لوگ تھے دیکھو صحابہ رضی اللہ عنہم کا حال کہ طبرانی وغیرہ کی حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے یہ آیت پڑھی: **فمن شرح اللہ صدرہ للاسلام فھو علی نور من ربہ** اور فرمایا کہ جب ایمان دل میں آتا ہے تو اس کے لئے سینہ کھل جاتا ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ اس کی کوئی پہچان ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **التجافی عن دار الغرور**۔ فریب گاہ دنیا سے اپنا پہلو ہٹانا۔ **والانابۃ الی دار الخلود**۔ اور ملک دائمی باقی کی طرف ملک کے ساتھ جھک جانا۔ **والاستعداد للموت قبل نزولہ** موت آنے سے پہلے اس کے لئے سامان مہیا کرنا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ظاہر حال پر اعتماد نہیں کیا

بلکہ نشانی دریافت کی کہ آیا ہم میں یہ نشان ہے یا نہیں ہے پس کوئی غرہ نہیں ہو سکتا کہ ہم جیسے مصمم عزم کئے ہوئے ہیں کہ ہم مؤمن ہیں حتی کہ انشاء اللہ تعالیٰ بھی بطور شک نہیں کہتے ہیں ویسے ہی در حقیقت ہیں با نفس کے دھوکے میں ہے بمانند یہود کے لقولہ تعالیٰ: **وان یاتوک عرض مثلہ یاخذوہ** اور کہتے: **سیغفر لنا** پس ایمان ان میں در حقیقت نہ تھا بلکہ جہل مرکب تھا نعوذ باللہ منہ اور حضرت حسن بصری نے فرمایا کہ نفاق ایسی چیز ہے کہ اس سے وہی خوفناک رہتا ہے جو در حقیقت مؤمن ہو اور اس سے وہی نڈر رہتا ہے جو حقیقت میں منافق ہو اور حسن نے کہا کہ میں نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو پایا کہ اپنے قلب پر نفاق کا خوف رکھتے تھے دیکھو یہ جلالت قدر اور یہ خوف: **اللھم انی اعوذ بک من النفاق و فتنۃ یارب باعد بیني و بین النفاق وانت علی کل شیء قدیر**۔ اور حضرت حسن کا قول اخیر صحیح البخاری میں معلق مذکور ہے اور ایک صحابی نے ایک شخص کی نسبت کہا تھا کہ: "انی اراہ مؤمنا" (میں اس کو مؤمن خیال کرتا ہوں)۔ تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا: **او مسلما** یعنی کہو کہ مؤمن یا مسلم۔

پس جب یہ حال ہے کہ حقیقت ایمان قلبی سے آگاہی فقط اللہ تعالیٰ جل جلالہ کو ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے جس کسی بات کی نسبت بدعت حسنہ ہونے کا اعتقاد کیا گیا اس کی دلیل یہ ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: **فما رآہ المؤمنون حسنا فھو عند اللہ حسن**۔ اور ما موصولہ کو عام بقوت کلیہ لیا۔ اور کہا کہ اس بات کو بھی مؤمنوں نے حسن جانا تو یہ بھی حسن ہوئی۔ پس اس کے یقینی ہونے میں تامل کے وجوہ مشہورہ مانند استغراق نہ پایا جانا وغیرہ کے علاوہ دقیق اشکال جو مترجم کو ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ مؤمنوں کا اجماع کیونکر یقین کیا گیا اور یہ کیونکر ظاہر ہوا کہ یہ لوگ جنھوں نے اس نئی بات کو اچھا سمجھا ہے سب کے سب واقعی مؤمن ہیں اور کسی یقینی شہادت سے ان کا مؤمن ہونا ثابت ہوا ہے اور کہاں سے معلوم ہوا کہ مثل اعراب کے ان کو زعم نہیں ہے اور کس نے ان کو خفیہ نفاق

سے مطمئن و بے خوف کر دیا حتی کہ انھوں نے اپنے اوپر حقیقی مؤمن ہونے کا حکم لگا کر یہ مسئلہ بدعت حسنہ قرار دیا اور کس طرح انھوں نے جانا تھا کہ ان سب میں سے ہر ایک کا خاتمہ کمال ایمان پر ہے کیوں خوف نہ کیا حالانکہ مؤمن کی شان ہے کہ نفاق سے خوفناک رہتا ہے پس جب ہنوز ان کی نسبت مؤمنین...

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume 1 (33) Introduction

...there is no certainty of their state [at death], then how can the consensus (Ijma) of the believers be established? If it is argued that in such a case, no form of Ijma can exist, even though the consensus of the Companions (Sahaba), may Allah be pleased with them, is unanimously considered a definitive proof (Hujjat-e-Qat'i), the rejecter of which is cast out; the answer is that the consensus of the Sahaba (may Allah be pleased with them all) is a true consensus because we are certain of their status as believers through the testimony of Allah, the Almighty. And whose testimony can be greater than Allah's? For He has said: **"Allah is well-pleased with them and they are well-pleased with Him."** And He said: **"They are the truthful ones,"** and: **"Those are the believers in truth."** Therefore, their consensus is undoubtedly the consensus of the believers. Others should not step beyond their bounds. Is it permissible for any ordinary human, in their own estimation, to claim equality with the Sahaba (may Allah be pleased with them)? Thus, the term 'Al-Mu'minun' (the believers) as a definitive source of evidence applies solely to the Sahaba (may Allah be pleased with them). Accordingly, in another narration, Ibn Mas'ud (may Allah be pleased with him) explained the term 'believers' by referring to the Sahaba. Matters have now reached a point where, if there is no spiritual sensitivity (Riqqat al-Qalb), even explicit interpretations are denied. Every Muslim knows with certainty that our faith does not equal the faith of any saint (Wali of Allah), and all saints after the Sahaba do not reach the rank of even the lowliest Companion. This has been clearly stated by the leading masters (Imams and Mashaykh). For this reason, some great figures among the saints explicitly rejected every saying, action, or path that was not present in the first era. Although the difference between the faith of common people like us and the saints of Allah is like that between a dust particle and the sun, yet by the grace and mercy of Allah, we possess even a particle's worth of faith. Our hope from our Creator and Master is that He grants us an end upon faith, for the sake of our master Muhammad the Chosen (peace and blessings be upon him, his family, and companions). If someone, out of ignorance, argues, "Do you doubt that Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him), his renowned pious companions, Imam Malik, and other Imams died upon faith?", I would say: "I seek refuge with Allah from that!" When it is obligatory to hold a good opinion (Husn al-Zann) of every believer, how could I think otherwise of these Imams? My point is that I cannot possess knowledge of the unseen (Ghayb) or Divine knowledge. O Allah, grant Your forgiveness! As for the large groups whose agreement common people claim as

'consensus of believers,' even though the certainty of their state at death cannot be definitively known to you, there remains a possibility that after death, when realities are unveiled, they might not be in agreement. Even if they are, claiming it as Ijma is due to ignorance. I have discussed this in detail in the commentary on the verse: "And be with the truthful ones." One must be careful: my belief in this statement is that knowledge of the unseen is exclusive to the Essence of the Almighty. The truth is that whatever is in Allah’s knowledge remains unknown to us unless revealed, and anyone who claims otherwise without revelation is rejected. This has nothing to do with the high rank and greatness of the Imams and saints; rather, it is a duty upon every Muslim to hold a good belief regarding the greatness of the predecessors. Furthermore, 'Ijtihad' means to exert one's utmost effort to derive rulings (ahkam) from the understanding (fiqh) of a verse or hadith. This is not mere analogy (qiyas). An example is whether a follower (muqtadi) should recite Surah al-Fatiha behind the Imam in prayer. Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) prohibited it based on the evidence of Allah's word: **"When the Quran is recited, listen to it and remain silent,"** and based on the Prophetic tradition: **"The Imam is appointed only to be followed... so when he recites, remain silent."** And by Allah's word: **"Call upon your Lord with humility and in private,"** because Surah al-Hamd (al-Fatiha) is a supplication (dua). According to Jabir (may Allah be pleased with him): "Except when one is behind the Imam," and other similar narrations from the Sahaba. Conversely, Imam Shafi'i deemed it absolutely obligatory based on the evidence of the hadith of 'Ubadah bin al-Samit regarding the Dawn prayer, and the statement of Abu Hurayrah: "Recite it within yourself," and the hadith: "There is no prayer for one who does not recite the Opening of the Book," etc. Imam Malik prohibited it in prayers recited aloud (jahri) and allowed it in silent prayers (sirri). Thus, you see for yourself that gathering verses and hadiths, identifying the abrogating (nasikh) and the abrogated (mansukh), specifying general rulings (takhsis), or not specifying a definitive verse by a non-definitive (zanni) narration—all of this pertains to the rank of a Mujtahid through Ijtihad. There is no mere guesswork involved. From this lengthy explanation, it becomes clear to you that original jurisprudence (Fiqh-e-Asli) and conventional jurisprudence are specific to the actions of the physical limbs, and a Mujtahid himself is a jurist (faqih) in the true original sense, and the rulings derived by a Mujtahid...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द अव्वल (33) मुक़दमा

...होने का यक़ीन नहीं है, तो मोमिनों (ईमानवालों) का इज्मा (सर्वसम्मति) कैसे निर्धारित होगा? अगर यह कहा जाए कि फिर इज्मा की तो कोई सूरत नहीं हो सकती, हालांकि सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) का इज्मा सर्वसम्मति से 'हुज्जत-ए-क़तई' (निश्चित प्रमाण) है, जिसका इनकार करने वाला मरदूद (खारिज) है; तो जवाब यह है कि सहाबा (रिज़वानुल्लाही अलैहिम् अजमईन) का इज्मा वह इज्मा है क्योंकि उनके मोमिन होने का यक़ीन हमें अल्लाह अज़्ज़-व-जल्ल की गवाही से मालूम हो गया है, और अल्लाह तआला की गवाही से बढ़कर किसकी गवाही होगी? अल्लाह तआला ने फ़रमाया है: **"रज़ियल्लाहु अन्हुम व रज़ू अन्ह"** (अल्लाह उनसे राज़ी हुआ और वे अल्लाह से राज़ी हुए)। और फ़रमाया: **"उलाइका हुमुस-सादिक़ून"** (वही सच्चे लोग हैं) और फ़रमाया: **"उलाइका हुमुल-मुमिनूना हक़्क़ा"** (वही वास्तव में ईमान वाले हैं)। इसलिए उनका इज्मा बेशक मोमिनों का इज्मा है, और दूसरों को अपनी हैसियत से बाहर क़दम नहीं रखना चाहिए। क्या यह जायज़ है कि कोई साधारण मनुष्य अपने गुमान में सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) की बराबरी का दावा करे? अतः 'अल-मुमिनून' के सटीक प्रमाण के लिए केवल सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) ही हैं। चुनांचे, दूसरी रिवायत में हज़रत इब्ने मसूद (रज़ियल्लाहु अन्हु) ने मोमिनों की व्याख्या सहाबा से की है। अब बात यहाँ तक पहुँच गई कि यदि हृदय की कोमलता (रिक्कत-ए-क़ल्ब) न हो, तो स्पष्ट व्याख्या से भी इनकार हो गया। हर मुसलमान यक़ीन के साथ जानता है कि हमारा यक़ीन किसी वली-अल्लाह के यक़ीन के बराबर नहीं है, और सहाबा के बाद तमाम औलिया-अल्लाह किसी मामूली सहाबी के दर्जे को नहीं पहुँच सकते। जैसा कि आइम्मा-ए-मशायख ने इसकी स्पष्ट व्याख्या कर दी है। इसी कारण औलिया-अल्लाह में से कुछ बड़े बुजुर्गों ने स्पष्ट रूप से हर उस बात, काम और तरीके का इनकार किया जो प्रारंभिक काल (अहद-ए-अव्वल) में नहीं था। हालाँकि हम आम लोगों और औलिया-ए-इलाही के ईमान का अंतर सूरज और कण जैसा है, फिर भी अल्लाह के फ़ज़ल और करम से हमें कण के बराबर ईमान मिला है और अपने मालिक व खालिक से यही उम्मीद है कि हमारा खात्मा ईमान पर फ़रमाए। यह सब हमारे सरदार मुहम्मद मुस्तफ़ा (सल्लल्लाहु अलैहि व सल्लम) के सदक़े में हो। फिर अगर कोई व्यक्ति अपनी नादानी से विवाद करे कि "क्या तुझे शक है कि इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाही अलैहि), उनके प्रसिद्ध नेक साथियों, इमाम मालिक और अन्य इमामों का खात्मा ईमान पर हुआ है?", तो मैं कहूँगा कि "नऊज़ु बिल्लाही मिन ज़ालिक" (अल्लाह इससे बचाए)। जब हर मोमिन के साथ अच्छा गुमान रखना वाजिब है, तो इन इमामों के बारे में मुझे ऐसा गुमान कैसे हो

सकता है? बल्कि मेरा मतलब यह है कि मुझे ग़ैब का इल्म या इलाही इल्म नहीं हो सकता। ऐ अल्लाह, मुझे क्षमा कर। और जिस बड़ी जमात के इत्तेफ़ाक़ से आम लोग 'इज्मा-ए-मोमिनीन' का दावा करते हैं, हालाँकि उनके ईमान पर खात्मे का यक़ीन तुम्हें क़तई तौर पर नहीं हो सकता, तो फिर संभावना है कि मृत्यु के बाद सत्यों के प्रकट होने पर शायद वे सहमत न हों; और अगर हों भी, तो यह इज्मा से अनभिज्ञता है। मैंने इस स्थान का विवरण "व कूनू मअस सादिक़ीन" की आयत की व्याख्या में विस्तार से दिया है। सावधान रहना चाहिए कि मेरे इस बयान में मेरा विश्वास यही है कि ग़ैब का इल्म केवल अल्लाह तआला की ज़ात के साथ विशिष्ट है, और सही बात यह है कि जो बात अल्लाह के इल्म में है, वह बिना बताए हमें मालूम नहीं होगी और जो इसके बिना दावा करेगा, वह मरदूद होगा। इसका इमामों और औलिया की उच्च पदवी और बुजुर्गी से कोई संबंध नहीं है, बल्कि मुसलमान पर वाजिब है कि वह पिछले बुजुर्गों के बारे में उनकी बुजुर्गी का नेक विश्वास रखे। फिर 'इज्तिहाद' का अर्थ यह है कि आयत या हदीस की समझ (फ़िक़्ह) से पूरी कोशिश के साथ नियमों (अहकाम) को निकाला जाए, और यह केवल क़यास (अनुमान) नहीं है। इसकी मिसाल ऐसी है जैसे इमाम के पीछे मुक़्तदी को सूरह फ़ातिहा पढ़नी चाहिए या नहीं। इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाही अलैहि) ने अल्लाह के इस फरमान की दलील से मना किया: **"इज़ा क़ुरि-अल क़ुरआनु फ़स्तमिऊ लहू व अनसितू"** (जब क़ुरआन पढ़ा जाए तो उसे सुनो और चुप रहो) और इस हदीस से: **"इन्नमा जु-इलल इमामु लियु-तम्मा बिही... फ़इज़ा क़राअ फ़नसितू"** (इमाम इसलिए बनाया गया है कि उसका अनुसरण किया जाए... अतः जब वह पढ़े तो चुप रहो)। और अल्लाह के इस फरमान से: **"उद-ऊ रब्बुकुम तज़र्रुआ व खुफ़्या"** क्योंकि सूरह हम्द (फ़ातिहा) एक दुआ है। हज़रत जाबिर (रज़ियल्लाहु अन्हु) के अनुसार: "इला अंय-यकूना वरा-अल इमाम" (मगर यह कि वह इमाम के पीछे हो) और सहाबा के अन्य इसी प्रकार के आसार हैं। जबकि इमाम शाफ़ई ने फ़ज्र की नमाज़ में हज़रत इबादा बिन सामित की हदीस की दलील से इसे पूर्णतः वाजिब करार दिया। और हज़रत अबू हुरैरा के अनुसार: "इक़रा-हा फ़ी नफ़्सिक" (इसे अपने दिल में पढ़ो) और हदीस: "ला सलाता लिमन लम यक़रा बि-फ़ातिहतिल किताब" आदि। इमाम मालिक ने ज़ोर से पढ़ी जाने वाली नमाज़ों (जहरी) में मना किया और चुपचाप पढ़ी जाने वाली (सिरी) नमाज़ों में जायज़ रखा। अतः तुम स्वयं देखते हो कि आयतों और हदीसों को एकत्रित करना, नासिख (रद्द करने वाला) और मनसूख (रद्द किया हुआ) पहचानना, या किसी सामान्य नियम को विशिष्ट (तख़्सीस) करना, या किसी निश्चित आयत को ज़नी (अपुष्ट) रिवायत से विशिष्ट न करना—ये सब एक मुज्तहिद की शान और उसके इज्तिहाद का काम है, इसमें कोई केवल अनुमान नहीं है। इस लंबी व्याख्या से तुम्हें स्पष्ट हो गया कि 'फ़िक़्ह-ए-असली' और 'फ़िक़्ह-ए-मुआरफ़'

शारीरिक अंगों के कार्यों के साथ विशिष्ट हैं, और मुज्तहिद स्वयं वास्तविक अर्थों में एक फ़क़ीह होता है और मुज्तहिद के द्वारा निकाले गए...

ہونے کا یقین نہیں ہے تو مؤمنین کا اجماع کیونکر متعین ہوگا۔ اگر کہا جائے کہ پھر اجماع کی تو کوئی صورت نہیں ہوسکتی ہے حالانکہ اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم بالاتفاق حجتِ قطعی ہے جس کا منکر مردود ہے تو جواب یہ ہے کہ اجماعِ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین وہ اجماع ہے کیونکہ ان کے مؤمنین ہونے کا یقین ہم کو شہادتِ الٰہی عزوجل سے معلوم ہوگیا اور اللہ تعالیٰ کی شہادت سے بڑھ کر کس کی شہادت ہوگی۔ فقد قال تعالیٰ : **رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ** ۔ و قال تعالیٰ : **اولئك هم الصادقون** و قال تعالیٰ : **اولئك هم المؤمنون حقاً** پس ان کا اجماع بیشک مؤمنوں کا اجماع ہے اور دوسروں کو اپنی ہستی سے باہر قدم نہ رکھنا چاہیے بھلا روا ہے کہ کوئی فردِ بشر اپنے زعم میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی برابری کا دعویٰ کرے پس مصداق المؤمنون کی استدلال یقینی کے لئے فقط صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں چنانچہ خود دوسری روایت میں حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ نے مؤمنوں کی تفسیر صحابہ سے بیان فرمائی ہے پس نوبت یہاں تک پہنچی کہ اگر رقۃ القلب نہیں تو صریح تفسیر سے بھی انکار ہوا اور ہر مسلمان بالیقین جانتا ہے کہ ہمارا یقین تو کسی ولی اللہ کے یقین کے برابر نہیں ہے اور تمام اولیاء اللہ بعدِ صحابہ کے کسی ادنیٰ صحابی کی منزلت کو نہیں پہنچتے۔ چنانچہ ائمہ مشائخ نے اس کی تصریح کردی ہے۔ اس واسطے اولیاء اللہ میں سے بعض اکابر نے صریح ہر ایسے قول و فعل و طریقہ سے انکار کیا جو عہد اول میں نہ تھا حالانکہ ہم عوام سے اولیاء الٰہی کا ایمان جیسے سورج و ذرہ سو وہ بھی جبکہ بفضل و کرم الٰہی تعالیٰ ہم کو ذرہ برابر ایمان ہوا اور امید اپنے خالق مالک سے یہی ہے کہ ہمارا خاتمہ ایمان پر فرمائے بطفیل سیدنا محمد المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ وسلم علیہم اجمعین پھر اگر کوئی شخص نادانی سے جدال کرے کہ کیا تجھ کو شک ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ و ان کے

معروف متقی اصحاب و امام مالک و دیگر ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا خاتمہ ایمان پر ہوا ہے تو میں کہوں گا کہ نعوذ باللہ من ذلک جب ہر مؤمن کے ساتھ حسن الظن واجب ہے تو ان اماموں کی نسبت مجھے کیونکر یہ گمان ہوگا بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ مجھے علم غیب یا علمِ الہی نہیں ہو سکتا: **اللہم غفرانك** اور جس جماعتِ کثیرہ کے اتفاق سے عام لوگ اجماعِ مؤمنین کا دعویٰ کرتے ہیں جب ایمان پر ان کا خاتمہ ہونا اگرچہ یہ امر تم کو قطعی معلوم نہیں ہوسکتا ہے تو پھر احتمال ہے بعدِ موت کے ظہورِ حقائق سے شاید وہ متفق نہ ہوں اور اگر ہوں بھی تو اجماع سے لاعلمی ہے اور مقام کو میں نے قولہ تعالیٰ **وکونوا مع الصادقین** کی تفسیر میں مفصل ذکر دیا ہے اور خبردار رہنا چاہیے کہ میرے اس بیان میں علمِ غیب مخصوص بذاتِ حضرت ذوالجلال کا اعتقاد ہے اور صحیح یہ ہے کہ جو بات علمِ الہی میں ہے وہ بغیر بتلائے ہم کو نہ معلوم ہوگی اور بدون اس کے جو دعویٰ کرے گا مردود ہوجائے گا۔ اور اس کو اماموں و اولیاء کی علوِّ منزلت و بزرگی سے تعلق نہیں ہے بلکہ مسلمان پر واجب ہے کہ اگلے بزرگوں کے ساتھ ان کی بزرگی کا نیک اعتقاد رکھے پھر اجتہاد کے معنی یہ ہیں کہ آیت یا حدیث کی فقہ سے بکمال کوشش احکام کو مستنبط کرے اور یہ کچھ قیاس نہیں ہے مثال اس کی جیسی امام نماز کے پیچھے مقتدی کو سورہ فاتحہ پڑھنا چاہے یا نہیں چاہئے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے منع کیا بدلیل قولہ تعالیٰ : **اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا** اور بحدیث قولہ : **وانما جعل الامام لیوتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرا فانصتوا**۔ وبقولہ تعالیٰ : **ادعوا ربکم تضرعاً وخفیہ** کیونکہ سورہ الحمد دعا ہے بقولِ جابر رضی اللہ عنہ : **الا ان یکون وراء الامام** اور مانند اس کے دیگر آثارِ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اور امام شافعی نے مطلقاً واجب کیا بدلیل حدیثِ عبادہ بن الصامت در صلوٰۃ الفجر ۔ وبقولِ ابوہریرہ کہ : **اقراءہ فی نفسک** اور بحدیث : **لا صلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحہ الکتاب** وغیرہ ذلک اور امام مالک نے صلوۃ جہریہ میں منع کیا اور سریہ میں روا رکھا پس تو خود دیکھتا ہے کہ آیات و احادیث کو جمع کرنا یا ناسخ و منسوخ پہچاننا

یا تخصیص وغیرہ کرنا یا آیت قطعی کی تخصیص روایتِ ظنی سے نہ کرنا یہ سب شانِ مجتہد باجتہاد ہے اور اس میں کچھ بھی قیاسات نہیں ہیں۔ اس طویل بیان سے تجھے ظاہر ہوا کہ فقہِ اصلی اور اور فقہِ متعارف مخصوص بافعال جوارح ہے اور مجتہد خود فقیہ بالمعنیٰ اصلی ہوتا ہے اور مجتہد کے استنباط کئے ہوئے

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 Page: 33 Introduction

People know the rulings (masail) as far as they need them; no one shall be excused. This is in accordance with the command of Allah Almighty: "Ask the people of the message if you do not know, with clear proofs and written ordinances." Furthermore, the one who knows all the rulings is sometimes an ordinary person if he is not qualified for ijtihad (independent legal reasoning). Al-Fazil al-Lucknowi (may Allah have mercy on him) quoted from Ibn Hajar al-Makki's treatise "Sunan al-Gharah" that Imam Nawawi al-Shafi'i wrote in "Sharh al-Muhadhdhab" whether a mujtahid (jurist qualified for ijtihad) is independent (mustaqill) or affiliated (muntasib). The conditions for an independent mujtahid are many, such as having a natural aptitude for jurisprudence (fiqh al-nafs), soundness of mind, disciplined thinking, correct use of discretion and deduction, and knowledge of Sharia proofs. Other requirements for being a scholar of foundational proofs include proficiency in the Arabic language, principles of Tafsir (exegesis), principles of Hadith, etc., along with being skilled and experienced in deriving from these principles and applying them, as well as being well-acquainted with jurisprudence and the core legal issues (ummahat al-masail). Shah Waliullah Muhaddith Dehlawi (may Allah have mercy on him) in "Aqd al-Jid" and other works has also detailed the acquaintance with the judgments of the Messenger of Allah ﷺ, the companions, and the Caliphs. Then, Imam Nawawi said that such an independent mujtahid has been non-existent for a long time. As for the affiliated mujtahid, there are four ranks:

1. One who, despite independence in reasoning, follows his Imam in legal school (madhhab) rather than in evidence. He is attributed to him only because he follows his method in ijtihad, meaning his belief follows that path. For example, he deems it permissible to derive both literal and metaphorical meanings from a single usage of a word like 'ayn,' just as his Imam does.
2. One who is a mujtahid but restricted to the school, following the established principles of the Imam with evidence, yet not deviating from the Imam's foundational principles and rules. His conditions include being a comprehensive scholar of jurisprudence, principles, and detailed legal rulings, having deep insight into the paths of judgment and meanings, and being fully skilled in deduction (takhrij) and derivation (istinbat) by analogy in non-explicit matters. Yet, due to incomplete mastery of Hadith and grammar (nahw), he does not leave the imitation (taqlid) of his Imam. Our Imams among the 'As-hab al-Wujuh' (Masters of Perspectives) are of this character.

3. One who does not reach the rank of 'As-hab al-Wujuh' but is a memorizer of the Imam's school, able to explain it through discourse, writing, evidence, illustration, and introduction, and capable of giving preference (tarjih). This attribute mostly belongs to the 'As-hab al-Tarjih' (Masters of Preference) of the late fourth century who organized and transcribed the school.
4. Those who are pure followers (ahl al-taqlid), weak in discourse, evidence, and writing of judgments, but strong in memorizing the school's traditions and understanding difficult matters. The fatwas such people quote from the books of the school are considered reliable.

The translator says: It is clear from this explanation that the classes of Hanafi Imams and the classes of legal issues I have quoted ahead are necessary to remember, so that common people do not slip while benefiting from this Fatawa and can distinguish between the sayings of a mujtahid and a non-mujtahid. And among mujtahids, they should distinguish between independent, mujtahid within the school, mujtahid on a specific issue, the 'As-hab al-Wujuh', and the 'As-hab al-Tarjih'. Therefore, it became necessary to briefly inform about the circumstances, era, and writings of the Imams, jurists, and scholars whose sayings are mentioned in this book. Success is from Allah, the Mighty and Sublime.

Al-Wasl (The Connection)

Regarding the Mention and Biography of Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him)

Specific Hanafi Jurists and Scholars Mentioned in this Fatawa

In this Fatawa, the explicit names of most jurists and scholars and references to books are common. Some of these books are works of later scholars (muta'akhirin), in which reliance is placed on the authentication (tashih) of some earlier practitioners of ijtihad (mutaqaddimin), even if the author himself is not a 'mujtahid fi-l-madhhab', 'mujtahid fi-l-mas'alah', or among the 'As-hab al-Tarjih'. Examples include 'Sharh Niqayah', 'Birjandi', or 'Abu al-Makarim', etc. Although mostly quotations from these books are for support, and the original source is mentioned from a reliable one. Some books are compositions of the 'As-hab al-Tarjih' and 'Takhrij', and some are by 'mujtahid fi-l-madhhab'. Among the foundational books (Usul al-Kutub) are the writings of Imam Muhammad bin al-Hasan, such as...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 पृष्ठ: 33 मुक़द्दमा

मसाइल (नियमों) को जहाँ तक जिसकी ज़रूरत है, जानते हैं, कोई माज़ूर (लाचार) न होगा। अल्लाह तआला के क़ौल "फ़ासअलु अहल अज़्ज़िक्रि इन कुन्तुम ला तअलमून बिल-बय्येनाति वज़-ज़ुबुर" (अहल-ए-ज़िक्र से पूछो अगर तुम नहीं जानते) के हुक्म के मुताबिक़। फिर तमाम मसाइल को जानने वाला कभी आम आदमी होता है जबकि वह इज्तिहाद के लायक़ न हो। फ़ाज़िल लखनवी रहमतुल्लाह अलैहि ने इब्न-ए-हजर मक्की के रिसाला "सुनन अल-ग़ारा" से नक़ल किया कि इमाम नववी शाफ़ई ने शरह मुहज्जब में लिखा कि मुजतहिद या तो मुस्तक़िल (स्वतंत्र) है या मुंतसिब (जुड़ा हुआ)। मुस्तक़िल की शर्तें बहुत हैं, मिसाल के तौर पर फ़िक़्ह-उल-नफ़्स, सलामत-ए-ज़हन, रियाज़त-ए-फ़िक्र, और सहीह तसर्रुफ़ व इस्तिन्बात की बेदारी, और अदीला-ए-शरिया का जानना। और वे चीज़ें जो उसूल-ए-अदिल्ला का आलिम होने के लिए ज़रूरी हैं, जैसे अरबी ज़बान, उसूल-ए-तफ़्सीर, उसूल-ए-हदीस वग़ैरह, और इन उसूलों से दलीलों के साथ इक़्तिबास (हवाला) करना और उनके इस्तेमाल में माहिर और अभ्यस्त होना, और फ़िक़्ह के साथ-साथ उम्महातुल मसाइल (बुनियादी मसलों) से वाक़िफ़ होना। शाह वलीउल्लाह मुहद्दिस देहलवी रह. ने "अक़्द उल-जीद" वग़ैरह में रसूलुल्लाह ﷺ और सहाबा-ए-किराम व ख़ुलाफ़ा-ए-राशिदीन के फ़ैसलों आदि से वाक़िफ़ियत को भी विस्तार से लिखा है। फिर इमाम नववी रह. ने कहा कि ऐसा मुजतहिद तो लम्बे समय से मौजूद नहीं है, और रहा मुजतहिद-ए-मुंतसिब, तो उसके चार दर्जे (स्तर) हैं:

पहला: वह जो मुस्तक़िल होने के कारण अपने इमाम का मुक़ल्लिद मज़हब (सिद्धांत) में है, दलील में नहीं। हाँ, वह उसकी तरफ़ केवल इसलिए मंसूब (सम्बन्धित) होता है क्योंकि वह इज्तिहाद में उसी के तरीक़े पर चलता है, यानी उसका अक़ीदा भी उसी तरीक़े पर है। उदाहरण के तौर पर, वह 'ऐन' शब्द के एक ही इस्तेमाल से हक़ीक़ी और मजाज़ी (वाब्दिक और लाक्षणिक) अर्थ लेना भी जायज़ समझता है, जैसा कि उसका इमाम समझता है।

दूसरा: वह जो मुजतहिद हो लेकिन मज़हब का पाबंद हो, कि स्वतंत्र रूप से इमाम के मुक़र्रर किए गए उसूलों पर दलील के साथ चलता है, लेकिन इमाम के उसूलों और क़ायदों से बाहर नहीं जाता। उसकी शर्तों में से यह है कि वह फ़िक़्ह, उसूल और अहकाम की दलीलों का विस्तार से आलिम हो, और फ़ैसलों के तरीक़ों और मानी (अर्थों) का गहरा जानकार हो, और क़यास और ग़ैर-मंसूस मसाइल में इस्तिन्बात व तख़रीज में पूरी तरह माहिर हो, फिर भी हदीस और नह्व (व्याकरण) की पूरी

जानकारी न होने के कारण वह अपने इमाम की तक़लीद से बाहर न होगा। हमारे आइम्मा 'असहाबुल वुजूह' इसी श्रेणी में आते हैं।

तीसरा: यह कि वह असहाबुल वुजूह के मक़ाम तक न पहुँचे, लेकिन इमाम के मज़हब का हाफ़िज़ हो, उसे तक़रीर, तहरीर, दलीलों, चित्रण और भूमिका के साथ बयान कर सके और तरजीह (प्राथमिकता) दे सके। यह सिफ़त अक्सर चौथी सदी के आख़िर के'असहाबुल तरजीह' की है जिन्होंने मज़हब की तरतीब व तहरीर की है।

चौथा: वे लोग जो महज़ मुक़ल्लिद हैं, कि तक़रीर, दलील और फ़ैसलों की तहरीर में कमज़ोर हैं, लेकिन मज़हब की याददास्त, रिवायतों और कठिन मसलों को समझने में मज़बूत हैं। ऐसे लोग मज़हब की किताबों से जो फ़तवे नक़ल करें, वह मोतबर (विश्वसनीय) होंगे।

अनुवादक कहता है कि इस बयान से ज़ाहिर हुआ कि आइम्मा-ए-हनफ़िया के तबक़ात और मसाइल के तबक़ात, जो मैंने आगे नक़ल किए हैं, उन्हें याद रखना ज़रूरी है ताकि इस फ़तावा के इस्तेमाल में आम लोगों को कोई ग़लती न हो और वे मुजतहिद और ग़ैर-मुजतहिद के अक़वाल (कथनों) में फ़र्क़ कर सकें। और मुजतहिदों में भी 'मुस्तक़िल', 'मुजतहिद फ़िल मज़हब', 'मुजतहिद फ़िल मसअला', 'असहाबुल वुजूह' और 'असहाबुल तरजीह' में फ़र्क़ रख सकें। लिहाज़ा, यह ज़रूरी हुआ कि जिन इमामों, फ़ुक़हा और उलमा के अक़वाल इस किताब में ज़िक्र किए गए हैं, उनके हालात, ज़माना और उनकी तसानीफ़ (रचनाओं) से मुख़्तसर तौर पर आगाह कर दूँ। अल्लाह अज़्ज़-व-जल्ल से तौफ़ीक़ की दुआ है।

अल-वस्ल

इमाम अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाह अलैहि के ज़िक्र और जीवनी के बारे में

हनफ़ी फ़ुक़हा और उलमा, जिनका ख़ास तौर पर इस फ़तावा में ज़िक्र आया है

इस फ़तावा में अक्सर फ़ुक़हा और उलमा के स्पष्ट नाम और किताबों के हवाले आम हैं। इनमें से कुछ किताबें बाद के लोगों (मुताख़िरीन) की रचनाएं हैं, जिनमें पहले के इज्तिहाद करने वालों (मुतक़द्दिमीन) में से किसी की तस्हीह (पुष्टि) पर भरोसा किया गया है, चाहे लेखक स्वयं 'मुजतहिद फ़िल मज़हब' या 'मुजतहिद फ़िल मसअला' या 'असहाबुल तरजीह' में से न हो। उदाहरण के तौर पर 'शरह नक़ाया', 'बिरजंदी', या 'अबुल मकारिम' वग़ैरह। हालाँकि अक्सर इन किताबों से केवल समर्थन के तौर पर नक़ल किया गया है और मूल स्रोत किसी विश्वसनीय किताब से ज़िक्र है। कुछ किताबें

'असहाबुल तरजीह' और 'तख़रीज' की तसनीफ़ात हैं और कुछ 'मुजतहिद फ़िल मज़हब' की। और बुनियादी किताबों (उसूलुल कुतुब) में इमाम मुहम्मद बिन अल-हसन की तसनीफ़ात हैं जैसे...

مسائل جانتے ہیں جہاں تک جس کو ضرورت ہے کوئی معذور نہ ہوگا۔ بحکم قولہ تعالیٰ "فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون بالبینات والزبر"۔ پھر جملہ مسائل کا جاننے والا کبھی عام ہوتا ہے جبکہ اجتہاد کے لائق نہ ہو۔ فاضل لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابن حجر مکی کے رسالہ سنن الغارہ سے نقل کیا کہ امام نووی شافعی نے شرح مہذب میں لکھا کہ مجتہد یا مستقل ہے یا منتسب۔ پس مستقل کی شرطیں بہت ہیں مثلاً فقہ النفس و سلامتہ الذہن و ریاضتہ الفکر وصحہ تصرف واستنباط بیداری اور ادلہ شرعیہ کا جاننا اور جو چیزیں اصول اولہ کے عالم ہونے کے لئے ضروری ہیں مثلاً زبان عربی و اصول تفسیر و اصول حدیث وغیرہ اور ان اصول سے اقتباس کرنا بدرا یہ اور ان کے استعمال میں مشاق مرتاض ہونا اور فقہ کے ساتھ اور امہات المسائل سے واقف ہونا۔ قال الحرم شیخ محدث دہلویؒ۔ نے عقد الجید وغیرہ میں اقضیہ رسول ﷺ و صحابہ خلفاء سے وقوف و غیرہ کو بھی مفصل لکھا ہے۔ پھر نوویؒ نے کہا کہ ایسا مجتہد تو زمانہ دراز سے مفقود ہے اور رہا مجتہد منتسب تو اس کے چار درجے ہیں اول وہ کہ بسبب استقلال کے اپنے امام کا مقلد مذہب میں ہے نہ دلیل میں ہے ہاں اس کی جانب فقط اس وجہ سے منسوب ہوتا ہے کہ اجتہاد میں اسی کے طریقہ پر چلتا ہے یعنی اس کا اعتقاد بھی اسی طریقہ پر واقع ہوا مثلاً لفظ عین سے ایک ہی اطلاق سے معنی حقیقی و مجازی مراد لینا وہ بھی جائز سمجھتا ہے۔ جیسے اس کا امام۔ دوم وہ کہ مجتہد ہو مگر مقید بمذہب کہ مستقل بمقرر اصول امام خود بدلیل ہے لیکن امام کے ادلہ اصول و قواعد سے تجاوز نہیں کرتا اس کی شرط میں سے ہے کہ عالم فتیہ و اصول و ادلہ احکام تفصیلاً ہو اور مسالک اقضیہ و معانی کا بصیر ہو اور تخریج و استنباط بقیاس اور غیر منصوص میں پورا مرتاض ہو پھر بھی بسبب حدیث و نحو سے کامل وقوف نہ ہونے کے وہ اپنے امام کی تقلید سے خارج نہ ہوگا اور

ہمارے ائمہ اصحاب الوجوہ اسی صفت کے ہیں۔ سوم یہ کہ رتبہ اصحاب الوجوہ کو نہ پہنچے لیکن فقیہ امام کے مذہب کا حافظ ہو اس کو تقریر و تحریر و دلائل و تصویر و تمہید سے بیان کر سکتا اور ترجیح دے سکتا ہو اور یہ صفت اکثر اصحاب الترجیح آخر صدی چہارم والوں کی ہے جنہوں نے مذہب کی ترتیب تحریر کی ہے اور چہارم اہل تقلید محض ہیں کہ تقریر و دلیل و تحریر اقضیہ میں ضعیف لیکن حفظ مذہب روایات و فہم مشکل میں قوی ہیں ایسے لوگ مذہب کی کتابوں سے جو فتوے نقل کریں وہ معتبر ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہوا کہ طبقات ائمہ حنفیہ و طبقات مسائل جو میں نے آگے نقل کئے ہیں وہ ضروری حفظ رکھنے کے قابل ہیں تاکہ اس فتاویٰ میں استفادہ میں عوام کو لغزش نہ ہو اور مجتہد و غیر مجتہد کے اقوال میں امتیاز رکھیں اور مجتہدوں میں بھی مستقل و مجتہد فی المذہب اور فی المسئلہ واصحاب وجوہ و اصحاب ترجیح میں امتیاز رکھیں لہذا ضروری ہوا کہ جن اماموں و فقہا و علماء کے اقوال اس کتاب میں مذکور ہیں۔ مختصر ان کا حال اور زمانہ و ان کی تالیفات سے آگاہ کردوں۔ التوفیق من اللہ عزوجل۔

الوصل

در تذکرہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ

فقہا و علماء حنفیہ مخصوص جن کا ذکر اس فتاویٰ میں آیا ہے

اس فتاویٰ میں اکثر فقہاء و علماء کا صریح نام اور کتاب کا حوالہ عام ہے اور ان کتابوں میں سے بعضے متاخرین کے تالیف ہیں جن میں متقدمین اہل اجتہاد میں سے کسی کی تصحیح پر اعتماد کیا گیا اگر چہ مؤلف خود مجتہد نے المذہب یا فی المسئلہ یا اصحاب ترجیح سے نہ ہو مثلاً شرح نقایہ۔ برجندی۔ یا ابوالمکارم وغیرہ اگر چہ غالب ان کتابوں سے بطور تائید نقل کیا گیا اور اصل کسی

معتمد سے مذکور ہے اور بعضی کتابیں تالیف اصحاب ترجیح و تخریج و بعضے از مجتہد نے المذہب ہیں اور اصول کتب میں سے تصنیفات امام محمد بن الحسن ہیں جیسے

3

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) (35) Introduction

Regarding 'Ziyadat', 'Mabsut', etc., awareness of various necessary points and terminological benefits will be provided in the conclusion (Khatima), God willing. It will also be explained there why works are called 'Mabsut of Imam Muhammad' (may Allah have mercy on him), 'Mabsut of Sheikh Sarkhasi', etc. Indeed, this term is frequently used for references in this collection of fatwas. From this discussion, two benefits, among others, are extremely important and necessary. First, in the mention of scholars, specific reference will be made to their works, especially those cited in this Fatawa, so that the status of that book is known. When different references are given from two books, or a ruling contrary to the established legal school (Madhhab) is mentioned in one, the beneficiary can evaluate it and not foolishly treat a weak (Da'if) opinion as strong (Qawi) or act contrary to it. In the conclusion, God willing, those books will also be specified which the researching scholars of the Hanafi school have considered unreliable due to specific reasons that will be mentioned there. Second, to distinguish between 'Mujtahid' (independent jurist), 'Muqallid' (follower), etc., and between earlier (Muqaddam) and later (Mu'akhkhar) scholars, so as not to prioritize a later opinion over an earlier one (or vice versa). This is clearly beneficial for followers (Ahl-e-Taqlid) in prioritizing later scholars, although some researchers might object, claiming that the stage of 'Ijtihad' (independent reasoning) has not ended partially or absolutely; in such a case, precedence is not as useful. However, Ibn al-Salah and Nawawi stated that independent jurists (Mujtahid Mustaqil) became extinct after the four Imams (may Allah have mercy on them). It is mentioned in 'Durr al-Mukhtar': "Qad zakaru annal mujtahidal mutlaq qad fuqid" (meaning scholars have mentioned that the absolute independent jurist has ceased to exist). In 'Mizan al-Sha'rani', it is cited from Suyuti that after the four Imams, only Sheikh Ibn Jarir made this claim, but it was not accepted. The translator notes that according to these people, based on the Divine saying "So why should not a party from every group among them go forth...", being a Mujtahid is a collective obligation (Fard al-Kifayah). 'Kahani al-Ma'alim' etc. claim it is now discontinued. However, Al-Sha'rani said that yes, independent jurists can still exist, and there is no evidence to the contrary, especially since Divine power is great and the wonders of the Quran are infinite. Maulana Bahr al-Ulum stated in 'Sharh-e-Muslim' and 'Sharh-e-Tahrir' that these people, without proof, ended even the lowest form of Ijtihad with Allama Nasafi, and for this reason made following the four Imams mandatory. But all of this is mere desire without Sharia proof; indeed, claims of knowing the unseen (Ghayb) are highly

condemned. The translator says that such claims in Islam will leave people merely ignorant, Divine signs will be revealed, and severe discord will arise. Rather, the correct view is what Imam Sha'rani and others said: that knowledge of the unseen is exclusive to God Almighty, and there is no proof that the seven categories of Ijtihad have ended. The conclusion of other categories is also a matter of reflection. It is not necessary for every earlier scholar to be on the correct path over a later one in every matter, for knowledge of truth is from God, the Sublime. This is evidenced by His saying: "And We made Solomon understand it..." Indeed, his father, Prophet David (peace be upon him), was not given the understanding that was granted to his son Solomon (peace be upon him) in terms of knowledge, wisdom, and understanding of the correct solution in that matter; that was by the grace of God Almighty. Furthermore, regarding the opinions upon which fatwas are issued: even if they are preferred (Tarjih), this is not a universal rule because 'Umum al-Balwa' (common public necessity) and changes in circumstances and conditions also play a role. Even a less-preferred (Marjuh) opinion might, due to these reasons, become preferred (Rajih) and be designated for a fatwa. This only applies to such preferred and less-preferred rulings where evidence exists on both sides. One should not assume, like common people, that prohibited rulings sometimes become permissible due to the times, as is the habit of some heretics (Malahida) who believe Sharia rulings are based on personal or democratic benefit and opinion without Divine obligation. Further clarification will come in the 'Book of Fatwa', God willing. References from 'Fatawa of the People of Samarqand' or 'Fatawa Aahu' etc., mean that the fatwas given by the masters (Mashaikh) of that time were collected together. Thus, reliance is placed on knowing the evidence for the rulings in those fatwas, or as if they are cited from a reliable book without being weakened (Tad'if). In this book too, citations are based on the reliability of 'Zakhiro' etc., hence there was no need for extensive labor to investigate the status of each fatwa. Let it be clear that writing a separate list of these books and a mention of the scholars to distinguish between earlier and later times has been left by the translator for the end of the book or omitted due to its length...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) (35) मुक़द्दमा (प्रस्तावना)

ज़ियादात और मबसूत वग़ैरा के बारे में, और अनक़रीब ख़ातिमा (अंत) में इंशाअल्लाह ता'आला मुतफ़र्रिक़ (विविध) ज़रूरीयात और फ़वाइद इस्तलाहात (पारिभाषिक लाभों) से आगाही होगी। वहीं यह भी बयान होगा कि 'मबसूत इमाम मुहम्मद' (रहमतुल्लाह अलैह) और 'मबसूत शेख़ सरख़सी' वग़ैरा क्यों कहा जाता है; चुनाँचे इस फ़तावा में बहुतायत से इसी शब्द से संदर्भ दिया गया है। इस ज़िक्र से दो फ़ायदे, अन्य लाभों के बीच, निहायत अहम और ज़रूरी हैं। पहला यह कि उलमा के ज़िक्र में उनकी रचनाओं में से विशेष रूप से ऐसी रचना को स्पष्ट कर दिया जाएगा जिसका इस फ़तावा में संदर्भ है, ताकि उस किताब का मर्तबा (स्तर) ज्ञात रहे। जब दो किताबों से अलग-अलग संदर्भ हों या एक ही किताब में कोई मसला (विषय) स्थापित मज़हब के विपरीत वर्णित हो, तो लाभ उठाने वाला उसे परख सके और नादानी में किसी कमज़ोर (ज़ईफ़) राय को मज़बूत (क़वी) न मान ले और इसके विपरीत आचरण न करे। ख़ातिमा में इंशाअल्लाह ता'आला उन किताबों को भी स्पष्ट कर दिया जाएगा जिन्हें हनफ़ी शोधकर्ता उलमा ने किसी विशेष कारण (इल्लत) से, जो वहाँ वर्णित होगा, भरोसे के लायक़ नहीं समझा है। दूसरा यह कि उलमा और फ़ुक़हा (विधिवेत्ताओं) में से मुजतहिद (स्वतंत्र शोधकर्ता) और मुक़ल्लिद (अनुयायी) आदि को पहचाना जाए, और पहले (मुक़द्दम) और बाद के(मुअख़ख़र) विद्वानों के अंतर को समझा जाए, ताकि बाद वाले की बात को पहले वाले पर प्राथमिकता न दी जाए (या इसके विपरीत)। यह बात अहल-ए-तक़लीद (अनुयायियों) के लिए बाद वाले विद्वानों को प्राथमिकता देने में स्पष्ट रूप से उपयोगी है, हालाँकि कुछ शोधकर्ताओं की राय पर संदेह हो सकता है जो कहते हैं कि इज्तिहाद (स्वतंत्र कानूनी तर्क) का स्तर पूरी तरह या आंशिक रूप से समाप्त नहीं हुआ है; ऐसी स्थिति में पूर्ववर्ती होना बहुत उपयोगी नहीं रहता। लेकिन इब्न-ए-सलाह और नववी ने कहा कि चार इमामों (अइम्मा-ए-अरबा) के बाद स्वतंत्र मुजतहिद लुप्त (मफ़क़ूद) हो गए। 'दुर्रे मुख़्तार' में कहा गया है: "क़द ज़करू अनल मुजतहिदल मुतलक़ क़द फ़ुकिद" (अर्थात् विद्वानों ने उल्लेख किया है कि मुतलक़ मुजतहिद अब नहीं रहे)। 'मीज़ान-ए-शे'रानी' में सुयूती से उद्धृत है कि चार इमामों के बाद केवल शेख़ इब्न-ए-जरीर ने यह दावा किया, लेकिन उसे स्वीकार नहीं किया गया। अनुवादक का कहना है कि इन लोगों के अनुसार अल्लाह के इस वचन: "फ़लौला नफ़रा मिन कुल्लि फ़रक़तिन मिन्हुम ताइफ़तुन..." में मुजतहिद होना 'फ़र्ज़-ए-किफ़ाया' (सामूहिक कर्तव्य) है। 'कानी अल-मआलिम' आदि के अनुसार यह अब समाप्त हो गया है। मगर शे'रानी ने कहा कि हाँ, अब भी स्वतंत्र मुजतहिद हो सकता है, और इसके विरुद्ध कोई दलील नहीं है,

विशेषकर तब जब ईश्वरीय शक्ति महान है और कुरआन के चमत्कार अनंत हैं। मौलाना बहरुल उलूम ने 'शरह-ए-मुस्लिम' और 'शरह-ए-तहरीर' में कहा है कि इन लोगों ने बिना किसी प्रमाण के न्यूनतम श्रेणी के इज्तिहाद को भी अल्लामा नसफ़ी पर समाप्त कर दिया, और इसी कारण चारों इमामों का अनुसरण (तक़लीद) अनिवार्य कर दिया। लेकिन यह सब इन लोगों की बिना किसी शरीयत दलील के केवल इच्छाएँ(हवस) हैं, बल्कि ग़ैब (अदृश्य) के ज्ञान के दावे निहायत निंदनीय (मज़मूम) हैं। अनुवादक कहता है कि इस्लाम में ऐसे दावों से लोग केवल अज्ञानी रह जाएँगे, ईश्वरीय आयतें स्पष्ट होंगी और भारी फ़साद (अशांति) पैदा होगी। सही बात वही है जो इमाम शे'रानी आदि ने कही है कि ग़ैब का ज्ञान केवल अल्लाह तआला के लिए विशिष्ट है, और इज्तिहाद की सात श्रेणियों के समाप्त होने पर कोई प्रमाण नहीं है। अन्य श्रेणियों की समाप्ति भी विचारणीय है। हर मसले में यह ज़रूरी नहीं कि पूर्ववर्ती (मुक़द्दम) विद्वान हमेशा परवर्ती (मुअख़्ख़र) से अधिक सही हो, क्योंकि सत्य (सवाब) का ज्ञान अल्लाह की ओर से होता है। जैसा कि अल्लाह के इस कथन से सिद्ध है: "फ़फ़हमनाहा सुलैमान..." (अर्थात् हमने इसे सुलैमान को समझा दिया)। चुनाँचे उनके पिता हज़रत दाऊद (अलैहिस्सलाम) को वह समझ नहीं मिली जो उनके पुत्र सुलैमान (अलैहिस्सलाम) को ज्ञान, हिकमत और उस विशेष मसले की सही समझ के रूप में प्रदान की गई; और यह अल्लाह तआला का फ़ज़्ल (अनुग्रह) है। फिर जिन कथनों पर फ़तवा दिया गया है, भले ही उन्हें प्राथमिकता (तरजीह) प्राप्त हो, लेकिन यह कोई सार्वभौमिक नियम नहीं है क्योंकि 'उमूम-ए-बलवा' (आम समस्या) और परिस्थितियों व स्थितियों के परिवर्तन का भी प्रभाव पड़ता है। यहाँ तक कि कभी-कभी इन कारणों से कमज़ोर (मरजूह) राय भी प्रबल (राजिह) होकर फ़तवे के लिए निर्धारित हो जाती है। यह केवल उन प्रबल और कमज़ोर आदेशों में होता है जहाँ दोनों पक्षों के पास प्रमाण मौजूद होते हैं। आम लोगों की तरह यह सोचना गलत है कि समय को देखकर प्रतिबंधित (ममनूअ) आदेश कभी भी वैध हो जाते हैं, जैसा कि कुछ नास्तिकों (मलाहिदा) का तरीका है जो मानते हैं कि शरीयत के आदेश बिना किसी ईश्वरीय बाध्यता के व्यक्तिगत या लोकतांत्रिक लाभ और राय पर आधारित हैं। 'बाबुल फ़तवा' में इंशाअल्लाह इसकी और व्याख्या आएगी। 'फ़तावा अहल-ए-समरकंद' या 'फ़तावा आहू' आदि में जो कुछ वर्णित है, उसका अर्थ यह है कि उस समय के गुरुओं (मशाईख़) ने जो फ़तवे दिए, उन्हें एक जगह एकत्र कर दिया गया। अतः फ़तवों के आदेशों पर प्रमाण जानकर भरोसा किया जाता है, या जैसे किसी विश्वसनीय किताब से बिना उसे कमज़ोर बताए उद्धृत किया जाए। इस किताब में भी यही है कि 'ज़ख़ीरा' आदि के भरोसे पर उद्धरण लिए गए हैं, अतः इसके विवरण की खोज के लिए बहुत अधिक कठिनाई उठाने की आवश्यकता नहीं रही। यह स्पष्ट हो कि इन किताबों की सूची अलग से

लिखना और विद्वानों का परिचय पूर्व और पश्चात के समय को जानने के लिए, अनुवादक द्वारा पुस्तक के अंत में या विस्तार के भय से छोड़ दिया गया...

زیادات و مبسوط وغیرہ اور عنقریب خاتمہ میں انشاء اللہ تعالیٰ متفرق ضروریات و فوائد اصطلاحات سے آگاہی ہوگی اور وہیں بیان ہوگا کہ مبسوط امام محمد رحمہ اللہ مبسوط شیخ سرخسی وغیرہ کیوں کہتے ہیں چنانچہ اس فتاویٰ میں بکثرت اسی لفظ سے حوالہ مذکور ہے پس اس تذکرہ سے دو فائدے منجملہ فوائد کے نہایت اہم و ضروری ہیں۔ اول یہ علماء کے تذکرہ میں ان کی تصانیف سے خصوص ایسی تصنیف کی تصریح کر دی جائے گی جس سے اس فتاویٰ میں حوالہ ہے تاکہ اس کتاب کا مرتبہ معلوم رہے اور جب دو کتابوں سے مختلف حوالہ یا ایک ہی میں کوئی مسئلہ مخالف مذہب مذکور ہو تو مستفید اس کو پرکھ لے اور ایسا نہ کرے کہ نادانی سے ضعیف کو قوی اور اس کا الٹا عمل میں لائے اور خاتمہ میں انشاء اللہ تعالیٰ ان کتابوں کی بھی تصریح کر دی جائے گی جن کو محققین علمائے حنفیہ نے کسی خاص علت سے جو وہاں مذکور ہو گی لائق اعتماد نہیں تصور فرمایا ہے۔ دوم یہ کہ علماء و فقہاء میں سے مجتہد و مقلد وغیرہ اور مقدم و مؤخر کو پہچاننے تاکہ مؤخر کو مقدم یا برعکس نہ کرے اور یہ امر اہل تقلید کو مؤخر کرنے میں ظاہر مفید ہے اگرچہ اہل اجتہاد میں بعض محققین کی رائے پر اشکال ہو گا جو کہتے ہیں کہ مرتبہ اجتہاد فی الجملہ یا مطلقاً ختم نہیں ہوا کیونکہ اس صورت میں تقدیم چنداں مفید نہیں ہے لیکن ابن الصلاح و نووی نے کہا کہ مجتہد مستقل بعد ائمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مفقود ہو گیا اور درالمختار میں کہا کہ قد ذکروا ان المجتہد المطلق قد فقد۔ یعنی علماء نے ذکر کیا ہے کہ مستقل مجتہد تو مفقود ہو گیا اور میزان شعرانی میں سیوطی سے نقل ہے کہ بعد ائمہ اربعہ کے صرف شیخ ابن جریر نے یہ دعویٰ کیا مگر مسلم نہیں رکھا گیا مترجم کہتا ہے کہ ان لوگوں نے قول باری تعالیٰ "فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة ... " میں مجتہد ہونے کا حکم فرض کفایہ ہے کھانی المعالم وغیرہ

وہ اب منقطع ہو گا اور شعرانی نے کہا کہ ہاں اب بھی مستقل مجتہد ہو سکتا ہے اور نہیں کوئی دلیل نہیں ہے خصوصاً جبکہ قدرت الہیہ عظیم اور عجائب قرآن غیر متناہی ہیں۔ مولانا بحرالعلوم نے شرح مسلم و شرح تحریر میں میں کہا کہ ادنیٰ قسم اجتہاد بھی ان لوگوں نے بلا دلیل علامہ نسفی پر ختم کر دی اور اسی سبب سے چاروں ائمہ کی تقلید واجب کی مگر یہ سب ان لوگوں کی ہوسات بلا دلیل شرعی بلکہ علم غیب کے دعوے نہایت مذموم ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ اسلام میں ایسے ادعا سے لوگ محض جاہل رہ جائیں گے اور بعض آیات الہی عزوجل مفتح ہوں گی اور بڑا سخت فساد برپا ہو گا بلکہ صواب وہی ہے جو امام شعرانی وغیرہ نے کہا کہ علم غیب مخصوص بجناب باری تعالیٰ ہے اور اجتہاد کی سبع اقسام ختم ہونے پر کوئی دلیل نہیں و اختتام دیگر اقسام بھی محل تامل ہے اور ہر متقدم کو متأخر پر راہ صواب ہر مسئلہ میں حاصل ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ صواب کا علم از جانب حق جل و علا ہوتا ہے ویدل علیہ قولہ تعالی "ففهمناها سليمان ... " چنانچہ ان کے باپ حضرت داؤد علی نبینا وعلیہ السلام کو تفہیم نہ ہوئی اور بیٹے سلیمان علیہ السلام کو علم و حکمت اور اس مسئلہ میں صواب کی تفہیم عطا ہوئی فذلک من فضل اللہ تعالیٰ۔ پھر جن اقوال پر فتویٰ دیا گیا اگرچہ ان کو ترجیح ہے لیکن یہ حکم کلیہ نہیں کیونکہ عموم بلویٰ او تغیر اوضاع و احوال وغیرہ کو بھی دخل ہوتا ہے حتیٰ کہ مرجوح ان اسباب کے ساتھ کبھی راجح ہو کر فتویٰ کے لئے متعین ہو جاتا ہے اور یہ صرف ایسے راجح و مرجوح احکام میں ہے جن میں دونوں طرف دلائل موجود ہیں حتیٰ کہ اسی جہت سے راجح و مرجوح ہوئے اور عوام کی طرح یہ گمان نہ کرنا چاہئے کہ زمانہ کو دیکھ کر ممنوع احکام کبھی جائز ہو جاتے ہیں جیسے بعض ملاحدہ کا شیوہ ہے جن کا یہ گمان ہے کہ احکام شرع شخصی یا جمہوری مصلحت ورائے پر بدون پابندی از جانب الہی عزوجل بنائے گئے ہیں اور باب الفتویٰ میں انشاء اللہ تعالیٰ توضیح آئے گی اور فتاویٰ اہل سمرقند یا فتاویٰ آہو وغیرہ سے جو کچھ مذکور ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ اس زمانہ کے مشایخ

نے جو فتویٰ دیئے سب یکجا کئے گئے پس فتاویٰ کے احکام پر دلیل معلوم کر کے اعتماد ہوتا ہے یا جو اس کے مانند ہو جیسے کسی معتمد کتاب میں اس سے بغیر تضعیف نقل کیا جائے اور اس کتاب میں یہی ہے کہ ذخیرہ وغیرہ کے اعتماد پر نقل کیا گیا لہٰذا مشقت بعید کی ضرورت نہ رہی کہ اس فتوے کا حال دریافت ہو۔ واضح ہو کہ ان کتابوں کی فہرست علیحدہ لکھنا اور علماء کا تذکرہ زمانہ مقدم و مؤخر معلوم ہونے کے لئے جلد الکتاب یا بطویل ترک کر کے مترجم

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (36) Introduction

...chose this concise way so that the condition of the books would be mentioned under the description of their authors. Therefore, mentioning the friends (Awliya) of Allah, may He have mercy on them, provides both benefits. The third additional benefit is that the mention of the righteous (Saliheen) causes the mercy of Allah, the Almighty, to descend.

Let it be clear that 'Ijtihad', whose possessor is called a 'Mujtahid', is actually the extraction of a divine command of Allah, the Almighty. This is done in such a way that hidden commands are known from the explicit and evident divine commands, so that actions remain bound by servitude (worship) and are on a path that is separate from the deviant satanic ways and is straight. Its brief explanation is that the realm of the Hereafter is completely hidden from the sight that is in the eyes of the head. It is a realm whose quality cannot be perceived by these senses, although some intellects know it well and find it not at all difficult. For example, it became a difficult matter for someone to be in a state at any time where their brain does not move, although people of this time who are always counted in every perceptible art consider it impossible. Still, common people are surprised by it despite it being perceptible. And in the realm of the Hereafter, there is no intellectual movement; then with what brain can they perceive it? As for the light of the intellect (Noor-e-Aql), it is not attained without the grace of Allah, the Almighty. Therefore, being deprived of it, those who consider it intellect, how will they be aware of the Hereafter when they do not know worldly things through their senses? For instance, the inherent matter in the staff of Moses, the manifestation of which was a miracle (mu'jiza) such that it became a python, they could never have perceived it. Similarly, in every perceptible thing, there is profound wisdom present, and the mention of the imperceptible is separate. So, when Adam (peace be upon him) came into this world and necessary permission to benefit from the things here was given, and the desire of the self (nafs) is present in humans to incline towards every kind of benefit, while it became difficult to distinguish from the wonderful effects of everything an effect that is not turned away from and contrary to the path of the Hereafter and the will of Allah, then Allah, the Almighty, by His grace, appointed a path upon which staying straight provides safety from harm. By harm, I mean that despite worldly life and needs, it turns one away from the path of the Hereafter and brings one into the wrath of Allah. Otherwise, many things show their effect in such a way that apparently a person likes them very much in their desire, but being ignorant of the realm of the Hereafter, cannot

distinguish, whereas their liking is mere ignorance which is severely harmful to them. Thus, He taught this path to the creation through the mediation of His Prophets and Messengers (may peace and blessings of Allah be upon them all). In this special method, there is highly eloquent wisdom, for the explanation of which there is no room here. Consequently, at the end of the eras, through the universal mission of the Seal of the Prophets, our Master and Lord Muhammad ﷺ (peace and blessings of Allah be upon him, his family, and all his companions), which is your special characteristic, it was determined for all creation. Its main result is that they emerge from this place of annihilation and reside in the true abode of the Hereafter with such blessings and qualities that are beyond their thoughts and imaginations. Its knowledge is the knowledge of the heart (Ilm-e-Qalbi). For this reason, the jurists (Fuqaha) and scholars of this Ummah, who were complete experts in mathematics, philosophy, etc., are absolutely unanimous that no individual can be superior to the Companions (Sahaba) of the Holy Prophet ﷺ. It is evident that all were not experts in these formal arts, but they were certainly complete and perfect in the 'Knowledge of the Hereafter' (Ilm-ul-Akhirah). This knowledge is obtained in such a way that one remains a practitioner of the external Sharia; that is, in worldly life, one keeps actions and deeds on the same path taught by the revelation of Prophethood and does not step towards those effects that are harmful to them. And besides that, which is the characteristic of servitude and obedience, remains established. Therefore, the people of faith obtained this method through the mediation of the noble Companions (may Allah be pleased with them), and the same is the rank of the Successors (Tabi'un). Regarding these two ranks, the Holy Prophet ﷺ gave news of them being the best. Then, the rank that came after them, the mixture of good and bad began. It is evident that the desires of the self are of various kinds and the ways of actions are strange and wonderful, so it became necessary that in the profound wisdom of Allah, when according to the command of the saying: 'This day I have perfected your religion for you' ..... the entire religion has been completed, it must all be present in the Holy Quran and the noble Hadith, and it certainly is. But its manifestation is possible with the light of the intellect, whereas the dust of the self's desire has covered the light of the intellect, as in the authentic Hadith...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (३६) मुक़द्दमा (भूमिका)

ने यही संक्षिप्त मार्ग अपनाया कि किताबों का हाल स्वयं उनके लेखकों के विवरण में आ जाए, इसलिए अल्लाह के नेक बंदों (औलिया) के ज़िक्र में दोनों लाभ प्राप्त हैं और तीसरा विशेष लाभ यह है कि सज्जनों (सालेहीन) के उल्लेख से अल्लाह की रहमत नाज़िल होती है।

स्पष्ट हो कि इज्तिहाद, जिसके धारक को 'मुजतहिद' कहते हैं, उससे वास्तव में अल्लाह के हुक्म का निष्कर्ष प्राप्त करना इस प्रकार है कि जो अल्लाह के स्पष्ट हुक्म हैं, उन्हीं से गुप्त हुक्म ज्ञात कर लिए जाएँ ताकि कर्म हमेशा दासता (इबादत) के पाबंद रहें और ऐसी राह पर हों जो शैतानी गुमराह रास्तों से अलग और सीधी हो। और इसकी संक्षिप्त व्याख्या यह है कि परलोक (आखिरत) का देश यहाँ पूरी तरह से इस निगाह से, जो सिर की आँखों में है, छिपा हुआ है और वह ऐसा देश है जिसकी स्थिति इन इन्द्रियों (हवास) में नहीं आती, यद्यपि कुछ बुद्धियाँ अच्छी तरह जानती हैं और उन्हें कुछ भी कठिनाई नहीं। उदाहरण के लिए यह बात कठिन हो गई कि कोई आदमी किसी समय ऐसी स्थिति में हो कि उसका मस्तिष्क हरकत न करे, जबकि इस समय के ऐसे लोग जो हर प्रत्यक्ष विद्या में हमेशा गिने जाते हैं, इसे असंभव मानते हैं। फिर भी आम लोग प्रत्यक्ष होने के बावजूद इससे आश्चर्यचितित हैं और परलोक के देश में वैचारिक हरकत नहीं है, फिर किस मस्तिष्क से वे ज्ञात कर सकते हैं? और रहा बुद्धि का प्रकाश (नूर-ए-अक़्ल), तो वह बिना अल्लाह के फ़ज़ल के प्राप्त नहीं होता। अतः इससे वंचित होकर जो इसे बुद्धि समझते हैं, फिर जब वे इन्द्रियों से सांसारिक चीज़ों को नहीं जानते, तो परलोक से कैसे अवगत होंगे? जैसा कि मूसा के डंडे में जो व्यक्तिगत गुण था, जिसका प्रदर्शन चमत्कार (मोजज़ा) के रूप में होता था कि वह अजगर बन जाता, उसे वे कदापि नहीं समझ सकते थे। इसी तरह हर प्रत्यक्ष चीज़ में पूर्ण ज्ञान (हिकमत) मौजूद है और परोक्ष का ज़िक्र अलग रहा। अतः जब आदम अलैहिस्सलाम इस दुनिया में आए और यहाँ की चीज़ों से लाभ उठाने की आवश्यक अनुमति हुई और मनुष्यों में मन की इच्छा (ख्वाहिश-ए-नफ़्स) हर तरह के लाभ की ओर आकर्षित करने वाली मौजूद है, जबकि हर चीज़ के विचित्र प्रभावों से ऐसे प्रभाव की पहचान करना कठिन हुआ जो परलोक की राह और अल्लाह की मर्ज़ी से विमुख और विरुद्ध न हो, तो अल्लाह तआला ने अपने फ़ज़ल से एक मार्ग निर्धारित किया जिस पर स्थिर होकर हानि से सुरक्षा है। और मेरी हानि से मुराद यह है कि सांसारिक जीवन और ज़रूरतों के बावजूद परलोक की राह से मोड़कर अल्लाह के क्रोध में ले आए, अन्यथा बहुत सी चीज़ें इस तरह अपना प्रभाव दिखाती हैं कि प्रत्यक्ष में आदमी उन्हें अपनी इच्छा में बहुत पसंद करता है, लेकिन परलोक के देश से अनभिज्ञ होकर पहचान नहीं कर सकता,

जबकि उसकी पसंद अज्ञानता ही है जो उसके लिए अत्यंत हानिकारक है। अतः इस मार्ग की शिक्षा अल्लाह ने अपने नबियों और रसूलों के माध्यम से सृष्टि को दी और इस विशेष तरीके में अत्यंत गूढ़ ज्ञान (हिकमत) है, जिसके वर्णन का यहाँ स्थान नहीं। फिर अंत समय में खातमुन्नबिय्यीन सैयदना व मौलाना मुहम्मद ﷺ के सार्वजनिक मिशन से, जो आपकी विशिष्टता है, समस्त सृष्टि पर निर्धारित कर दिया गया, जिसका वास्तविक परिणाम यह है कि इस नश्वर संसार से निकलकर वास्तविक ठिकाने (परलोक) में ऐसी नेमतों और गुणों के साथ प्रतिष्ठित हों जो उनके विचारों और कल्पनाओं से बाहर हैं। और उसका ज्ञान हृदय का ज्ञान (इल्म-ए-क़ल्बी) है और इसीलिए इस उम्मत के फ़ुक़्हा, उलेमा जो गणित, दर्शन आदि में पूर्ण विशेषज्ञ थे, निश्चित रूप से सहमत हैं कि रसूलुल्लाह ﷺ के साथियों (सहाबा) से कोई व्यक्ति श्रेष्ठ नहीं हो सकता। और यह स्पष्ट है कि वे सब इन औपचारिक विधाओं में विशेषज्ञ नहीं थे, बल्कि परलोक के ज्ञान (इल्म-ए-आखिरत) में अवश्य पूर्ण और मुकम्मल थे। और यह ज्ञान इस प्रकार प्राप्त होता है कि बाहरी शरीयत पर अमल किया जाए, यानी सांसारिक जीवन में कार्यों और कर्मों को उसी तरीके पर रखे जो दैवीय संदेश (वह्य) से सिखाया गया और ऐसे प्रभावों की ओर कदम न बढ़ाएं जो हानिकारक हैं। और उनके अतिरिक्त जो दासता और आज्ञाकारिता की विशेषता है, उस पर कायम रहे। अतः ईमान वालों ने इस तरीके को सहाबा के माध्यम से प्राप्त किया और वही श्रेणी ताबेईन की है, और इन दो श्रेणियों के संबंध में रसूलुल्लाह ﷺ ने श्रेष्ठ होने की सूचना दी है। फिर उनके बाद जो श्रेणी आई, उसमें भले और बुरे का मिश्रण शुरू हुआ और यह स्पष्ट है कि मन की इच्छाएँ तरह-तरह की और कार्यों के तरीके अजीब-अजीब पैदा होते हैं, तो आवश्यक हुआ कि अल्लाह के पूर्ण ज्ञान में, जब अल्लाह के वचन के अनुसार: 'आज मैंने तुम्हारे लिए तुम्हारा दीन मुकम्मल कर दिया' ..... पूरा दीन पूर्ण हो चुका है, तो आवश्यक है कि कुरान पाक और हदीस शरीफ में सब मौजूद हो, और निस्संदेह है। लेकिन उसका प्रकट होना बुद्धि के प्रकाश से संभव है, जबकि बुद्धि के प्रकाश पर मन की इच्छा का गुबार छा गया, जैसा कि सही हदीस में है...

نے یہی مختصر اختیار کیا کہ کتابوں کا حال خود ان کے مصنفوں کے ذیل میں آجائے لہذا اعلاء رحم اللہ تعالیٰ کے ذکر میں دونوں فائدے حاصل ہیں اور تیسرا فضلی فائدہ یہ کہ صالحین کے تذکرہ سے رحمت الہی عز وجل نازل ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ اجتہاد جس کے موصوف کو مجتہد کہتے ہیں اس سے استنباط در حقیقت حکم الہی عز وجل حاصل کرنا اس طرح کہ جو احکام الہی منصوص و ظاہر ہیں انہیں سے مخفی حکم معلوم کر لینا تاکہ افعال ہمیشہ عبودیت کے پابند رہیں اور ایسی راہ پر ہوں جو کج راہ شیطانی سے جدا اور مستقیم ہے اور اس کی مختصر توضیح یہ ہے کہ ملک آخرت یہاں بالکل اس نگاہ سے جو سر کی آنکھوں میں ہے پوشیدہ ہے اور وہ ایسا ملک ہے کہ جس کی کیفیت ان حواس میں نہیں آتی اگرچہ بعض عقول خوب جانتے ہیں اور ان کو کچھ بھی مشکل نہیں مثلاً یہ امر دشوار ہو گیا کہ کوئی آدمی کسی وقت ایسے حال میں ہو کہ اس کا دماغ حرکت نہ کرے حالانکہ اس زمانہ کے ایسے لوگ جو ہر محسوس فن میں ہمیشہ گنے جاتے ہیں اس کو محال جانتے ہیں پھر بھی عوام لوگ باوجود محسوس ہونے کے اس سے متعجب ہیں اور ملک آخرت میں حرکت فکری نہیں ہے پھر کس دماغ سے دریافت کر سکتے ہیں اور رہا نور عقل وہ بغیر فضل الہی عز و جل کے حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا اس سے محروم ہو کر جوان کو عقل سمجھتے ہیں پھر حواس سے دنیاوی چیزیں جب نہیں جانتے تو آخرت سے کیونکر آگاہ ہوں چنانچہ عصائے موسیٰ میں جو امر ذاتی تھا جس کا ظہور معجزہ ہوتا کہ وہ اژدہا بن جاتا اس کو ہرگز نہیں ادراک کر سکتے تھے اس طرح ہر چیز محسوس میں حکمت بالغہ موجود ہے اور غیر محسوس کا ذکر جدا رہا پس جب آدم علیہ السلام اس دنیا میں آئے اور یہاں کی چیزوں سے انتفاع کی ضروری اجازت ہوئی اور آدمیوں میں خواہش نفس ہر

طرح کے انتفاع کی طرف راغب کرنے والی موجود ہے حالانکہ ہر چیز کے عجائب آثار سے ایسے اثر کو تمیز کرنا مشکل ہوا جو راہ آخرت و مرضی الہی سے برگشتہ و خلاف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے ایک راہ مقرر فرمائی جس پر مستقیم ہو کر مضرت سے امان ہے اور میری مراد مضرت سے یہ ہے کہ دنیاوی حیات و حاجات کے باوجود راہ آخرت سے موڑ کر غضب الہی میں لائے ورنہ بہت چیزیں ایسی طرح اپنا اثر دکھلاتی ہیں کہ ظاہر میں آدمی ان کو اپنی خواہش میں بہت پسند کرتا ہے لیکن ملک آخرت سے نادان ہو کر تمیز نہیں کر سکتا حالانکہ اس کی پسند نادانی ہی جو اس کو سخت مضر ہے پس اس راہ کو اپنے انبیاء ورسل صلوات اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی وساطت سے خلق کو تعلیم فرمایا اور اس خاص طریقہ میں نہایت بلیغ حکمت ہے جس کا بیان یہاں گنجائش نہیں رکھتا چنانچہ آخر عہد میں خاتم المرسلین سیدنا و مولانا محمد صلوات اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ واصحابہ اجمعین کی بعثت عامہ سے جو آپ ﷺ کا خاصہ ہے تمام سب مخلوق پر متعین کر دیا جس کا اصلی نتیجہ یہ ہے کہ اس فنا گاہ سے نکل کر اصلی قرارگاہ آخرت میں ایسی نعمتوں و اوصاف کے ساتھ متمکن ہوں جو ان کے خیالات و اوہام سے باہر ہیں اور علم اس کا علم قلبی ہے اور اس واسطے اس امت کے فقہاء، علماء جو ریاضی فلسفہ وغیرہ میں کامل ماہر تھے قطعاً متفق ہیں آنحضرت ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے کوئی فرد افضل نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ سب رضی اللہ عنہم ان فنون رسمی سے ماہر نہ تھے بلکہ علم الآخرۃ میں البتہ کامل و مکمل تھے اور یہ علم اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ظاہری شریعت پر عامل رہے یعنی دنیاوی زندگانی میں افعال و اعمال کو اسی طریقہ پر رکھے جو وحی رسالت سے تعلیم ہوا اور ایسے آثار کی طرف قدم نہ بڑھائے جو اس کو مضرر ہیں اور ان کے علاوہ جو خاصہ بندگی و اطاعت ہے اس میں قائم رہے پس اہل ایمان نے اس طریقہ کو حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے واسطہ سے حاصل کیا اور وہی طبقہ تابعین کا ہے اور انہیں دو طبقہ کی نسبت آنحضرت

ﷺ نے بہتر ہونے کی خبر فرمائی ہے پھر ان کے بعد جو طبقہ آیا اس میں اختلاط نیک و بد شروع ہوا اور یہ ظاہر ہے کہ نفس کی خواہش طرح طرح کی اور افعال کے طریقے عجیب عجیب پیدا ہوتے ہیں تو ضرور ہوا کہ حکمت بالغہ الہیہ میں جب بحکم قولہ: الیوم اکملت لکم دینکم ..... تمام دین پورا ہو چکا ہے ضرور قرآن پاک و حدیث شریف میں سب موجود ہو اور بیشک ہے لیکن ظہور اس کا بنور عقل ممکن ہے حالانکہ نور عقل پر خواہش نفس کا غبار چھایا جیسا کہ حدیث صحیح میں

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 ..... (37) ..... Introduction

When the later times came, Allah Almighty made certain servants who, in every era, restricted all kinds of actions through the light of intellect (Nur-e-Aql) to prevent them from falling outside the bounds of the Straight Path (Sirat-e-Mustaqim). Instead, for those bound by the senses, He provided principles (Qawaid) to aid them, as principles have an affinity with the senses. In previous nations, in certain eras, prophets were numerous; for instance, every sect in every city and every nation had a distinct prophet who would inform them of the rulings for their new actions through hidden revelation (Wahi-e-Khafi). In this Ummah, this purpose was achieved through the scholars (Ulama) of this Ummah (may Allah have mercy on them). Two benefits are evident here: First, the ruling of revelation cannot vary, so strict adherence was necessary. However, Allah showed mercy to this Ummah by decreeing every Mujtahid (legal scholar) to be correct (in their sincere effort), thus attaining reward from following the action while the hardship of a fixed restriction was removed.

Second, the Mujtahid of the Ummah received a great reward from this rank, and the greatness of the Prophet ﷺ became manifest. Understand the meaning of this narration: "The scholars of my Ummah are like the prophets of the Children of Israel." This means the learned people of my Ummah are like the prophets of the Israelites. In this regard, there are many sciences which are summarized here. Therefore, Ijtihad (independent legal reasoning) remained such that it became necessary to look at verses and Hadiths to derive rulings. A Mujtahid must be an obedient and blessed servant of Allah, possessed of a luminous intellect, a virtuous person inclined towards the Hereafter. This is the general state of all Mujtahids. Even after the era of the Tabi'un (successors), there have been many Mujtahid servants. Although the pious predecessors (Salaf, may Allah be pleased with them) were the most perfect and of the highest rank in Ijtihad, they did not formulate formal rules; rather, they preserved the Hadiths and did not record the principles. This is why people congregated more toward later Mujtahids, and became known as Hanafi and Shafi'i after them. This by no means implies we are exclusively concerned with them. Rather, the point is that our actions have certainly been made subject to obligations, and these can be known easily and reliably through the disciplined rules of these luminous intellects. Otherwise, distinguishing good from evil would be difficult, and becoming preoccupied with investigation away from the knowledge of the Hereafter is a futile hardship. Since the goal is worship and reward, which is attained by following the Ijtihad of a Mujtahid, this is an easy acceptance for the sake of focusing

on the knowledge of the Hereafter. The original goal is the knowledge of the Hereafter; therefore, following a Mujtahid is accepted without dispute. The conditions of Ijtihad have been mentioned in their respective chapters. Here, the intention is to mention these Mujtahids. Since this book is exclusively according to the Ijtihad of Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him), only the mention of the Imam and his followers has been specialized. Since the noble birth of the Imam occurred in the 80th year of the first Hijri century, it begins from that century. Let it be clear that the translator will adopt only true virtues of the scholars and abandon polemics. Similarly, help derived through exaggeration or conjecture will be abandoned out of fear of Allah. Whatever excellence is proven will be written with justice. Success is from Allah. The First Century: In this century, the Companions (Sahaba) and their successors were present, but the specific mention of the Hanafi Imams is intended. Therefore, one should benefit from the virtues of the great predecessors from books like 'Usd al-Ghabah'. Listen to the account of the Hanafi Imams in this summary.

Al-Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him): Regarding him, a group has gone to extremes (ghulu), even saying that in the End Times, when Imam Mahdi (peace be upon him) becomes the Imam, he will act upon his (Abu Hanifa's) Ijtihad, even when Jesus (peace be upon him) descends. However, some researchers of 'Radd al-Muhtar' have rejected this. Truly, such extremism is a sin, for how can matters of the unseen be definitively known without revelation?

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① ..... (३७) ..... मुक़दमा

जब बाद का ज़माना आया तो अल्लाह तआला ने कुछ बंदे ऐसे बना दिए जो हर दौर में हर तरह के कार्यों को अक़्ल की रोशनी (नूर-ए-अक़्ल) से सीधे रास्ते (सिरात-ए-मुस्तक़ीम) के घेरे से बाहर न निकलने देने के लिए पाबंद करते थे। बल्कि इसके लिए इन्द्रियों के पाबंदों को नियम (क़ायदा) बता दिया जिससे वे सहायता प्राप्त कर सकें, क्योंकि नियम का इन्द्रियों से संबंध है। पिछली उम्मतों में कुछ युगों में नबी कसरत से होते थे, चुनांचे हर शहर के हर फ़िरक़े और हर क़ौम में एक अलग नबी होता था, जो पोशीदा वही (वही-ए-ख़फ़ी) से उन्हें उनके नए कार्यों का हुक्म बताता था। इस उम्मत में यह मक़सद इसी उम्मत के उलमा (अल्लाह उन पर रहमत करे) से हासिल हुआ। इसमें दो साफ़ फ़ायदे हैं: पहला यह कि वही का हुक्म अलग-अलग नहीं हो सकता, तो यह ज़रूरी था कि पाबंदी में सख़्ती हो; लेकिन इस उम्मत पर अल्लाह तआला ने रहमत फ़रमाई कि हर मुज्तहिद को सही निर्णय पर पहुँचने वाला (मुसीब) क़रार दिया, लिहाज़ा कार्य की पाबंदी से वैसा ही सवाब हासिल हुआ और निर्धारित पाबंदी की सख़्ती ख़त्म हो गई।

दूसरा यह कि उम्मत के मुज्तहिद को इस दर्जे से महान सवाब मिला और हज़रत रसूलुल्लाह ﷺ की महानता ज़ाहिर हुई। इस रिवायत के अर्थ को समझें: "मेरी उम्मत के उलमा बनी इस्राईल के नबियों की तरह हैं।" यानी मेरी उम्मत के ज्ञानी लोग वैसे ही हैं जैसे बनी इस्राईल के नबी थे। इस स्थान पर बहुत से ज्ञान हैं जिन्हें संक्षेप में लिखा जा रहा है। अतः इज्तहिाद यही रहा कि आयतों और हदीसों को देख कर उनसे हुक्म प्राप्त कर लेना ज़रूरी हुआ। मुज्तहिद वह व्यक्ति होना चाहिए जो अल्लाह तआला का आज्ञाकारी और रहमत प्राप्त बंदा हो, और नूरानी अक़्ल वाला नेक आदमी हो, जो निश्चित रूप से आख़िरत (परलोक) की ओर झुकाव रखता हो। यही सभी मुज्तहिदों का संक्षिप्त हाल है। सहाबा के बाद के दौर (ताबीईन) के बाद भी बहुत से मुज्तहिद बंदे हुए हैं। हालाँकि पूर्वज (सल्फ़) अल्लाह उन पर राज़ी हो, सबसे पूर्ण और इज्तहिाद में सर्वोच्च स्तर के थे, लेकिन उन्होंने नियम और सिद्धांत नहीं बताए, बल्कि हदीसों को सुरक्षित रखा और (नियमों को) नहीं लिखा। इसीलिए बाद के मुज्तहिदों की ओर ज़्यादा लोग जुटे और उन्हीं के नाम से लोग हनफ़ी और शाफ़ई मशहूर हो गए। इसका यह मतलब हरगिज़ नहीं है कि हमें ख़ास तौर पर उन्हीं से सरोकार है, बल्कि बात इतनी है कि हमारे कार्यों को निश्चित रूप से आदेशों का पाबंद (मुकलफ़) बनाया गया है, और वे इन नूरानी अक़्लों के व्यवस्थित नियमों से आसानी और भरोसे के साथ मालूम हो जाते हैं। वरना अच्छाई और बुराई में अंतर करना मुश्किल होगा, और आख़िरत के इल्म से इस ओर मसरूफ़ होकर खोजबीन में पड़ना

व्यर्थ की मशक्कत है। चूंकि मक़सद इबादत और सवाब है, और वह मुज्तहिद के इज्तहिाद को स्वीकार करने से हासिल है, लिहाज़ा आख़िरत के इल्म के लिए फ़ारिग होने की ग़रज़ से अपने कार्यों को पाबंद करने की यह आसान स्वीकृति है। असल मक़सद आख़िरत का इल्म है, इसलिए बिना किसी विवाद के नूरानी अक़्ल वाले यानी मुज्तहिद का अनुसरण (तक़लीद) न करना स्वीकार्य है। फिर इज्तहिाद की शर्तें आदि उनके अपने अध्याय में ज़िक्र हो चुकी हैं। यहाँ उन मुज्तहिदों का ज़िक्र करना मक़सद है। और चूँकि यह किताब केवल इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाह अलैह) के इज्तहिाद के अनुसार है, इसलिए सभी मुज्तहिदों में से केवल इमाम और उनके अनुयायियों का ज़िक्र किया गया है। और चूँकि इमाम की मुबारक पैदाइश हिजरी की पहली सदी (८० हिजरी) में हुई, इसलिए इसी सदी से शुरू किया जाता है। यह स्पष्ट हो कि अन्य उल्लेखों और जीवनी से अनुवादक उन्हीं उलमा के गुणों को अपनाएगा जो वास्तविक गुण हैं, और विवाद (जदल) आदि को छोड़ देगा जो वास्तव में गुण नहीं हैं। इसी तरह, जो बातें अतिशयोक्ति, पक्षपात या बिना प्रमाण (रज्म बिल ग़ैब) के आधार पर होंगी, अल्लाह के डर से उन्हें भी छोड़ दिया जाएगा। जो श्रेष्ठता उनके नज़दीक सिद्ध होगी, उसे न्याय के साथ लिखा जाएगा। और अल्लाह तआला ही से तौफ़ीक़ और सुरक्षा है। पहली सदी: इस सदी में सहाबा किराम (रज़ियल्लाहु अन्हुम) और ताबीईन भी दुनिया में मौजूद थे, लेकिन ज़िक्र में केवल अइम्मा-ए-हनफ़िया का विशेष वर्णन करना उद्देश्य है जैसा कि मालूम हो चुका है। लिहाज़ा बड़े पूर्वजों (सल्फ़-ए-किबार) के गुणों के लिए 'असदुल ग़ाबा' जैसी किताबों से फ़ायदा उठाना चाहिए। इस संक्षिप्त विवरण में अइम्मा-ए-हनफ़िया का हाल सुनें।

अल-इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाह अलैह): आपके हक़ में एक जमात ने अतिशयोक्ति (ग़ुलू) की, यहाँ तक कि कहा कि आख़िरी ज़माने में जब हज़रत इमाम महदी (अलैहिस्सलाम) पैदा होकर इमाम होंगे, तो वे उन्हीं के इज्तहिाद पर अमल करेंगे, यहाँ तक कि ईसा (अलैहिस्सलाम) भी जब नाज़िल होंगे। लेकिन 'रद्दुल मुह्तार' के कुछ शोधकर्ताओं ने इसे रद्द किया है। और बेशक ऐसी अतिशयोक्ति पाप है, क्योंकि बिना वही (ईश्वरीय संदेश) के ग़ैब (परोक्ष) की बात कैसे निश्चित हो सकती है?

متاخر زمانے کے لئے آیا تو اللہ تعالٰی نے کچھ بندے ایسے کر دیے جو ہر زمانہ میں ہر طرح کے افعال کو نورِ عقل سے صراطِ مستقیم کے احاطہ سے باہر نہ ہونے دینے کے لئے مقید کرتے تھے بلکہ اس کے لئے پابندانِ حواس کو قاعدہ بتلا دیا کہ جس سے مدد پائیں کیونکہ قاعدہ کو حواس سے مناسبت ہے اور اگلی امتوں میں بعض عہد میں کثرت سے انبیاء ہوتے چنانچہ ہر فرقہ شہر میں و ہر قوم میں ایک نبی جدا گانہ ہوتا جو خفی وحی سے ان کو ان کے فعلِ جدید کا حکم بتلاتا اور اس امت میں یہ مقصود اسی امت کے علماء رحمہم اللہ تعالٰی سے حاصل ہوا اور اس میں دو فائدے ظاہر ہیں اول یہ کہ حکمِ وحی مختلف نہیں ہو سکتا تو ضروری ہوا کہ پابندی میں سختی تھی اور اس امت پر اللہ تعالٰی نے رحمت فرمائی کہ ہر مجتہد کو مصیب قرار دیا پس پابندیِ فعل سے ثواب ویسا ہی حاصل ہوا اور متعین قید کی سختی جاتی رہی۔

دوم آنکہ مجتہدِ امتی کو اس درجہ سے ثوابِ عظیم ملا اور حضرت رسول اللہ ﷺ کی بزرگی ظاہر ہوئی اور نہیں اس روایت کے معنی سمجھو کہ: علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل۔ یعنی میری امت کے عالم لوگ جیسے بنی اسرائیل کے انبیاء اور اس مقام پر بہت سے علوم ہیں جن کو بضرورتِ اختصار کیا جاتا ہے پس اجتہاد یہی رہا کہ آیات و احادیث کو دیکھ اس سے حکم دریافت کر لینا ضروری ہوا کہ مجتہد وہ شخص ہو جو اللہ تعالٰی کا مطیع و رحمت کیا ہوا بندہ و عقلِ نورانی والا نیکوکار ہو جو ضرور آخرت ہی کی طرف مائل ہو گا اور یہی سب مجتہدوں کا اجمالی حال ہے اور بعدِ حضراتِ تابعینؒ کے بھی بہت مجتہد بندے ہوئے ہیں۔ اور حضراتِ سلف رضی اللہ عنہم اگر چہ سب سے کامل و اعلیٰ رتبہ اجتہاد والے تھے لیکن انھوں نے قواعد و اصول نہیں بتائے بلکہ احادیث کو محفوظ رکھا اور نہیں لکھا اسی لئے پچھلے مجتہدوں کی طرف زیادہ اجتماع ہوا اور

انھیں کی نسبت سے لوگ حنفی و شافعی مشہور ہو گئے اور ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ ہم کو خاصہ انھیں سے غرض ہے بلکہ اتنی بات ہے کہ ضرور ہمارے افعال کو مکلف کیا گیا ہے اور وہ ان نورانی عقول کے قواعدِ منضبطہ سے باسانی و بالا عتماد معلوم ہو جاتے ہیں ورنہ تمایزِ خیر از شر مشکل ہو گا اور علمِ آخرت سے اس طرف مشغول ہو کر تفحصہ میں پڑنا مشقتِ لا طائل ہے اور چونکہ مقصود تعبد و ثواب ہے وہ اجتہادِ مجتہد قبول ہونے سے حاصل ہے لہذا علمِ الآخرۃ کے لئے فارغ ہونے کی غرض سے اپنے افعال کے پابند کرنے کو یہ آسان قبولیت ہے اور اصل مقصود علمِ الآخرۃ ہے پس غیر مقلد ہونا نورانی عقل والے یعنی مجتہد سے بلا خلاف مسلم ہے فلیعمل فیہ۔ پھر شرائطِ اجتہاد وغیرہ اپنے باب میں مذکور ہو چکے یہاں انھیں مجتہدوں کا تذکرہ مقصود ہے اور چونکہ یہ کتاب فقط اجتہادِ امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے لہذا جملہ مجتہدین رحمہم اللہ تعالٰی میں سے فقط امام و ان کے اتباع رحمہم اللہ تعالٰی کا تذکرہ مخصوص ہوا اور چونکہ ولادتِ با سعادت امامؒ کی ۸۰ ہجری کی پہلی صدی میں ہوئی لہذا اسی صدی سے شروع کیا جاتا ہے۔ اور واضح ہو کہ دیگر تذکرات و تراجم سے مترجم انھیں اوصافِ علماء کو اختیار کرے گا جو واقعی فضائل ہیں اور مانندِ جدل وغیرہ کے جو حقیقت میں فضائل نہیں ہے ترک کرے گا اور اس طرح جو بطریقِ مبالغہ یا تعصب یا رجم بالغیب کوئی مدد ہو گی بخوفِ الٰہی عز و جل اس کو بھی ترک کرے گا اور جو فضیلت اس کے نزدیک ثابت ہو گی وہ لکھنے میں عدل سے و من اللہ تعالٰی عز وجل التوفیق والعصمۃ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم المائۃ الاولٰی۔ اس صدی میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالٰی بھی دنیا میں موجود تھے لیکن تذکرہ میں فقط ائمہ حنفیہ کا بالخصوص بیان منظور ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا لہذا سلفِ کبار رضوان اللہ تعالٰی علیہم اجمعین کے فضائل مثل اسد الغابہ وغیرہ سے فائدہ اٹھانا چاہیے اس مختصر میں ائمہ حنفیہ کا حال سنو۔

الامام ابو حنیفہؒ : آپ کے حق میں ایک جماعت نے غلو کیا تو یہاں تک کہا کہ انھیں کے اجتہاد پر حضرت امام مہدی علیہ السلام آخر زمانہ میں جب پیدا ہو کر امام ہوں گے عمل کریں گے حتیٰ کہ عیسٰی علیہ السلام بھی جب بھی نازل ہوں گے لیکن اس کو بعض محققین رد المحتار نے رد کیا ہے اور بیشک ایسا غلو معصیت ہے کیونکہ غیب کی جرح بدون وحی کے کیونکر مقطوع ہو گی اور علمِ غیب کا

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (Page 38) Introduction

Making claims is a great sin, and some have used derogatory words in your regard, which is also a sin intended for disparagement. Therefore, the translator, by the grace of Allah Almighty, avoiding such excess and deficiency, writes what is proven correct and established in the chapter of virtues regarding your circumstances and attributes. Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) is the Imam of the judicial method known as 'Hanafi,' and this is his kunya (epithet). His name is Nu'man bin Thabit, and regarding the lineage above him, there are two differing opinions. First: Nu'man bin Thabit ibn Marzuban bin Thabit bin Qais bin Yazdegerd bin Shahryar bin Khosrow Anushirvan, i.e., the King of Persia. This was favored by Al-Qari (may Allah have mercy on him) in his treatise refuting Al-Qaffal. It is also mentioned in 'Khairat al-Hasan' by Ibn Hajar al-Makki that most scholars hold the view that the Imam's grandfather was from the people of Persia. The second opinion: Thabit bin Zuti bin Mah. The authors of 'Tahdhib' and 'Taqrib' incline towards this. These people say that Zuti was a freed slave (mawla) of Banu Taym Allah bin Tha'labah. Some, in preference of the first opinion, stated that Khatib al-Baghdadi reported with his chain from Ismail bin Hammad al-Imam that we are free people from Persia and slavery never befell us. In the same narration, it is mentioned that Thabit (may Allah have mercy on him) was brought before the Leader of the Faithful, Hazrat Ali (may Allah honor his face), who prayed for blessings for him and his offspring. This has been discussed regarding its chain of narration, and Allah knows best. Some have tried to reconcile both opinions, stating that the first refers to direct ancestors who were free Persians, while the second refers to the maternal grandfather. It was also said that having slavery in one's female lineage is not a defect, otherwise, whoever claims it to be a defect would be finding fault with the Imams of the Ahl al-Bayt (may Allah be pleased with them), which would be rejected. It would also imply a defect in Hazrat Ismail bin Hajar (peace be upon him), the eldest son of Hazrat Ibrahim (peace be upon him) and a truthful Prophet, which would lead to disbelief. The translator says that neither opinion entails a defect in any way; rather, such thinking is a sinful act, may Allah protect us from it. According to the preferred view, the Imam was born in 80 AH, and at that time and previously, a group of the Companions (may Allah be pleased with all of them) was still alive in Kufa, Basra, and elsewhere. The Imam's father passed away in his childhood, and Hazrat Imam Ja'far Sadiq (peace be upon him) performed a second marriage with Abu Hanifa's mother. Thus, this 'orphan pearl' attained the grace of being raised in the care of Hazrat Imam. Even in

childhood, he was intelligent, promising, and alert. It is said that under the guidance of Imam Sha'bi (may Allah have mercy on him), he turned away from the ancestral trade for some time and engaged in seeking knowledge. He became a complete jurist after studying under four thousand Tabi'un (successors) and senior followers, to the extent that some teachers and elders eventually followed his Ijtihad (independent reasoning), such as Waki' bin al-Jarrah and Asim bin Abi al-Nujud. The Imam was of medium height, slightly tall, wheatish complexion, eloquent, sweet-spoken, a supporter of the believers, noble in character, handsome, and of good conduct. The translator says it is stated that he was a Tabi'i, a mujtahid Imam, a hafiz (memorizer of Hadith), trustworthy, pious, ascetic, god-fearing, humble, supplicating, and often silent. In addition to Hanafi scholars, among the Shafi'is, Khatim al-Huffaz Abu al-Fadl ibn Hajar al-Asqalani, Jalaluddin al-Suyuti, Ibn Hajar al-Makki, and others have written specific treatises on the Imam's virtues. Some say Al-Asqalani did not write a separate treatise on this, and Allah knows best. It should be noted that there is a difference of opinion regarding the Imam being a Tabi'i; some have denied it and some have affirmed it, and the latter is the preferred view. Some of those who deny it say that a meeting with any Companion is not proven, and some say that being a Tabi'i also requires narrating and hearing from a Companion, which was not found. Those who affirm it mention among their proofs that Hafiz al-Daraqutni said that Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) did not meet any of the Companions except Hazrat Anas (may Allah be pleased with him), but he only saw him and did not hear anything from him. As mentioned in the conclusion of 'Majma' al-Bihar' and also in the history of Ibn Khallikan quoting the history of Khatib al-Baghdadi, seeing Hazrat Anas (may Allah be pleased with him) is mentioned. As stated in 'Mir'at al-Janan' by Al-Yafi'i and 'Rijal al-Qurra' by Al-Jaruwi and others, and it is said that Ibn al-Jawzi, Al-Dhahabi, Al-Wali al-Iraqi, Ibn Hajar al-Asqalani, and Al-Suyuti also explicitly stated this.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (पृष्ठ ३८) प्रस्तावना

दावा करना एक बड़ा पाप है और कुछ लोगों ने आपके सम्मान में अपमानजनक शब्दों का प्रयोग किया है, और यह भी अपमान के इरादे से पाप है। इसलिए अनुवादक, अल्लाह ताला के अनुग्रह से, ऐसी अतिशयोक्ति और कमी से बचते हुए वह सब लिखता है जो उसके निकट आपके जीवन और गुणों के बारे में सही और गुणों के अध्याय (फ़ज़ाइल) में प्रमाणित है। इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाह अलैह) उस इज्तिहादी तरीके(विचारधारा) के इमाम हैं जिसे हनफ़िया कहा जाता है, और यह उनकी कुनियत है। आपका नाम नुमान बिन साबित है, और उनके वंश के संबंध में दो मतभेदपूर्ण कथन हैं। पहला मत: नुमान बिन साबित इब्न मर्ज़बान बिन साबित बिन क़ैस बिन यज़दगर्द बिन शहरयार बिन नोशेरवान किसरा यानी फ़ारस के राजा। इसे अल-क़ारी (रह.) ने कफ़ाल के खंडन में अपनी पुस्तक में पसंद किया है। और 'खैरात अल-हसान' में इब्न हजर अल-मक्की कहते हैं कि अधिकांश विद्वानों का मत यही है कि इमाम के दादा फ़ारस के निवासी थे। दूसरा मत: साबित बिन ज़ुती बिन माह। इस ओर 'तहज़ीब' और 'तक़रीब' के लेखकों का झुकाव है। ये लोग कहते हैं कि ज़ुती बनी तैम अल्लाह बिन सालबा के स्वतंत्र दास (मौली) थे। कुछ ने पहले कथन की प्राथमिकता में कहा है कि खतीब बग़दादी ने अपनी सनद (प्रमाण) के साथ इस्माइल बिन हम्माद अल-इमाम से बलपूर्वक उल्लेख किया है कि हम फ़ारस के स्वतंत्र लोग हैं, हम पर कभी दासता नहीं आई। इसी उल्लेख में है कि साबित (रह.) अमीरुल मोमिनीन हज़रत अली (कर्रमल्लाहु वज्हहु) की सेवा में लाए गए थे, जिन्होंने उनके और उनकी संतान के लिए बरकत की दुआ की थी। इसके प्रमाण पर चर्चा की गई है, अल्लाह बेहतर जानता है। और कुछ ने दोनों कथनों में समन्वय करने की कोशिश की है कि पहला कथन पूर्वजों के वंश के बारे में सही है और सभी फ़ारस के स्वतंत्र लोग हैं, और दूसरा कथन नाना के बारे में है। उन्होंने यह भी कहा कि किसी महिला में दासता होना कोई दोष नहीं है, अन्यथा जो दोष मानेगा, उसने मानो अहल-ए-बैत (अल्लाह उनसे प्रसन्न हो) के इमामों में दोष निकाला, तो वह ख़ारिज (मरदूद) होगा। और मानो हज़रत इस्माइल बिन हाजरा (अलैहिस्सलाम) में दोष निकाला, जो हज़रत इब्राहिम (अलैहिस्सलाम) के बड़े बेटे और सच्चे नबी हैं, तो वह काफ़िर होगा। अनुवादक कहता है कि दोनों में से कोई भी कथन किसी भी तरह से दोष का कारण नहीं है, बल्कि ऐसा सोचना एक बुरा पाप है जिससे अल्लाह हमें बचाए। इमाम (रह.), मान्य मत के अनुसार, ८० हिजरी में पैदा हुए और उस समय कूफ़ा और बसरा आदि में सहाबा (पैगंबर के साथियों) का एक समूह जीवित था। बचपन में ही इमाम के पिता का देहांत हो गया और हज़रत इमाम जाफ़र सादिक़ (अलैहिस्सलाम) ने अबू हनीफ़ा

(रह.) की माता से दूसरा विवाह किया। इस प्रकार उस अनाथ को हज़रत इमाम की गोद में पलने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। बचपन से ही वे बहुत बुद्धिमान और सतर्क थे। कहा जाता है कि इमाम शबी (रह.) के मार्गदर्शन से उन्होंने अपने पैतृक व्यापार से मुड़कर ज्ञान प्राप्ति में समय लगाया। उन्होंने चार हज़ार ताबई और अनुयायी शिक्षकों से शिक्षा प्राप्त कर पूर्ण फ़कीह बने, यहाँ तक कि अंत में कुछ शिक्षकों ने उनके इज्तिहाद पर अमल किया, जैसे वकीक बिन अल-जर्राह और आसिम बिन अबी अल-नुजुद। इमाम मध्यम कद के, थोड़ा लंबे, गेहुंआ रंग के, मधुर भाषी और ईमान वालों के सहायक थे। वे बहुत सदाचारी, सुंदर और पवित्र चरित्र के थे। अनुवादक कहता है कि लोगों ने कहा है कि वे 'ताबई' (जिन्होंने सहाबा को देखा हो) थे, एक मुजतहिद इमाम, हाफ़िज़, विश्वसनीय, परहेज़गार, अधिक झुकने और गिड़गिड़ाने वाले और सदैव मौन रहने वाले थे। हनफ़ी विद्वानों के अलावा, शाफ़ई विद्वानों में से हाफ़िज़ इब्न हजर अल-अस्कलानी, जलालुद्दीन सुयूती, इब्न हजर अल-मक्की आदि ने इमाम के गुणों पर विशेष शोध पत्र लिखे हैं। कहा जाता है कि अस्कलानी का कोई अलग शोध पत्र नहीं है, अल्लाह बेहतर जानता है। स्पष्ट हो कि इमाम के'ताबई' होने में मतभेद है, कुछ ने इनकार किया है और कुछ ने पुष्टि की है, और यही मान्य है। इनकार करने वाले कहते हैं कि किसी सहाबी से मुलाकात प्रमाणित नहीं है, और कुछ कहते हैं कि ताबई होने के लिए सहाबी से रिवायत और सुनना भी शर्त है, जो यहाँ नहीं पाया गया। पुष्टि करने वाले प्रमाण देते हैं कि हाफ़िज़ दारकुतनी ने कहा कि अबू हनीफ़ा (रह.) की मुलाकात हज़रत अनस (रजि.) के अलावा किसी सहाबी से नहीं हुई, लेकिन उन्हें केवल देखा था और उनसे कुछ सुना नहीं था। जैसा कि 'मजमा अल-बहार' के अंत में वर्णित है, और इब्न खल्लिकान के इतिहास में भी खतीब बग़दादी के हवाले से हज़रत अनस (रजि.) को देखने का उल्लेख है। जैसा कि 'मिरात अल-जनान', 'रिजाल अल-कुर्रा' और अन्य में वर्णित है, और कहा जाता है कि इब्न अल-जौज़ी, ज़हबी, वली अल-इराकी, इब्न हजर अल-अस्कलानी और सुयूती ने भी इसे स्पष्ट किया है।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① (صفحہ ۳۸) مقدمہ

مدعی ہونا بڑی معصیت ہے اور بعض نے آپ کی شان میں الفاظِ حقارت استعمال کئے اور یہ بھی بہ نیت تنقیص معصیت ہے۔ لہٰذا مترجم ایسے افراط و تفریط سے نظر بفضلِ الٰہی تعالیٰ گریز کر کے جو اس کے نزدیک آپ کے حالات و اوصاف سے صحیح و بابِ فضائل میں درست ثابت ہوتے ہیں لکھتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس اجتہادی طریقہ کے جو حنفیہ کہلاتا ہے امام ہیں اور یہ ان کی کنیت ہے اور نام آپ کا نعمان بن ثابت ہے اور اس سے اوپر نسبت میں اختلافی دو قول ہیں۔ اوّل نعمان بن ثابت ابن مرزبان بن ثابت بن قیس بن یزدگرد بن شہریار بن نوشیروان کسریٰ یعنی پادشاہِ فارس ہذا ہو الذی ارتضاہ القاری رحمہ اللہ فی رسالتہ فی رد القفال اور خیرات الحسان ابن حجر المکی میں ہے کہ اکثر علماء اسی پر ہیں کہ امام کا دادا اہلِ فارس سے تھا۔ قولِ دوم ثابت بن زوطی بن ماہ۔ اس طرف صاحبِ تہذیب و صاحبِ تقریب کا میلان ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ زوطی مولیٰ بنی تیم اللہ بن ثعلبہ تھا بعض نے قولِ اول کی ترجیح میں کہا کہ خطیبِ بغدادی نے اپنی اسناد کے ساتھ اسماعیل بن حماد الامام سے موکد بتکلف روایت کی کہ ہم اہلِ فارس سے آزاد ہیں ہم پر کبھی رقیت نہیں طاری ہوئی اور اسی روایت میں ہے کہ ثابت رحمہ اللہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے حضور میں لائے گئے جن کے لیے آپ نے مع اولاد برکت کی دعا فرمائی۔ وقد نوقش فیہ من حیث الاسناد فاللہ اعلم اور بعض نے ہر دو قول میں توفیق دینے کی کوشش کی اس طرح کہ قولِ اوّل یہ نسبتِ آبا و اجداد صحیح ہے اور سب احرارِ فارس سے ہیں اور قولِ دوم یہ نسبتِ جدِ فاسد یعنی نانا کے ہے اور کہا کہ کسی عورت میں رقیت ہوتا کچھ عیب نہیں ہے ورنہ جو عیب کا قائل ہوگا اس نے گویا ائمہ اہلِ بیت رضی اللہ عنہم میں عیب لگایا تو مردود ہوگا اور گویا حضرت اسماعیل بن ہاجرہ علیہ السلام میں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے فرزندِ اکبر اور نبی صدیق

ہیں عیب لگایا تو کافر ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں میں کوئی قول موجبِ عیب ہر طرح ممنوع ہے بلکہ بری معصیت اعزازنا اللہ تعالیٰ منہ۔ امام رحمہ اللہ تعالیٰ بقولِ راجح ۸۰ ہجری میں پیدا ہوئے اور اس وقت سے پیچھے تک کوفہ و بصرہ وغیرہ میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت زندہ موجود تھی۔ صغرسنی میں امام کے والد نے انتقال فرمایا اور اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی والدہ سے نکاح ثانی کیا چنانچہ اس درِ یتیم نے حضرت امام کی گود میں پرورش پانے کا فضل حاصل کیا اور بچپن ہی میں ذکی ہونہار بیدار تھے کہتے ہیں کہ امام شعمی تابعی رحمہ اللہ کی رہبری سے آبائی پیشہ تجارت سے چندے منہ موڑ کر علم میں مشغول ہوئے اور چار ہزار مشائخ تابعین و کبار اتباع سے تفقہ کر کے فقیہِ کامل ہوئے حتیٰ کہ بعض اساتذہ و مشائخ نے آخر میں ان کے اجتہاد پر عمل کیا جیسے وکیع بن الجراح و عاصم بن ابی النجود و احد القراء المعروفین۔ امام میانہ قد مائل بدرازی گندم گوں خوش تقریر شیریں بیان، معینِ اہل ایمان کریم الخلق، خوبصورت نیک سیرت تھے۔ قال المترجم وقد قالوا انہ تابعی امام مجتہد حافظ ثقہ ورع زاہد تقی کثیر الخضوع والتضرع دائم الصمت۔ علاوہ علماء حنفیہ کے شافعیہ میں سے خاتم الحفاظ ابو الفضل ابن حجر عسقلانی و جلال الدین السیوطی و ابن حجر المکی وغیر ہم نے امام کے فضائل میں منفرد رسالے لکھے وقیل لیس للعسقلانی فیہ تالیف منفرد واللہ اعلم۔ واضح ہو کہ امام کے تابعی ہونے میں اختلاف ہے بعض نے نفی کی اور بعض نے اثبات کیا اور یہی راجح ہے وقد قیل و ھو الصواب۔ نفی کرنے والے بعض کہتے ہیں کہ کسی صحابی سے ملاقات ثابت نہیں ہوتی ہے اور بعض برتقدیرِ تسلیم کہتے ہیں کہ تابعی ہونے کے لئے صحابی سے روایت و سماع بھی شرط ہے اور یہ پایا نہیں گیا۔ اور اہلِ اثبات اپنے ثبوت میں منجملہ دلائل کے ذکر کرتے ہیں کہ حافظ دار قطنی نے فرمایا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی سے ملاقات نہیں پائی۔ سوائے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے لیکن ان کو فقط آنکھ

سے دیکھا اور ان سے کچھ نہیں سنا۔ کما فی خاتمہ مجمع البحار للفتی رحمہ اللہ تعالیٰ اور تاریخ ابن خلکان میں بھی تاریخ خطیبِ بغدادی سے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھنا مذکور ہے۔ کما ذلک فی مراۃ الجنان لایافعی و رجال القراء للجروی و غیر ہما و یقال نص علیہ ابن الجوزی، الذہبی، الولی العراقی، ابن حجر العسقلانی والسیوطی کما نص علیہ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① [49] Introduction

Al-Hafiz al-Khatib and Al-Daraqutni (may Allah have mercy on them) stated: I say, and they are sufficient as exemplars for you, so remain steadfast. Ibn Hajar al-Makki stated that Al-Dhahabi's opinion—that Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) saw Anas bin Malik (may Allah be pleased with him) in his youth—is the correct and verified one, as mentioned in Al-Shami via Al-Khayrat. Furthermore, Al-Qastallani wrote in the commentary on Al-Sahih under the chapter 'One who is entitled to perform Wudu' that Ibn Abi Awfa's name was Abdullah, who was the last of the Companions in Kufa to pass away in 187 AH, and Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) saw him after he had become blind.

Ibn Hajar al-Makki wrote that Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) saw four of the Companions (may Allah be pleased with them); some have stated fewer and some more. These four Companions are Anas bin Malik, Abdullah bin Abi Awfa, Sahl bin Sa'd, and Abu al-Tufayl (may Allah be pleased with them). Some say he did not see any Companion but lived during their time; however, the first opinion is the correct and verified one. I say: The aforementioned leading scholars agree on him seeing Anas (may Allah be pleased with him), and this is sufficient for Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) to be considered a 'Tabi'i' (Successor). It does not follow from this that all his independent legal reasonings (ijtihad) become definitive texts (nusus qat'iyyah), as some ignorant people have presumed. And how could it be, when there is no consensus even regarding those great figures who are agreed upon as Tabi'un based on narration, audition (sama'at), and long companionship, nor is there such a consensus even regarding the Companions themselves. This matter is clear and will only be denied by a base, argumentative person of worldly desires who lacks sincerity toward Allah and the pursuit of the hereafter, seeking to create fitna and divisions in the religion of Allah with his deficient opinions.

Regarding the claim that narration or audition is a prerequisite for being a Tabi'i, this opinion is weak (marjuh) and non-preferred. Sheikh Ibn Hajar stated in 'Nukhbat al-Fikar': "A Tabi'i is one who met a Companion." He stated that this is the preferred (mukhtar) definition. Al-Qari (may Allah have mercy on him) stated in 'Sharh al-Sharh' that Al-'Iraqi (may Allah have mercy on him) said most scholars act upon this, noting it aligns with the apparent meaning of the Hadith, i.e., the Prophet's ﷺ saying: "Glad tidings to the one who saw me, and glad tidings to the one who saw the one who saw me." This is because the Hadith sets no condition other than 'seeing'. I say, even if the aforementioned technical term (requiring audition) is accepted as non-weak or

preferred, it is a later linguistic development; thus, it does not invalidate the generality of the Hadith. Especially since seeing the Prophet ﷺ is considered a special blessing among the People of Truth. One should not be troubled by the fact that disbelievers saw him but remained deprived of excellence, as Allah Almighty negated their true sight by saying: "And you see them looking at you, while they do not see."

Therefore, the entire Ummah agrees that even a saint of the highest degree can never reach the status of the lowest Companion. Consider the implication of the Sahih Hadith: giving gold the size of the earth and heaven in charity is not equal to half a 'mudd' of barley given by a Companion. Thus, any form of equality is impossible, so remain firm on this. If it is argued that the aforementioned technical term is for the purpose of the science of narration—that one who did not hear from a Companion cannot narrate and thus will not be counted in the path of religion—then there is no harm in accepting this. However, it does not follow that the merit proven by the generality of the Hadith is also negated. In short, according to the meanings proven by the Hadith, Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) is a Tabi'i, even if he does not fit the technical definition of some people. This is of no consequence because the primary objective is that Abu Hanifa attained the merit of being a Tabi'i as established by the Hadith. Praise be to Allah, Lord of the Worlds.

Al-Ayni (may Allah have mercy on him) also mentioned narrations of Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) from some Companions, and Ali al-Qari (may Allah have mercy on him) stated that he proved this in his commentary on 'Musnad al-Imam'. Perhaps this meaning rests on the principle that reaching puberty is not a condition for narration, as mentioned in the principles (usul). However, for the sake of preference, proof with a sound chain of narration (isnad sahih) is necessary. Regarding the claim that the Hadith might have been established via a superior sound chain because he used it for legal rulings... mere possibility is insufficient. Imam Muhammad (may Allah have mercy on him) used narrations in his 'Muwatta' with chains containing criticized narrators...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① [49] मुक़द्दिमा

अल-हाफ़िज़ अल-ख़तीब और अद-दारकुतनी (रह.) ने कहा: मैंने कहा और वह तुम्हारे लिए पेशवा के रूप में काफ़ी हैं, तो इस पर क़ायम रहो। इब्न हजर मक्की ने कहा कि अज़-ज़हाबी का यह कथन कि अबू हनीफ़ा (रह.) ने कम उम्र में अनस बिन मालिक (रज़ि.) को देखा, यही सही और प्रमाणित है, जैसा कि अल-शामी में अल-ख़ैरात से वर्णित है। और अल-क़स्तलानी ने शरह अल-सहीह के'बाबू मन लहु बिर्रुल वुज़ू' के तहत लिखा है कि इब्न अबी औफ़ा का नाम अब्दुल्ला है, जो कूफ़ा के सहाबा में सबसे अंत में 187 हिजरी में वफ़ात पाए, और उनके नेत्रहीन हो जाने के बाद अबू हनीफ़ा (रह.) ने उन्हें देखा।

इब्न हजर मक्की ने लिखा है कि सहाबा (रज़ि.) में से चार को अबू हनीफ़ा (रह.) ने देखा; कुछ ने कम और कुछ ने अधिक कहा है। वे चार सहाबा हज़रत अनस बिन मालिक, अब्दुल्ला बिन अबी औफ़ा, सहल बिन साद और अबू अल-तुफ़ैल (रज़ि.) हैं। कुछ कहते हैं कि किसी सहाबी को नहीं देखा, केवल उनका ज़माना पाया है, लेकिन सही और प्रामाणिक कथन पहला ही है। मैं कहता हूँ: हज़रत अनस (रज़ि.) को देखने पर उपर्युक्त इमाम और विद्वान सहमत हैं, अतः अबू हनीफ़ा (रह.) के'ताबिई' होने के लिए इतना ही पर्याप्त है। इससे यह अनिवार्य नहीं होता कि उनके सभी इज्तिहादी कथन क़तई (अंतिम) प्रमाण हो जाएँ जैसा कि कुछ मूर्खों ने गुमान किया है। और यह कैसे हो सकता है कि जिन महानुभावों के ताबिई होने पर रिवायत, समाअत और लंबी सोहबत के आधार पर सहमति है, उन पर ऐसा इज्मा (सहमति) नहीं है, बल्कि सहाबा (रज़ि.) पर भी ऐसा इज्मा नहीं है। यह बात स्पष्ट है और इससे कोई इनकार नहीं करेगा सिवाय उस नीच झगड़ालू और वासना-लोलुप व्यक्ति के, जिसके मन में ईश्वर के प्रति निष्ठा और परलोक की इच्छा नहीं है और जो अपनी दोषपूर्ण राय से दीन-ए-इलाही में फ़ितना और दरार पैदा करना चाहता है।

और यह जो कहा गया कि ताबिई होने के लिए रिवायत या समाअत शर्त है, तो यह कथन कमज़ोर (मरजूह) और ग़ैर-पसंदीदा है। शेख़ इब्न हजर ने 'नुख़बतुल फ़िक्र' में कहा है: "ताबिई वह है जिसने सहाबी से मुलाक़ात की हो।" उन्होंने कहा कि यही पसंद किया गया (मुख़्तार) मत है। क़ारी (रह.) ने 'शरह अल-शरह' में कहा कि इराक़ी (रह.) ने फ़रमाया कि इसी पर अधिकतर विद्वानों का अमल है और बताया कि यही हदीस के ज़ाहिर के अनुकूल है, यानी हुज़ूर ﷺ का इरशाद: "खुशखबरी है उस व्यक्ति के लिए जिसने मुझे देखा, और खुशखबरी है उस व्यक्ति के लिए जिसने उस व्यक्ति को देखा जिसने मुझे देखा।" क्योंकि हदीस में देखने के अलावा सुनने या रिवायत करने की कोई शर्त नहीं है।

मैं कहता हूँ, यदि उक्त तकनीकी परिभाषा (जिसमें समाअत शर्त है) को स्वीकार भी कर लिया जाए, तो वह एक बाद की ईजाद है, इससे हदीस की सामान्यता (अमूम) में कमी स्वीकार्य नहीं है। विशेषकर जब हज़रत ﷺ का दीदार सत्यनिष्ठों के निकट एक विशेष वरदान है। काफ़िरों के देखने और फ़ज़ीलत से वंचित रहने पर संदेह नहीं करना चाहिए, क्योंकि अल्लाह तआला ने उनकी दृष्टि का निषेध किया है: "और आप उन्हें देखेंगे कि वे आपकी ओर देख रहे हैं, जबकि वे देख नहीं रहे।"

इसलिए, पूरी उम्मत इस पर सहमत है कि सबसे साधारण सहाबी के दर्जे तक भी कोई ऊंचे दर्जे का वली कभी नहीं पहुँच सकता। सही हदीस के अर्थ पर विचार करें: ज़मीन और आसमान भर सोना खैरात करना भी किसी सहाबी के आधा 'मुद्द' जौ (अनाज) के बराबर नहीं बताया गया। अतः किसी प्रकार की बराबरी असंभव है, तो इसी पर अडिग रहें। और यदि यह कहा जाए कि उक्त परिभाषा रिवायत की कला के उद्देश्य से है, अतः जिसने सहाबी से नहीं सुना वह रिवायत नहीं कर सकता और उसे दीन के मार्ग में नहीं गिना जाएगा, तो इसे स्वीकार करने में कोई बुराई नहीं है। लेकिन इससे यह अनिवार्य नहीं होता कि हदीस की व्यापकता से जो फ़ज़ीलत साबित हुई है, वह भी समाप्त हो जाए। संक्षेप में, हदीस से जो अर्थ सिद्ध होते हैं, उनके अनुसार अबू हनीफ़ा (रह.) ताबिई हैं, भले ही लोगों की तकनीकी परिभाषा पर न हों। और इसकी कोई परवाह नहीं, क्योंकि असली मक़सद यह है कि हदीस के अनुसार ताबिई होने का जो फ़ज़ल है, वह अबू हनीफ़ा (रह.) को प्राप्त हुआ। अल्हम्दुलिल्लाहि रब्बिल आलमीन।

अल्लामा ऐनी (रह.) ने भी अबू हनीफ़ा (रह.) की रिवायतें कुछ सहाबा (रज़ि.) से वर्णित की हैं, और अली अल-क़ारी (रह.) ने कहा कि मैंने 'मुसनद अल-इमाम' की शरह में इसे सिद्ध कर दिया है। और संभवतः इस अर्थ में कि बालिग होना रिवायत की शर्तों में से नहीं है, जैसा कि उसूल (सिद्धांतों) में वर्णित है। किंतु वरीयता के लिए सही सनद के साथ प्रमाण होना आवश्यक होगा। और जो कहा गया कि शायद यह हदीस किसी उच्च सनद के साथ सही प्रमाणित हो गई हो क्योंकि उन्होंने इससे हुक्म निकाला है... महज़ संभावना पर्याप्त नहीं है। और इमाम मुहम्मद (रह.) ने अपनी 'मुअत्ता' में कुछ ऐसी रिवायतों से दलील दी है जिनकी सनद में जिरह की गई है...

الحافظ الخطیب والدارقطنی رحمہم اللہ تعالٰی قلت وکفاک بہم قدوۃ فاستقر ۔ ابن حجر مکی نے کہا کہ ذہبی کا یہ قول کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے صغر سنی میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو دیکھا یہی صحیح وتحقیق ہے کما فی الشامی عن الخیرات اور قسطلانی نے شرح الصحیح کے باب من لہ برو الوضوء کے تحت میں لکھا کہ ابن ابی اوفٰی کا نام عبداللہ ہے جو کوفہ کے صحابہؓ میں سے سب سے پیچھے ۱۸۷ ہجری میں فوت ہوئے اور ان کے نابینا ہو جانے کے بعد ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ان کو دیکھا۔

ابن حجر مکی نے لکھا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے چار کو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے دیکھا اور بعض نے کم و بعض نے زیادہ کہا اور چار صحابہ حضرت انس بن مالک وعبداللہ بن ابی اوفیٰ وسہل بن سعد وابوالطفیل رضی اللہ عنہم ہیں اور بعضے کہتے ہیں کہ کسی صحابی کو نہیں دیکھا مگر زمانہ پایا ہے لیکن صحیح وتحقیق قول اول ہے۔ اقول حضرت انسؓ کے دیکھنے پر ائمہ علماء مذکورین متفق ہیں پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے تابعی ہونے کے لئے اس قدر کافی ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جملہ اقوال اجتہادی نصوص قطعیہ ہو جائیں جیسا کہ بعض نادانوں نے زعم کیا اور کیونکر ہو گا کہ جن اکابر کے تابعی صاحب روایت و سماعت و کثرت ملازمت پر اتفاق ہے ان پر یہ اجماع نہیں ہے بلکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پر ایسا اجماع نہیں ہے اور یہ امر واضح ہے اس سے منکر نہ ہو گا مگر مجادل قبیح و ہوس جو جناب الٰہی میں خلوص نیت و طلب آخرت نہیں رکھتا اور اپنی رائے ناقص سے دین الٰہی عزوجل میں فتنہ و رخنہ پیدا کرنا چاہتا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ تابعی ہونے کے لئے روایت یا سماعت شرط ہے تو یہ قول مرجوح و غیر مختار ہے۔ قال الشیخ ابن حجر فی نخبۃ الفکر وھوا التابعی من لقی الصحابی۔ تابعی وہ ہے جس نے صحابی سے

ملاقات پائی ہو قال ہذا ہو المختار۔ یعنی یہی مختار ہے اور قاریؒ نے شرح الشرح میں کہا کہ عراقیؒ نے فرمایا کہ اسی پر اکثر علماء کا عمل ہے اور بیان کیا کہ یہی ظاہر حدیث یعنی قولہ: طوبی لمن رانی ولمن رای من رآنی۔ "خوشخبری ہوا ایسے شخص کو جس نے مجھے دیکھا اور خوشخبری ہوا ایسے شخص کو جس نے ایسے شخص کو دیکھا جس نے مجھے دیکھا۔" سے متوافق ہے کیونکہ حدیث میں سوائے دیکھنے کے سماعت و روایت کچھ بھی شرط نہیں ہے قلت اصطلاح مذکور اگر غیر مرجوح بلکہ مختار تسلیم کی جائے تو اصطلاح حادث ہے اس سے عموم کی تنقیص مسلم نہیں ہے خصوصاً جبکہ دیدار آنحضرت ﷺ اہل الحق کے نزدیک خاصہ نعمت و کفار کے دیکھنے اور فضیلت سے محروم ہونے کا خلجان نہ کرنا چاہیے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی بینائی کی نفی فرمائی بقولہ تعالٰی بترنھم ینظرون الیک وھم لا یبصرون۔ اس واسطے امت قاطبہ متفق ہے کہ ادنیٰ صحابی کے مرتبے کو کبھی اعلیٰ درجہ کا ولی نہیں پہنچ سکتا بلکہ حدیث صحیح کے مضمون سے مقائستہ کرو کہ زمین و آسمان بھر سونا خیرات کرنے کو کسی صحابی کے آدھے مد جو کے برابر نہیں فرمایا پس کسی قسم کی مساوات محال ہے فاستقم اور اگر کہا جائے کہ اصطلاح مذکور بنظر مقصود فن روایت ہے پس جس نے صحابی سے نہیں سنا وہ روایت نہیں کر سکتا تو راہِ دین میں شمار نہ ہو گا تو اس کو تسلیم کرنے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عموم حدیث سے جو فضیلت ثابت ہوئی وہ بھی منتفی ہو غایت آنکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ حدیث سے جو معنیٰ ثابت ہوئے ان کے موافق تابعی ہیں اور لوگوں کے اصطلاحی معنیٰ پر تابعی نہیں ہیں۔ اور یہ کچھ معتبر نہیں ہے کیونکہ اصلی مقصود اتنا ہے کہ حدیث سے جو فضل تابعی ہے وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو حاصل ہوا۔ والحمد اللہ رب العالمین۔ اور عینی رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے روایات بھی بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے ذکر فرمائیں اور علی القاری رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے مسند الامام کی شرح میں اس کو ثابت کر دیا اور شاید یہ معنیٰ

بریں قول کہ بلوغ از شروط روایت نہیں ہے علی ذکر فی الاصول و لیکن مرجح اس کا اسناد صحیح کی طرف ثبوت کے لئے یہ تمام شرائط معتبرہ ضرور ہو گا ۔ وما قیل ان الحدیث لعلہ ثبت عند الا علی باسناد صحیح بدلیل انہ استدل بہ علی الحکم و الضعف عند الاسفل ---- باسنادہ براہ نازل فلیس بشی لانہ لا یفید القطع و مجرد الاحتمال لا یکفی وقد استدل محمد رحمہ اللہ فی موطاہ بآثار فی اسانیدھا من ہو مجروح و متکلم فیہ علی انہ

Fatawa Alamgiri..... Volume ① ﴿ 40 ﴾ Introduction

It is appropriate for a beginner to say, "It has been established with my Sheikh," and this is merely based on belief; otherwise, he would not have said so. In short, such a statement leads to much corruption in religion, so it should be reflected upon. It was mentioned to me that our eminent, ascetic, pious, truthful, and trustworthy Sheikh Sayyid Dehlawi (may Allah protect him) used to deny the Imam's (Abu Hanifa's) status as a Tabi'i (one who met the companions). However, I have not heard anything from him regarding this, nor have I found it in his writings, as I am unfamiliar with the disputes of the people of this time. When I saw that their natures incline towards their desires and turn away from the hereafter, I considered obscurity better than fame. Even if it were as described to me, it would not have affected me, for being satisfied with someone's hypocrisy is not the character of a believer, let alone saying such a thing about a righteous and proficient individual. To me, what is certain is the proof (of his status as a Tabi'i), so saying otherwise is a part of hypocrisy. As for the direction of the discourse here, it is not directed towards him (Sayyid Dehlawi), may Allah be pleased with him.

Furthermore, some have doubted the Imam's mastery of jurisprudence, and the cause of their misconception appears to be their belief that the Imam (may Allah have mercy on him) was of meager knowledge (Qalil al-Bada'a) in the field of Hadith. This is based on what is mentioned in Ibn Khaldun's history—that only seventeen hadiths reached the Imam—and the notion that no narration of hadith continued from him, as well as the fact that some 'Ahl al-Hadith' criticized him. Some among them claimed he had a poor memory, others claimed he permitted narration by meaning (rather than exact words), and some spoke disparagingly, saying his proficiency in the Arabic language was superficial, along with other such absurdities. However, none of these claims are correct or well-researched. Indeed, Ibn Khaldun himself attributed the claim of "meager hadith knowledge" to biased and spiteful individuals and refuted it by saying: "There is no way to hold such a belief regarding the great Imams, for the Sharia is only derived from the Book of Allah and the Sunnah of the Prophet ﷺ." In essence, how can one be a Mujtahid (legal expert) without being well-acquainted with the Quran and Hadith, as is a prerequisite for Ijtihad? Yet, the Imam is an accepted and leading Mujtahid. Therefore, this claim is entirely baseless. Ibn Khaldun also said: "The reliance on the Imam's school of thought among the great Mujtahidin and their dependence on it is proof that he held a high status in the science of Hadith." This means the fact that people relied on the

Imam's legal reasoning and it remained authoritative among them, whether through critique or acceptance, is evidence of his being among the great Mujtahidin of Hadith.

The translator says that denying the Imam's status as a jurist (Faqih), despite the existence of positive testimonies from his contemporary Mujtahidin, is mere obstinacy and contention. It is not just closing one's eyes to the truth but a deliberate turning away from it. To deny his status as a master of Hadith (Hafiz al-Hadith) and the traditions of the Sahaba is either misguidance or profound ignorance. While the acknowledgement of Imam al-Tahawi exists, and we see that Hafiz al-Dhahabi, Ibn Hajar, and others testify to the Imam's four thousand teachers (Sheikhs). Hafiz al-Mizzi, al-Dhahabi, Ibn Hajar, and others have included the Imam in the ranks of the "Masters of Hadith Narrators" (Huffaz al-Muhaddithin). Imam al-Shafi'i stated that every jurist is indebted to Abu Hanifa ﷺ. Therefore, ignorance of the meaning of Fiqh (jurisprudence) blinds the critic, or prejudice makes them blind. In Hafiz al-Dhahabi's "Tadhkirat al-Huffaz," it is recorded that Waki' ibn al-Jarrah, Yazid ibn Harun, Sa'd ibn Aslat, Abu 'Asim, Abd al-Razzaq, Ubayd Allah ibn Musa, and Bashir ibn Kathir (may Allah have mercy on them) narrated from Abu Hanifa ﷺ. I say that these figures are high-ranking, trustworthy (thiqat) individuals from whom narrations are taken with full confidence in Sahih Bukhari and Sahih Muslim, etc. Imam Ibn Ma'in said regarding Abu Hanifa ﷺ: "He was trustworthy and there was no accusation against him." Some scholars have written that Ibn Hajar and others clarified that Ibn Ma'in's statement is equivalent to an act of verification (Tauthiq). Ali ibn al-Madini said that he was trustworthy and there was nothing wrong with him. He also said that Imam Shu'ba had a good opinion of him. That is, Shu'ba (may Allah have mercy on him), known as the "Commander of the Faithful in Hadith," held a good belief regarding Imam Abu Hanifa ﷺ, as recorded in Jami' al-Tirmidhi. Furthermore, Sufyan al-Thawri, Ibn al-Mubarak, Hammad ibn Zayd, Hisham, Waki', Abbad ibn al-Awwam, and Ja'far ibn Awn narrated from Imam Abu Hanifa ﷺ. I say that all of these are also among the great trustworthy Imams of Hadith, and some are accepted as Mujtahidin. Some of these are mentioned in "Al-Mughni." Several authorities have mentioned that the Imam of 'Jarh wa Ta'dil' (science of criticising and evaluating narrators), Yahya ibn Ma'in, verified the Imam's reliability (Tauthiq) multiple times. And Makki narrated from Ibn Abd al-Barr al-Maliki that those who...

फ़तावी आलमगीरी..... खंड ① ﴿ ४० ﴾ मुक़द्दमा

एक नौसिखिया (मुब्तदी) के लिए यह कहना उचित है कि मेरे शेख के पास यह बात सिद्ध हो चुकी है, और यह केवल आस्था पर आधारित है, अन्यथा वे ऐसा न कहते। संक्षेप में, यह बात धर्म में बहुत अधिक भ्रष्टाचार (फ़साद) का कारण बनती है, इस पर विचार करना चाहिए। मुझसे उल्लेख किया गया कि हमारे प्रतिष्ठित, ज़ाहिद, परहेजगार, सच्चे और अमीन शेख सैयद देहलवी (अल्लाह उन्हें सुरक्षित रखे) इमाम की ताबीयत (साहबा से मिलने वाला होना) का खंडन करते थे। लेकिन मैंने इस बारे में उनसे कुछ नहीं सुना और न ही उनके लेखों में ऐसा पाया, क्योंकि मैं उस समय के लोगों के विवादों से परिचित नहीं हूँ। जब मैंने देखा कि उनका स्वभाव अपनी इच्छाओं की ओर झुका हुआ है और वे आख़िरत (परलोक) से मुँह मोड़ रहे हैं, तो मैंने गुमनामी को प्रसिद्धि पर प्राथमिकता दी। यदि ऐसा ही होता जैसा मुझे बताया गया था, तो इसका मुझ पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता, क्योंकि किसी के पाखंड (मुनाफ़िक़त) पर सहमत होना मोमिन का स्वभाव नहीं है, फिर किसी नेक और विद्वान व्यक्ति के बारे में ऐसा कहना तो और भी बड़ी बात है। मेरे लिए जो बात निश्चित है वह (इमाम की ताबीयत का) प्रमाण है, इसलिए इसके विपरीत कहना पाखंड का हिस्सा है। जहाँ तक यहाँ के प्रवचन का संबंध है, वह उनकी (सैयद देहलवी) ओर नहीं मुड़ा है, अल्लाह उनसे प्रसन्न हो।

फिर कुछ लोगों ने इमाम (अबू हनीफ़ा) के फ़कीह (धर्मशास्त्री) होने पर भी संदेह किया और उनके भ्रम का कारण संभवतः उनकी यह धारणा है कि इमाम रहमतुल्लाह अलैहि हदीस के ज्ञान में कम जानकार (क़लीलुल बज़ाअह) थे। इसका आधार यह है कि इब्न खलदून के इतिहास में उल्लेख है कि इमाम तक केवल सत्रह हदीसें पहुँची थीं, और यह धारणा कि उनसे हदीस का वर्णन (रिवायत) जारी नहीं हुआ, और यह कि कुछ अहले-हदीस ने उनकी आलोचना की है। उनमें से कुछ का मानना है कि उनकी याददाश्त कमज़ोर थी, कुछ का मानना है कि वे अर्थ के आधार पर हदीस सुनाना (रिवायत बिल-माना) उचित मानते थे, और यह अपशब्द कहे कि अरबी भाषा में उनकी पकड़ कम थी, और इसी तरह की अन्य निरर्थक बातें। लेकिन इनमें से कोई भी बात सही या शोधपूर्ण नहीं है। इब्न खलदून ने स्वयं "क़लीलुल हदीस" (कम हदीस वाला) के कथन को पक्षपाती और द्वेष रखने वालों की ओर जिम्मेदार ठहराया और इसका खंडन इन शब्दों में किया: "महान इमामों के बारे में ऐसी धारणा रखने का कोई रास्ता नहीं है क्योंकि शरीअत केवल अल्लाह की किताब और रसूलुल्लाह ﷺ की सुन्नत से ही प्राप्त की जाती है।" निष्कर्ष यह है कि जो व्यक्ति कुरान और हदीस से भली-भांति परिचित न हो, जैसा कि इज्तिहाद (कानूनी निर्णय) के लिए अनिवार्य है, वह मुजतहिद (कानूनी विशेषज्ञ) कैसे हो

सकता है? जबकि इमाम रहमतुल्लाह अलैहि एक स्वीकार्य और अग्रणी मुजतहिद हैं। अतः यह कथन बिल्कुल निराधार है। इब्न खलदून ने यह भी कहा: "महान मुजतहिदीन के बीच इमाम के मज़हब (विचारधारा) पर भरोसा और उन पर निर्भरता इस बात का प्रमाण है कि वे हदीस के विज्ञान में उच्च स्थान रखते थे।" अर्थात, इमाम के हदीस के महान मुजतहिदों में गिने जाने का प्रमाण यह है कि लोगों ने उनके इज्तिहाद पर भरोसा किया और वे उनके बीच प्रतिष्ठित रहे, चाहे खंडन के माध्यम से हो या स्वीकार्यता के माध्यम से।

अनुवादक कहता है कि इमाम के फ़कीह होने से इनकार करना, जबकि उनके समकालीन मुजतहिदों की सकारात्मक गवाहियाँ मौजूद हैं, केवल हठधर्मिता और विवाद है। यह केवल सत्य से आँखें मूँदना नहीं बल्कि जानबूझकर उससे मुँह मोड़ना है। और इमाम के हाफ़िज़-ए-हदीस और आसार-ए-सहाबा के ज्ञाता होने से इनकार करना या तो पथभ्रष्टता है या घोर अज्ञानता। जबकि इमाम तहावी रहमतुल्लाह अलैहि की स्वीकारोक्ति मौजूद है और हम देखते हैं कि हाफ़िज़ ज़हबी, इब्न हजर आदि इमाम के चार हज़ार शिक्षकों (मशायख) की गवाही देते हैं। हाफ़िज़ मज़्ज़ी, ज़हबी और इब्न हजर आदि ने इमाम को "हुफ़्फ़ाज़-ए-मुहद्दिसीन" (हदीस के महान संरक्षक) की श्रेणी में गिना है। इमाम शाफ़ेई ने कहा कि प्रत्येक फ़कीह अबू हनीफ़ा ﷺ का ऋणी है। अतः फ़िक़ह (धर्मशास्त्र) के अर्थ से अनभिज्ञ होना ही आलोचना करने वाले की आँखें बंद कर देता है या फिर पक्षपात उसे अंधा कर देता है। हाफ़िज़ ज़हबी की "तज़किरतुल हुफ़्फ़ाज़" में दर्ज है कि इमाम अबू हनीफ़ा ﷺ से वकीअ बिन अल-जर्राह, यज़ीद बिन हारून, साद बिन असलत, अबू आसिम, अब्दुर रज्ज़ाक़, उबैदुल्लाह बिन मूसा और बशीर बिन कसीर रहमतुल्लाह अलैहिम ने रिवायत की है। मैं कहता हूँ कि ये सभी महान हस्तियाँ उच्च कोटि की विश्वसनीय (सिक़ात) लोग हैं, जिनसे सहीह बुखारी और सहीह मुस्लिम आदि में पूर्ण विश्वास के साथ रिवायत ली गई हैं। इमाम इब्न मुईन ने इमाम अबू हनीफ़ा ﷺ के बारे में कहा: "वे विश्वसनीय थे और उन पर कोई आरोप नहीं था।" कुछ विद्वानों ने लिखा है कि इब्न हजर आदि ने स्पष्ट किया है कि इब्न मुईन का यह कथन सत्यापन (तौसीक़) के समान है। अली बिन अल-मदीनी ने कहा कि वे विश्वसनीय थे और उनमें कोई दोष नहीं था। उन्होंने यह भी कहा कि इमाम शुबा उनके बारे में अच्छी राय रखते थे। अर्थात, शुबा रहमतुल्लाह अलैहि, जिन्हें "अमीरुल मोमिनीन फ़िल हदीस" कहा जाता है, जामे तिरमिज़ी के अनुसार इमाम अबू हनीफ़ा ﷺ के बारे में अच्छी आस्था रखते थे। इसके अतिरिक्त इमाम अबू हनीफ़ा ﷺ से सुफ़ियान सौरी, इब्न अल-मुबारक, हम्माद बिन ज़ैद, हिशाम, वकीअ, अब्बाद बिन अल-अववाम और जाफ़र बिन औन ने रिवायत की है। मैं कहता हूँ कि ये सभी भी हदीस के बड़े विश्वसनीय इमाम हैं और कुछ उन्हें मुजतहिद के रूप में स्वीकार करते हैं। "अल-मुग़नी" में इनमें से कुछ का उल्लेख किया गया है। कई इमामों ने उल्लेख

किया है कि जराह और तादील के इमाम याह्या बिन मुईन रहमतुल्लाह अलैहि ने इमाम अबू हनीफ़ा की कई बार तौसीक़ (पुष्टि) की है। और मक्की ने इब्न अब्दुल बर्र मालकी से उद्धृत किया है कि जिन...

مبتدی کے لیے یہ کہنا درست ہے کہ میرے شیخ کے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے، اور یہ محض اعتقاد کی بنیاد پر ہے، ورنہ وہ ایسا نہ کہتے۔ خلاصہ یہ کہ ایسی بات دین میں بہت سے فساد کا باعث بنتی ہے، اس میں غور کرنا چاہیے۔ مجھ سے ذکر کیا گیا کہ ہمارے بلند مرتبہ، زاہد، پرہیزگار، سچے اور امین شیخ سید دہلوی (اللہ تعالیٰ انہیں سلامت رکھے) امام کی تابعیت کی نفی کرتے تھے۔ لیکن میں نے ان سے اس بارے میں کچھ نہیں سنا اور نہ ہی ان کے کلام میں اسے پایا، کیونکہ میں اس زمانے کے لوگوں کے جھگڑوں سے واقف نہیں ہوں۔ جب میں نے دیکھا کہ ان کی طبیعتیں اپنی خواہشات کی طرف مائل ہیں اور آخرت سے منہ موڑ رہی ہیں، تو میں نے گوشہ نشینی کو شہرت پر ترجیح دی۔ پس اگر ایسا ہی ہوتا جیسا مجھے بتایا گیا، تو اس سے مجھ پر کوئی اثر نہ ہوتا، کیونکہ کسی کی منافقت پر راضی ہونا مومن کا شیوہ نہیں ہے، چہ جائیکہ کسی نیک اور ماہر شخص کی نسبت ایسا کہا جائے۔ میرے نزدیک جو بات قطعی ہے وہ (امام کی تابعیت کا) ثبوت ہے، لہذا اس کے خلاف کہنا منافقت کا حصہ ہے۔ جہاں تک یہاں کلام کا رخ ہے، تو وہ ان (سید دہلوی) کی طرف نہیں ہے، اللہ ان سے راضی ہو۔

پھر بعض لوگوں نے امام (ابو حنیفہ) کے فقیہ ہونے میں شک کیا اور ان کے وہم کی وجہ ظاہراً ان کا یہ گمان ہے کہ امام رحمہ اللہ حدیث کے معاملے میں کم علم (قلیل البضاعہ) تھے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ تاریخ ابن خلدون میں ذکر ہے کہ امام کو صرف سترہ حدیثیں پہنچی تھیں، اور یہ گمان کہ ان سے حدیث کی روایت جاری نہیں ہوئی، اور یہ کہ بعض اہل حدیث نے ان پر طعن کیا ہے۔ ان میں سے بعض کا گمان ہے کہ ان کا حافظہ کمزور تھا، بعض کا گمان ہے کہ وہ معنوی طور پر روایت کرنا جائز سمجھتے تھے، اور یہ زبان درازی کی کہ عربی زبان میں ان کی مہارت کم تھی، اور

اسی طرح کی دیگر لغویات۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی بات صحیح یا تحقیقی نہیں ہے۔ چنانچہ خود ابن خلدون نے "قلیل الحدیث" والے قول کو متعصب اور بغض رکھنے والوں کی طرف منسوب کر کے لکھا ہے اور اس کا رد ان الفاظ میں کیا ہے: "بڑے اماموں کے بارے میں ایسا اعتقاد رکھنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کیونکہ شریعت تو اللہ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی سنت سے ہی حاصل کی جاتی ہے۔" حاصل کلام یہ ہے کہ جو شخص قرآن و حدیث سے بخوبی واقف نہ ہو، جیسا کہ اجتہاد کے لیے شرط ہے، وہ مجتہد کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ امام رحمہ اللہ ایک تسلیم شدہ اور مقدم مجتہد ہیں۔ لہذا یہ قول بالکل بے بنیاد ہے۔ ابن خلدون نے یہ بھی کہا: "بڑے مجتہدین کے درمیان امام کے مذہب پر اعتماد اور ان پر انحصار اس بات کی دلیل ہے کہ وہ علمِ حدیث میں بلند مقام رکھتے تھے۔" یعنی امام رحمہ اللہ کے عظیم مجتہدینِ حدیث میں شمار ہونے پر یہ دلیل ہے کہ لوگوں نے ان کے اجتہاد پر بھروسہ کیا اور ان کے درمیان وہ معتبر رہے، چاہے رد کے ذریعے یا قبول کے ذریعے۔

مترجم کہتا ہے کہ امام کے فقیہ ہونے کا انکار، باوجود اس کے کہ ان کے ہم عصر مجتہدین کی مثبت گواہیاں موجود ہیں، محض ہٹ دھرمی اور جھگڑا ہے۔ یہ صرف حق سے آنکھیں چرانا ہی نہیں بلکہ دانستہ روگردانی ہے۔ اور امام کے حافظِ حدیث اور آثارِ صحابہ کے عالم ہونے سے انکار کرنا یا تو گمراہی ہے یا انتہائی جہالت۔ حالانکہ امام طحاوی رحمہ اللہ کا اقرار موجود ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ حافظ ذہبی، ابن حجر وغیرہ امام رحمہ اللہ کے چار ہزار اساتذہ (مشائخ) کی گواہی دیتے ہیں۔ حافظ مزی، ذہبی اور ابن حجر وغیرہ نے امام کو "حفاظِ محدثین" کے طبقے میں شمار کیا ہے۔ امام شافعی نے فرمایا کہ ہر فقیہ ابوحنیفہ ﷺ کا محتاج ہے۔ پس فقہ کے معنی سے جاہل ہونا ہی طعن کرنے والے کی آنکھیں بند کر دیتا ہے یا پھر تعصب اسے اندھا کر دیتا ہے۔ حافظ ذہبی کی "تذکرۃ الحفاظ" میں درج ہے کہ امام ابوحنیفہ ﷺ سے وکیع بن الجراح، یزید بن ہارون، سعد بن

اصلت، ابو عاصم، عبدالرزاق، عبید اللہ بن موسیٰ اور بشیر بن کثیر رحمہم اللہ نے روایت کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تمام شخصیات اعلیٰ درجے کے قابلِ اعتماد (ثقات) لوگ ہیں، جن سے صحیح بخاری و مسلم وغیرہ میں مکمل اعتماد کے ساتھ روایات لی گئی ہیں۔ امام ابن معین نے امام ابوحنیفہ ﷺ کے بارے میں فرمایا: "وہ ثقہ تھے اور ان پر کوئی الزام نہیں تھا۔" بعض علماء نے لکھا ہے کہ ابن حجر وغیرہ نے وضاحت کی ہے کہ ابن معین کا یہ قول توثیق (درست تسلیم کرنے) کے ہم معنی ہے۔ علی بن المدینی نے فرمایا کہ وہ ثقہ تھے اور ان میں کوئی حرج نہیں تھا۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ امام شعبہ ان کے بارے میں اچھی رائے رکھتے تھے۔ یعنی شعبہ رحمہ اللہ، جو کہ "امیر المومنین فی الحدیث" کہلاتے ہیں، جامع ترمذی کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ ﷺ کے بارے میں اچھا اعتقاد رکھتے تھے۔ مزید یہ کہ امام ابوحنیفہ ﷺ سے سفیان ثوری، ابن المبارک، حماد بن زید، ہشام، وکیع، عباد بن العوام اور جعفر بن عون نے روایات نقل کی ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ سب بھی حدیث کے بڑے ثقہ ائمہ ہیں اور بعض انہیں مجتہد کے طور پر بھی تسلیم کرتے ہیں۔ "المغنی" میں ان میں سے بعض کا ذکر کیا گیا ہے۔ کئی ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ امام جرح و تعدیل یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ کی کئی بار توثیق کی ہے۔ مکی نے ابن عبدالبر مالکی سے نقل کیا ہے کہ جن...

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | 41 | Introduction

Those who narrated from Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) and authenticated him are far more numerous than those who criticized him. It is said that al-Khatib (al-Baghdadi) weakened him, but this is of no consequence. I mentioned this to the brilliant, pious, ascetic, truthful, and trustworthy master, Sayyid al-Dahlawi, who became angry and said: "What business does al-Khatib have with the weakening of the Imam? He himself is more worthy of being weakened." This is a subtle point I memorized from him (may Allah be pleased with him). Later, I saw that Badr al-Ma'na (may Allah have mercy on him) had preceded him in this observation.

Now that it is known to you that the aforementioned reliable Imams of Hadith narrated from and authenticated Imam Abu Hanifa, will the ears of a truth-loving, religious, and pious person still listen to claims that the Imam had a weak memory or was a Muslim Mujtahid but possessed little knowledge of Hadith? It is surprising that people would disregard his profound knowledge, sharp insight, breadth of thought, exquisite style, and the subtle meanings in both the principles (Usul) and branches (Furu) of jurisprudence—benefits which others obtained only through him—and instead blindly accept a claimant's assertion without proof, or rather, in the face of direct contradiction. Perhaps they believe that the claimant is devoid of the fear of Allah and is a slave to his desires, even if he counts himself among the scholars. "But his knowledge did not benefit him, and this is not part of the knowledge of the Hereafter in any way, small or large."

As for the illusion of "few narrations," it could be dispelled by noting that despite the precedence and virtue of the Shaykhayn (Abu Bakr and Umar, may Allah be pleased with them), the Hadith narrations from them are very few. It is strange that the person under this illusion finds satisfaction in harbouring ill thoughts towards Abu Hanifa. Excellence and divine acceptance—the true objectives—are not necessarily the result of a large number of narrations; otherwise, the Rightly Guided Caliphs and all the companions would not hold their precedence. Imam Malik (may Allah have mercy on him) pointed this out: "Knowledge is not the abundance of narrations; rather, it is a light that Allah places in the heart." Would any scholar, or even a believer, imagine that the lowliest companion—who perhaps knew very few of the collected narrations—was lesser than the voluminous theologians, traditionists, commentators, and jurists of later times? Certainly not, for a believer is not foolish.

Here, a legal point comes to mind: if someone swore an oath of divorce saying "if such-and-such believer man is foolish (safih)," Imam Abu Hanifa narrated that the divorce would not take place because a believer is not foolish. The translator says this is an excellent deduction from the words of Allah: "And who would turn away from the religion of Abraham except one who makes a fool of himself" [2:130]. The meaning is that no one turns away except a fool; therefore, whoever does not turn away and is a believer is not a fool, so the divorce does not occur. Let it be clear that specifying a particular believer has the benefit that being a believer is inherently acceptable in the matter; otherwise, naming any Muslim, though valid in the outward Sharia, might be problematic in reality. Often, a person is certain of their faith, but due to the dominance of ego and desires, they cannot distinguish hypocrisy (nifaq).

"And you see many innovators, how they imagine themselves to be believers, yet they have nothing of faith but the name." Rather, it is the believer who fears hypocrisy, and it is the hypocrite who feels secure, as narrated from Hasan al-Basri (may Allah have mercy on him) with a sound chain. Al-Bukhari also mentioned this fear from a group of the predecessors (Salaf) via Hasan. Despite his excellence and perfection, Umar (may Allah be pleased with him) asked Hudhayfah ibn al-Yaman (may Allah be pleased with him)—to whom the Prophet (peace be upon him) had revealed the names of the hypocrites—to swear that he was not among them, until Hudhayfah reassured him. Thus, the believer was not distinguished from the hypocrite except by those whom Allah made known, and they are the Sahaba (may Allah be pleased with them), based on Allah's words: "Those are the believers in truth," "Those are the truthful," "Those are the successful," "Allah has turned in mercy to the Prophet, the Muhajirun and the Ansar," and "He is to them Kind and Merciful."

Therefore, in the narration: "Whatever the believers consider good is good in the sight of Allah," Abdullah ibn Mas'ud interpreted 'believers' as the Sahaba (may Allah be pleased with them) because they are definitely the true believers. Thus, their consensus is truly the consensus of the believers. From this, it is clear that some ignorant people who consider the agreement of ten or twenty thousand more or less Muslims on most innovations as the consensus of believers, thus making it a proof, are mistaken—nay, it is error upon error, because from among those people... (incomplete)

लोगों ने इमाम अबू हनीफ़ा (रहम.) से रिवायत की और उनकी तौसीक़ (पुष्टि) की, वे उन लोगों से बहुत अधिक हैं जिन्होंने उन पर आलोचना की। कहा जाता है कि ख़तीब (बगदादी) ने उन्हें कमज़ोर कहा है, लेकिन यह कुछ भी नहीं है। मैंने इस बात का उल्लेख प्रख्यात, धर्मपरायण, परहेज़गार और सच्चे विद्वान सैयद दहलवी से किया, तो वे नाराज़ हुए और कहा: "इमाम को कमज़ोर बताने से ख़तीब का क्या लेना-देना? वह स्वयं अपने आप को कमज़ोर ठहराने के अधिक पात्र हैं।" यह एक बारीक बात थी जो मैंने उनसे (सैयद दहलवी से) याद की, अल्लाह उनसे प्रसन्न हो। फिर मैंने देखा कि 'अल-बद्र अल-मानी' (रहम.) ने भी उनसे पहले यही बात कही थी।

और जब आपको यह मालूम हो चुका कि उपर्युक्त विश्वसनीय इमामों ने इमाम अबू हनीफ़ा से रिवायत और उनकी तौसीक़ की है, तो क्या अब भी किसी न्यायप्रिय, धार्मिक और धर्मपरायण व्यक्ति के कान यह सुनेंगे कि इमाम की याददाश्त कमज़ोर थी या वे एक मुस्लिम मुज्तहिद तो थे लेकिन उन्हें हदीसों का कम ज्ञान था? आश्चर्य की बात है कि उसूल (सिद्धांतों) और फ़ुरू (शाखाओं) में उनकी गहराई, दृष्टि की सूक्ष्मता, विचार की व्यापकता और शैली की सुंदरता, जो दूसरों को उन्हीं के माध्यम से प्राप्त हुई है, उसे छोड़कर लोग बिना किसी प्रमाण के, बल्कि प्रत्यक्ष विरोध के बावजूद, किसी दावेदार के दावे को आँख बंद करके स्वीकार कर लेंगे। हाँ, शायद वे यह मान लें कि दावेदार अल्लाह के डर से रहित और अपनी इच्छाओं का दास है, भले ही वह स्वयं को विद्वानों में गिनता हो। "लेकिन उसे उसके ज्ञान से कोई लाभ नहीं हुआ और यह किसी भी तरह से परलोक के ज्ञान का हिस्सा नहीं है, न थोड़ा और न बहुत।"

जहाँ तक रिवायतों की कमी का वहम है, तो इसे इस तथ्य से दूर किया जा सकता था कि शेख़ैन (हज़रत अबू बक्र और हज़रत उमर रज़ि.) की हदीस रिवायतें भी उनकी वरिष्ठता और श्रेष्ठता के बावजूद बहुत कम हैं। यह आश्चर्य की बात है कि वहम करने वाले को इमाम अबू हनीफ़ा के प्रति दुर्भावना रखने का फल मिला। श्रेष्ठता और ईश्वरीय स्वीकार्यता, जो मुख्य उद्देश्य है, वह रिवायतों की संख्या का परिणाम नहीं होती, वरना ख़ुलफ़ा-ए-राशिदीन और तमाम सहाबा की वरिष्ठता न रहती। इमाम मालिक (रहम.) ने इसकी ओर संकेत किया है कि: "ज्ञान रिवायतों की अधिकता का नाम नहीं है, बल्कि यह एक नूर है जिसे अल्लाह दिल में डाल देता है।" क्या कोई विद्वान या आस्तिक भी यह सोच सकता है कि अदना से अदना सहाबी, जो शायद बहुत कम रिवायतें जानते थे, वे उस ज़माने के शास्त्रियों, मुफ़स्सिरों और फ़क़ीहों से कम थे? बिल्कुल नहीं, क्योंकि आस्तिक मूर्ख नहीं होता।

यहाँ मुझे एक मसला याद आया कि यदि किसी ने अपनी पत्नी के तलाक़ पर कसम खाई कि "यदि अमुक आस्तिक पुरुष मूर्ख (सफ़ीय) हो", तो इमाम अबू हनीफ़ा से रिवायत है कि तलाक़ नहीं होगा क्योंकि आस्तिक मूर्ख नहीं होता। अनुवादक कहता है कि यह अल्लाह के इस कथन से एक बेहतरीन निष्कर्ष है: "और कौन इब्राहिम के धर्म से मुँह मोड़ेगा सिवाय उसके जिसने स्वयं को मूर्ख बना लिया।" इसका अर्थ यह है कि मूर्ख के अलावा कोई इससे मुँह नहीं मोड़ता, अतः जो इससे मुँह नहीं मोड़ता और वह आस्तिक (मोमिन) है, वह मूर्ख नहीं है, इसलिए तलाक़ नहीं होगा। और यह स्पष्ट हो कि किसी विशेष मोमिन को गुणों के साथ वर्णित करने का लाभ यह है कि मोमिन होना स्वयं मसले में स्वीकार्य है, अन्यथा किसी भी मुसलमान का नाम लेना, भले ही वह बाहरी शरीयत में मान्य हो, वास्तव में संदेहपूर्ण हो सकता है क्योंकि अक्सर आदमी अपने ईमान पर दृढ़ होता है लेकिन अहंकार और इच्छाओं के कारण वह पाखंड (निफ़ाक़) को नहीं पहचान पाता।

"और आप बहुत से नवाचारियों (बिदअतियों) को देखते हैं कि वे कैसे कल्पना करते हैं कि वे आस्तिक हैं, जबकि उनके पास ईमान के नाम के अलावा कुछ नहीं है।" बल्कि आस्तिक ही पाखंड से डरता है और पाखंडी ही निश्चिंत रहता है, जैसा कि हसन बसरी (रहम.) से सही सनद के साथ रिवायत है। बुखारी ने भी हसन के माध्यम से पूर्वजों (सलफ़) के एक समूह से इस डर का उल्लेख किया है। और इस श्रेष्ठता के बावजूद हज़रत उमर (रज़ि.) ने हज़रत हुज़ैफ़ा बिन यमान (रज़ि.) से, जिन्हें अल्लाह के रसूल (सल्ल.) ने पाखंडियों के नाम बताए थे, कसम ली कि "क्या मैं उनमें से हूँ?" यहाँ तक कि उन्होंने उन्हें आश्वस्त किया। अतः आस्तिक को पाखंडी से केवल वे ही अलग पहचान सकते हैं जिन्हें अल्लाह ने ज्ञान दिया, और वे सहाबा (रज़ि.) हैं, जैसा कि अल्लाह का कथन है: "वही सच्चे मोमिन हैं", "वही सच्चे हैं", "वही सफल हैं", "अल्लाह ने नबी, मुहाजिरों और अंसार पर दया की" और "वह उन पर अत्यंत दयालु है"।

इसीलिए, "जिसे मुसलमान अच्छा समझें, वह अल्लाह के नज़दीक भी अच्छा है" हदीस में हज़रत अब्दुल्लाह बिन मसूद (रज़ि.) ने 'मोमिनों' की व्याख्या सहाबा (रज़ि.) के रूप में की है, क्योंकि वे ही निश्चित रूप से मोमिन हैं, इसलिए उनकी सहमति (इज्मा) ही मोमिनों की सच्ची सहमति है। यहीं से यह स्पष्ट होता है कि कुछ अज्ञानी जो अधिकांश नवाचारों (बिदअतों) पर दस-बीस हज़ार या कम-ओ-बेश मुसलमानों के सहमत होने को मोमिनों का इज्मा और प्रमाण मानकर बेहतर समझते हैं, वह एक गलती है, बल्कि गलती पर गलती है, क्योंकि उन लोगों में से कोई... (अधूरा)

لوگوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی اور ان کی توثیق کی وہ ایسے آدمیوں سے بہت زائد ہیں جنہوں نے ان پر طعن کیا- ویقال ان لخطیب ضعفه وهذا لیس بشئ وقد ذکرت ذلک للليشه البارع الهمام الزاهد الورع الصدوق الامین السید الدهلوی فغضب وقال ما للخطیب وتضعیف الامام هو اذا احق بتضعیف نفسه- و تلک لطیفه حفظتها منه رضی اللہ عنہ ثم رایت البدر المعنی رحمہ اللہ قد سبقه الیها رحمہ اللہ تعالٰی-

اور جب تجھے معلوم ہو چکا کہ ائمہ حفاظ متقنین مذکورین رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت وتوثیق کی تو کیا اب بھی حق پسند متدین متقی کے کان یہ سنیں گے کہ امام سیئ الحفظ تھے یا مجتہد مسلم مگر قلیل الحدیث تھے والعجب کہ اصول و فروع میں تبحر و دقت نظر و وسعت فکر و بدائع اسلوب و لطائف معانی جو دوسروں کو ان کے طفیل میں حاصل ہوتا ہے کیونکہ آنکھیں بند کر کے بلا دلیل بلکہ مناقض صریح کسی زبان مدعی کا دعویٰ تسلیم کرلیں گے۔ ہاں شاید یقین کریں کہ مدعی خوف الہی سے عاری و نفس کا تابع کامل ہے۔ اگرچہ اپنے کو علماء میں شمار کرے۔ ولکن لم ینتفع بعلمه و لیس هذا من علم الآخرة فی شئ لا قلیلا ولا کثیرا - رہا قلت روایت کا وہم تو یہ اس قدر سے دور ہو سکتا تھا کہ با وجود تقدم و فضل حضرات شیخین ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے روایات حدیث ان سے بہت کم ہیں اور عجب کہ واہم کو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف بد گمانی کرنے کا ثمرہ ملا اور یہ نہیں کہ فضیلت و قبول الہی عزوجل جو عین مقصود ہے کثرت روایت وغیرہ کا نتیجہ نہیں ہوتا ورنہ خلفاء راشدین مہدیین رضی اللہ عنہم و عن الصحابة کلهم اجمعین کو تقدم نہ ہوتا وقد اشار الیہ الامام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ ان لیس العلم بکثرة الروایة ولکنہ نور یضعہ اللہ تعالٰی فی القلب۔ بھلا کوئی عالم بلکہ مؤمن گمان کرے گا کہ ادنیٰ صحابی جو روایات

مجموعہ میں سے شاید بہت کم جانتے تھے۔ اس زمانہ کے متکلم و محدث مفسر فقیہ اصولی جدلی وغیرہ طومار سے کم تھے ہرگز نہیں کیونکہ مؤمن سفیہ نہیں ہوتا یہاں مجھے ایک مسئلہ یاد آیا کہ کسی نے اپنی بیوی کی طلاق پر قسم کھائی اگر فلاں مؤمن مرد سفیہ ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ طلاق واقع نہ ہو گی کیونکہ مؤمن سفیہ نہیں ہوتا مترجم کہتا ہے کہ یہ عمدہ استنباط ہے از قولہ تعالٰی: ومن یرغب عن ملة ابراهیم الا من سفه نفسه - فان المعنی لا احد یرغب عنها الا السفیه فمن لم یرغب عنها وهو المؤمن لیس بسفیه فلا یقع الطلاق۔ اور واضح ہو کہ فلاں مؤمن کو بصفت موصوف بیان کرنے میں یہ فائدہ ہے کہ مؤمن ہونا نفس مسئلہ میں مقبول ہے ورنہ کسی مسلمان کا نام لینا اگرچہ ظاہر شرع میں معتبر نہ ہو لیکن فی الواقع مخالج ہے کیونکہ بسا اوقات آدمی اپنے حق میں ایمان کا جزم کرتا ہے لیکن کثرت غلبہ نفس و ہوا سے اس کو نفاق کی تمیز نہیں ہوتی ۔ ولاتری کثیرا من المبتدعة کیف توهوه بانه مؤمن ولیس معه من الایمان الا الاسم - بلکہ مؤمن ہی نفاق سے خائف ہوتا ہے اور مطمئن منافق ہے کما روی عن الحسن البصری رحمہ اللہ باستناد صحیح اور بخاری نے ایک جماعت سلف سے یہ خوف بروایت حسن تعلیقاً ذکر کیا اور باوجود اس فضل و کمال کے حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ سے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین بتلائے تھے تو قسم لی کہ میں ان میں سے نہیں ہوں حتی کہ انہوں نے تسکین کردی۔ فلم یعرف المؤمن من المنافق الا من عرفه الله تعالی وهم الصحابة رضی الله عنهم بخوقوله تعالی اولئك هم المؤمنون حقاً وقوله اولئك هم الصادقون و قوله واولئك هم المفلحون و قوله لقد تاب الله علی النبي و المهاجرین والانصار قوله ان بهم رؤف رحیم ۔ اس واسطے قولہ : فما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن الحدیث میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے مؤمنوں کی صحابہ رضی اللہ عنہم سے تفسیر فرمائی ہے اس واسطے کہ وہی بالقطع مؤمنین ہیں تو ان کے اجماع پر مؤمنین کا اجماع ہونا صادق ہے۔ یہیں سے ظاہر ہوا کہ بعضے ندان

جو اکثر اختر اعات پر دس میں ہزار یا کم وبیش مسلمانوں کا اتفاق کرنا مؤمنوں کا اجماع حجت قرار دے کر بہتر تصور کرتے ہیں خطا بلکہ خطا در خطا ہے کیونکہ ان لوگوں میں سے کسی

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 43 Introduction (Muqaddimah)

A definitive ruling of being a believer cannot be made in their regard as long as their life does not conclude upon faith, and this cannot be known. Even if it were known, a consensus (Ijma) is not conceivable. This insight is perhaps something you will not find from anyone other than us, and Allah knows best, and His knowledge is most complete. At this point, one should reflect with God-consciousness (Taqwa) and integrity to secure the path of steadfastness. Beware of disputation, for it is a chronic disease; therefore, I seek forgiveness from Allah for myself and for you, for indeed He is the Forgiving, the Merciful. The issue of Ijtihad (independent legal reasoning) has become clear from the aforementioned Imams: that knowing only the verses of rulings (Ayat al-Ahkam) from the Holy Quran, which is stipulated as a condition for a Mujtahid, is an incomplete condition in the view of the translator. The same applies to the side of Hadith as well, even if most scholars are of a contrary view. Rather, in my view, a deep proficiency and preservation of the meanings of the entire Word of Allah, the Glorified and Exalted, is necessary, and mostly so from the side of the Sunnah along with examples etc., due to the difficulty of encompassing everything. Or it may mean that the meanings of the verses of rulings and Hadiths should be connected with established meanings, parables, and examples etc.

Allah says: "When you stand for prayer, wash (your faces)..." This informs us that the meaning is "when you intend to stand while you are not excused from using water, nor unable to obtain it, nor pure according to this Hadith." Thus, the same excuses are realized as mentioned in the chapter on Tayammum (dry ablution), such as when water is taken by force, or water is doubtful based on Ijtihad, or water which, if used for wudu, would lead to thirst. And as mentioned in the Hadith of Umar (may Allah be pleased with him) in Sahih Muslim, regarding the Prophet (peace be upon him) combining prayers without renewing wudu for each one, and wiping over the socks (Mash al-Khuff) instead of washing the feet, and when one is in a state of major ritual impurity (Janaba) and the water is sufficient for only one of them, and when a traveler forgets water in his luggage, and when a father takes what he needs, and other such matters which would be lengthy to detail here unnecessarily as it is a tangential discussion; so reflect. And regarding the statement that the Imam (may Allah have mercy on him) used to call 'Riwayah bil-Ma'na' (narration by meaning) a Hadith, it is as if an objection is raised along with an excuse. That is, the reason for the paucity of narrations was that the Imam considered it permissible to narrate Hadith according to its meaning. If you say that this is not specific to Abu Hanifa, for

the majority of narrations are indeed according to meaning—as stated in 'Ilal al-Tirmidhi' from their saying "it is only for the meaning"—it means that it was not possible for us to memorize the exact words of the Hadith as they were in their wording and structure; rather, minor or major explanations (Tafsir) often occurred within them. For this reason, a narration identical to another is called 'Nahwahu' (like it) or 'Bi-ma'nahu' (in its meaning). A precise master (Hafiz) relies on one over the other because the precision of that narration is more perfect than the other. You find this matter most apparent in the 'Sahah' (authentic collections), including the narrations of Bukhari, where the same narration in different words may lead to different rulings, or one may yield an inference that the other does not. Thus, they are treated as two separate narrations. What was thought of Abu Hanifa regarding his permissibility of 'Riwayah bil-Ma'na' was perhaps only that he intended the ruling derived from it through a form of Ijtihad. If this were true of him, there would be no doubt in its non-acceptance, because regardless of the mixing, the meaning of the Hadith becomes determined by what the Ijtihad of that Mujtahid leads to, while it remains subject to error. There is no disagreement that a Mujtahid cannot be absolutely certain of being correct, and in this there are evils that are not hidden from the insightful observer. If it is said that it is established from the predecessors (Salaf) through statements like "Indeed, the Sunnah is such and such," and this is a type of narration by meaning that has been disapproved, then it would be said that this is informing of an action witnessed from the Prophet (peace be upon him) without independent Ijtihad.

But this claim is also false because it would lead to a bad opinion of a jurist-mujtahid based on such an ignorant statement, the evils of which would not be hidden from even an ordinary person. How could such an alteration not make one who attributes to the Prophet (peace be upon him) that which he did not say? Regarding this, there is a severe warning and the report is mass-transmitted (Mutawatir). How then would reliable, unanimous Imams take such a person as their authority and narrate from him? Therefore, the speaker has not only blamed Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) but also the reliable scholars who narrated from him. Rather, the closest view is what Ibn Khaldun and others wrote, namely that the Imam (may Allah have mercy on him) observed extreme caution and etiquette in narration and in attributing speech to the Prophet (peace be upon him). He likely held that rather than attributing the meaning of a narration to him, the speech itself should be preserved in its original words, and in similar conditions he was fully...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) 43 मुक़द्दमा

उनके हक़ में मोमिन (ईमान वाला) होने का कोई निश्चित फ़ैसला तब तक नहीं हो सकता जब तक कि उनका अंत ईमान पर न हो, और यह भी ज्ञात नहीं हो सकता, और यदि ज्ञात हो भी जाए, तब भी इज्मा (विद्वानों की आम सहमति) मुमकिन नहीं है। यह विचार शायद आपको हमारे अलावा कहीं और न मिले, और अल्लाह सबसे अधिक जानने वाला है और उसका ज्ञान पूर्ण है। इस स्थान पर अल्लाह के प्रति तक़वा (परहेज़गारी) और ईमानदारी के साथ विचार करके दृढ़ता के मार्ग को सुरक्षित कर लेना चाहिए। और बहस-मुबाहसे से बचें, क्योंकि यह एक असाध्य बीमारी है। अतः मैं अपने लिए और आपके लिए अल्लाह से क्षमा माँगता हूँ, बेशक वह क्षमा करने वाला, दयालु है। इज्तिहाद (स्वतंत्र कानूनी तर्क) का मसला ऊपर बताए गए इमामों से स्पष्ट हुआ कि कुरान मजीद में से केवल 'आयात-ए-अहकाम' (कानूनी आयतों) को जानना, जो एक मुजतहिद के लिए शर्त है, अनुवादक के अनुसार एक अधूरी शर्त है। इसी प्रकार हदीस के मामले में भी, भले ही अधिकांश विद्वान इसके विरुद्ध हों, बल्कि मेरे विचार में पूरे कलाम-ए-इलाही के अर्थों की गहराई और सुरक्षा निश्चित रूप से आवश्यक है, और सुन्नत के मामले में भी उदाहरणों आदि के साथ, क्योंकि सभी को पूर्णतः जानना कठिन है। या इसका अर्थ यह हो कि अहकाम की आयतों और हदीसों के अर्थों को प्रमाणित अर्थों, कहानियों और उदाहरणों आदि के साथ जोड़ा जाए।

अल्लाह का कथन है: "जब तुम नमाज़ के लिए खड़े हो तो (अपने चेहरे) धो लो..." इससे पता चलता है कि इसका अर्थ यह है कि जब आप नमाज़ का इरादा करें और पानी के उपयोग से लाचार न हों, न ही उस पर शक्तिहीन हों, और न ही इस हदीस के अनुसार पाक हों। इससे वही मजबूरी सिद्ध होती है जिसका उल्लेख 'तयम्मुम' (मिट्टी से वज़ू) के प्रकरण में किया गया है, जैसे कि जब पानी ज़बरदस्ती छीना गया हो या पानी संदिग्ध हो, या वह पानी जिसे वज़ू के लिए उपयोग करने पर प्यास लगने का डर हो। और जैसा कि हज़रत उमर (रज़ियल्लाहु अन्हु) की हदीस में मुस्लिम शरीफ़ में उल्लेख है कि नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) ने बिना हर नमाज़ के लिए नया वज़ू किए नमाज़ें जमा कीं, और मोज़ों पर मसह करना, और जब कोई जुनुबी (नापाक) हो और पानी केवल एक के लिए पर्याप्त हो, और जब कोई यात्री अपने सामान में पानी भूल जाए, और जब पिता अपनी ज़रूरत ले ले, इत्यादि। इन विषयों पर विस्तार यहाँ अनावश्यक होगा क्योंकि यह विषय से हटकर है, अतः विचार करें। और यह जो कहा गया कि इमाम (रहमतुल्लाह अलैहि) 'रिवायत बिल-माना' (अर्थ के आधार पर वर्णन) को हदीस कहते थे, यह एक प्रकार का आपत्ति के साथ बहाना है। यानी रिवायतों की कमी का कारण

यह बताया गया कि इमाम हदीस को उसके अर्थ के अनुसार वर्णित करना जायज़ समझते थे। यदि आप कहें कि यह केवल इमाम अबू हनीफ़ा के साथ विशिष्ट नहीं है, क्योंकि अधिकांश रिवायतें अर्थ के आधार पर ही हैं, जैसा कि 'इल्लल-तिर्मिज़ी' में उनके इस कथन से स्पष्ट है कि "यह केवल अर्थ के लिए है"। इसका आशय यह है कि हमारे लिए हदीस के शब्दों को उनके मूल रूप और बनावट में याद रखना संभव नहीं था, बल्कि उनमें थोड़ा या बहुत स्पष्टीकरण (तफ़्सीर) शामिल हो गया। इसीलिए एक जैसी दूसरी रिवायत के लिए 'नहवहु' (उसकी तरह) या 'बेमानाहु' (उसी अर्थ में) कहा जाता है। एक कुशल हाफ़िज़ (हदीस याद रखने वाला) उनमें से एक पर दूसरी से अधिक भरोसा करता है क्योंकि उसका वर्णन अधिक सटीक होता है। यह बात 'सहाह' (हदीस की प्रामाणिक पुस्तकों) में अधिक स्पष्ट है, जिसमें बुख़ारी की रिवायतें भी शामिल हैं जहाँ एक ही रिवायत के शब्दों में अंतर होने से कभी-कभी आदेश (अहकाम) बदल जाते हैं या एक से वह बात निकलती है जो दूसरी से नहीं निकलती। अतः उन्हें दो अलग रिवायतों के रूप में लिया गया। इमाम अबू हनीफ़ा के बारे में जो यह सोचा गया कि वह 'रिवायत बिल-माना' को जायज़ समझते थे, उसका उद्देश्य शायद यह था कि वह इज्तिहाद के माध्यम से उससे प्राप्त होने वाले आदेश को देखना चाहते थे। यदि यह बात उनके बारे में सही होती, तो इसमें कोई संदेह नहीं कि इसे स्वीकार नहीं किया जाता, क्योंकि अर्थों के घालमेल से अलग, हदीस का अर्थ उसी में निर्धारित हो जाता है जहाँ मुजतहिद का इज्तिहाद उसे ले जाता है, जबकि उसमें गलती की संभावना होती है। इसमें कोई मतभेद नहीं कि मुजतहिद पूरी तरह से सही होने का दावा नहीं कर सकता, और इसमें ऐसी बुराइयाँ हैं जो एक विचारवान व्यक्ति से छिपी नहीं हैं। यदि यह कहा जाए कि पूर्वजों (सलफ़) से यह साबित है जैसे उनका कहना कि "सुन्नत में इस तरह है", और यह भी 'रिवायत बिल-माना' का एक प्रकार है जिसे नापसंद किया गया है, तो कहा जाएगा कि यह नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) के देखे गए कार्यों की जानकारी देना है न कि स्वतंत्र इज्तिहाद।

लेकिन यह दावा भी गलत है, क्योंकि एक फ़क़ीह मुजतहिद के बारे में ऐसी नासमझ बात से बदगुमानी की जाएगी जिसकी बुराइयाँ किसी साधारण व्यक्ति से भी छिपी न हों। और ऐसा परिवर्तन करने वाला व्यक्ति नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) की ओर ऐसी बात कैसे नहीं मँढ़ने वाला होगा जो आपने नहीं फ़रमाई? जबकि इस बारे में कड़ी चेतावनी दी गई है और यह 'ख़बर-ए-मुतवातिर' है। फिर कैसे विश्वसनीय और सर्वसम्मत इमाम ऐसे व्यक्ति को अपना प्रमाण मानकर उससे रिवायत करेंगे? अतः कहने वाले ने केवल इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाह अलैहि) पर ही दोष नहीं मढ़ा, बल्कि उन विश्वसनीय विद्वानों पर भी दोष लगाया जिन्होंने उनसे रिवायत की। बल्कि सबसे क़रीबी

बात वह है जो इब्न ख़ल्दून आदि ने लिखी है, यानी इमाम (रहमतुल्लाह अलैहि) रिवायत करने में और नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) की ओर कोई बात मँढ़ने में अत्यधिक सावधानी और अदब का पालन करते थे। और संभवतः वे यह विचार रखते थे कि रिवायत के अर्थ को आपकी ओर मँढ़ने के बजाय वही कलाम अपने मूल शब्दों में सुरक्षित होना चाहिए, और इसी तरह की शर्तों में वे पूरी...

کے حق میں قطعی حکم مومن ہونے کا نہیں ہو سکتا جب تک کہ ایمان پر اس کا خاتمہ نہ ہو اور یہ بھی معلوم نہیں ہو سکتا اور ہو بھی تو پھر اجتماع منصور نہیں ہے۔ و ہٰذا السانح لعلہ لا تجد من غیرنا واللہ تعالٰی اعلم وعلمہ اتم۔ اس مقام کو اللہ تعالیٰ پر تقویٰ و دیانت کے ساتھ غور کر کے استقامت کے طریقے سے محفوظ کر لینا چاہیے و ایاک والجدال فانہ دار عضال فاستغفر اللہ تعالٰی لی ولک انہ ھو الغفور الرحیم۔ مسئلہ اجتہاد یہ امام مذکورہ بالا سے ظاہر ہوا کہ قرآن مجید میں سے فقط آیات احکام جاننا جو مجتہد کے لئے مشروط ہے مترجم کے نزدیک ناقص شرط ہے وکذا فی جانب الحدیث ایضاً اگر چہ مخالف اکثر علماء ہو بلکہ میرے نزدیک تبحر و تحفظ معانی تمام کلام الہی سبحانہ تعالٰی کا حتماً اور اکثر از جانب سنن مع امثال وغیرہ بسبب تعذر جمیع کے ضرور ہے یا یہ مراد ہو کہ معانی آیات احکام و احادیث بالحاق معانی منصوصہ و از قسس و امثال وغیرہ ہو مثلاً۔

قولہ تعالٰی: الی الما قمتم الصلوٰۃ فاغسلوا ..... یعلم بان المعنی اذا اردتم القیام حین کنتم غیر معذورین عن استعمال الماء ولا قادرین القدرۃ علیہ ولا طاھرین عن ھذا الحدیث فیتحقق بذلک من العذر ما ذکر فی التیمم مما اذا اوجد الغصب والماء المشکوک علی اجتھاد و ماء لو توضا بہ عطش و مما ذکر في حدیث عمر رضی اللہ عنہ عند مسلم من جمعہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوات من غیر تجدید الوضو لکل واحد و من مس الخف مقام الغسل و مما اذا کان جنباً والماء یکفی الاحد ھما ومما اذا انسی المار في رحلہ و مما اذا اخذ الاب مأرہ و غیر ذلك مما فیہ تطویل ھھنا بلا طائل لکونہ استطر لما فلیتامل۔

اور یہ جو کہا گیا کہ امام رحمہ اللہ روایت بالمعنی کو حدیث کہتے تھے گویا اعتراض مع اعتذار ہے یعنی قلت روایت کا یہ سبب ہوا کہ امام حدیث کو بالمعنی روایت کرنا جائز جانتے تھے فان قلت ھذا

لا يخص بابی حنيفة فان عامة الروايات انما هي بالمعنى كما في علل الترمذی من قولهم انما هوا لمعنى اريد به انه لم يتيسر لنا حفظ الفاظ الحديث كماهی هی من لفظ و تركيب بل ربما وقع فيها تفسير يسيرا وكثير ولذلك يقال للروايه المتحدة مع الاخری نحوه او بمعناه والحافظ المتقن اعتماده على احدهما زيد من الاخری لكون اتقان روايتها اتقن من الاخری و ذلك الامر تجده فی الصحاح اظهر معه افی روايات البخاری حيث اور والروايۃ الواحدة بالفاظ ربما يختلف بها الا حكام او يستنبط من احد بها مالا ليستنبط من الاخری فحمل كانهما روايتين والذی ظن بابی حنيفة من تجويزه الروايۃ بالمعنى انما لريديها الحكم المستفاد منها بضرب من الاجتهاد فلوصح ذلک عنہ لاشک فی عدم القبول لان مع قطع النظر من الاختلاط يتعين معنى الحديث فيما اوی اليہ اجتهاد ذلک المجتهد مع كونہ محتملاً للخطاء لولا خلاف فی ان لا يقطع باصابتہ المجتهد بالكليہ وفيه من المفاسد مالا يخفی على الفطن المتامل فان قيل قد ثبت عن السلف بنحو قولهم ان من السنۃ كذا وهذا نوع من الروايۃ بالمعنى على المعنى الذي جعل منكر ايقال بل اخبار بفعل شوهد من النبي صلى الله عليہ وسلم من غير مدكل الا جتا وهی۔

لیکن یہ ادعا بھی باطل ہے کیونکہ ایک فقیہ مجتہد کی طرف ایسے نادان قول سے بد گمانی کی جائے گی جس کے مفاسد کسی ادنیٰ آدمی پر مخفی نہ ہوں اور کیسے ایسے تغیر کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمودہ کہنے سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف غیر فرمودہ کا نسبت کرنے والا نہ ہو گا جس کے بارے میں وعید شدید ہے اور خبر متواتر ہے پھر کیونکر ثقات ائمہ متفقہ علیم ایسے شخص کو اپنا مستند سمجھ کر اس سے روایت کریں گے پس قائل نے عیب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف نہیں بلکہ ان سے روایت کنندہ ثقات علماء پر بھی عیب لگایا بلکہ اقرب وہ قول ہے جو ابن خلدون وغیرہ نے لکھا یعنی امام رحمہ اللہ روایت میں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف کلام کی نسبت کرنے میں کمال احتیاط و ادب مرعی رکھتے تھے اور

غالباً یہ روایتیں رکھتے تھے کہ معنی روایت کو آپ کی طرف منسوب کیا جائے بلکہ وہی کلام بالفاظ محفوظ ہونا چاہئے اور مانند اس کے شروط میں پوری

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (33) Introduction

...they used to exercise caution; therefore, later when the masters of narration made it easier, their narrations increased in number.

(Arabic Passage Summary): If you were to ask: "What is the reason for his saying regarding judgement based on evidence that it is like that which is established by sight, while here he does not say so?" It is answered: Judgement is carried out as commanded by the Sharia, and it is not bound by absolute certainty regarding actual facts, to the extent that it is not necessary for a judge to believe that in reality, the matter is exactly as testified. Do you not see the invalidity of a judicial ruling based on the evidence in the Hadith regarding eloquence in arguments? As for here, the objective is certainty regarding reality, achieved through 'Tawatir' or 'Shuhrah'. Therefore, it was said that an isolated narration (Khabar al-Wahid) does not reach the level of certainty of a Quranic Verse. This does not mean it is not binding; rather, it indicates a level of proof below mass-transmission. Thus, a distinction is made between 'Fard' (absolute obligation) and 'Wajib' (necessity). This principle has been praised by commentators of 'Al-Minhaj'.

Furthermore, a small number of narrations is not related to personal excellence, as the narrations from Abu Bakr and Umar (may Allah be pleased with them) are few compared to others, despite the consensus on their superiority. This is clear to those who seek the pleasure of Allah. May Allah protect us from misguidance. Maulana Shah Waliullah Dehlavi wrote that Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) was the greatest scholar of his time, such that Imam al-Shafi'i remarked: "In jurisprudence (Fiqh), all people are dependents of Abu Hanifa." The translator notes that practical jurisprudence is a branch of the "jurisprudence of the heart" (Fiqh al-Qalb). Imam al-Shafi'i's words serve as a powerful testimony. The Imam's excellence as a jurist, his knowledge of the hereafter, his purity, and noble character have been documented by scholars like Al-Khatib with reliable chains. This includes testimonies from scholars like Makki bin Ibrahim (a narrator for Bukhari), Abdullah bin al-Mubarak (who called him a mountain of knowledge), and Waki' (who described him as deeply trustworthy and devoted to God's pleasure).

Makki bin Ibrahim narrated that he found no one in Kufa more pious than Abu Hanifa. Al-Sha'rani noted the consensus of both earlier and later generations regarding the Imam's vast knowledge and piety. Ibrahim bin Ikrimah stated that in

his entire life, he saw no one superior to Imam Abu Hanifa in knowledge, asceticism, and devotion. The translator says...

फ़तावा-ए-आलमगीरी... जिल्द 1, (33), मुक़द्दमा

...रियायत बरतते थे, इसलिए बाद में जब इमामों और रावियों ने आसानी कर दी, तो उनकी रिवायतों में वृद्धि हो गई।

(अरबी पाठ का अर्थ): यदि आप कहें कि उनके बारे में यह क्या है कि वे गवाही के आधार पर फ़ैसला करने को प्रत्यक्ष रूप से सिद्ध होने के समान कहते हैं, जबकि यहाँ वे ऐसा नहीं कहते? तो कहा जाएगा कि न्याय प्रक्रिया में निर्णय उसी तरह लागू होता है जैसा शरीयत ने आदेश दिया है, और यह वास्तविकता के ज्ञान के संबंध में पूर्ण निश्चितता से नहीं जुड़ा है। यहाँ तक कि काज़ी (न्यायाधीश) के लिए यह ज़रूरी नहीं कि वह विश्वास करे कि वास्तविकता में मामला वैसा ही है जैसा गवाही दी गई है। क्या आप नहीं देखते कि न्याय के फ़ैसले को हदीस के इस प्रमाण से भी रद्द माना जा सकता है: "संभव है कि तुम में से कोई अपनी दलील देने में दूसरे से अधिक कुशल हो" (जैसा कि समझौते के मामलों में होता है)। जहाँ तक यहाँ की बात है, तो उद्देश्य वास्तविकता के बारे में निश्चितता प्राप्त करना है, और वह 'मुतवातिर' या 'शोहरत' से होती है। इसीलिए कहा गया है कि 'ख़बर-ए-वाहिद' (एक व्यक्ति द्वारा सुनाई गई हदीस) निश्चितता में आयत के समान नहीं है। और उनसे यह अपेक्षा करना गलत है कि उनका मतलब यह था कि हदीस पालन और इबादत के मामले में आयत के समान नहीं है। यहाँ तक कि अगर यह निश्चित हो जाए कि यह हदीस है, तो वह उस मामले में आयत के समान होगी। बल्कि इस कथन का अर्थ केवल यह है कि इसमें वह निश्चितता नहीं है जो स्रोत के संदर्भ में होती है। यदि सूरह फ़ातिहा को पूरी तरह पढ़ने की अनिवार्यता (वजुब) के बारे में कहा जाए कि इसके लिए कोई प्रमाण नहीं है सिवाय उस हदीस के जो उनकी शर्तों पर खरी नहीं उतरती, तो कहा जाएगा कि शर्तों के विपरीत होने का अर्थ यह नहीं है कि उसे बिल्कुल स्वीकार न किया जाए, बल्कि इसका अर्थ यह है कि उसकी प्रमाणिकता का स्तर मुतवातिर से कम है। इसीलिए उन्होंने उन मामलों में अमल को अनिवार्य किया जहाँ यह आवश्यक था, और फ़र्ज़ और वाजिब के बीच अंतर किया। इसे 'अल-मिन्हाज' के कुछ व्याख्याकारों ने सराहा है।

इसके अतिरिक्त, रिवायतों की कम संख्या का व्यक्तिगत श्रेष्ठता से कोई संबंध नहीं है, क्योंकि हज़रत शैख़ैन (अबू बक्र और उमर) रज़िअल्लाहु अन्हुमा से वर्णित हदीसें दूसरों की तुलना में बहुत कम हैं, बावजूद इसके कि उनकी श्रेष्ठता पर आम सहमति है। और यह उनके लिए स्पष्ट है जो निष्पक्ष दृष्टि से देखते हैं और अल्लाह की प्रसन्नता चाहते हैं। अल्लाह हमें गुमराहों की राह से बचाए। और मौलाना

शाह वलीउल्लाह देहलवी रहमतुल्लाह अलैह ने लिखा है कि अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाह अलैह अपने ज़माने के सबसे बड़े आलिम थे, यहाँ तक कि इमाम शाफ़ई ने फ़रमाया कि फ़िक़्ह में सब लोग अबू हनीफ़ा के आश्रित हैं। अनुवादक कहता है कि व्यावहारिक धर्मशास्त्र हृदय के धर्मशास्त्र की ही एक शाखा है। इमाम शाफ़ई के शब्द एक शक्तिशाली गवाही हैं। अल्लाह ही तौफ़ीक़ देने वाला है। इमाम के फ़क़ीह होने, परलोक के विज्ञानों का ज्ञाता होने, पवित्रता, और उत्तम गुणों को ख़तीब और अन्यों ने विश्वसनीय सूत्रों के साथ उद्धरित किया है। इनमें मक्की बिन इब्राहिम (बुख़ारी के एक विश्वसनीय रावी) शामिल हैं। अब्दुल्लाह बिन मुबारक ने कहा कि अबू हनीफ़ा ज्ञान के पर्वत थे। वक़ी ने कहा कि अबू हनीफ़ा बड़े अमीन थे और अल्लाह की रज़ा को सब पर वरीयता देते थे।

मक्की बिन इब्राहिम ने रिवायत की कि मैंने कूफ़ा में अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाह अलैह से अधिक परहेज़गार किसी को नहीं देखा। शअरानी ने लिखा है कि इमाम अबू हनीफ़ा के ज्ञान और परहेज़गारी पर पूर्वजों और बाद के लोगों की आम सहमति है। इब्राहिम बिन इकरामा ने कहा कि मैंने अपनी पूरी उम्र में इमाम अबू हनीफ़ा से बढ़कर किसी को ज्ञान, इबादत और तक़वा में नहीं देखा। अनुवादक कहता है...

رعایت کرتے تھے لہذا میں بعد جب ائمہ رواۃ نے آسانی کردی تو ان کی روایات میں تکثیر ہوگئی۔

فان قلت ما بلكه يقول في القضاء بالبينة كالثابت عياناً وههنا لا يقول به يقال فی القضاء جرا حكم كما امر به الشرع ولا تعاق له بالقطع وعدمه للعلم بالواقع حتى انه ليس للقاضی ان يعتقد بانه فی نفس الامر على ما شهد وله الاترى بطلان حكم القضاء بدليل ما فی الحديث ان يكون بعضكم الحن بحجتی كما فی الصلح و اما هينا فالمقصود القطع بما فی نفس الامر و ذلك بالتواتر او الشهرة و لذلك قيل خبر الواحد ليس فی القطعية كلآيه و حاشاهم ان يريدوا بذلك ان اليس الحديث بما هو فی حق اللزوم و التعبد كلآية حتى لو قطع بانه حديث كان كلآية فی ذلك بل انما معنى هذا لقول عدم القطع به كالقطع بمعنى يتعلق بالاستناد فان قيل فيما يقول بوجوب قرأة الفاتحه بتمها مها للا دليل عليه الا ماجاء من الحديث و هو على غير شروطه يقال ان المحى على غير شروطه لا يستلزم عدم القبول مطلقاً بل انما يستلزم ضربا من ثبوت هو دون ثبوت المتواتر فلذلك او جب العمل فيما يوجب ذلك فرق بين الفرض والواجب و هذا مما استحسنه بعض شراح المنهاج۔

علاوہ اس کے قلت روایت کو فضل و کمال ذاتی سے تعلق نہیں کیونکہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہم سے مرویات بہت قلیل ہیں بہ نسبت دوسروں کے رضی اللہ عنہم اجمعین با وجود یکہ ان کے تقدم و فضل پر اجماع ہے۔ وهذا جلی لمن له خلوص نظر الی المقصود و من حصول رضوان الله تعالی فی جملة الاعمال والا فعال وان كان للجدال فيه كثير مجال وان خفی لمن تجبر بتسويلات النفس في تيه الضلال اعاذنا الله تعالى مع المؤمنين من الخسران فی الحال والمال۔ اور مولانا شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے عقد الجید میں لکھا کہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے زمانہ میں سب

سے بڑے عالم تھے حتی کہ شافعی نے فرمایا کہ فقہ میں سب لوگ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے عیال ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ فقہ مسائل عملی یعنی اجتہاد احکام جن کا برتاؤ جوارح و مشاعر ظاہرہ سے متعلق ہے شعبہ فقہ القلب ہے پس جس قدر اصل اعظم ہو اس قدر فرع اتم ہی اور اصل عین تقوی القلب کا اتم ہے پس یہ لفظ وجیز امام شافعی کی طرف سے شہادت قوی و کامل ہے اور سمجھدار اس کی بہت کچھ قدر جانے گا و من اللہ تعالیٰ عز وجل التوفیق اور امام کے فقیہ و عالم علوم الاخرۃ و طہارۃ و تقوی و خصائل حمیدہ و اخلاق پسندیدہ اور اعراض از دنیا در جوع بآخرت وغیرہ فضائل کی طرف خطیب و غیر ہم نے باستناد اور پچھلوں نے اعتماد پر تعلیقا بہت سے اکابر علماء سے نقل فرمائیں انہیں میں ہیں شداد بن حکیم و مکی بن ابراہم یعنی ثلاثیات بخاری کے ایک راوی ثقہ حیث قال البخاری حدثنا المکی بن ابراہم حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ۔ اور ابن جریح و عبد اللہ بن المبارک و سفیان الثوری و عبید اللہ بن داؤد و احمد بن حنبل و خلف بن ایوب و ابراہم بن عکرمہ مخزومی و شقیق بلخی و ابوبکر بن عیاش و ابو داؤد صاحب السنن و امام شافعی و وکیع بن الجراح و معمر بن راشد احد اصحاب الزہری و یحیی بن معین و الذہبی فی کتابہ فی مناقب ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و خطیب عن یحیی بن معین عن یحیی بن سعید القطان و یزید بن ہارون و امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ اور خطیب نے روایت کی کہ ابن عینیہ نے کہا کہ میری آنکھوں نے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مثل نہیں دیکھا اور عبداللہ بن المبارک نے کہا کہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علم و خیر کے کوہ تھے اور وکیع نے کہا ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بڑے امین اور رضائے الہی کو سب پر مقدم رکھنے والے اور راہ خدا میں ہر سختی کے متحمل اگر چہ ان پر تلواریں پڑیں۔

مکی بن ابراہم نے روایت کی کہ میں نے علماء کوفہ میں سے کسی کو ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے زیادہ پر ہیز گار نہیں دیکھا۔ شعرانی نے میزان کبری میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے

کثرت علم و ورع و دقت مدارک و استنباط پر اگلوں و پچھلوں سے اجماع کیا ہے اور ابراہم بن عکرمہ نے کہا کہ میں نے اپنی عمر میں امام ابوحنیفہ سے بڑا ہوا کوئی علم وزہد و عبادت و تقوی میں نہیں دیکھا۔ مترجم کہتا ہے

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (42) Preface

The reports regarding this are so numerous that people have written individual treatises, and some, like those by the authors Al-Dhahabi and Al-Suyuti, are more detailed and authoritative. Imam Al-Suyuti and a group of scholars are of the opinion that the Hadith in Sahih Muslim states, "If the religion were at Al-Thurayya (the Pleiades stars), men from among these would surely attain it," and in one narration "from the sons of Persia," and in another "a man" instead of "men." In this, the narration with the singular form "a man" is perfectly applicable to Imam Abu Hanifa, and the narration with "men" applies to him along with his companions. Some have interpreted it to refer to the Imams of Hadith, which is the closest interpretation. As for those who excluded Imam Abu Hanifa and his companions and applied it to other Imams, their statement is filled with prejudice and is not worthy of attention, and Allah knows best. Let it be clear that there is no need for extensive discourse on the virtues of Imam Abu Hanifa, as according to Sha'rani, the predecessors and successors are in agreement. However, pity is for those people who consider themselves followers (muqallid) of the Imam, yet they do not follow any of the characteristics or traits of their leader and Imam, except for verbal claims. Thus, they will be more lost in wasting the Sunnah of the ultimate leader, the Holy Prophet ﷺ, even if they consider themselves scholars. This is because the seat of piety and knowledge is the heart, not the tongue; verbal knowledge is only useful in this world. "We seek refuge in Allah from knowledge that does not benefit." According to Imam Ghazali, the knowledge of the Hereafter is not confined to sales, rentals, installments, menstruation, or postnatal bleeding. Referring to the lives of the Companions (may Allah be pleased with them) makes this very clear. Yes! To maintain external purity, to guard against the forbidden and doubtful, and to stand firm on the limits set by Allah, knowledge of these sciences is necessary. True following and obedience, through which the pleasure of Allah Almighty is attained, is exactly how the Imam and his followers demonstrated their diligence. If, God forbid, there is not divine pleasure but His wrath, how could Abu Hanifa be pleased, and what would be the benefit: "O Allah! Grant us and all Muslims success in what pleases You, O our Lord, and let it be a means of salvation for us in the Hereafter, for You are our Master, the Most Merciful, Amen." Furthermore, any criticisms leveled against Imam Abu Hanifa are unacceptable. Some accusations are blatantly false, such as him being a Murji'ite, etc. The statement of Taj al-Subki (may Allah have mercy on him) is highly commendable: that a code of conduct regarding respect for the earlier Imams must

be observed. Whatever was said among them about one another—even if it appears to be a criticism on the surface, such as the matters between Abu Hanifa and Sufyan al-Thawri, or Malik and Ibn Abi Dhib, or Al-Nasai and Ahmad bin Salih, or Imam Ahmad and Harith al-Muhasibi, up to the time of Izz al-Din bin Abd al-Salam and Taqi al-Din bin al-Salah—you should not dwell on these matters unless warned by clear evidence. Such statements should be strictly avoided because they are beyond human comprehension, just as there is no choice but silence regarding the matters of the Companions. For Allah Almighty said: "Those are the truthful ones," and "Allah is pleased with them," and He praised them in His clear verses. The translator says that Ibn Hajar also quoted from Ibn Abd al-Barr that some people of Hadith were criticized for excess in their disparagement of Imam Abu Hanifa simply because he gave precedence to 'Qiyas' (analogical reasoning) over Hadith. However, Abu Hanifa did not reject any singular narration (Ahad) without interpretation (Ta'wil), and such conduct is proven from Ibrahim al-Nakha'i and the companions of Ibn Mas'ud. He further wrote that there is no one among the scholars of the Ummah who would accept a Hadith of the Messenger of Allah ﷺ and then reject it, for doing so would make one a transgressor (fasiq) and unjust. How then could such a person be made an Imam? Moreover, the practice of Qiyas has always been common among the jurists of major cities.

In Musnad al-Khwarizmi, Al-Ayni and others have attributed this poem to Hazrat Abdullah ibn al-Mubarak: "They envied the young man when they could not match his effort - so the people became his enemies and rivals - like the co-wives of a beautiful woman who say to her face out of envy and hatred that she is ugly." And in these words are indications that bring peace to souls from the chill of ignorance regarding matters they cannot reach except by the grace of Allah Almighty. For every station in reaching the presence of Divine Pleasure, one might be envied by those at a lower level of qualities, and this is not the kind of envy for which one is blamed, especially since you know its permissibility in...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (42) मुक़द्दमा

चूंकि रिवायतों में इस कदर अधिकता है कि लोगों ने अलग-अलग लेख लिखे हैं और कुछ, जैसे लेखक ज़हबी और सुयूती के लेख अधिक विस्तृत और विश्वसनीय हैं। और इमाम सुयूती और एक जमात का मानना है कि सही मुस्लिम की हदीस "यदि दीन सुरैया (एक तारा पुंज) के पास होता, तो इन लोगों में से कुछ लोग उसे पा लेते" और एक रिवायत में "फारस के बेटों में से" और एक अन्य रिवायत में "पुरुषों" के स्थान पर "एक पुरुष" आया है। इसमें "एक पुरुष" (एकवचन) की रिवायत इमाम अबू हनीफ़ा के लिए और "पुरुषों" की रिवायत उनके साथियों के लिए बिल्कुल सही बैठती है। कुछ लोगों ने इसे अन्य हदीस के इमामों पर लागू किया है जो कि अधिक निकट (संभावित) है। और जिन्होंने इमाम अबू हनीफ़ा और उनके साथियों को बाहर करके अन्य इमामों को इसका पात्र माना है, उनकी बात पक्षपात से भरी हुई है और ध्यान देने योग्य नहीं है, वल्लाहु तआला आलम (अल्लाह बेहतर जानता है)। यह स्पष्ट हो कि इमाम अबू हनीफ़ा के गुणों पर अधिक चर्चा की आवश्यकता नहीं है, जबकि शेरानी के अनुसार पूर्वज और बाद के लोग इस पर सहमत हैं। लेकिन अफ़सोस उन लोगों पर है जो खुद को इमाम का अनुयायी (मक़ल्लिद) समझते हैं, हालांकि ज़बानी बातों के अलावा वे अपने इमाम के किसी गुण या स्वभाव का अनुसरण नहीं करते। अतः वे अपने वास्तविक और अंतिम मार्गदर्शक पैगंबर मुहम्मद ﷺ की सुन्नतों को नष्ट करने में अधिक खोए हुए होंगे, भले ही वे खुद को विद्वान समझें। क्योंकि धर्मपरायणता और ज्ञान का स्थान हृदय है, न कि ज़बान; हाँ, मौखिक ज्ञान इस दुनिया में ही काम आता है। "हम अल्लाह की शरण मांगते हैं ऐसे ज्ञान से जो लाभ न दे।" इमाम ग़ज़ाली के अनुसार, परलोक का ज्ञान व्यापार, किराए, मासिक धर्म या प्रसव के नियमों तक सीमित नहीं है। सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) के जीवन को देखने से यह बात भली-भांति स्पष्ट हो जाती है। हाँ! बाहरी पवित्रता, हराम से बचाव और अल्लाह की सीमाओं पर अडिग रहने के लिए इन विज्ञानों का ज्ञान आवश्यक है। और वास्तविक अनुसरण वही है जिससे अल्लाह की प्रसन्नता प्राप्त हो, ठीक उसी तरह जैसे इमाम और उनके अनुयायियों ने इसमें सक्रियता दिखाई। और यदि, अल्लाह न करे, ईश्वरीय प्रसन्नता के बजाय उसका क्रोध हो, तो अबू हनीफ़ा कैसे प्रसन्न हो सकते हैं और इसका क्या लाभ: "ऐ अल्लाह! हमें और सभी मुसलमानों को उस चीज़ की तौफीक दे जिससे तू प्रसन्न हो, और इसे हमारे लिए परलोक में मोक्ष का साधन बना, तू हमारा स्वामी है और सबसे दयालु है, आमीन।" फिर जिन लोगों ने इमाम अबू हनीफ़ा के विरुद्ध बात की है, वे सब अस्वीकार्य हैं। कुछ आरोप तो स्पष्ट रूप से गलत हैं, जैसे कि मुर्जी होना आदि। ताज अल-सुबकी (रहमहुल्लाह) का यह कथन

अत्यंत सराहनीय है कि पूर्ववर्ती इमामों के प्रति शिष्टाचार का पालन किया जाना चाहिए। उनके बीच एक-दूसरे के बारे में कही गई बातें, जो दिखने में आलोचना लग सकती हैं—जैसे अबू हनीफ़ा और सुफ़ियान सौरी, या मलिक और इब्न अबी ज़ीब, या नसाई और अहमद बिन सालेह, या इमाम अहमद और हारिस मुहासिबी के बीच के मामले—तुम्हें इन मामलों में तब तक नहीं पड़ना चाहिए जब तक कि कोई स्पष्ट प्रमाण न हो। ऐसे कथनों से पूरी तरह बचना चाहिए क्योंकि वे मानवीय समझ से परे हो सकते हैं, ठीक उसी तरह जैसे सहाबा के मामले में चुप्पी साधने के अलावा कोई चारा नहीं है। क्योंकि अल्लाह तआला ने उनके बारे में फ़रमाया: "वही सच्चे लोग हैं" और "अल्लाह उनसे प्रसन्न हुआ।" अनुवादक कहता है कि इब्न हजर ने इब्न अब्दुल बर्र से उद्धृत किया है कि हदीस के कुछ जानकारों ने इमाम अबू हनीफ़ा की अत्यधिक आलोचना की, केवल इस बात पर कि उन्होंने 'क़यास' (तर्क) को हदीस पर प्रधानता दी। जबकि हकीकत यह है कि अबू हनीफ़ा ने व्याख्या (तावील) के बिना किसी भी सही हदीस को अस्वीकार नहीं किया, और ऐसा आचरण इब्राहिम नखई और इब्न मसूद के साथियों से भी सिद्ध है। फिर लिखा है कि उम्मत के विद्वानों में से कोई भी ऐसा नहीं है जो पैगंबर ﷺ की हदीस को जानकर उसे ठुकरा दे, क्योंकि ऐसा करने से वह अधर्मी हो जाएगा, तो फिर उसे इमाम कैसे बनाया जा सकता है? और क़यास पर तो विभिन्न शहरों के न्यायविदों का अमल हमेशा से रहा है।

मुस्नद ख़्वारज़मी से ऐनी और अन्य ने यह छंद हज़रत अब्दुल्ला इब्न अल-मुबारक की ओर से उद्धृत किया है: "उन्होंने उस युवक से ईर्ष्या की जब वे उसके प्रयासों की बराबरी न कर सके- तो वे लोग उसके शत्रु और विरोधी बन गए - जैसे एक सुंदरी की सौतें ईर्ष्या और घृणा वश उसे कुरूप कहती हैं।" और इन बातों में ऐसे संकेत हैं जिनसे अज्ञानता की ठंडक से आत्मा को शांति मिलती है, उन विषयों में जहाँ अल्लाह की तौफीक के बिना पहुँच संभव नहीं। और रिज़वान की उपस्थिति में पहुँचने के लिए हर स्तर पर अपने से नीचे के गुणों वालों से ईर्ष्या की जाती है, और यह वह ईर्ष्या नहीं है जिसकी निंदा की जाए, विशेषकर जब आप जानते हैं कि इसकी अनुमति है...

کہ روایات میں اس قدر کثرت ہے کہ لوگوں نے منفرد رسائل لکھے ہیں اور بعضے مانند مولف ذہبی و سیوطی کے زیادہ مبسوط و معتبر ہیں۔ اور امام سیوطی و ایک جماعت نے زعم کیا کہ حدیث صحیح مسلم "لو كان الدين عند الثريا لناله رجال من هولاء" وفي رواية "من ابناء فارس" و فی رواية "رجل" مكان "رجال"۔ اس میں بروایت رجل بصیغہ واحد امام ابو حنیفہ اور بروایت رجال مع اصحاب کے محل صحیح ہیں اور بعضوں نے مع ائمہ حدیث محمل رکھا ھو الاقرب۔ اور جنہوں نے امام ابو حنیفہ و ان کے اصحاب کو خارج کر کے دیگر ائمہ کو محل ٹھہرایا ان کا قول تعصب سے بھرا ہوا قابل التفات نہیں ہے واللہ تعالٰی اعلم۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے فضائل میں زیادہ کلام کی ضرورت نہیں جبکہ بقول شعرانی اگلے پچھلے متفق ہیں لیکن افسوس ایسے لوگوں پر ہے جو اپنے آپ کو امام کا مقلد خیال کرتے ہیں حالانکہ سوائے زبانی گفتگو کے اپنے مقدم و امام کی کسی صفت و خصلت کا متبع نہیں رکھتے۔ پس اصلی مقدم و قطعی پیشوا آنحضرت ﷺ کی سنن ضائع کرنے میں زیادہ گم ہوں گے اگرچہ اپنے آپ کو عالم سمجھیں۔ کیونکہ تقویٰ و علم کا محل قلب ہے نہ زبان ہاں زبانی علم اسی دنیا میں کارآمد ہے۔ ونعوذ باللہ من علم لا ینفع وبقول امام غزالی کے علم الآخرۃ ان بیوع و اجارات و سلم و حیض و نفاس پر نہیں ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے حالات پر رجوع کرنے سے یہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے والمجد ال سید المرسلال۔ ہاں ! طہارت ظاہرہ کے لئے و حرام و شبہات سے تحفظ و حدود الہی پر قائم رہنے کے لئے ان علوم کا جاننا ضروری ہے اور اصل اقتدار و تقلید جس سے رضائے الٰہی عزوجل حاصل ہو وہی جس طرح مقتدی و امام نے اس میں سرگرمی ظاہر کی اور اگر نعوذ باللہ تعالیٰ رضائے الہی عزوجل نہ ہو بلکہ اس کا خشم ہو تو ابو حنیفہ کیونکر راضی ہو سکتے ہیں اور کیا فائدہ: اللّٰھم وفقنا یانا و جمیع المسلمین لما ایمان

و لما ترضی به عنا ربنا و یکون لنا نجاة بالآخرة وانت مولانا ارحم الراحمین آمین۔ پھر جن لوگوں نے امام ابو حنیفہ کے حق میں کلام کیا وہ سب غیر مقبول وہی اقوال ہیں اور بہتر سے قول تو بد یہی البطلان ہیں جیسے مرجیہ ہونا وغیرہ ذلک اور بہت پسندیدہ قول تاج السبکی رحمہ اللہ کہ اگلے اماموں کے ساتھ ادب کا طریقہ مرعی رکھنا چاہئے اور ان میں باہم ایک نے دوسرے کو جو کچھ کہا کہ اگر چہ بظاہر طعن معلوم ہو جیسے معاملہ ابو حنیفہ و سفیان ثوری رحمہما اللہ تعالٰی و مالک وابن ابی ذیب یا نسائی و احمد بن صالح یا امام احمد و حارث محاسبی و غیر ہم تا زمانہ عزالدین بن عبد السلام و تقی الدین بن الصلاح تو تجھ کو ان معاملات پر غور نہیں چاہئے مگر جبکہ دلیل واضح سے تنبیہ کی جائے اور ان اقوال سے قطعی پر ہیز چاہئے کیونکہ بشر فہم سے باہر ہیں جیسے صحابہ رضی اللہ عنہم کے معاملہ میں سکوت کے سوائے چارہ نہیں دیکھتے ہیں کیونکہ حق تعالیٰ عالم الغیب عزوجل نے بقولہ: "اولئک هم الصادقون" اور قولہ: "رضی اللہ عنهم" و مائدہ اس کے آیات بینات سے ان کی تحسین فرمائی ہے مترجم کہتا ہے کہ ابن حجر نے ابن عبدالبر سے بھی نقل کیا کہ بعض اصحاب حدیث کے حق میں معیوب رکھا کہ انہوں نے امام ابو حنیفہ پر مذمت کا افراط کیا فقط اس بات سے کہ قیاس کو حدیث پر مقدم کیا ہے حالانکہ ابو حنیفہ نے سوائے تاویل کے بعض اخبار احاد میں کسی حدیث کو رد نہیں کیا اور ایسا فعل ابراہیم نخعی و اصحاب ابن مسعود وغیرہما سے ثابت ہے۔ پھر لکھا کہ علمائے امت میں کوئی نہیں جو حدیث رسول اللہ ﷺ کو تسلیم کر کے رد کر دے کیونکہ اس سے فاسق غیر عادل ہونا اس پر لازم ہو جائے گا کہاں یہ کہ امام بنایا جائے اور قیاس پر تو فقہائے امصار کا عمل چلا آتا ہے۔

مسند خوارزمی سے عینی وغیرہ میں یہ قطعہ حضرت عبد اللہ بن المبارک کی طرف سے نسبت کر کے لکھا ہے۔ "حسدوا الفتی اذ لم ینالواسعیه - فالقوم اعداء له و خصوم - کضر ایر الحسناء قلن لوجههمذ حسدا و بغضا انه لذمیم" - وفي الكلام اشارات تطمئن النفوس بها عن برودة جهل ها فيما ليس

لها بلاغ اليه الا بتوفيق من الله عز وجل ولكل مقام في الوصول الى حضرت الرضوان يحسد من دوانه في درجة اخرى من الصفات وهذا ليس بحسد يعاب عليه كيف وقد علمت جوازه في

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 45 | Preface

Regarding knowledge, the Prophet (PBUH) said: "Envy is not permitted except in two cases..." Knowledge is merely a means of acquisition, and this is its ultimate purpose, so one should reflect. Beware of thinking ill of them, for it is pure sincere advice in reaching their station. The author and Ibn Kathir (RH) mentioned in the Tafsir a narration from Abdullah ibn al-Mubarak, a piece he dictated to those conveying it to Fudayl bin Iyad, beginning with: "O worshiper of the two Harams! If you saw us, you would know that you are deceived in your worship..." Despite people speaking at length in praise of Fudayl, let one reflect.

In Musnad Khwarizmi, the accusation of following Qiyas (analogy) over Hadith is refuted in detail. The summary is that the label of "Ashab al-Ray" (People of Opinion) against Imam Abu Hanifa (RH) and his companions is false. On the contrary, due to extreme adherence to Hadith, they prioritize even a Hadith with a weak chain over Qiyas. The commentator of Minhaj al-Baydawi mentioned this as well. Khwarizmi stated: The confirmation of our statement is clear from several points. First, Imam Abu Hanifa (RH) considers Mursal Hadiths as valid evidence. Imam Ahmad and Malik (RH) agree with him on this, while the famous view from Imam Shafi'i is the non-acceptance of Mursal narrations. Therefore, it is said that breaking wudu due to loud laughter is contrary to Qiyas, but it was accepted based on the Hadith of the blind man, despite it being Mursal. The Shafi'is followed Qiyas in this matter and did not use the Mursal as evidence, though it is among the excellent Mursal narrations according to Abu Dawood.

He then said: The second reason is that Qiyas is of four types: 1. *Mu'athir* (Effective), sharing an effective meaning between the original and new cases. 2. Qiyas *Munasib*, based on a suitable common meaning. 3. Qiyas *Shibh*, based on resemblance in external rulings. 4. Qiyas *Mutarrid*. According to Imam Shafi'i, all these types are valid evidence. However, according to Imam Abu Hanifa, only *Mu'athir* Qiyas is unanimously evidence, while the others are largely invalid. How then can it be said that they act on opinion instead of Hadith? It is as if the speaker is ignorant of the meaning of Ijtihad and Qiyas.

The third reason is that despite Qiyas being evidence, when it conflicts even with a weak Hadith, they prioritize the Hadith and abandon Qiyas. For example, the Hadith of Ibn Mas'ud regarding wudu with date wine was accepted despite its weakness. It is stated in *Mizan al-Sha'rani* that whoever criticized Imam Abu Hanifa for preferring

Qiyas over Hadith does so out of prejudice. Such a person is heedless of Allah's words: "Verily, the hearing, the sight, and the heart..." and "Not a word does he utter but there is with him a watcher ready." The Prophet (PBUH) said: "Will anything other than the harvests of their tongues throw people into the Fire?" Imam Abu Hanifa said: "By Allah! He who says we prefer Qiyas over Nass (text) has lied against us, for after the Nass, Qiyas is useless."

And it is narrated that Imam Abu Hanifa (RH) said: "Whatever reaches us from the Messenger of Allah (PBUH), it is accepted with utmost honor. May my parents be sacrificed for you, we have no choice but to follow it. And whatever comes from the Companions is also accepted with honor, and as for the Successors..."

फ़तावा आलमगीरी ..... खंड 1 | 45 | प्रस्तावना

ज्ञान के बारे में नबी (स.अ.व.) का कथन है: "ईर्ष्या केवल दो लोगों के लिए जायज़ है..." और ज्ञान केवल प्राप्ति का एक साधन है और यही इसका अंतिम उद्देश्य है, अतः चिंतन करना चाहिए। और खबरदार कि तुम उनके बारे में बुरा सोचो, क्योंकि यह केवल उनके मुकाम तक पहुँचने के लिए शुद्ध नसीहत है, जहाँ उनके अलावा कोई शरीक नहीं है। लेखक और इब्ने कसीर (रह.) ने तफ़्सीर में अब्दुल्लाह इब्न मुबारक से एक रिवायत ज़िक्र की है, जो उन्होंने फुज़ैल बिन अयाज़ को भेजी थी जो तूस में जिहाद के लिए निकले थे, जिसकी शुरुआत है "हे दो हरमों के आबिद! अगर तुम हमें देखते, तो तुम्हें पता चलता कि तुम इबादत में धोखे में हो..." इसके बावजूद कि लोगों ने फुज़ैल की प्रशंसा में बहुत बातें की हैं, अतः विचार करना चाहिए।

और मुसनद ख्वारज़मी में कयास (तर्क) के अनुसरण के आरोप का अच्छी तरह से खंडन किया गया है, जिसका सारांश यह है कि इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और उनके साथियों पर 'असहाबुल राय' (राय वाले लोग) का आरोप निराधार है। बल्कि इसके विपरीत है क्योंकि हदीस के पूर्ण अनुसरण के कारण वे कमज़ोर सनद वाली हदीस को भी कयास पर प्राथमिकता देते हैं। मिन्हाज अल-बैज़ावी के व्याख्याकार ने भी इसी तरह ज़िक्र किया है। ख्वारज़मी ने कहा: हमारे बयान की पुष्टि इन कारणों से स्पष्ट है: पहला यह कि इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) मुरसल हदीसों को दलील मानते हैं। इमाम अहमद और मालिक (रह.) इस पर उनसे सहमत हैं, जबकि इमाम शाफ़ई के बारे में प्रसिद्ध है कि वे मुरसल को स्वीकार नहीं करते। इसी कारण उन्होंने कहा कि ठहाका मारने से वज़ू टूटना कयास के खिलाफ है, लेकिन अंधे वाली हदीस के कारण ऐसा माना गया बावजूद इसके कि वह मुरसल है। इमाम शाफ़ई इस मसले में कयास पर रहे और मुरसल को दलील नहीं माना, हालाँकि अबू दाऊद के अनुसार वह बेहतरीन मुरसल हदीसों में से है।

फिर कहा: दूसरी वजह यह है कि कयास चार प्रकार के होते हैं: 1. 'मुअस्सिर' (प्रभावी), जो असल और फरअ में प्रभावी अर्थ साझा करता हो। 2. कयास 'मुनासिब', जहाँ असल और फरअ के बीच उपयुक्त अर्थ साझा हो। 3. कयास 'शुभा', जहाँ बाहरी नियमों की समानता हो। 4. कयास 'मुत्तरिद'। इमाम शाफ़ई के नज़दीक ये सभी प्रकार हुज्जत (दलील) हैं। लेकिन इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक 'मुअस्सिर' कयास सर्वसम्मति से हुज्जत है, जबकि 'तर्द' में उनके साथियों में मतभेद है और बाकी प्रकार बातिल (अमान्य) हैं। फिर कैसे कहा जाता है कि वे हदीस के बजाय अपनी राय पर अमल करते हैं? जैसे कि कहने वाला इज्तिहाद और कयास के अर्थ से अनभिज्ञ है।

तीसरी वजह यह है कि कयास के हुज्जत होने के बावजूद, जब वह किसी कमज़ोर हदीस के विरुद्ध हो, तो वे हदीस को अपनाते हैं और कयास छोड़ देते हैं। जैसे इब्न मसूद (रज़ि.) की खजूर के नबीज़ से वज़ू वाली हदीस को कमज़ोर होने के बावजूद अपनाया। 'मीज़ान-ए-शअ़रानी' में है कि जिसने यह आरोप लगाया कि इमाम अबू हनीफ़ा कयास को हदीस पर प्राथमिकता देते हैं, यह ऐसे व्यक्ति की ओर से है जो इमाम से द्वेष रखता है। वह अल्लाह के इस कथन से गाफिल है: "कान, आँख और दिल..." और "कोई शब्द वह ज़बान से नहीं निकालता जिसके पास एक निगरान तैनात न हो।" नबी (स.अ.व.) ने फरमाया: "क्या लोगों को उनकी ज़बानों की कतरन के सिवा कुछ और औंधे मुँह आग में डालेगा?" इमाम अबू हनीफ़ा ने फरमाया: "अल्लाह की कसम! उस व्यक्ति ने हम पर झूठ बांधा जिसने कहा कि हम कयास को नह्स (स्पष्ट कुरान/हदीस) पर तरजीह देते हैं, क्योंकि नह्स के बाद कयास निरर्थक है।"

और रिवायत है कि इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) ने फरमाया: "जो कुछ हमें रसूलुल्लाह (स.अ.व.) से पहुँचता है, वह हमारे सर-आँखों पर है। मेरे माँ-बाप आप पर कुर्बान, हमें उससे विरोध की कोई गुंजाइश नहीं। और जो सहाबा से पहुँचे वह भी सर-आँखों पर, और जो ताबेईन से..."

العلم من قوله عليه السلام لا حسد الا في اثنين وليس العلم الا سبيل الحصول وهذا غاية المقصود منه فليتفكر وإياك وان تظن بهم سوء محض النصح في الوصول الى مقامه حيث لا يشاركه فيه غيره كالترخص في المحسوسات مع اتحاد النوع بل المصنف وقد ذكر ابن كثير رحمه الله في التفسير رواية عن عبد الله بن المبارک قطعة املاها في من يبلغها الى فضيل بن عياض مخرجه الى الجهاد في الطوس اولها يا عابد الحرمين لو ابصرتنا لعلمت انك في العبادة مغبن ۔ مع ان الناس اطالوا الكلام فى مدح فضيل فليتامل۔ اور مسند خوارزمی میں اتباعِ قیاس کے طعن کو اچھی تفصیل سے دفع کیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ وان کے اصحاب پر اصحاب الرائے کا الزام باطل ہے بلکہ برعکس ہے کیونکہ غایت اتباع حدیث سے ضعیف الاسناد حدیث تک قیاس پر مقدم رکھتے ہیں ۔ اقول شارح منہاج الہیضاوی نے بھی اس طرح ذکر کیا ہے ثم قال الخوارزمی اور ہمارے بیان کی تصدیق ان وجوہ سے ظاہر ہے ۔ اول یہ کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ احادیث مرسلہ کو حجت رکھتے ہیں ۔ قلت وافقه رحمه الله في ذلك الامام احمد و مالك رحمهما الله تعالى والمشهور عن الامام الشافعي عدم قبول المراسيل اما مطلقا او المراسيل لأبي العالية و مالك اولا ما اجتمع عليه على اختلاف بين الشافعية والله اعلم - ولذلك قال نقض الوضوء بالقهقهة على خلاف القياس لحديث الاعمى مع انه مرسل ومضت الشافعية في المسئلة على القياس ولم يحتجوا بالمرسل مع انه من جياد المرسل عند ابى داؤد رحمه الله تعالى -

ثم قال : اور وجہ دوم یہ کہ قیاس چار قسم ہے ایک موثر جو اصل و فرع میں باشتر اک معنی موثر ہو مثلا حرمت لواطت پر قیاس وطی فی الحیض بعلت اذی اگر چہ حرمت لواطت خود منصوص ہی اور جیسی حرمت بعض مسکرات غیر منصوصہ بر خمر بعلت موثرہ سکر وغیرہ ذلک من الجلی

والخفی اور قسم دوم قیاس مناسب اشتراک معنی مناسب درمیان اصل و فرع اور سوم قیاس شبہ باشتراک مشابہت احکام ظاہرہ درمیان اصل و فرع اور چہارم قیاس مطرد باشتراک معنی میان اصل و فرع پس امام شافعیؒ کے نزدیک جملہ اقسام مذکورہ قیاس مع استصحاب وغیرہ حجت ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قیاس موثر تو بالاتفاق حجت ہے اور قیاس طرد میں اصحاب حنیفہ مختلف ہیں اور باقی اقسام قیاس بالاتفاق باطل ہیں پھر کیونکر کہا جاتا ہے کہ احادیث کے سوائے رائے پر عامل ہیں گویا کہنے والے کو معنی اجتہاد اور قیاس سے غفلت ہے اور خالی احادیث سرسری روایت کرنا اور سمجھ لینا معلوم ہے اور وجہ سوم یہ کہ باوجود حجت قیاس کے جب حدیث ضعیف سے معارض ہو تو حدیث ہی کو لے کر قیاس ترک کرتے ہیں چنانچہ حدیث ابن مسعودؓ درباره وضو از نبیذ تمر کو باوجود ضعف کے لے لیا اور اسی مورد پر مخصوص رکھا اور دیگر اشربہ میں قیاس پر عمل کیا حالانکہ اشتراک موثر موجود ہے چنانچہ دیگر ائمہ نے قیاس پر عمل کیا ہے۔ میزان شعرانی میں ہے کہ جس نے یہ طعن کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ قیاس کو احادیث رسول اللہ ﷺ پر مقدم کرتے ہیں یہ ایسے شخص سے صادر ہوا جو ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے تعصب کرتا اور دلیری سے بغیر پرہیز گاری کے ان کی طرف باتیں لگاتا ہے اور اس سے غافل ہے جو اللہ تعالیٰ عزوجل نے فرمایا: ان السمع والبصر والفؤاد... اور فرمایا: ما یلفظ من قول الا لدیه رقیب عتید اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا : وهل یکب الناس في النار علی وجوههم الا حصائد السنتهم اور ابو جعفر شیرامازیؒ نے بسند متصل روایت کیا کہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ واللہ ! اس شخص نے ہم پر جھوٹ باندھا جس نے کہا کہ ہم قیاس کو نص پر مقدم کرتے ہیں حالانکہ بعد نص کے قیاس بے فائدہ ہے۔

اور روایت ہے کہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ سے جو ہم کو پہنچ جائے وہ ہمارے سر آنکھوں پر ہے میرے ماں باپ آپ ﷺ پر قربان ہوں اور ہم کو اس سے مخالفت کی مجال نہیں ہے اور جو صحابہؓ سے آئے ہمارے سر آنکھوں پر اور جو تابعین...

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (26) Introduction (Muqaddimah)

...reaches us, we will reflect upon it. And in one narration it says: we first act upon the Holy Quran, meaning we understand its meanings well through the traditions (Hadiths) of the Messenger of Allah (peace be upon him) and act upon it. Then, if we do not find it in the Holy Book, we search for it in the traditions of the Messenger of Allah (peace be upon him). If we still do not find it, then we look to the judgments of the Rightly Guided Caliphs, namely Abu Bakr, Umar, Uthman, and Ali (may Allah be pleased with them), and then to the judgments of the remaining companions (may Allah be pleased with them)... until the end of what was said by him (may Allah have mercy on him). The translator says that this very methodology is derived from the well-known Hadith of Mu'adh bin Jabal (may Allah be pleased with him). As-Suyuti and a group of scholars have specified that such a statement from the Imam (Abu Hanifa), as mentioned, has been proven correct. Indeed, the discourse on Ijtihad (independent reasoning) and understanding of meanings is a spiritual understanding that is purely by the grace of Allah Almighty. And it is correct in the Hadith of Ali (may Allah be pleased with him) that he said: "Understanding is what He (Allah) grants him in the Quran." Scholars know that the traditions of the Messenger of Allah (peace be upon him) are the essence or the deep sea of the meanings of the Holy Quran. Consider the difference between them only as much as you understand the difference between brevity and detail. Thus, sometimes one understands something in the apparent meaning and acquires the true meaning through the grace, knowledge, and light of the signs and reports.

And in *Futuhat al-Makkiyya*, Ibn al-Arabi narrated with a continuous chain from the Imam that he used to say: "O people! Abstain from using your personal opinions in the religion of Allah Almighty and always adhere to what follows the Sunnah of the Messenger of Allah (peace be upon him), and whoever deviates from it is misguided." And he used to say: "Whoever does not recognize my proof, it is forbidden for him to issue a fatwa based on my statement." And he used to say: "Obligate upon yourselves the footprints (Athar) of the predecessors (Salaf), may Allah have mercy on them, and avoid the opinions of people, no matter how beautifully they decorate their opinions, because the truth becomes manifest upon seeking, and you will be on the Straight Path." He used to say: "Avoid innovation (Bid'ah) and affected new matters, and hold firmly to the rope that was among the Salaf (may Allah be pleased with them)." Regarding a question on Kalam (speculative theology), he once said: "It is an innovation; adhere to the reports of the Salaf and their way." Concerning the

hearing of Hadith, he once said: "Listening to it is also worship," and he said: "People will always remain in goodness as long as there is someone among them seeking Hadith, and when they seek knowledge without Hadith, they will perish." In *Uqud al-Jawahir al-Munifa*, it is stated that the Imam said: "A Hadith with a weak chain is more beloved to me than the opinions of people."

It should be clear from these narrations and statements, following the path of the Imam's well-known school of thought, that the criticisms of some people against him are not correct. To argue here blindly out of personal whims and prejudice is incompetence, rather a sin. A few statements are particularly confusing and are the source of dispute: first, those mentioned by Al-Khatib (al-Baghdadi), and in reality, their proof itself is questionable. Thus, to consider a heinous act like defamation (which is the way of hypocrites) as authenticated against a great scholar and mujtahid is surprising. Even if proven, the same interpretations that are well-known from other Imams and trustworthy authorities to repel criticisms would have been necessary here too. Furthermore, considering them as defamation by Al-Khatib is also unnecessary. Thus, Ibn Hajar (may Allah have mercy on him) said that Al-Khatib's purpose in collecting these statements was only to compile what was narrated by those who spoke against a man alongside the statements mentioned in his favor. And according to the established method of the authors of Sunan, he did not discuss the chains of these statements. His intention was not to lower the status of Imam Abu Hanifa. This is evident from his careful approach, as he narrated his virtues with proofs and then narrated the statements of critics with weak and unknown chains. It is obvious that a narration through the chain of an injured or unknown person cannot be considered valid even for an ordinary Muslim. How could it be accepted against Imam Abu Hanifa? Even if the intent to disparage were accepted, the answer in *Fath al-Qadir* is sufficient, provided that the gaze is not oblivious to piety. And if it is said that it's not just reliance on Al-Khatib, but Nasai, the author of Sunan, wrote that Abu Hanifa is not strong in Hadith...

फ़तावा आलमगिरी ..... जिल्द 1 (26) प्रस्तावना (मुक़द्दिमा)

...तक पहुंचे, इसमें हम गौर करेंगे और एक रिवायत में है कि हम पहले कुरआन मजीद पर अमल करते हैं यानी अहादीस-ए-रसूलुल्लाह (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) से इसके मानी खूब समझकर उस पर अमल करते हैं। फिर जब किताब मजीद में नहीं पाते, तो रसूलुल्लाह (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) की अहादीस से ढूंढते हैं। फिर जब न पाएं तो हज़रत खुलफ़ा-ए-राशिदीन यानी हज़रत अबू बक्र, उमर, उस्मान और अली (रज़ियल्लाहु अन्हुम) के फैसलों (क़ज़ा या) पर, फिर बाकी सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) के फैसलों पर... अंत तक जो कुछ रहमतुल्लाह अलैह ने फरमाया। अनुवादक का कहना है कि यही इल्म हज़रत मुआज़ बिन जबल (रज़ियल्लाहु अन्हु) की हदीस से लिया गया है जो प्रसिद्ध है, और सुयूती तथा विद्वानों की एक जमात ने स्पष्ट किया है कि इमाम (अबू हनीफा) का वैसा ही कथन जैसा उल्लेख किया गया, सही साबित हुआ है। और निस्संदेह इज्तिहाद की बहस और मानी की समझ एक ईमानी समझ है जो केवल अल्लाह के फज़ल से है। और हदीस-ए-अली (रज़ियल्लाहु अन्हु) में यह बात सही है कि: "कुरआन में समझ वही है जो अल्लाह उसे प्रदान करता है"। और विद्वान जानते हैं कि रसूलुल्लाह (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) की अहादीस कुरआन पाक के मानी का निचोड़ या गहरा सागर हैं। उनमें अंतर केवल उतना ही समझें जितना संक्षिप्त और विस्तार में होता है। अतः कई बार स्पष्ट अर्थ में कुछ समझता है और आयतों और खबरों (अहादीस) के फैज़, इल्म और संकेतों के प्रकाश से सही मानी प्राप्त कर लेता है।

और 'फ़ुतूहात-ए-मक्किया' में इब्न अल-अरबी ने निरंतर सनद के साथ इमाम से रिवायत किया है कि वे फरमाते थे: "ऐ लोगो! तुम अल्लाह के दीन में अपनी राय की बात से परहेज़ करो और हमेशा उसी बात को थामे रहो जो रसूलुल्लाह (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) की सुन्नत के अधीन है, और जो इससे बाहर हो वह गुमराह है।" और कहते थे कि "जो कोई मेरी दलील को न पहचाने, उसके लिए मेरे कथन पर फतवा देना हराम है।" और फरमाते थे कि "अपने ऊपर सलफ़ (पूर्वजों) के निशानों (आसार) को अनिवार्य कर लो और लोगों की राय से बचो, चाहे वे अपनी राय को कितना ही क्यों न सजाएं क्योंकि सत्य बात तलाश करने पर प्रकट हो जाती है और तुम सीधे रास्ते पर होगे।" फरमाते थे कि "तुम बिदअत (नवाचार) और बनावटी नई बात निकालने से बचो और उसी रस्सी को मजबूती से थामे रहो जो सलफ़ (रज़ियल्लाहु अन्हुम) के पास थी।" और एक बार इल्म-ए-कलाम के सवाल पर फरमाया कि "यह बिदअत है, तुम सलफ़ के आसार और उनके तरीके को अपने ऊपर अनिवार्य रखो।" और एक बार हदीस सुनने के बारे में फरमाया कि "इसका सुनना भी इबादत है," और

फरमाया कि "लोग हमेशा बेहतरी में रहेंगे जब तक उनमें हदीस तलाश करने वाला रहेगा, और जब वे हदीस के बिना ज्ञान की तलाश करेंगे तो तबाह हो जाएंगे।" 'उक़ूदुल जवाहिरुल मुनीफ़ा' में है कि इमाम ने फरमाया कि "लोगों की राय के मुकाबले में मुझे ज़ईफ़ (कमज़ोर) सनद वाली हदीस अधिक प्रिय है।"

स्पष्ट रहे कि इन रिवायतों और कथनों से, और इमाम के प्रसिद्ध मज़हब के तरीके से यह बात ज़ाहिर है कि कुछ लोगों की आपत्तियां (एतराज़) उनके हक में सही नहीं हैं। और आँख बंद करके नफ्स के गल्बे और पक्षपात के कारण यहाँ बहस करना नालायकी बल्कि गुनाह है। और ज़्यादा भ्रम पैदा करने वाली और बहस की वजह कुछ बातें हैं: पहली वे जो खतीब (बगदादी) ने उल्लेख की हैं, और वास्तव में उनके प्रमाण (सबूत) में ही विवाद है। तो उनके आधार पर एक महान विद्वान, मुजतहिद और गुणी व्यक्तित्व के खिलाफ एक घिनौने कृत्य यानी तानाबाज़ी (तअन) को, जो कि मुनाफ़िकों का तरीका है, उचित ठहराना आश्चर्यजनक है। हालांकि, उनके प्रमाण होने की स्थिति में भी, वही स्पष्टीकरण (तावीलात) यहाँ आवश्यक थीं जो अन्य इमामों और विश्वसनीय लोगों की ओर से आपत्तियों को दूर करने के लिए प्रसिद्ध हैं। इसके अलावा, खतीब की ओर से उन्हें ताना समझना भी अनावश्यक है। चुनांचे इब्न हजर (रहमतुल्लाह अलैह) ने कहा कि खतीब का उद्देश्य इन बातों को इकट्ठा करने में केवल यह स्पष्ट करना था कि किसी व्यक्ति के बारे में कहने वालों ने जो कुछ रिवायत किया है, उन्हें उन कथनों के मुकाबले में जमा कर दें जो उनके पक्ष में कहे गए हैं। और निरंतर तरीके के अनुसार अहादीस के लेखकों (अस्हाब-ए-सुन्न) ने इन कथनों की सनद पर बहस नहीं की। और इसका उद्देश्य यह नहीं है कि इमाम अबू हनीफा की प्रतिष्ठा घटाई जाए। यह उनके बनाव-श्रृंगार (तसन्नो) से ज़ाहिर है कि उन्होंने प्रमाणों के साथ उनकी खूबियाँ बयान कीं और फिर विरोधियों की बातों को कमज़ोर और अज्ञात सनदों के साथ रिवायत कर दिया। और ज़ाहिर है कि किसी कमज़ोर और अज्ञात व्यक्ति की सनद से जो रिवायत है, वह किसी आम मुसलमान के हक में भी जायज़ नहीं मानी जा सकती। इमाम अबू हनीफा के हक में उसे कैसे स्वीकार किया जाएगा? और अगर विरोध का इरादा ही मान लिया जाए, तो 'फतह अल-क़दीर' का उत्तर पर्याप्त है, बशर्ते कि नज़र तक़वा से गाफिल न हो। और अगर यह कहा जाए कि केवल खतीब पर ही भरोसा नहीं, बल्कि नसाई (सुनन के लेखक) ने लिखा कि अबू हनीफा हदीस में मज़बूत (क़वी) नहीं हैं...

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ۱ (۲۶) مقدمہ سے پہنچے اس میں ہم غور کریں گے اور ایک روایت میں ہے کہ ہم پہلے قرآن مجید پر عمل کرتے ہیں یعنی احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے معنی خوب سمجھ کر اس پر عمل کرتے ہیں پھر جب کتاب مجید میں نہیں پاتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے ڈھونڈھتے ہیں پھر جب نہ پائیں تو حضرات خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم کے قضایا پر پھر بقیہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایا پر الی آخر ما قال رحمہ اللہ تعالیٰ قال المترجم یہی علم ماخوذ ہے حدیث حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے جو معروف ہے اور سیوطی و ایک جماعت علماء نے تخصیص کی ہے کہ امام کا ایسا ہی قول جیسا مذکور ہوا صحیح ثابت ہوا ہے اور بے شک بحث اجتہاد اور ایک معانی ایک فہم ایمانی ہے جو محض فضل الہی عزوجل ہے اور : قد صح فی حدیث علی رضی اللہ عنہ قولہ فھم یعطیہ لہ فی القرآن اور علماء جانتے ہیں کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ختمہ یا متبحر معانی قرآن پاک ہیں ان میں مغایرت اتنی ہی خیال کرو جتنی اجمال و تفصیل میں سمجھتے ہو پس بسا اوقات معنی ظاہر میں کچھ سمجھتا ہے اور آیات و اخبار کے فیض و علم اور حکم اشارات کے نور سے معنی حق حاصل کر لیتا ہے۔ اور فتوحات مکیہ میں ابن العربیؒ نے بسند متصل امام سے روایت کیا کہ فرماتے تھے کہ لوگو تم دین الہی عزوجل میں اپنی رائے کی بات سے پرہیز کرو اور ہمیشہ اسی بات کو لازم کئے رہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے تابع ہے اور جو اس سے باہر ہو وہ گمراہ ہے اور کہتے تھے کہ جو کوئی میری دلیل کو نہ پہچانے اس کو میرے قول پر فتویٰ دینا حرام ہے اور فرماتے تھے کہ اپنے اوپر سلف رحمہم اللہ تعالیٰ کے آثار لازم کر لو اور لوگوں کی رائے سے بچو اگر چہ اپنی رائے کو کیسے ہی آراستہ کریں کیونکہ حق بات طلب پر ظاہر ہو جاتی ہے اور تم تو صراط المستقیم پر ہو فرماتے تھے کہ تم

بدعت اور تکلف نئی بات نکالنے سے بچو اور ہی رسی مضبوط پکڑے رہو جو سلف رضی اللہ عنہم میں تھی اور ایک مرتبہ علم کلام کے سوال میں فرمایا کہ بدعت ہے تم آثار سلف و ان کے طریقے کو اپنے اوپر لازم رکھو اور ایک مرتبہ سماع حدیث میں فرمایا کہ اس کا سننا بھی عبادت ہے اور فرمایا کہ لوگ ہمیشہ بہتری میں رہیں گے جب تک انہیں ان میں کوئی حدیث طلب کرنے والا رہے گا اور جب وہ علم کو بغیر حدیث کے طلب کریں گے تو تباہ ہوں گے۔ عقود الجواہر المنیفہ میں ہے کہ امامؒ نے فرمایا کہ لوگوں کی رائے سے مجھے ضعیف الاسناد حدیث زیادہ محبوب ہے واضح ہو کہ ان ریویات و اقوال سے مع امام کے معروف مذہب کے طریقہ سے یہ بات ظاہر ہے کہ بعض لوگوں کے مطاعن ان کے حق میں صحیح نہیں ہیں اور آنکھ بند کر کے غلبہ نفس و تعصب یہاں جدال کرنا نالائقی بلکہ معصیت ہے اور زیادہ موہم اور منشاء جدال چند اقوال ہیں اول وہ جو خطیب نے ذکر کیے ہیں اور در حقیقت ان کے ثبوت ہی میں کلام ہے تو ان سے ایک بزرگ عالم مجتہد صاحب فضائل کے حق میں ان کو مستند ایک منکر فعل یعنی طعن کا جو افعال نفاق و شیوہ منافقین سے ہے قرار دینا محل تعجب ہے حالانکہ بر تقدیر ثبوت کے وہی تاویلات جو دیگر ائمہ و ثقات کی طرف سے دفع مطاعن میں معروف ہیں بلکہ عامہ ثقات رواۃ سے دور کرنے میں مشہور ہیں یہاں بھی ضروری تھیں علاوہ بریں خطیب کی طرف سے ان کو طعن سمجھنا بھی غیر ضروری ہے چنانچہ ابن حجرؒ نے کہا کہ خطیب کی غرض ان اقوال کے جمع کرنے میں فقط یہی ظاہر ہے کہ ایک مرد کے حق میں کہنے والوں کی جو کچھ باتیں روایت کی جاتی ہیں ان کو بمقابلہ ان اقوال کے جو اس کے حق میں ذکر کئے گئے ہیں جمع کر دے اور طریقہ مستمرہ اصحاب سنن کے موافق ان اقوال کے اسناد سے کلام نہیں کیا اور اس کا یہ منشاء نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ کی منزلت گھٹائے اور یہ بات اس کے تصنع سے ظاہر ہے کہ اس نے فضائل بد لائل نقل کئے اور پھر قادحین کے اقوال باسنا د ضعیف و مجہولہ روایت کر دیے اور ظاہر ہے کہ

مجروح و مجہول شخص کی اسناد سے جو روایت ہے وہ کسی عام مسلمان کے حق میں روا نہیں رکھا جا سکتا۔ امام ابوحنیفہؒ کے حق میں کیونکر مسلم ہوگی اور اگر ارادہ قدح ہی مسلم کر لیا جائے تو یعنی فتح القدیر کا جواب کافی ہے جبکہ نظر تقویٰ سے غافل نہ ہے اور اگر کہا جائے کہ خطیب ہی پر اعتماد نہیں بلکہ نسائی صاحب سنن نے لکھا کہ ابوحنیفہ حدیث میں قوی نہیں ہیں

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) Introduction (Page 47)

An ambiguous criticism (Jarh-e-Mubham) whose specifics are unknown cannot be accepted against clear evidence. Rather, it is more appropriate to interpret the statement "Laysa bil-Qawi" (He is not strong) as meaning he was not strong in conversation, perhaps because he spoke too much. In the specialized analysis of Hadith, some terms do not specify a reason for disparagement. If it is asked why not, as Imam Bukhari (RA) wrote in 'Ad-Du'afa' that Nu'man bin Thabit (Imam Abu Hanifa) was a Murji'ite and people remained silent regarding his Hadith and opinion. The response is that this noise was filled into the ears of that time contrary to its true meaning, causing an uproar, even though by consensus, analogical reasoning (Qiyas) is an ordinary and commendable principle. Therefore, it is clear that the basis of this is merely a linguistic difference. Thus, in the absence of any explicit criticism clarified in the principles of Hadith, when there is an accusation based solely on opinion, it was removed once the reality became apparent. This was seemingly the reason for silence regarding the Hadith, as indicated by the precedence of 'opinion' in the phrase "they remained silent about his opinion and his Hadith." For this reason, those elders to whom the truth was revealed rejected the tongues of the critics, spoke in his praise and description, and narrated Hadith from him. Imam Bukhari himself mentioned several trustworthy and pious individuals narrating from him and said: "Abbad bin al-Awwam, Ibn al-Mubarak, al-Haytham, Waki, Muslim bin Khalid, Abu Muawiyah, and others narrated from him." These people are themselves Imams of Hadith; after their narration, how can denial be valid? And if there is a doubt about who narrated through them, then inevitably the statement "they remained silent about his Hadith" becomes void.

The answer is that those for whom the situation remained ambiguous and who considered Qiyas (analogy) to be part of prohibited personal opinion, they accepted it with a chain of transmission (Isnad). Therefore, the avoidance by the 'Ahl-e-Qiyas' does not harm the Imam, as Allah Almighty and the Messenger of Allah (PBUH) did not make it obligatory for anyone to narrate from or accept him. Because of this, those who do not narrate are not sinners, provided they hold a good opinion according to the ways of faith. If a Mujtahid (jurist) differed and rejected another Mujtahid, this condition is not the same for the general public. Do you not see that rulings differ? Thus, a Mujtahid is not permitted to follow (Taqlid) another, to the extent that among the people of insight, even consensus is not maintained. Therefore, it is necessary that wherever a Mujtahid's independent reasoning leads

him, the opinion of another Mujtahid appears incorrect to him. Otherwise, do you consider it permissible for a Mujtahid to deliberately oppose another's correct opinion? In such a state, we cannot be certain of another's error based on his Ijtihad (independent reasoning) because the path of the general public is Taqlid (imitation/ adherence). But Taqlid does not necessitate that to act and receive reward, one must obtain a divine Sharia ruling in their own way and then must label another righteous jurist as mistaken, as was done by a small group of later scholars. In fact, it is not even necessary for a Mujtahid to be certain that another Mujtahid is in error, because he only considers himself most likely correct, not certainly so. Then how can he be certain of another's error? For this reason, despite the differences in practical methods among the Companions (RA) and the Successors (Tabi'in), there was no difference in their mutual unity and sincerity. This has been the way of the Mujtahid Imams and the righteous of the Ummah. However, boasting about one's opinion without the attributes of greatness is always reprehensible, such as one who is zealously involved in meaningless claims of Ijtihad or one who makes pure Taqlid obligatory upon himself in every state and matter. Rather, in this era, every person harbors malice over the slightest difference with another and wishes to make them completely their follower (Muqallid), calling it "malice for the sake of Allah," whereas he himself has deviated from the path of the predecessors (Salaf). He burdens the common people with matters beyond their understanding and causes their misguidance, and he himself becomes a sharer in this sin.

We seek refuge in Allah from misguidance. The great scholar of Hadith, Sheikh Muhammad Tahir Patni (RA), wrote in 'Al-Mughni' and 'Khatimah Majma' al-Bihar' that Abu Hanifa (RA) was a scholar, a worshiper, ascetic, pious, and an Imam of the sciences of Sharia. Some things attributed to him, such as calling the Quran 'created,' or claiming human absolute power like the Mu'tazilites, or being a Murji'ite—the Imam is certainly free from these things, and this is perfectly clear. Similarly, Ibn al-Athir (RA) in 'Jami' al-Usul' and the author of 'Mishkat' in 'Asma' ur-Rijal' have explicitly written this. Thus far, what has been briefly written based on deductions from the treatises of the learned...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) मुक़द्दमा (पृष्ठ 47)

तो ऐसी अस्पष्ट आलोचना (जरह मुबहम), जिसका कोई पता नहीं चलता, उसे प्रत्यक्ष प्रमाण के विपरीत कैसे स्वीकार किया जा सकता है? बल्कि बेहतर यह है कि इसके ये अर्थ निकाले जाएं कि उनके कथन 'लैस बिल-क़वी' का अर्थ यह था कि वे बातों में अधिक प्रबल नहीं थे, क्योंकि वे बहुत बातें करते थे। क्योंकि हदीस की परख के कुछ पारिभाषिक नियमों में आलोचना का कोई कारण व्यक्त नहीं किया गया है। फिर यदि यह कहा जाए कि क्यों नहीं, जैसा कि इमाम बुखारी (रह.) ने 'ज़ुअफ़ा' (कमज़ोरों) में लिखा है कि नोमान बिन साबित (इमाम अबू हनीफा) मुर्जिया (एक संप्रदाय) में से थे और लोग उनकी हदीस और राय के प्रति मौन रहे। तो उत्तर यह है कि यह शोर उनके अर्थों के विरुद्ध उस समय के कानों में भर दिया गया था, जिससे यह कोहराम मचा, जबकि सर्वसम्मति से 'क़यास' (तर्क) एक सामान्य और प्रशंसनीय मूल सिद्धांत है। अतः यह स्पष्ट है कि इसका आधार केवल शाब्दिक अंतर पर है। इसलिए किसी ऐसी स्पष्ट आलोचना के बिना, जो हदीस के सिद्धांतों में स्पष्ट हो, यदि यहाँ केवल राय के आधार पर आरोप है, तो वह वास्तविकता प्रकट होने के बाद समाप्त हो गया। और यही हदीस से मौन रहने का कारण था, जैसा कि उनके कथन 'सकतू अन रायहि व हदीसिह' (वे उनकी राय और हदीस से मौन रहे) में 'राय' को पहले रखने से संकेत मिलता है। इसी कारण जिन महापुरुषों पर वास्तविकता प्रकट हो गई, उन्होंने आलोचना करने वालों की बातों को खारिज कर दिया और स्वयं उनकी प्रशंसा की और उनसे हदीसें वर्णित कीं। स्वयं इमाम बुखारी (रह.) ने कुछ विश्वसनीय और परहेज़गार लोगों द्वारा उनसे हदीस वर्णित किए जाने का उल्लेख किया है और कहा है: "अब्बाद बिन अल-अव्वम, इब्न अल-मुबारक, अल-हैथम, वक़ीअ, मुस्लिम बिन खालिद, अबू मुआविया और अन्य लोगों ने उनसे हदीसें वर्णित की हैं।" और ये लोग स्वयं हदीस के इमाम हैं, फिर उनके वर्णन के बाद इनकार की कोई गुंजाइश कैसे रह सकती है? और यदि यह वहम हो कि उनके माध्यम से किसने वर्णन किया है, तो निश्चित रूप से उनका यह कहना कि 'वे उनकी हदीस से मौन रहे' व्यर्थ है।

उत्तर यह है कि जिन लोगों के लिए स्थिति संदिग्ध रही और वे 'क़यास' को राय आदि बुराइयों में सम्मिलित समझते रहे, उन्होंने सनद (शृंखला) आदि के साथ इसे स्वीकार किया। अतः'अहल-ए-क़यास' (तर्कवादियों) का दूरी बनाना इमाम के लिए हानिकारक नहीं है, क्योंकि अल्लाह तआला और रसूलुल्लाह (सल्ल.) ने किसी पर उनसे वर्णन या स्वीकार करना अनिवार्य नहीं किया है। इस कारण वर्णन न करने वाले भी अपराधी नहीं हैं, जब तक कि उनके मन में ईमान के अनुरूप शुभ विचार हों।

यदि एक मुज्तहिद (विधिवेत्ता) ने दूसरे मुज्तहिद के विपरीत इनकार किया, तो जनसामान्य की स्थिति वैसी नहीं है। क्या आप नहीं देखते कि आदेश भिन्न-भिन्न हैं? अतः एक मुज्तहिद के लिए दूसरे की तक़लीद (अनुसरण) वैध नहीं है, यहाँ तक कि विद्वानों के लिए भी इसे सर्वसम्मति से मान्य नहीं रखा गया। तो यह आवश्यक है कि एक मुज्तहिद की इज्तिहादी राय जिस ओर ले जाए, उसके निकट दूसरे मुज्तहिद की राय सही न हो। अन्यथा क्या आप यह जायज़ समझते हैं कि एक मुज्तहिद दूसरे की सही राय का जानबूझकर विरोध करता है? और ऐसी स्थिति में हम उसकी इज्तिहादी राय से दूसरे की गलती पर विश्वास नहीं कर सकते, क्योंकि जनसामान्य का मार्ग तक़लीद है। परंतु तक़लीद यह अनिवार्य नहीं करती कि कर्म करने और सवाब पाने के लिए ईश्वरीय शरीयत का कोई आदेश अपने तरीके से प्राप्त करे, तो वह अवश्य ही दूसरे सूक्ष्म फ़क़ीह (विधिवेत्ता) को गलत कहे, जैसा कि बाद के कुछ लोगों ने किया। बल्कि मुज्तहिद के लिए भी यह आवश्यक नहीं कि वह दूसरे मुज्तहिद को निश्चित रूप से गलत माने, क्योंकि वह स्वयं को ही सही होने का प्रबल अनुमान लगाता है, न कि निश्चित विश्वास। फिर वह दूसरों को गलत होने का निश्चित विश्वास कैसे कर सकता है? इसी कारण सहाबा (रज़ि.) और ताबेईन के बीच कर्म के तरीकों में अंतर होने के बावजूद, आपसी एकता और ईमानदारी में कोई मतभेद न था। और यही मुज्तहिद इमामों और नेक लोगों का तरीका रहा है। हाँ, बिना महानता के कारणों के अपनी राय पर गर्व करना हमेशा निंदनीय है, जैसे कि कोई व्यर्थ के इज्तिहाद के दावे में व्यस्त हो या केवल तक़लीद को हर स्थिति और मसले में अपने ऊपर अनिवार्य कर ले। बल्कि इस युग में तो हर व्यक्ति दूसरे से थोड़े से मतभेद पर द्वेष करता है और उसे पूरी तरह अपना मुक़ल्लिद (अनुयायी) बनाना चाहता है, और इसे 'अल्लाह के लिए द्वेष' का नाम देता है, जबकि वह स्वयं पूर्वजों के मार्ग से भटका हुआ है और जनसामान्य को ऐसे कार्यों का कष्ट देता है जो उनकी समझ से बाहर हैं और उनके लिए गुमराह होने का कारण हैं, और वह स्वयं भी इस पाप में सहभागी बनता है।

हम गुमराह होने से अल्लाह की पनाह मांगते हैं। अल्लामा मुहद्दिस शेख मुहम्मद ताहिर फ़तनी (रह.) ने 'मुग़नी' और 'खातिमा मज्मअल बिहार' में लिखा है कि अबू हनीफा (रह.) एक महान विद्वान, इबादत गुज़ार, परहेज़गार और शरीयत के इमाम थे। कुछ बातें जैसे कि कुरान को 'मखलूक' (रचित) कहना, मोअतज़िला की तरह मनुष्यों को शक्ति संपन्न कहना या मुर्जिया आदि होना, ऐसी बातें जो उनकी ओर जोड़ी गई हैं, इमाम निश्चित रूप से इन बातों से पवित्र हैं और यह पूरी तरह स्पष्ट है। इसी तरह इब्न अल-असीर (रह.) ने 'जामे अल-उसूल' में और मिश्कात के रचयिता ने 'अस्माउर रिजाल' में

इसे स्पष्ट रूप से लिखा है। यहाँ तक कि विद्वानों के ग्रंथों आदि से निष्कर्ष निकाल कर जो कुछ संक्षेप में लिखा गया...

تو ایسی جرح مبہم کہ جس کا کچھ پتہ نہیں لگتا ہے کیونکر خلاف ظاہر و باہر مسلم ہوگی بلکہ اولیٰ یہ ہے کہ اس کے یہ معنی لگائے جائیں کہ قولہ لیس بالقوی یعنی باتوں میں زیادہ قوی نہ تھے کہ بہت باتیں کرتے ہوں۔ کیونکہ نقد حدیث بعضے مصطلح میں کوئی وجہ جرح کی بیان نہیں ہوئی۔ پھر اگر کہا جائے کہ کیوں نہیں چنانچہ امام بخاریؒ نے ضعفاء میں لکھا کہ نعمان بن ثابت کوئی مرجیہ تھے لوگ ان کی حدیث ورائے سے ساکت ہوئے۔ تو جواب یہ ہے کہ یہ غلغلہ اپنے معنی کے خلاف اس وقت کے کانوں میں بھرا گیا جس سے یہ شور ہوا حالانکہ بالاتفاق قیاس اصل معمولی و محمد علیہ ہے تو ظاہر ہے کہ مدار اس کا محض اختلاف لفظی پر ہے لہٰذا بدون ظہور کسی جرح کے جو حدیث کے اصول میں مبین ہے جب یہاں خالی رائے سے طعنہ ہے تو وہ بعد ظہور حال کے رفع ہوئی اور یہی گویا وجہ سکوت از حدیث تھی کما یدل علیہ تقدیم الرانی فی قولہ سکتوا عن رائیہ و حدیثہ اس وجہ سے جن بزرگوں پر حقیقت حال کا انکشاف ہو گیا انہوں نے اہل طعن کی زبان رد کی اور خود ثناء و صفت بیان کی اور ان سے حدیث روایت کی چنانچہ خود امام بخاری صاحبؒ نے چند ثقات متقین کا ان سے روایت کرنا بیان کیا اور کہا کہ : رویٰ عنہ عباد بن العوام و ابن المبارک و الہیثم و وکیع و مسلم بن خالد و ابو معاویۃ وآخرون۔ اور یہ لوگ خود حدیث میں امام ہیں پھر ان کی روایت کے بعد کیونکر انکار کا محل صحیح رہے گا اور اگر یہ وہم ہو کہ ان کی واسطے سے کس نے روایت کیا ہے تو لامحالہ قولہ سکتوا عن حدیثہ مستعر۔ رہا تو جواب یہ ہے کہ جن لوگوں پر حال مشتبہ رہا اور قیاس کو رائے وغیرہ منکرات میں داخل سمجھتے رہے انہوں نے باسناد وغیرہ اس کو قبول کیا لہٰذا اہل القیاس کا اجتناب کچھ امام کو مضر نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عزوجل اور رسول اللہ ﷺ نے کسی پر ان سے روایت و قبول کو فرض نہیں فرمایا اس

وجہ سے روایت نہ کرنے والے بھی گناہ گار نہیں ہیں جبکہ ان کی موافق شیوہ ایمان کے نیک گمان ہے اور مجتہد نے اگر دوسرے مجتہد سے خلاف میں انکار کیا تو عوام کی یہ حالت مساوی نہیں آیا نہیں دیکھتے کہ احکام مختلف ہیں چنانچہ مجتہد کو ایک دوسرے کی تقلید روا نہیں ہے حتیٰ کہ اہل نظر تک اتفاقی روا نہیں رکھا گیا تو ضروری ہے کہ مجتہد کی رائے اجتہادی جس طرف مودی ہو اس کے نزدیک دوسرے مجتہد کی رائے خلاف صواب ہے ورنہ کیا یہ جائز جانتے ہو کہ مجتہد دوسرے کی رائے صواب سے جان بوجھ کر مخالفت کرتا ہے اور ایسی حالت میں اس کی رائے اجتہادی سے دوسرے کی خطا پر ہم یقین نہیں کر سکتے کیونکہ عوام کی راہ تقلید ہے لیکن تقلید اس کو مستلزم نہیں کہ عمل کرنے و ثواب لینے کے لئے ایک حکم شرع الٰہی اپنے طریقہ سے حاصل کرے تو ضرور دوسرے مستقی فقیہ کو خاطی بھی کہے کما عمہ شرذمتہ من المتاخرین بلکہ مجتہد کو بھی ضروری نہیں کہ دوسرے مجتہد کو خطا پر یقین کرے کیونکہ اپنے آپ کو صواب پر غالب گمان کرتا ہے نہ یقین پھر غیر کو خطا پر یقین کیونکر کرے گا۔ اسی واسطے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم وائمہ تابعین میں باوجود اختلاف طریقہ عمل کے باہم اتحاد و خلوص میں کسی طرح کا اختلاف نہ تھا اور یہی ائمہ مجتہدین و صلحاء امت کا طریقہ چلا آیا ہے ہاں بغیر اسباب بزرگی کے اعجاب المرء برآء ہمیشہ منکر ہے جیسے کوئی لایعنی دعویٰ اجتہاد میں سرگرم ہو یا تقلید محض کو کل حال و مسئلہ میں اپنے اوپر فرض کرلے بلکہ اس زمانہ میں تو ہر شخص دوسرے سے ادنیٰ خلاف میں بغض کرتا ہے اور سراسر اپنا مقلد بنانا چاہتا ہے اور اس کا نام بغض للہ رکھا ہے حالانکہ شیوہ سلف سے خود منحرف ہے اور عوام کو ایسے امور کی تکلیف دیتا ہے کہ جو ان کی سمجھ سے باہر اور ان کے حق میں باعث ضلالت ہے اور وہ خود بھی اس معصیت میں ہر ایک کا مساہم بنتا ہے۔

نعوذ باللہ تعالیٰ من الضلال اور علامہ محدث شیخ محمد طاہر فتنیؒ نے مغنی و خاتمہ مجمع البحار میں لکھا کہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عالم عابد ورع تقی امام علوم شرع تھے اور بعض باتیں جیسے قرآن کو مخلوق کہنا اور معتزلہ کی طرح بندوں کو قادر کہنا یا مرجیہ وغیرہ ہونا ایسی باتیں جوان کی طرف منسوب کی گئی ہیں بیشک امام ان باتوں سے پاک ہیں اور یہ بالکل صریح ظاہر ہے اور اسی طرح ابن الاثیرؒ نے جامع الاصول میں اور صاحب مشکوٰۃ نے اسماء الرجال میں اس کو مصرح لکھا ہے۔ یہاں تک اہل علم کے رسائل وغیرہ سے استنباط کر کے جو کچھ مختصر لکھا

Fatawa Alamgiri Volume 1 48 Introduction

The fundamental reality and evidence in the case of Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) is that one must say what the investigating scholars have stated collectively or individually: that he was a Tabi'i, a Mujtahid, an ascetic (Zahid), a worshiper (Abid), cautious (Mutawarr'i), and God-fearing (Muttaqi), possessing magnificent virtues. Since temperaments in this age have deviated from moderation, it must also be kept in mind that while he holds a lower rank than the Companions (may Allah be pleased with them all) and the senior Successors (Tabi'in), he surpassed his contemporaries and those who came after him in status. And Allah knows best.

Hanafi Jurists of the Second Century (Al-Mi'ah al-Thaniyah): * **Ibrahim al-Sa'igh bin Maymun al-Marwazi:** A jurist and truthful Hadith narrator. He narrated from Abu Hanifa and 'Ata, and from him Hassan bin Ibrahim and others narrated. Imam Bukhari included his narrations in Mu'allaq form, and Abu Dawood and al-Nasa'i in Musnad form. He practiced the profession of goldsmithing and casting. He was a champion of the "superior Jihad" as he repeatedly and strictly forbade Abu Muslim al-Khurasani from acts prohibited by Sharia. Ultimately, Abu Muslim martyred him in the city of Merv in 131 AH. 'Marwazi' is attributed to Merv, contrary to general linguistic rules. * **Isra'il bin Yunus bin Abi Ishaq al-Kufi:** A jurist, Hadith scholar, and trustworthy (thiqah) narrator. Born in 100 AH in Kufa. He acquired knowledge of Fiqh and Hadith from Imam Abu Hanifa and Abu Yusuf. Waki' and Ibn Mahdi narrated from him. It is sufficient proof of his standing that the 'Shaykhayn' (Bukhari and Muslim) narrated from him. He passed away in 160 AH. * **Asad bin 'Amr bin 'Amir al-Bajli:** A descendant of the Companion Jarir bin Abdullah al-Bajli (may Allah be pleased with him). He was among the 'Ten Companions' of Imam Abu Hanifa with long-standing companionship. A jurist, Hadith scholar, and trustworthy. After Abu Yusuf, he became the son-in-law of Caliph Rashid and served as the judge of Wasit and Baghdad. Imam Ahmad and Yahya bin Ma'in authenticated him. He passed away in 188 AH or 189 AH. * **Hamza bin Habib al-Zayyat al-Kufi:** Known as Abu 'Ammara, one of the seven famous Qaris. Born in 80 AH. A truthful Hadith narrator and an ascetic. He held many narrations from Imam Abu Hanifa. Imam Muslim narrated from him. He died in 158 AH or slightly earlier. * **Hammad bin Abi Hanifa:** An ascetic, worshiper, and God-fearing Hadith scholar and jurist. Ibn Adi mentioned his memory was not strong. He became the judge of Kufa after Qasim bin Ma'an and died in 176 AH. * **Hafs bin Ghiyath bin Talq al-Nakha'i Abu Umar al-Kufi:** A jurist, Hadith scholar, trustworthy, and pious. He was among those companions about

whom the Imam said, "You are the joy of my heart and the remover of my grief." He took Hadith from al-Thawri, Hisham bin Urwah, and 'Asim. He died in 193 AH. * **Hukm bin Abdullah bin Salamah al-Kindi Abu Muti':** A great scholar who narrated from Imam al-A'zam. He held that saying the Tasbih three times in Ruku and Sujud is obligatory. Abdullah bin Mubarak respected him for his knowledge and piety. He died in 199 AH. A story relates that when the Caliph used the Quranic phrase "ataynāhu al-ḥukma ṣabiyyā" (We gave him wisdom while a child) for his crown prince, Abu Muti' protested strongly, stating it leads to disbelief as it was uniquely addressed to Prophet Yahya (PBUH). * **Hafs bin 'Abdul Rahman al-Nakha'i, known as Nishapuri:** A trustworthy Hadith scholar and jurist. He served as a judge in Baghdad before devoting himself to worship. He died in 199 AH. It is said that whenever Abdullah bin al-Mubarak visited Nishapur, he made sure to meet him. * **Hammad bin Dalil, Judge of Madain:** Among those companions of the Imam whose aptitude for judgment was praised by him. His kunya was Abu Zaid. Abu Dawood narrated from him. * **Khalid bin Sulayman:** An Imam of the people of Balkh and among the companions authorized to give fatwas. He died in 199 AH at the age of eighty-four. * **Dawud bin**

[Incomplete]

फ़तावा आलमगीरी जिल्द १ ४८ मुक़द्दमा

हक़ीक़त की बुनियाद और इस बात का सुबूत यह है कि इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाह अलैह) के हक़ में बेशक यही कहना चाहिए जो मुहक्क़िक़ उलमा ने मुज्तमा या मुतफ़र्रिक़ तौर पर बयान किया है, कि आप ताबिई, मुज्तहिद, इमाम, ज़ाहिद, आबिद, मुतवर्रे और मुत्तक़ी थे और जलीला फ़ज़ाइल के मालिक थे। चूँकि इस वक़्त नफ़्स एतदाल से बाहर हैं, इसलिए यह भी ख़्याल रखना चाहिए कि आप सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम अजमईन) और अजिल्ला ताबईन (रहमतुल्लाहि अलैहिम) से कम रुतबा हैं, जैसे कि आप अपने मुआसरीन और मुताख़रीन से रुतबे में बड़े हुए हैं। वल्लाहु तआला आलम।

अल-माइतुस सानिया (दूसरी सदी) के फ़ुक़हा-ए-हनफ़िया: * **इब्राहीम अल-साइग़ बिन मैमुन अल-मरवज़ी:** आप फ़क़ीह, मुहद्दिस और सदूक़ थे। आपने इमाम अबू हनीफ़ा और अता से रिवायत की और आपसे हस्सान बिन इब्राहीम वगैरह ने। इमाम बुख़ारी ने आपसे तालीक़न और अबू दाऊद व नसाई ने मुसनदन रिवायत ली है। आप सुनार और ढलाई का पेशा करते थे और अफ़ज़लुल जिहाद के मालिक थे, क्योंकि आपने अबू मुस्लिम खुरासानी को बार-बार शरीअत के ख़िलाफ़ कामों से सख़्ती से रोका। आख़िरकार उसने १३१ हिजरी में मर्व शहर में आपको शहीद कर दिया। 'मरवज़ी' मर्व से मंसूब है जो क़ियास के ख़िलाफ़ है। * **इसराईल बिन युनुस बिन अबी इसहाक़ कूफ़ी:** आप फ़क़ीह, मुहद्दिस और सिक़ह हैं। आपकी पैदाइश १०० हिजरी में कूफ़ा शहर में हुई। आपने इमाम अबू हनीफ़ा और अबू यूसुफ़ से फ़िक्ह और हदीस सीखी। आपसे वक़ी और इब्ने महदी ने रिवायत की है। यही काफ़ी है कि शेख़ैन (इमाम बुख़ारी व मुस्लिम) ने आपसे तख़रीज की है। आप १६० हिजरी में फ़ौत हुए। * **असद बिन अम्र बिन आमिर बजली:** आप सहाबी ज़रीर बिन अब्दुल्ला अल-बजली (रज़ियल्लाहु अन्हु) की औलाद से हैं। इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाह अलैह) के ख़ास दस साथियों (असहब-ए-अशरा) में से थे और आपकी सोहबत लंबी रही। आप फ़क़ीह, मुहद्दिस और सिक़ह हैं। अबू यूसुफ़ के बाद ख़लीफ़ा हारून रशीद के दामाद और वासित व बग़दाद के क़ाज़ी बने। इमाम अहमद और यहया बिन मुईन ने आपकी तौसीक़ की है। आपका विसाल १८८ या १८९ हिजरी में हुआ। * **हमज़ा बिन हबीब ज़य्यात कूफ़ी:** आप अबू अम्मारा के नाम से मशहूर और सात क़ुर्रा (क़ुर्रा-ए-सबआ) में से एक हैं। ८० हिजरी में पैदा हुए। मुहद्दिस, सदूक़ और मुत्तक़ी थे। इमाम अबू हनीफ़ा से बहुत रिवायतें रखते थे। इमाम मुस्लिम ने आपसे तख़रीज की है। १५८ हिजरी में वफ़ात पाई। * **हम्माद बिन अबी हनीफ़ा:** आप ज़ाहिद, आबिद और नेक मुहद्दिस व फ़क़ीह थे। इब्ने अदी

ने कहा कि हाफ़ज़ा अच्छा न था। क़ासिम बिन मआन के बाद कूफ़ा के क़ाज़ी हुए और १७६ हिजरी में इंतक़ाल फ़रमाया। * **हफ़्स बिन ग़ियास बिन तलक़ अल-नख़ई अबू उमर अल-कूफ़ी:** आप फ़क़ीह, मुहद्दिस और मुत्तक़ी थे। इमाम के उन साथियों में से थे जिनके हक़ में उन्होंने फ़रमाया कि "तुम मेरे दिल की राहत और ग़मों को दूर करने वाले हो"। आपने सौरि, हिशाम बिन उरवा और आसिम वगैरह से हदीस ली। १९३ हिजरी में वफ़ात पाई। * **हुकम बिन अब्दुल्ला बिन सलमा अल-कंदी अबू मुतीअ:** आप बड़े आलिम थे। इमाम आज़म से रिवायत की। कहते थे कि रुकू और सजदे में तीन बार तस्बीह कहना फ़र्ज़ है। अब्दुल्ला बिन मुबारक आपकी इज़्ज़त करते थे। आपका इंतक़ाल १९९ हिजरी में हुआ। एक मशहूर वाक़िया है कि ख़लीफ़ा ने जब अपने वलीअहद के लिए 'यातियाहुल हुक्म सबिया' (बचपन में हिकमत दी गई) लिख भेजा, तो आपने इसका सख़्त विरोध किया और इसे कुफ़्र के क़रीब बताया, क्योंकि यह आयत हज़रत यहया (अ़लैहिस्सलाम) के लिए ख़ास है। * **हफ़्स बिन अब्दुल रहमान अल-नख़ई नीशापूरी:** मुहद्दिस, फ़क़ीह और सिक़ह थे। पहले बग़दाद के क़ाज़ी रहे, फिर इबादत में मशगूल हो गए। १९९ हिजरी में वफ़ात पाई। * **हम्माद बिन दलील क़ाज़ी-ए-मदाइन:** आप उन असहाब में से थे जिनकी क़ाज़ी बनने की सलाहियत की इमाम ने तस्दीक़ की थी। आपकी कुनियत अबू ज़ैद है। * **ख़ालिद बिन सुलेमान:** अहल-ए-बल्ख़ के इमाम और फ़तवा देने वाले असहाब में से थे। १९९ हिजरी में ८४ वर्ष की आयु में वफ़ात पाई। * **दाऊद बिन...** [अपूर्ण]

بنیاد حقیقت وانی ثبوت اس امر کا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے حق میں بیشک یہی کہنا چاہیے کہ جو محققین علماء نے مجتمع یا متفرق بیان کیا کہ تابعی مجتہد امام زاہد عابد متورع و متقی صاحب فضائل جلیلہ تھے اور چونکہ نفوس اس وقت اعتدال سے خارج ہیں لہذا ساتھ ہی یہ بھی خیال رکھنا چاہیے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین واجلہ تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے کم رتبہ ہیں جیسے معاصرین و متاخرین سے بڑھے ہوئے ہوں واللہ تعالیٰ اعلم۔

المائۃ الثانیۃ دوسری صدی کے فقہاء حنفیہ: * **ابراہیم الصائغ بن میمون المروزی:** فقیہ محدث صدوق تھے روی عن ابی حنیفہ و عطا و عنہ حسان بن ابراہیم و غیرہ و اخرج عنہ البخاری تعلیقاً و ابوداؤد و النسائی مسنداً۔ زرگری و ڈھالنے کا پیشہ اختیار کیا تھا اور صاحب افضل الجہاد تھے کہ ابومسلم خراسانی کو مکرر روک کر منکرات شرعیہ سے سختی منع فرمایا آخر اس نے ۱۳۱ ہجری میں شہر مرو میں آپ کو شہید کیا مروزی منسوب بمرو بخلاف قیاس ہے۔ * **اسرائیل بن یونس بن ابی اسحاق کوفی:** فقیہ محدث ثقہ ہیں مولد ۱۰۰ ہجری شہر کوفہ ہے اور امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف سے فقہ و حدیث حاصل کی اور آپ سے وکیع و ابن مہدی نے روایت کی اور یہی کافی ہے کہ شیخین امام بخاری و مسلم نے آپ سے تخریج کی آپ ۱۶۰ میں فوت ہوئے۔ * **اسد بن عمرو بن عامر بجلی:** از اولاد جریر بن عبد اللہ البجلی صحابی رضی اللہ عنہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے حقدین اصحاب عشرہ میں سے طویل الصحبۃ فقیہ محدث ثقہ ہیں بعد ابو یوسف کے خلیفہ رشید کے داماد اور قاضی واسط و بغداد ہوئے امام احمد و یحییٰ بن معین نے توثیق کی اور امام احمد و محمد بن بکار و احمد بن منبع نے آپ سے حدیث روایت کی اور وفات ۱۸۸ ھ یا ۱۸۹ھ میں ہوئی۔ * **حمزہ بن حبیب زیات کوفی:** ابوعمارہ کے از قراء سبعہ مشہور ہیں ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔

محدث صدوق زاہد پر ہیز گار تھے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بہت سی روایتیں رکھتے تھے۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے آپ سے تخریج کی اور ۱۵۸ھ یا کم میں وفات پائی۔ * **حماد بن ابی حنیفہ:** زاہد عابد پرہیز گار محدث فقیہ تھے۔ ابن عدی نے کہا کہ حافظہ اچھا نہ تھا۔ بعد قاسم بن معن کے کوفہ کے قاضی ہوئے اور ۱۷۶ھ میں انتقال فرمایا۔ * **حفص بن غیاث بن طلق النخعی ابو عمر الکوفی:** فقیہ محدث ثقہ زاہد متقی منجملہ ان اصحاب امام کے جن کے حق میں فرمایا کہ "انتم مسار قلبی وجلاء حزنی"۔ اخذ الحدیث من الثوری و ہشام بن عروہ و عاصم و غیرہ احد مروی عنہ احمد و یحییٰ بن معین و القطان و غیر واحد و اخرج عنہ اصحاب الصحاح و تغیر نے آخر عمرہ اور ۱۹۳ میں وفات پائی۔ * **حکم بن عبد اللہ بن سلمۃ الکندی ابو مطیع:** علامہ کبیر ہیں فقہ اکبر امام اعظم رحمہ اللہ سے روایت کی اور کہتے تھے کہ میرے نزدیک رکوع و سجدہ میں تین بار تسبیح کہنا فرض ہے اور عبد اللہ بن مبارک آپ کے علم و دیانت کی وجہ سے تعظیم کرتے تھے۔ وکان محدثا روی من الامام ولابن عون و مالك و غیر ھم و روی عنہ احمد بن منیع و خلاد بن اسلم و جلوۃ فی الحدیث لیند ۱۹۹ھ میں وفات پائی۔ حکایت ہے کہ خلیفہ نے والی بلخ کے نام جو خط بھیجا اس میں اپنے ولی عہد کی نسبت لکھا کہ "آتیاہ الحکم صبیا"۔ جب آپ نے سنا تو امیر بلخ کے پاس جا کر کئی بار فرمایا کہ تم لوگ دنیاوی رغبت میں کفر تک پہنچ گئے امیر بلخ نے آبدیدہ ہو کر سبب پوچھا تو آپ نے منبر پر چڑھ کر مجمع میں اپنی داڑھی پکڑ کر رو رو کر فرمایا کہ یہ خطاب الٰہی عز و جل بحق یحییٰ پیغمبر علیہ السلام ہے جو کوئی کسی اور کو یہ کلمہ کہے وہ کافر ہے تمام لوگ رونے لگے اور جو آدمی یہ خط لائے تھے بھاگ گئے۔ * **رحمۃ اللہ تعالیٰ حفص بن عبد الرحمن النخی معروف نیشاپوری:** محدث فقیہ ثقہ تھے نسائی نے آپ سے روایت کی ہے پہلے بغداد کے قاضی ہوئے پھر چھوڑ کر عبادت میں مشغول ہوئے اور ۱۹۹ھ میں وفات پائی کہتے ہیں کہ جب عبد اللہ بن المبارک نیشا پور میں تشریف لاتے تو ضرور آپ سے ملاقات کرتے تھے۔ * **حماد بن دلیل**

قاضی مدائن: یہ ان اصحاب امام میں سے تھے جن کے حق میں فرمایا کہ یہ لوگ قضاء کی صلاحیت رکھتے ہیں کنیت ابوزید ہے شروطی کے لفظ سے اور معروف ہیں جب کوئی شیخ فضیل سے مسئلہ پوچھتا تو کہتے کہ ابوزید سے پوچھ لو۔ ابو داؤد نے عن میں آپ سے تخریج کی ہے۔ *

خالد بن سلیمان: امام اہل بلخ از اصحاب فتویٰ ۱۹۹ھ میں چوراسی برس کے ہو کر وفات پائی۔ *

داؤد بن [نامکمل]

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 49 Introduction

Nasir al-Ta'i Abu Sulayman was a reliable Hadith scholar, jurist, and a well-known ascetic, extremely pious in nature. He remained in the company of Imam Abu Hanifa for twenty years. Ibn Ma'in and others declared him reliable. Ibn Uyaynah narrated from him, and al-Nasa'i included his narrations. His anecdotes are well-known; he passed away in 160 AH or 165 AH. It is said that he inherited some dinars from his father, which he considered lawful earnings, spending one 'dang' (a small coin) daily. He chose a life of seclusion and prayed that his death should coincide with the exhaustion of those funds; and so it happened. He did not hold Imam Abu Yusuf in high regard due to the latter's acceptance of the office of the judiciary (Qadi), preferring Imam Muhammad instead. Whenever the two disciples (Abu Yusuf and Muhammad) faced a difficulty in a legal matter, they would both consult him. He is counted among the ranks of the Awliya (saints).

Farh bin Hudhayl bin Qays al-Awfi was born in 110 AH. Imam Abu Hanifa (RA) held him in high esteem among his companions. In his marriage sermon, the Imam remarked, "This is a jurist among the leaders of the Muslims," etc. There was a brotherly bond between Zufar and Daud al-Ta'i; Daud chose a life of worship and recitation, while Zufar combined both private and public life. Shaddad asked Asad bin Amr who among Abu Yusuf and Zufar was more knowledgeable in jurisprudence. He replied, "Zufar and 'A'." Shaddad clarified he was asking about Fiqh (jurisprudence), to which he replied, "True Fiqh is this very piety (Taqwa) which leads to great excellence." It is narrated that his house was demolished twice for refusing the post of Qadi, yet he did not accept. Zufar was a jurist and Hadith scholar. Abu Nu'aym said he was reliable and trustworthy; he passed away in Basra in 158 AH.

Zuhair bin Muawiya bin Khadij al-Kufi was born in 100 AH. Among the Imam's companions, he was a reliable Hadith scholar and jurist. Yahya bin Ma'in and others authenticated him. He heard Hadith from al-A'mash and his contemporaries. He passed away in 173 AH or a year later. Sufyan bin Uyaynah was a reliable Hadith scholar, hafiz, jurist, and a foundational authority (hujjah). Born in 107 AH, he used to say, "Imam Abu Hanifa (RA) was the first to make me a scholar of Hadith." The compilers of the Sihah Sittah (the six major books of Hadith) have narrated extensively from him. Imam Shafi'i remarked, "If it were not for Imam Malik and Sufyan bin Uyaynah, knowledge would have disappeared from the Hijaz." He passed away in Makkah on the 1st of Rajab, 198 AH, and was buried near Hajun.

Sharik bin Abdullah al-Kufi was among the companions of the Imam; the Imam described him as possessing great intellect. It is mentioned in 'Taqreeb' that he was first the judge of the city of Wasit, then appointed to Kufa. He was a scholar, ascetic, worshiper, just, and truthful, and was stern against people of innovation (Bid'ah). In his later years, his memory declined. He passed away in 178 AH. Shaqiq bin Ibrahim al-Balkhi narrated from Abu Hanifa and others. He was a famous jurist and ascetic. He famously said, "Divine pleasure is found in four things: peace in sustenance, sincerity in actions, enmity toward satanic customs, and alignment with death." He was martyred in 194 AH.

Shuayb bin Ishaq al-Dimashqi was a distinguished companion of Imam Abu Hanifa and an excellent jurist. He passed away in 89 or 90 AH of the second century. Amr bin Maymun al-Balkhi was a reliable scholar and jurist who gained knowledge from Imam Abu Hanifa in Baghdad. He served as a judge for a long time and passed away blind in 171 AH. Afiyah bin Yazid al-Awdi was a respected jurist and scholar among Abu Hanifa's companions; he died in 180 AH. Abdul Karim bin Muhammad al-Jurjani was an accepted jurist who narrated from Imam Abu Hanifa. Abdullah bin al-Mubarak al-Marwazi was born in 118 AH. Initially occupied with leisure and play, his life changed during a wine gathering in a garden one morning...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① ४९ मुक़द्दमा (प्रस्तावना)

नसीर अल-ताई अबू सुलेमान एक विश्वसनीय मुहद्दिस (हदीस विद्वान), फ़क़ीह (विधिवेत्ता), और प्रसिद्ध ज़ाहिद (संन्यासी) थे जो अत्यंत धर्मपरायण थे। उन्होंने बीस वर्षों तक इमाम अबू हनीफा की सोहबत में समय बिताया। इब्न मुईन और अन्य लोगों ने उन्हें विश्वसनीय माना है। इब्न उययना ने उनसे रिवायत की और इमाम नसाई ने उनसे हदीसें उद्धृत की हैं। उनके किस्से मशहूर हैं; उनका निधन १६० हिजरी या १६५ हिजरी में हुआ। कहा जाता है कि उन्होंने अपने पिता से विरासत में कुछ दीनार प्राप्त किए थे, जिन्हें हलाल कमाई मानकर वे प्रतिदिन एक-एक दांग (सिक्का) खर्च करते थे। उन्होंने एकांतवास अपनाया था और प्रार्थना की थी कि इन दीनारों के समाप्त होते ही उनकी मृत्यु हो जाए, और वैसा ही हुआ। इमाम अबू यूसुफ के न्यायपालिका (काज़ी) का पद स्वीकार करने के कारण वे उन्हें प्रिय नहीं रखते थे और इमाम मुहम्मद की ओर अधिक प्रवृत्त रहते थे। जब साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मुहम्मद) को किसी मसले में कठिनाई होती, तो वे उन्हीं के पास जाते थे। वे अल्लाह के वलियों (संतों) की श्रेणी में गिने जाते हैं।

फ़रब बिन हुज़ैल बिन क़ैस अल-अवफ़ी ११० हिजरी में पैदा हुए। इमाम अबू हनीफा (रह.) अपने साथियों में उनका बहुत सम्मान करते थे और उनके निकाह के खुतबे में इमाम साहब ने फ़रमाया कि "यह मुसलमानों के इमामों में से एक फ़क़ीह हैं" इत्यादि। ज़फ़र और दाऊद ताई के बीच भाईचारा और एकता थी; दाऊद ने इबादत और तिलावत का रास्ता चुना जबकि ज़फ़र ने खल्वत (एकांत) और जलवत (प्रकट) दोनों को सम्मिलित किया। शद्दाद ने असद बिन अम्र से पूछा कि अबू यूसुफ और ज़फ़र में से कौन अधिक बड़ा फ़क़ीह है? उन्होंने कहा कि ज़फ़र और 'अ' (शायद कोई और विद्वान)। शद्दाद ने कहा कि मैं फ़िक़ह (न्यायशास्त्र) के बारे में पूछ रहा हूँ, तो उन्होंने कहा कि "पूरी फ़िक़ह यही तक़वा (धर्मपरायणता) है जिससे बड़ी महानता प्राप्त होती है।" रिवायत है कि न्यायपालिका का पद अस्वीकार करने पर दो बार उनका घर गिराया गया लेकिन उन्होंने पद स्वीकार नहीं किया। ज़फ़र एक फ़क़ीह और मुहद्दिस हैं। अबू नईम ने कहा कि वे विश्वसनीय और सुरक्षित हैं; १५८ हिजरी में बसरा में उनका निधन हुआ।

ज़ुहैर बिन मुआविया बिन खदीज कोफ़ी १०० हिजरी में पैदा हुए। वे इमाम के साथियों में विश्वसनीय मुहद्दिस और फ़क़ीह थे। इब्न मुईन आदि ने उन्हें विश्वसनीय माना है। उन्होंने आमश और उनके समकालीनों से हदीस सुनी। १७३ हिजरी के आसपास उनका निधन हुआ। सुफ़यान बिन उययना एक

विश्वसनीय मुहद्दिस, हाफ़िज़, फ़क़ीह और दलील (हुज्जत) वाले इमाम थे। १०७ हिजरी में पैदा हुए और कहते थे कि "मुझे सबसे पहले इमाम अबू हनीफा (रह.) ने मुहद्दिस बनाया।" सिहाह सित्ता के संकलकों ने उनसे बहुत हदीसें ली हैं। इमाम शाफ़ई ने फ़रमाया कि "यदि इमाम मालिक और सुफ़यान बिन उययना न होते, तो हिजाज़ से ज्ञान समाप्त हो गया होता।" १ रजब १९८ हिजरी को मक्का मुअज़्ज़मा में उनका निधन हुआ।

शरीक बिन अब्दुल्ला कोफ़ी इमाम के साथियों में शामिल थे; इमाम उन्हें अत्यंत बुद्धिमान कहते थे। 'तक़रीब' में लिखा है कि वे पहले वासित के काज़ी थे, फिर कूफ़ा के। वे एक विद्वान, ज़ाहिद, इबादत गुज़ार और न्यायप्रिय थे और बिदअत (नवाचार) करने वालों पर सख़्त थे। १७८ हिजरी में उनका निधन हुआ। शफ़ीक़ बिन इब्राहिम बल्ख़ी ने इमाम अबू हनीफा और अन्य से रिवायत की। वे एक प्रसिद्ध फ़क़ीह और ज़ाहिद थे। उनका कथन है कि "अल्लाह की प्रसन्नता चार चीज़ों में है: रोज़ी में शांति, कर्म में निष्ठा, शैतानी रस्मों से शत्रुता और मृत्यु से सहमति।" १९४ हिजरी में शहीद हुए।

शुएब बिन इस्हाक़ दमिश्की इमाम अबू हनीफा के श्रेष्ठ साथियों में से थे। १८९ या १९० हिजरी में उनका निधन हुआ। अम्र बिन मैमून बल्ख़ी एक विश्वसनीय मुहद्दिस और फ़क़ीह थे। १७१ हिजरी में बग़दाद में उनका निधन हुआ। आफ़ियत बिन यज़ीद अल-अवदी इमाम अबू हनीफा के सम्मानित साथियों में से थे; १८० हिजरी में निधन हुआ। अब्दुल करीम बिन मुहम्मद जुरजानी एक स्वीकार्य फ़क़ीह और मुहद्दिस थे। अब्दुल्ला बिन मुबारक अल-मर्वज़ी ११८ हिजरी में पैदा हुए। प्रारंभ में वे खेल-कूद में व्यस्त थे, लेकिन एक दिन एक बाग़ में शराब की महफ़िल के दौरान उनकी स्थिति बदली...

نصیر الطائی ابو سلیمان محدث ثقہ فقیہ زاہد معروف نہایت پرہیز گار تھے بیس برس امام ابو حنیفہ کی صحبت میں رہے وثقہ ابن معین و غیرہ و روی عنه ابن عیینہ واخرج عنه النسائی۔ آپ کے حکایات معروف ہیں ۱۶۰ھ یا ۱۶۵ھ میں وفات پائی کہتے ہیں کہ آپ نے اپنے باپ سے کچھ دینار میراث پائے ان کو کسب حلال جان کر ایک ایک دانگ روز خرچ کرتے اور گوشہ اختیار کیا تھا اور دعا کی کہ ان کے ختم پر میری وفات ہو چنانچہ ایسا ہی واقع ہوا اور امام ابو یوسف کو بسبب اختیار عہدہ قضاء کے محبوب نہ رکھتے اور امام محمد کی طرف متوجہ ہوتے تھے اور صاحبین کو جب کسی مسئلہ میں اشکال ہوتا تو دونوں صاحب انہیں کے پاس جاتے تھے۔ آپ اولیاء کے زمرہ میں معدود ہیں فربن ہذیل بن قیس العو فی۔ ۱۱۰ھ میں پیدا ہوئے۔ ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ اپنے اصحاب میں آپ کی تکریم کرتے تھے اور آپ کے خطبہ نکاح میں امام صاحب نے فرمایا کہ ہذا فقرار امام من ائمۃ المسلمین الخ۔ زفر اور داؤد طائی میں برادرانہ اتحاد تھا پس داؤد نے عبادت و تلوت اختیار کر لی اور زفر نے خلوت و جلوت دونوں کو جمع کیا۔ شداد نے اسد بن عمرو سے پوچھا کہ ابو یوسف اور زفر میں کون افقه ہے؟ فرمایا کہ زفر اور ع ہیں شداد نے کہا کہ میں فقہ میں پوچھتا ہوں فرمایا کہ پوری فقہ یہی تقویٰ ہے جس سے بڑی بزرگی ہوتی ہے روایت ہے کہ عہدہ قضاء سے انکار کرنے میں دو مرتبہ ان کا مکان ڈھایا گیا مگر قبول نہ کیا۔ زفر فقیہ محدث ہیں۔ ابونعیم نے کہا کہ ثقہ مامون ہیں ۱۵۸ھ میں بصرہ میں وفات پائی۔ زہیر بن معاویہ بن خدیج کوفی ۱۰۰ھ میں پیدا ہوئے اصحاب امام میں محدث ثقہ فقیہ تھے وثقہ یحییٰ بن معین وغیرہ۔ سمع عن الاعمش و من فی طبقته و روی عنه یحیی بن القطان واخرج عنه اصحاب الصحاح۔ ۱۷۳ھ یا ایک سال زائد میں وفات پائی۔ سفیان بن عیینہ۔ محدث ثقہ حافظ فقیہ امام حجت ہیں ۱۰۷ھ میں پیدا ہوئے

کہتے تھے کہ مجھے پہلے امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ نے محدث بنایا ہے۔ اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے بکثرت تخریج کی ہے امام شافعی نے فرمایا کہ کہ اگر امام مالک و سفیان بن عیینہ نہ ہوتے تو حجاز سے علم جاتا رہتا یکم رجب ۱۹۸ھ میں مکہ معظمہ میں وفات پائی اور حجون کے پاس مدفون ہوئے۔ شریک بن عبد اللہ کوفی اصحاب امام میں داخل ہیں امام آپ کو کثیر العقل کہتے تھے۔ تقریب میں ہے کہ پہلے شہر واسط کے قاضی تھے پھر کوفہ کے مقرر ہوئے۔ عالم زاہد عابد عادل صدوق اور اہل ہوا و بدعت پر سخت گیری کرنے والے تھے آخر عمر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا ۱۷۸ھ میں وفات پائی امام مسلم وابو داؤد و ترندی و نسائی و ابن ماجہ نے آپ سے تخریج کی ہے۔ شقیق بن ابراہیم بلخی ابو حنیفہ و عباد بن کثیر و اسرائیل سے روایت کی اور ابو یوسف سے کتاب الصلوۃ پڑھی اور مدت تک ابراہیم بن ادہم کی صحبت میں رہے فقیہ زاہد عابد معروف و مشہور ہیں ان کا قول ہے کہ رضائے الہی چار چیزیں ہیں روزی میں امن و کام میں اخلاص اور شیطانی رسوم سے عداوت اور موت سے موافقت۔ ۱۹۴ھ میں شہید ہوئے متوکل کامل تھے اور زمرہ اولیاء اللہ تعالیٰ میں ان کی کرامات و فعال و ارشادات معروف ہیں۔ شعیب بن الحق بن عبد الرحمن القرشی الدمشقی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب میں سے محدث ثقہ فقیہ جید تھے ان کو مرجیہ کی تہمت دی گئی ہے امام بخاری و مسلم وابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے آپ سے تخریج کی اور دوسری صدی کے ۸۹ھ یا ۹۰ھ میں فوت ہوئے۔ عمرو بن میمون بن بحر بن سعد بن رماح بلخی۔ محدث ثقہ فقیہ صاحب علم و فہم و صلاح تھے بغداد میں آ کر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی صحبت میں داخل ہو کر فقہ حاصل کی مدت تک نیکی کے ساتھ قاضی رہے آخر عمر میں نابینا ہو کر ۱۷۱ھ میں وفات پائی۔ امام ترمذی نے آپ سے تخریج کی ہے۔ عافیت بن یزید بن قیس الاودی۔ اصحاب ابو حنیفہ میں با اکرام فقیہ محدث ثقہ تھے۔ اعمش و ہشام بن عروہ سے حدیث بھی سنی اور نسائی نے آپ سے تخریج کی ہے ۱۸۰ھ میں وفات پائی۔ عبد الکریم بن محمد جرجانی۔ فقیہ محدث

مقبول تھے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے راوی ہیں اور ترمذی نے آپ سے تخریج کی ہے اور حدود ۱۸۰ھ میں وفات پائی عبداللہ بن المبارک بن الواضح الحنظلی المروزی ۱۱۸ھ میں پیدا ہوئے ابتدا میں لہو ولعب میں مصروف تھے ایک روز باغ میں بزم شراب کا جلسہ جمع کیا صبح ہوتے اپنے سر بانے

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 50 | Introduction

It was heard from a bird in a dream on a tree that it was reciting this verse: *“Has the time not come for those who believe that their hearts should be humbled by the remembrance of Allah and what has come down of the truth?”* [Al-Hadid 57:16]. From that moment, he repented and became a worshiper. He traveled and joined the company of Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) and also heard Hadith and other knowledge from other great Imams and prominent virtuous figures. A detailed account of his life is written in 'Naisan al-Muhadditheen'. He quoted the first Hadith from a book as saying: Yunus narrated to us from al-Zuhri, from al-Sa'ib bin Yazid, that Sharik al-Hadrami was mentioned before the Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him), and he said, "That is a man who does not use the Qur'an as a pillow." Imam Nawawi, in the introduction to his commentary on Sahih Muslim, mentioned his biography and, after quoting his virtues in jurisprudence, knowledge, asceticism, jihad, etc., wrote: "All characteristics of goodness were gathered in him," meaning in Abdullah bin al-Mubarak (may Allah have mercy on him). He also noted that among the prominent Imams, no one's virtues have been described as much as his. It is narrated that Imam Malik would not make room for anyone else but Ibn al-Mubarak. It is almost a consensus that he was a collector of virtues and perfections. While returning from Jihad, he passed away in the month of Ramadan 181 AH in the place of Hait, like the poor. It is narrated that at the time of his death, seeing him giving his life on a bed of dust, his servant named Nasr, who is among the reliable narrators of Hadith, began to cry. When he was asked why, he said, "Your state of distress at this moment makes me cry." He said, "Do not cry, for I prayed to Allah Almighty that, O Lord, let me live like the wealthy but let my death be with the poor. So I praise and thank Allah Almighty that it happened so." 'Marwazi' is an attribution to Marw. Some say it is contrary to analogy, and some justified it by saying 'Marwi' cloth is well-known, attributed to a village named Marwa located in Iraq near Kufa, whereas this Marw is located in Khorasan. So remember it. The translator says that benefit from this mention, by way of consideration, confirms the principle clearly derived from the authentic well-known Hadith regarding Predestination (Qadr): that no opposing action harms eternal acceptance, because ultimately that eternal grace comes to the rescue and leads to a high station. Conversely, no act of obedience or worship benefits eternal rejection, as the end outcome becomes bad, as is the well-known story of Bal'am bin Ba'ura. O

Allah, I seek refuge in You from rejection and an evil end. Amen, by Your mercy, O Most Merciful of those who show mercy.

Isa bin Yunus was a Kufi, a reliable Hadith scholar, and an excellent jurist. He heard Hadith from al-A'mash and Malik (may Allah have mercy on them) and acquired jurisprudence from the companions of Abu Hanifa (may Allah have mercy on him). Caliph Ma'mun sent him ten thousand dinars as a gift in honor of Hadith. He returned them. The Caliph thought he returned them thinking they were too little, so he doubled them. In short, he returned them again and said, "This dust (wealth) is not worthy of acceptance in comparison to the Hadith of the Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him)." He performed forty-five jihads and forty-five pilgrimages (Hajj). Imam Bukhari, Muslim, and others have extracted (narrated) from him. His year of death is 187 AH. May Allah Almighty have mercy on him.

Ali bin Mushir al-Qurashi al-Kufi: One of the companions of Abu Hanifa (may Allah have mercy on him). He was a collector of Fiqh and Hadith, a reliable narrator, and the authors of the six authentic books (Sihah Sittah) have narrated from him. It is said that Imam Sufyan al-Thawri (may Allah have mercy on him) took the jurisprudence of Abu Hanifa through him.

Abdullah bin Idris bin Yazid bin Abdul Rahman al-Kufi: A jurist, worshiper, reliable, and excellent Hadith scholar. He narrated everything from Abu Hanifa (may Allah have mercy on him). Al-A'mash, Ibn Said, and others also narrated from him, and Imam Malik, Ibn al-Mubarak, and others narrated from him. The authors of the six authentic books narrated from him. He died in 192 AH.

Ali bin Zabyan al-Kufi: Chief Justice (Qadi al-Quda), jurist, Hadith scholar, and gnostic with piety. Due to his good character, he always sat on a mat during sessions. Ibn Majah narrated from him. He died in 192 AH.

Amr bin al-Dar: A sincere Imam, an excellent jurist, and an accepted Hadith scholar. He acquired jurisprudence from Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him), and the Imam also narrated Hadith from him.

Fudayl bin Iyad bin Mas'ud al-Tamimi: A divine, godly scholar, ascetic, worshiper, reliable Hadith scholar, jurist, and performer of miracles. Initially, he was a highwayman. One day, becoming moved, he repented and came to Kufa to learn Fiqh and Hadith in the service of Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him)...

पेड़ के एक पक्षी से स्वप्न में सुना कि वह यह आयत पढ़ रहा है: 'अलम यानी लिल्लज़ीना आमनू अन तख्शाअ कुलूबुहुम लिज़िक्रिल्लाहि वमा नज़ला मिनल हक् (क्या ईमान वालों के लिए वह समय नहीं आया कि उनके दिल अल्लाह की याद और जो सत्य उतरा है, उसके लिए झुक जाएँ) [अल-हदीद ५७:१६]। उसी समय से तौ़ करके इबादत गुज़ार हो गए और सफ़र करके इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) की सोहबत में आए और अन्य बड़े इमामों और प्रसिद्ध नेक लोगों से भी हदीस आदि का श्रवण किया। 'नैसानुल मुहद्दिसीन' में उनके हालात का विस्तृत विवरण लिखा है। उन्होंने एक किताब से पहली हदीस को इस तरह उद्धृत किया: यूनुस ने हमसे बयान किया, उन्होंने ज़ुहरी से, उन्होंने साइब बिन यज़ीद से कि रसूलुल्लाह (सल्ल.) के पास शरीक अल-हज़रमी का ज़िक्र किया गया, तो आपने फ़रमाया, "वह ऐसा व्यक्ति है जो क़ुरआन को तकिया नहीं बनाता।" इमाम नववी ने 'शर्ह सहीह मुस्लिम' की भूमिका में उनकी जीवनी का उल्लेख किया और उनके फ़िक़्ह, इल्म, ज़ुहद, जेहाद आदि के फ़ज़ाइल (गुण) बयान करने के बाद लिखा कि: "इज्तमअत फ़ीहि खसालुल खैरि कुल्लुहा" अर्थात अब्दुल्लाह बिन मुबारक (रह.) में भलाई की सभी विशेषताएँ एकत्रित कर दी गई थीं। और यह भी उद्धृत किया कि प्रसिद्ध इमामों में से जितने फ़ज़ाइल उनके बयान हुए हैं, किसी और के नहीं मिलते। रिवायत है कि इमाम मालिक, इब्नुल मुबारक के सिवा और किसी के लिए जगह नहीं छोड़ते थे। और यह बात मानो सर्वसम्मत है कि वह गुणों और विशेषताओं के संगम थे। जेहाद से लौटते समय 'हैत' नामक स्थान पर रमज़ान १८१ हिजरी में दरिद्रों की तरह वफ़ात पाई (रहमतुल्लाहि अलैहि)। रिवायत है कि वफ़ात के समय उन्हें मिट्टी के बिस्तर पर जान देते हुए देख कर उनका गुलाम जिसका नाम नस्र था और जो हदीस के विश्वसनीय राविओं में से है, रोने लगा। आपने पूछा तो उसने कहा कि मुझे आपकी इस समय की इस तकलीफ़देह हालत पर रोना आ रहा है। आपने फ़रमाया कि रोओ मत, मैंने अल्लाह तआला से दुआ की थी कि ऐ परवरदिगार, मैं अमीरों की तरह ज़िंदा रहूँ और दरिद्रों के साथ मेरी वफ़ात हो। सो अल्लाह तआला की हम्द ओ सना (प्रशंसा) करता हूँ कि ऐसा ही हुआ। 'मरवाज़ी' का संबंध 'मर्व' से है। कुछ ने कहा कि यह क़यास (तर्क) के विरुद्ध है और कुछ ने इसके विपरीत यह स्पष्टीकरण दिया कि 'मरवी' कपड़ा प्रसिद्ध है जो 'मरवा' नामक गाँव से संबंधित है जो इराक़ में कूफ़ा के निकट स्थित है, और यह 'मर्व' खुरासान में स्थित है। अतः इसे याद रखें। अनुवादक कहता है कि इस ज़िक्र से शिक्षा लेते हुए यह उस मूल सिद्धांत की पुष्टि करता है जो तक़दीर के बारे में सहीह हदीस से स्पष्ट रूप से सिद्ध है कि ईश्वरीय स्वीकृति (क़ुबूलियत-ए-

अज़ली) को कोई भी विपरीत कार्य हानि नहीं पहुँचाता क्योंकि अंततः वही ईश्वरीय कृपा सहायक बनकर उच्च पद तक पहुँचा देती है। और ईश्वरीय अस्वीकृति (तर्दे-अज़ली) को कोई भी आज्ञापालन या इबादत लाभ नहीं पहुँचाती क्योंकि अंत बुरा हो जाता है जैसा कि बलअम बिन बाउरा का किस्सा प्रसिद्ध है। ऐ अल्लाह, मैं तेरी पनाह माँगता हूँ दरबदरी और बुरे अंत से। आमीन, अपनी रहमत के सदके ऐ सबसे ज़्यादा रहम करने वाले।

ईसा बिन यूनुस कूफ़ा के एक विश्वसनीय मुहद्दिस और बेहतरीन फ़क़ीह थे। उन्होंने हदीस को आमश और मालिक (रह.) से सुना और फ़िक़्ह को अबू हनीफ़ा (रह.) के साथियों से प्राप्त किया। खलीफ़ा मामून ने आपको हदीस के सम्मान में दस हज़ार दीनार तोहफ़े के रूप में भेजे। आपने उन्हें वापस कर दिया। खलीफ़ा ने सोचा कि शायद कम समझकर लौटा दिए हैं, तो उन्हें दोगुना कर दिया। सारांश यह कि आपने फिर लौटा दिया और फ़रमाया कि यह मिट्टी (धन) रसूलुल्लाह (सल्ल.) की हदीस के मुक़ाबले में स्वीकार करने योग्य नहीं है। आपने पैंतालीस जेहाद और पैंतालीस हज किए। इमाम बुखारी, मुस्लिम आदि ने आपसे रिवायत की है। वफ़ात का वर्ष १८७ हिजरी है। (रहमतुल्लाहि अलैहि)।

अली बिन मुसहिर अल-कुरशी अल-कूफ़ी: अबू हनीफ़ा (रह.) के साथियों में से थे। फ़िक़्ह और हदीस के ज्ञाता थे, विश्वसनीय रावी थे और सिहाह-ए-सित्ता के लेखकों ने आपसे रिवायत की है। कहते हैं कि इमाम सुफ़यान अल-सौरी (रह.) ने उन्हीं के माध्यम से फ़िक़्ह-ए-अबू हनीफ़ा को हासिल किया।

अब्दुल्लाह बिन इदरीस बिन यज़ीद बिन अब्दुर रहमान अल-कूफ़ी: फ़क़ीह, इबादत गुज़ार, विश्वसनीय और बेहतरीन मुहद्दिस थे। इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) से हर चीज़ में रिवायत की। आमश और इब्न सईद आदि भी आपसे रिवायत करते हैं और इमाम मालिक और इब्नुल मुबारक आदि ने भी आपसे रिवायत की है। सिहाह-ए-सित्ता के लेखकों ने आपसे रिवायत ली है। १९२ हिजरी में वफ़ात पाई।

अली बिन ज़बयान अल-कूफ़ी: काज़ी-उल-कुज़ा (मुख्य न्यायाधीश), फ़क़ीह, मुहद्दिस और परहेज़गार ज्ञानी थे। अपने अच्छे व्यवहार के कारण हमेशा टाट (चटाई) पर बैठकर अदालत लगाते थे। इब्न माजा ने आपसे रिवायत की है। वफ़ात १९२ हिजरी में हुई।

अम्र बिन अल-दार: एक नेक इमाम, बेहतरीन फ़क़ीह और स्वीकृत मुहद्दिस थे। इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) से फ़िक़्ह प्राप्त की और इमाम ने भी उनसे हदीस रिवायत की है।

फ़ुज़ैल बिन अयाज़ बिन मसऊद अल-तमीमी: अल्लाह वाले आलिम, ज़ाहिद, इबादत गुज़ार, विश्वसनीय मुहद्दिस, फ़क़ीह और करामात वाले थे। शुरुआत में डकैती करते थे। एक दिन प्रभावित होकर तौबा की और कूफ़ा आकर इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) की सेवा में फ़िक़्ह और हदीस...

درخت کے ایک پرندہ سے خواب میں سنا کہ یہ آیت پڑھتا ہے: الم یان للذین آمنوا ان تخشع قلوبھم لذکر اللہ وما نزل من الحق۔ اس وقت سے تائب ہو کر عابد ہو گئے اور سفر کر کے امام ابوحنیفہؒ کی صحبت میں آئے اور دیگر ائمہ کبار و اعلام اخیار سے بھی حدیث وغیرہ کی سماعت کی اور نیسان المحد ثین میں تفصیل احوال مرقوم ہے اور اول حدیث از کتاب نقل فرمائی بقولہ : حدثنا یونس عن الزھری عن السائب بن یزید ان شریکا الحضرمی ذکر عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ذلک رجل لا یتوسد بالقرآن۔ امام نووی نے مقدمہ شرح صحیح مسلم میں آپ کا ترجمہ ذکر کیا اور فقر و علم و زہد و جہاد وغیرہ فضائل نقل کر کے لکھا کہ اجتماعت فیہ خصال الخیر کلہا یعنی عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ میں خیر کے جملہ خصائل جمع کر دئیے گئے تھے اور نقل کیا کہ ائمہ اعلام میں سے جتنے فضائل ان کے بیان ہوئے ہیں اور کسی کے مذکور نہیں ہیں اور روایت ہے کہ امام مالک ابن المبارک کے اور کسی کے واسطے جگہ نہیں چھوڑتے تھے اور یہ امر گویا مجمع علیہ ہے کہ جامع فضائل وفواصل تھے اور جہاد سے واپس ہوتے وقت موضع ہیت میں ماہ رمضان ۱۸۱ھ میں مسکینوں کی طرح وفات پائی رحمہ اللہ تعالیٰ نقل کرتے ہیں کہ وفات کے وقت اس حالت سے بستر خاک پر جان دیتے ہوئے دیکھ کر آپ کا غلام نصر نام جو معتبرین رواۃ حدیث سے ہے رونے لگا آپ نے پوچھا تو کہا کہ مجھے ایسی تکلیف کی حالت اس وقت رلاتی ہے آپ نے کہا کہ مت رو کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی تھی کہ پروردگار تو نِگروں کی طرح زندہ رہوں اور مسکینوں کی ساتھ میری وفات ہو سو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء ادا کرتا ہوں کہ ایسا ہی ہوا۔ مروزی نسبت بمر وبعض نے کہا کہ خلاف قیاس ہے اور بعض نے اس کی توجیہ خلاف میں کہا کہ مروی کپڑا معروف منسوب بجانب مرد گاوں ہو واقع عراق قریب بکوفہ ہے اور یہ مرو واقع

خراسان ہے فاحفظہ مترجم کہتا ہے کہ اس تذکرہ سے استفادہ بطریق اعتبار اس اصل کی تصدیق کرتا ہے جو حدیث صحیح معروف فی باب القدر سے صریح مستفاد ہے کہ قبولیت از لی کو کوئی فعل منافی مضر نہیں کیونکہ آخر وہی لطف از لی دستگیر ہو کر منزلت عالیہ میں لے جاتا ہے اور طر واز لی کو کوئی طاعت و عبادت موافق مفید نہیں کہ آخر انجام خراب ہو جاتا ہے جیسے قصہ بلعم باعوراء معروف ہے۔ اللھم انی اعوذ بک من الطرد وسوء الخاتمۃ۔ آمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔ عیسیٰ بن یونس کوئی محدث ثقہ فقیہ جید تھے حدیث کو اعمش و مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے سنا اور فقہ کو ابو حنیفہؒ کے اصحاب سے حاصل کیا۔ خلیفہ مامون نے آپ کو بتکریم حدیث کے دس ہزار دینار بطور ہدیہ بھیجے آپ نے واپس کر دیئے اس نے گمان کیا کہ کم سمجھ کر پھیرے تو دو چند کر دیئے۔ الغرض آپ نے پھیرا اور فرمایا کہ یہ خاک بمقابلہ حدیث رسول اللہ ﷺ کے لائق قبول نہیں ہے۔ پینتالیس جہاد و پینتالیس حج ادا کئے۔ امام بخاری و مسلم وغیرہ نے آپ سے تخریج کی ہے اور سال وفات ۱۸۷ھ ہے۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ علی بن مسہر القرشی الکوفی۔ از اصحاب ابوحنیفہؒ جامع فقہ وحدیث تھے ثقہ صاحب روایت و روایت میں اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے تخریج کی کہتے ہیں کہ امام سفیان الثوریؒ نے انھیں کے واسطہ سے فقہ ابوحنیفہؒ کو اخذ کیا ہے۔ عبد اللہ بن ادریس بن یزید بن عبد الرحمن الکوفی۔ فقیہ عابد محدث ثقہ جید تھے ابوحنیفہؒ سے ہر چیز میں روایت کی وامش و ابن سید وغیرہ ہم سے بھی راوی ہیں اور آپ سے امام مالک وابن المبارک وغیرہ ہم نے روایت کی اور اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے تخریج کی ہے اور ۱۹۲ھ میں وفات پائی۔

علی بن ظبیان الکوفی۔ قاضی القضاۃ فقیہ محدث عارف با ورع تھے حسن خلق سے ہمیشہ بورے پر اجلاس کرتے۔ ابن ماجہ نے آپ سے تخریج کی وفات ۱۹۲ھ میں ہوئی۔ عمرو بن الدار۔ امام ناصح فقیہ جید محدث مقبول تھے۔ امام ابوحنیفہؒ سے فقہ حاصل کی اور امام نے بھی ان سے حدیث روایت

کی ہے۔ فضیل بن عیاض بن مسعود التمیمی۔ عالم ربانی یزدانی زاہد عابد ثقہ محدث فقیہ صاحب کرامات تھے ابتدا میں رہزنی کرتے تھے ایک روز متاثر ہو کر توبہ کی اور کوفہ میں آکر امام ابوحنیفہؒ کی خدمت سے فقہ وحدیث

Fatawa-e-Alamgiri..... Volume ① Introduction (Muqaddimah)

He studied under and heard narrations from numerous masters; Imam Shafi'i, Ibn Mahdi, and others narrated from him, and the authors of the Sahah Sittah (the six authentic books of Hadith) extracted narrations through him. Detailed accounts of his life and miracles are documented in the biographies of the saints. Ibn Kathir, citing Ibn Asakir, mentions that while Abdullah bin al-Mubarak was heading for Jihad in Tus, he dictated some verses to a person traveling to the Holy Sanctuary (Mecca) to deliver to Fudayl (ibn Iyad): "O worshiper of the two Sanctuaries, had you seen us..." Upon reading this, Fudayl wept and remarked, "My brother has given me sincere counsel." He then dictated a Hadith with his chain of narration reaching Abu Hurairah (RA), stating that a person asked the Prophet ﷺ for an act of worship equal to Jihad. The Prophet ﷺ asked, "Can you pray continuously day and night without fatigue and fast perpetually?" The person replied, "O Messenger of Allah ﷺ, I cannot do that." He said, "By Allah, even if you did, you would not reach the reward of a single day of Jihad." In short, given his immense fame, a detailed listing of his virtues is unnecessary; may Allah have mercy on him.

Qasim bin Ma'an bin Abdul Rahman bin Abdullah bin Masud (RA) was among the companions of Imam Abu Hanifa (RH), of whom the Imam would say, "You are the joy of my heart and the dispel-er of my sorrow." He was a jurist (Faqih), a scholar of Hadith (Muhaddith), eloquent in Arabic, and a devout ascetic. Abu Hatim described him as trustworthy and truthful. He passed away in 175 AH. Regarding Layth bin Sa'd bin Abdul Rahman, it is noted in Tarikh Ibn Khallikan that he was of the Hanafi school. Born in 94 AH, he was a distinguished jurist and scholar of Hadith, possessing significant wealth with an annual income of five thousand dinars. However, due to his immense charity and generosity, he was never liable for Zakat. Narrations from him exist in the Sahah books, and he passed away in 175 AH. Mis'ar bin Kidam al-Kufi belonged to the senior tier of the successors of the companions (Atba'). Al-Nawawi noted in his commentary on Sahih Muslim that he was a teacher to Sufyan bin Uyayna and Sufyan al-Thawri. He died in 155 AH. Mandal bin Ali al-Kufi was a reliable jurist among Imam Abu Hanifa's circle; he was born in 103 AH and died in 167 AH.

Muhammad bin al-Hasan bin al-Farqad al-Shaybani was a leading authority in jurisprudence, Hadith, and linguistics among Imam Abu Hanifa's associates. He learned from Abu Hanifa, Abu Yusuf, Malik, and others, while Imam Shafi'i, Abu Ubaid al-Qasim bin Salam, and many others learned from him. Abu Ubaid stated, "I have not seen anyone more expert in the Quran than him." He was also a master of Arabic

grammar and mathematics. Both Imam Shafi'i and Imam Ahmad acknowledged benefiting from his works. His most famous compositions include *Al-Mabsut*, *Al-Ziyadat*, *Al-Jami' al-Saghir*, *Al-Jami' al-Kabir*, *Al-Siyar al-Saghir*, and *Al-Siyar al-Kabir*. He passed away in 189 AH. May Allah Almighty forgive us and him; He is the Oft-Forgiving, the Most Merciful.

फ़तावा-ए-आलमगीरी..... जिल्द ① प्रस्तावना (मुक़द्दमा)

(इमाम मुहम्मद ने) कई प्रतिष्ठित इमामों से (हदीस) सुनी, जिनमें इमाम शाफ़ई, इब्न महदी आदि शामिल हैं जिन्होंने आपसे रिवायत की और सहाह सित्ता के संकलनकर्ताओं ने आपसे तख़रीज की है। वलियों के वृत्तांतों में आपके हालात और करामात विस्तार से लिखे गए हैं। इब्न कसीर ने इब्न असाकिर के हवाले से उल्लेख किया है कि अब्दुल्ला बिन अल-मुबारक ने तूस में जिहाद के लिए जाते समय एक व्यक्ति से, जो मक्का जा रहा था, फ़ुज़ैल (बिन अयाज़) के लिए कुछ शेर लिखवाए: "ऐ हरम की इबादत करने वाले, अगर तुम हमें देखते..."। जब फ़ुज़ैल ने यह देखा तो वे रो पड़े और कहा कि मेरे भाई ने मुझे नसीहत दी है। फिर उन्होंने उस व्यक्ति को अपनी सनद से अबू हुरैरा (रज़ि.) से मरफू हदीस सुनाई कि एक व्यक्ति ने रसूलुल्लाह ﷺ से ऐसी इबादत पूछी जो जिहाद के बराबर हो। आपने पूछा क्या तुम दिन-रात बिना थके नमाज़ पढ़ सकते हो और हमेशा रोज़ा रख सकते हो? उसने कहा या रसूलुल्लाह ﷺ यह तो मुझसे न हो सकेगा। आपने फ़रमाया खुदा की क़सम, अगर तुम ऐसा कर भी लेते तब भी जिहाद के एक दिन के सवाब के बराबर न पहुँचते। संक्षेप में, आपकी प्रसिद्धि के कारण गुणों के वर्णन की आवश्यकता नहीं है, अल्लाह उन पर रहम करे।

कासिम बिन मा'न बिन अब्दुल रहमान बिन अब्दुल्ला बिन मसूद (रज़ि.), इमाम अबू हनीफा (रह.) के उन साथियों में से थे जिन्हें वे कहते थे, "तुम मेरे दिल की खुशी और गम दूर करने वाले हो।" वे फकीह, मुहद्दिस और अरबी भाषा के विद्वान थे। अबू हातिम ने उन्हें विश्वसनीय कहा है। उनका १७५ हिजरी में निधन हुआ। लैथ बिन साद बिन अब्दुल रहमान के बारे में तारीख़ इब्न ख़लकान में लिखा है कि वे हनफ़ी मज़हब के थे। उनका जन्म ९४ हिजरी में हुआ, वे एक महान फकीह और मुहद्दिस थे। वे बहुत अमीर थे, उनकी वार्षिक आय ५००० दीनार थी लेकिन उनकी उदारता इतनी थी कि उन पर कभी ज़कात वाजिब नहीं हुई। उनका १७५ हिजरी में इंतकाल हुआ। मिसअर बिन कदाम कूफ़ी महान तबई थे। नववी ने लिखा है कि वे सुफ़ियान बिन उययना और सुफ़ियान सौरी के उस्ताद थे। १५५ हिजरी में उनका निधन हुआ। मंदल बिन अली कूफ़ी इमाम अबू हनीफा के साथियों में से एक विश्वसनीय फकीह और मुहद्दिस थे, १६७ हिजरी में उनकी मृत्यु हुई।

मुहम्मद बिन अल-हसन बिन अल-फ़रक़द अल-शैबानी, इमाम अबू हनीफा के साथियों में फिक्ह, हदीस और भाषा के इमाम हैं। उन्होंने अबू हनीफा, अबू यूसुफ और मालिक आदि से इल्म हासिल किया और उनसे इमाम शाफ़ई और अबू उबैद आदि ने इल्म लिया। अबू उबैद ने कहा कि मैंने

आपसे बड़ा कुरान का माहिर नहीं देखा। वे अरबी व्याकरण और हिसाब में भी माहिर थे। इमाम शाफ़ई और इमाम अहमद ने आपकी किताबों से लाभ उठाने का स्वीकार किया है। आपकी प्रसिद्ध रचनाओं में अल-मबस्तूत, अल-ज़ियादात, जामि सगीर, जामि कबीर, सियर सगीर, सियर कबीर आदि शामिल हैं। १८९ हिजरी में आपका निधन हुआ। अल्लाह हम पर और उन पर अपनी रहमत करे।

کولیا اور متعدد ائمہ سے سماعت کی امام شافعی وابن مہدی وغیرہ ہم نے آپ سے روایت کی اور اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے تخریج کی ہے اور اولیاء کے تذکرہ میں آپ کے حالات و کرامات مبسوط لکھے ہیں اور ابن کثیر نے ابن عساکر کی تخریج سے ذکر کیا کہ عبد اللہ بن المبارک نے طوس میں جہاد کو جاتے ہوئے ایک شخص کو جو حرم محترم جاتا تھا چند اشعار لکھوائے کہ فضیل کو یہ خط دے دینا اس نے مکہ معظمہ پہنچ کر آپ کو دیا اولہ یا عابد الحرمین لو ابصرتنا۔ لعدت انک فی العبادۃ عطبن فضیل دیکھ کر روئے اور کہا کہ میرے بھائی نے مجھے نصیحت فرمائی ہے پھر اس شخص کو ایک حدیث املاء فرمائی اپنی اسناد سے ابوہریرہؓ سے مرفوع کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ سے ایسی عبادت پوچھی جو جہاد کی برابری کرے آپ نے پوچھا کہ تو ہمیشہ رات دن بلاورنگ نماز میں قیام کر سکتا ہے اور ہمیشہ روزہ رکھ سکتا ہے اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ یہ تو مجھ سے نہ ہو سکے گا فرمایا کہ قسم ہے کہ اگر تو اس کو بھی کرتا تب بھی جہاد کے ایک روزہ و ثواب کو نہ پہنچتا وقد اوردت الحدیث فی التفسیر مترجما۔ بالجملہ غایت شہرت سے آپ کے ذکر فضائل کی حاجت نہیں ہے رحم اللہ تعالیٰ۔ قاسم بن معن بن عبدالرحمن بن عبداللہ مسعود صحابی رضی اللہ عنہ۔ ابو حنیفہؒ کے ان اصحاب میں سے تھے جن کو فرماتے کہ انتم مسار قلبی و جلاء حزنی۔ فقیہ محدث بلیغ العربیہ زاہد حتی بامر وت تھے ابو حاتم نے کہا کہ ثقہ صدوق منکر الروایتہ ہیں۔ فی الصحاح عنہ کثیر شہہ ۱۷۵ھ میں وفات پائی۔ لیث بن سعد بن عبدالرحمن رحمہ اللہ تعالیٰ نے تاریخ ابن خلکان میں ہے کہ میں نے بعض مجامع میں لکھا دیکھا کہ حنفی المذہب تھے۔ ۹۴ھ میں پیدا ہوئے فقیہ محدث ثقہ صدوق جید صاحب ثروت و مقدرت تھے سال میں پانچ ہزار دینار کی آمدنی تھی مگر کثرت ایثار و سخاوت سے کبھی زکوۃ واجب نہ

ہوتی تھی۔ صحاح میں آپ سے روایات موجود ہیں اور ائمہ اخبار نے آپ سے روایت کی و کرامات کا تذکرہ طول ہے ۱۷۵ھ میں وفات پائی۔ مسعر بن کدام کوفی طبقہ کبار اتباع میں سے ہیں۔ نووی نے شرح صحیح مسلم میں لکھا کہ آپ سفیان بن عینیہ و سفیان الثوری کے استاد ہیں آپ کی جلالت قدر و حفظ و اتقان متفق علیہ ہے اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے تخریج کی ہے آپ نے امام ابو حنیفہؒ سے وعطا و قتادہ سے روایت کی۔ ۱۵۵ھ میں وفات پائی۔ مندل بن علی کوفی اصحاب امام ابو حنیفہؒ میں فقیہ محدث صدوق تھے۔ ابو داؤد و ابن ماجہ نے آپ سے تخریج کی ہے ۱۰۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۶۷ھ میں وفات پائی۔ محمد بن الحسن بن الفرقد الشیبانی امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب میں آپ فقہ و حدیث و لغت میں امام ہیں حدیث کو ابو حنیفہ و ابو یوسف و مسعر و ثوری و اما مالک و ابن دینار و اوزاعی وغیرہ ہم سے سنا اور آپ سے امام شافعی و ابو عبید القاسم بن سلام و ابو حفص کبیر احمد بن حفص و معلی بن منصور و ابو سلیمان جوزجانی و موسی بن نصیر رازی و اسمعیل و علی بن مسلم و محمد بن سماعہ و ابراہیم بن رستم و ہشام بن عبداللہ و عیسیٰ بن ابان و محمد بن مقاتل و شداد بن حکیم وغیرہ ہم نے سنا ابو عبید نے کہا کہ میں نے آپ سے زیادہ ماہر قرآن الہی نہیں دیکھا اور عربیت و نحو و حساب میں ماہر تھے مترجم کہتا ہے کہ فتاویٰ کتاب الشروط میں امام محمد کا قول لغت میں حجت قرار دیا ہے۔ شامی نے کہا کہ مثل ابو عبید و اصمعی و خلیل و کسائی کے امام ہیں لغت میں آپ کی تقلید واجب ہے۔ چنانچہ ابو عبید نے با وجود جلالت قدر کے آپ کے قول سے حجت پکڑی جیسے ابوالعباس نے اور تغلب نے سیبویہ کے ہمسر قرار دیا اور ان کا قول حجت مانا۔ امام محمدؒ کے فضائل جامع علوم اور کثیر التصانیف و ذکی و بیدار ہونا وغیرہ عموماً مشہور و معروف ہیں اور امام شافعیؒ واحمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے ان کی تصانیف سے استفادہ کا اقرار کیا اور اہل تذکرہ نے ان کے فضائل میں تطویل کی ہے اور وہ جو بعض تاریخوں سے دیکھ کر بعض فضلا نے ان کا اور امام ابو یوسفؒ کا معالمتی قصہ نقل کیا محض لغو و مہمل ہے جیسے

عموماً مورخین کے رطب و یابس جمع کرنے کا دستور ہوتا ہے لیکن عجب اس سے نقل کر دینا ان بعض کا بطریق اثبات ہے غفر اللہ تعالیٰ لنا و لہ وھو الغفور الرحیم۔ امام محمدؒ نے ۱۸۹ھ میں وفات پائی۔ علاوہ نوادر معلی و ابن سماعہ و ہشام وغیرہ کے آپ کی خاص مشہور تصانیف میں سے۔ مبسوط زیادات جامع صغیر جامع کبیر سیر صغیر سیر کبیر نوادر نوازل رقیات۔

Fatawa Alamgiri ... Volume ① 52 Introduction

The Haruniyat, Kaisaniyat, Jurjaniat, Kitab al-Athar, and Muwatta are among the works.

As-Sarakhsi wrote that Siyar al-Kabir is among the final compositions, while Al-Mabsut is the first, which is why it is called 'the root' (Asl), and the 'Usuli' are their collective books. Ma'ruf Karkhi is a renowned leader among the saints of Allah Almighty; he was the Qutb of his time and one whose prayers were granted. His father's name was Feroz, a Christian. A Christian priest tried hard to immerse him in polytheism and the trinity, but he persistently affirmed monotheism (Tawhid) in response. Eventually, he fled in this state and came to Hazrat Imam Al-Sayyid, known as Ali bin Musa al-Rida (peace be upon him and his forefathers), where he embraced Islam. When he returned after a few days, his parents asked him which religion he had eventually chosen. He replied, "I found the true religion, meaning I acquired the religion of Muhammad, the Messenger of Allah (peace be upon him)." Hearing this, his parents also became Muslims. Later, he attained perfection in external and internal knowledge in the company of Dawud al-Tai, a student of Imam Abu Hanifa. It is stated in Ash-Shami that Sari al-Saqati attained the rank of excellence (Ihsan) and acceptance from him in external sciences and passed away in 200 AH.

Nuh bin Abi Maryam Abu Ismah al-Marwazi: He learned jurisprudence (fiqh) from Imam Abu Hanifa and Ibn Abi Layla, Hadith from Hajjaj bin Artah, Az-Zuhri, etc., exegesis (tafsir) from Al-Kalbi, and military history (maghazi) from Ibn Ishaq; hence he became known as 'the collector' (jami). Sheikh Abu Hatim remarked that he collected everything except truthfulness. According to the people of Hadith and critics of narrators, he is unacceptable, even considered a fabricator, and died in 173 AH.

Nuh bin Darraj al-Kufi: In fiqh, he was a student of Imam Abu Hanifa and also learned from Zufar, Ibn Shubrumah, and Ibn Abi Layla. He narrated Hadith from Zufar, Al-A'mash, and Said bin Mansur, but Ibn Ma'in described him as a liar. Consequently, Ibn Majah recorded narrations from him and Nuh bin Abi Maryam in tafsir. He died in 182 AH.

Waki' bin al-Jarrah bin Malih bin Adi al-Kufi: An Imam of fiqh and Hadith, a reliable Hafiz, ascetic, and worshipper among the senior followers of the followers (Tabi' al-Tabi'in). His students included Sheikh Ash-Shafi'i and Ahmad, among others. Hanafi literature mentions his acquisition of fiqh from Imam Abu Hanifa. It is apparent that

he surely learned the method of jurisprudence from the Imam; and Allah knows best. He also narrated Hadith from the Imam, and it was established that he used to issue legal rulings (fatwas) based on the opinion of Imam Abu Hanifa. Yahya bin Ma'in said, "I have not seen anyone more excellent than Waki'." The authors of the Six Sahih books narrated through Ibn al-Mubarak and a group of reliable Imams narrated from him. His virtues have been extensively written about. He passed away in 197 AH.

Yaqub bin Ibrahim bin Habib bin Khanis bin Sa'd bin Utba al-Ansari, a Companion (may Allah be pleased with him): His patronymic (kunya) was Abu Yusuf. Born in 113 AH. He first studied fiqh with Ibn Abi Layla and then with Imam Abu Hanifa, becoming foremost among the Imam's companions. He was titled 'Chief Justice' (Qadi al-Qudat) and 'Most Jurisprudent of Scholars' (Afqah al-Ulama), among other titles. He heard Hadith from the Imam and a group of reliable leaders like Sulayman al-Taymi and Hisham bin Urwa. It is well-known that Imam Muhammad, Imam Ahmad, Bishr bin al-Walid, Yahya bin Ma'in, Ahmad bin Mani', and others narrated from him. Ahmad bin Hanbal, Yahya bin Ma'in, and Ali bin al-Madini did not differ regarding his Hadith narrations. His works 'Kitab al-Hashr' and 'al-Kharaj' are famous, and 'Amali' and 'Nawadir' are well-recognized. Scholars have written extensively about him. Some have written harshly, but knowledge belongs to Allah Almighty. He died in 182 AH.

Yahya bin Said al-Qattan: A reliable, precise, and awe-inspiring Imam of Hadith, distinguished among Imams by consensus. Born in 120 AH and died in 198 AH. It is narrated that he used to issue fatwas according to the opinion of Imam Abu Hanifa.

Yusuf bin Yaqub: meaning the son of Imam Abu Yusuf, was a jurist, traditionist, and judge for the western side of Baghdad. He died in 192 AH.

Yusuf bin Khalid al-Samti: A freed slave of Banu Layth, who became famous as 'as-Samti' (of good conduct) due to his good character. He was among the companions of Imam Abu Hanifa, a jurist, traditionist, and person of insight. Ibn Majah recorded narrations from him.

हारूनियात, कैसानियात, जुरजानियात, किताब अल-आसार और मुवत्ता हैं।

सरख़सी ने लिखा है कि सैर-ए-कबीर आखिरी तसनीफ़ात (रचनाओं) में से है और मब्सूत सबसे पहली है, इसीलिए इसे 'असल' (जड़) कहते हैं, और उसूली उनकी कुल किताबें हैं। मारूफ़ कर्ख़ी अल्लाह के औलिया के इमामों में से प्रसिद्ध हैं, वे अपने समय के क़ुतुब और मुस्तजाब-उद-दवात (जिनकी दुआ क़बूल हो) थे। आपके पिता फ़िरोज़ नाम के एक ईसाई थे। एक ईसाई पादरी ने आपको शिर्क और तस्लीस (त्रित्ववाद) में डालने की हर संभव कोशिश की, लेकिन आप जवाब में केवल तौहीद (एकेश्वरवाद) ही कहते रहे। अंत में इसी स्थिति में भागकर आप हज़रत इमाम अस-सैयद, जिन्हें अली बिन मूसा रज़ा (उन पर और उनके पूर्वजों पर सलामती हो) के नाम से जाना जाता है, के पास आए और मुसलमान हो गए। कुछ दिनों बाद जब आप वापस लौटे, तो माता-पिता ने पूछा कि अंततः आपने किस धर्म को अपनाना चाहा? आपने फ़रमाया, "मैंने सत्य का धर्म पाया, यानी मुहम्मद रसूलुल्लाह (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) का दीन हासिल किया।" माता-पिता भी यह सुनकर मुसलमान हो गए। फिर आपने इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के शिष्य दाऊद ताई की सोहबत में ज़ाहिरी और बातिनी उलूम में कमाल हासिल किया। 'शामी' में है कि आपसे सरी सक़ती (रह.) ने ज़ाहिरी उलूम से लेकर एहसान और क़बूलियत के मर्तबे तक हासिल किया और २०० हिजरी में आपकी वफ़ात हुई।

नूह बिन अबी मरयम अबू इस्मा मरवज़ी: फ़िक्ह इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इब्न अबी लैला से हासिल की, हदीस हज्जाज बिन अरताह और ज़ोहरी आदि से, तफ़्सीर कल्बी से और मगाज़ी इब्न इसहाक़ से प्राप्त की, इसीलिए वे 'जामे' (संग्रहकर्ता) के रूप में प्रसिद्ध हुए। शेख अबू हातिम ने कहा कि वे सच्चाई के अलावा सब कुछ जमा करने वाले थे। अहल-ए-हदीस और नक्काद-उर-रिजाल (हदीस समीक्षकों) के अनुसार आप ग़ैर-मक़बूल बल्कि हदीस गढ़ने वालों में से हैं और १७३ हिजरी में वफ़ात पाई।

नूह बिन दर्राज कूफ़ी: फ़िक्ह में इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के शागिर्द हैं और ज़ुफ़र, इब्न शुब्रमा और इब्न अबी लैला से भी हासिल की। हदीस ज़ुफ़र, अमश और सईद बिन मंसूर से रिवायत करते हैं, लेकिन इब्न मुईन (रह.) ने उन्हें 'कज़्ज़ाब' (झूठा) लिखा है। नतीजतन, इब्न माजा ने उनसे और नूह बिन अबी मरयम से तफ़्सीर में तख़रीज की है। १८२ हिजरी में वफ़ात पाई।

वकीअ बिन अल-जर्राह बिन मलीह बिन अदी कूफ़ी: फ़िक्ह और हदीस के इमाम, हाफ़िज़, सिक़ह (विश्वसनीय), ज़ाहिद, आबिद और बड़े तब-ए-ताबईन में से हैं। शेख शाफ़ई और अहमद आदि उनके शिष्यों में हैं। हनफ़ी सहाबा की किताबों में इमाम अबू हनीफ़ा से आपका फ़िक्ह हासिल करना वर्णित है। ज़ाहिर है कि आपने इमाम से फ़िक्ह का तरीक़ा ज़रूर हासिल किया होगा, वल्लाहू आलम। और इमाम से हदीस भी रिवायत की और यह साबित हुआ कि वे इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के कौल पर फ़तवा देते थे। इब्न मुईन ने कहा कि मैंने वकीअ से बढ़कर किसी को नहीं देखा। सिहाह सित्ता के लेखकों ने इब्न अल-मुबारक के माध्यम से और विश्वसनीय इमामों के एक समूह ने आपसे तख़रीज की है। उनकी फ़ज़ीलत पर बहुत विस्तार से लिखा गया है। १९७ हिजरी में वफ़ात हुई।

यैकूब बिन इब्राहीम बिन हबीब बिन ख़नीस बिन साद बिन उत्बा अंसारी सहाबी (रज़ि.) की कुनियत अबू यूसुफ़ थी। ११३ हिजरी में पैदा हुए। फ़िक्ह पहले इब्न अबी लैला से, फिर इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) से हासिल की और इमाम के साथियों में प्रथम रहे। 'काज़ी-उल-कुज़ात' (मुख्य न्यायाधीश) और 'अफ़क़ह-उल-उलमा' के खिताबों से नवाज़े गए। हदीस इमाम से और सुलेमान तैमी, हिशाम बिन उरवा जैसे विश्वसनीय इमामों से सुनी। प्रसिद्ध है कि आपसे इमाम मुहम्मद, इमाम अहमद, बिशर बिन अल-वलीद, यहया बिन मुईन, अहमद बिन मुनीअ आदि ने रिवायत की। अहमद बिन हंबल, यहया बिन मुईन और अली बिन अल-मदीनी ने आपकी हदीस रिवायत में कोई मतभेद नहीं किया। उनकी किताबें 'किताब अल-हश्र' और 'अल-खराज' अत्यंत प्रसिद्ध हैं, और 'अमाली' व 'नवादिर' आदि जानी-मानी हैं। विद्वानों ने उनके बारे में बहुत विस्तार से लिखा है। कुछ ने सख़्त बातें भी लिखीं, मगर इल्म अल्लाह के पास है। १८२ हिजरी में वफ़ात पाई।

यहया बिन सईद अल-क़त्तान: हदीस के विश्वसनीय और प्रभावशाली इमाम, इमामों के बीच सर्वसम्मति से विशिष्ट हैं। १२० हिजरी में पैदा हुए और १९८ हिजरी में वफ़ात पाई। रिवायत है कि वे इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के कौल पर फ़तवा देते थे।

यूसुफ़ बिन यैकूब: यानी इमाम अबू यूसुफ़ के पुत्र, जो फ़क़ीह, मुहद्दिस और बगदाद के पश्चिमी क्षेत्र के काज़ी थे। १९२ हिजरी में वफ़ात पाई।

यूसुफ़ बिन खालिद अस्मती: बनू लैथ के आज़ाद किए हुए गुलाम, जो अपने अच्छे आचरण के कारण 'अस्मती' यानी नेक सीरत वाले मशहूर हुए। इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के साथियों में से फ़क़ीह, मुहद्दिस और सूझबूझ वाले व्यक्ति थे। इब्न माजा ने उनसे तख़रीज की है।

ہارونیات، کیسانیات، جرجانیات کتاب الآثار موطا ہیں۔

سرخسی نے لکھا کہ سیر کبیر آخر تصنیفات سے ہے اور مبسوط سب سے اول اس واسطے اس کو اصل کہتے ہیں اور اصولی ان کے جملہ کتب ہیں۔ معروف کرخی ائمہ اولیاء الٰہی تعالیٰ میں سے معروف ہیں قطب الوقت مستجاب الدعوات تھے باپ آپ کا فیروز نامی نصرانی تھا اس کی کوشش سے راہب نصرانی قسیس نے ہر چند شرک تثلیث میں کوشش کی آپ جواب میں توحید ہی کہتے رہے آخر اسی حال میں بھاگ کر حضرت امام السید المعروف علی بن موسیٰ رضا علیہ و علیٰ آبائہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس آکر مسلمان ہو گئے چند روز بعد جب آپ واپس ہوئے تو والدین نے پوچھا کہ آخر تو نے کس دین کو اختیار کرنا چاہا فرمایا کہ میں نے دین حق پایا یعنی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دین حاصل کیا والدین بھی یہ سن کر مسلمان ہو گئے پھر آپ داؤد طائی شاگرد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی صحبت میں علوم ظاہر و باطن سے کامل ہوئے۔ شامی میں ہے کہ آپ سے سری سقطیؒ نے علوم ظاہری سے مرتبہ احسان و قبول تک حاصل کیا اور ۲۰۰ھ میں آپ نے وفات پائی۔

نوح بن ابی مریم ابو عصمہ مروزی۔ فقہ کو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و ابن ابی لیلیٰ سے حاصل کیا اور حدیث کو حجاج بن ارطاۃ و زہری وغیرہ سے اور تفسیر کو کلبی سے اور مغازی کو ابن اسحاق سے حاصل کیا اسی لیے جامع مشہور ہوئے۔ شیخ ابو حاتم نے کہا کہ سوائے صدق کے سب میں جامع ہیں۔ اہل حدیث و نقاد الرجال کے نزدیک آپ غیر مقبول بلکہ وضاع میں سے ہیں اور ۱۷۳ھ میں وفات پائی۔

نوح بن دراج کوفی۔ فقہ میں شاگرد امام ابو حنیفہؒ ہیں اور نیز زفر و ابن شبرمہ و ابن ابی لیلیٰ سے بھی حاصل کی اور حدیث کو زفر و اعمش و سعید بن منصور سے روایت کرتے ہیں لیکن ابن معین رحمہ اللہ تعالیٰ نے کذاب لکھا ہے بالنتیجہ ابن ماجہ نے آپ سے اور نوح بن ابی مریم سے تفسیر میں تخریج کی ہے ۱۸۲ھ میں وفات پائی۔

وکیع بن الجراح بن ملیح بن عدی کوفی۔ فقہ و حدیث کے امام حافظ ثقہ زاہد عابد اکابر تبع تابعین میں سے شیخ شافعی و احمد وغیرہما ہیں۔ اصحاب حنفیہ کی کتابوں میں آپ کا فقہ حاصل کرنا امام ابو حنیفہ سے مذکور ہے ظاہر اس سے کم نہیں کہ آپ نے فی الجملہ ضرور امام سے فقاہت کا طریقہ حاصل کیا واللہ اعلم اور حدیث بھی امام سے روایت کی اور ثابت ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے اور یحییٰ بن معین نے کہا کہ میں نے وکیع سے کوئی افضل نہیں دیکھا۔ اصحاب صحاح ستہ نے بواسطہ ابن المبارک و ایک جماعت ائمہ ثقات نے آپ سے تخریج کی ہے وقت اطالوا فی فضائلہ توفی ۱۹۷ھ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعتہ۔

یعقوب بن ابراہیم بن حبیب بن خنیس بن سعد بن عتبہ انصاری صحابی رضی اللہ عنہ کنیت ابو یوسف تھی ۱۱۳ھ میں پیدا ہوئے۔ فقہ پہلے ابن ابی لیلیٰ سے پھر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے حاصل کی اور اصحاب امام میں مقدم ہوئے اور قاضی القضاۃ و افقہ العلماء وغیرہ خطاب سے ملقب ہوئے حدیث کو امام اور ایک جماعت ائمہ ثقات مثل سلیمان تیمی و ہشام بن عروہ و غیرہم سے سنا اور مشہور ہے کہ آپ سے امام محمد و امام احمد و بشر بن الولید و یحییٰ بن معین و احمد بن منیع و غیرہم نے روایت کیا اور احمد بن حنبل و یحییٰ بن معین و علی بن المدینی نے روایت حدیث میں آپ کے بارہ میں اختلاف نہیں کیا اور کتاب الحشر و الخراج تصنیف مشہور ہے اور امالی و نوادر وغیرہ معروف ہیں علماء نے ان کے بارہ میں بہت تطویل کی۔ اور بعضوں نے سخت سست لکھا و العلم عند اللہ عز وجل ۱۸۲ھ میں وفات پائی۔

یحییٰ بن سعید القطان امام حدیث ثقہ متقن باہیبت بالا تفاق ائمہ میں سے ممتاز ہیں ۱۲۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۹۸ھ میں وفات پائی اور مروی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے۔

یوسف بن یعقوب یعنی امام ابو یوسف کے فرزند فقیہ محدث قاضی جہت غربی بغداد تھے ۱۹۲ھ میں وفات پائی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

یوسف بن خالد اسمتی۔ مولیٰ بنی لیث جو بسبب نیک چال چلن کے سمتی یعنی حسن السمت مشہور ہوئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں سے فقیہ محدث صاحب بصیرت تھے ابن ماجہ نے آپ سے تخریج کی۔

However, in 'Taqrib', he is mentioned as 'Matruk' (abandoned in narration), and Tahawi (may Allah have mercy on him) narrated from Muzani that Yusuf bin Khalid was among the virtuous people (Ahlul Khiyar). I say, perhaps this is similar to the statement of Abu Hatim about some people that they were among the best servants of Allah but they used to lie; meaning, perhaps they could not clearly convey what was imparted to them, thus becoming speakers of falsehood; so understand this. Yahya bin Zakariya bin Abi Za'idah al-Kufi had the kunya (honorific) Abu Sa'id. He was among the forty companions of Imam Abu Hanifa who compiled books from him. You were among the foremost ten (Ashrah Muqaddima). He was a master of both Jurisprudence (Fiqh) and Hadith, and in Hadith, he was a reliable memorizer (Hafiz Thiqah), precise, and pious. Ibn Hajar wrote in the introduction of 'Fath al-Bari' that Ali bin al-Madini said that in Kufa, after Imam Thawri, no one was more reliable (Asbat) than you, and Nasa'i described you as a reliable authority (Thiqah Hujjah). His many virtues are mentioned in the 'History of Khatib' and other works. He passed away in 183 AH, and narrations from him are present in the 'Sihah' (authentic books of Hadith). Regarding the third century, there is Hasan bin Ziyad al-Kufi. Among the students of Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him), he was an alert and wise jurist (Faqih). He was a great lover and follower of the Prophetic Sunnah; thus, in accordance with the Hadith command: "Clothe them with what you wear," he used to clothe his slaves just like himself. There are numerous narrations from him from Imam Abu Hanifa. Once, he gave a fatwa to someone, then realized he had made an error, so he had it publicly announced: "I made an error in the answer to such-and-such a problem on such-and-such a day; whoever asked it should come and get it corrected." Despite his many virtues, among the scholars of Hadith, he is considered weak and 'Matruk al-Hadith' (his narrations are abandoned). The apparent reason seems to be a loss of memory because when he was appointed as a judge (Qadi), he would forget all his knowledge during sessions, to the extent that he would consult his companions to give a ruling; then at other times, he would have full command of his knowledge. Therefore, he resigned from the judiciary, as mentioned by Sam'ani. Muhammad Sama, Muhammad bin Shuja', Ali al-Razi, and Amr bin Muhayr (father of Khassaf) studied under him. He passed away in 204 AH; among his works are 'Al-Mujarrad' and 'Al-Amali'. Hasan bin Abi Malik was a reliable jurist who learned Fiqh from Imam Abu Yusuf, and Muhammad bin Shuja' learned from him; he passed away in 203 AH. Musa bin Sulayman al-Juzjani, with the kunya Abu Sulayman, was an

expert jurist of the school, a Muhaddith, and a Hafiz; he was a contemporary of Mu'alla bin Mansur. He learned Fiqh from Imam Muhammad (may Allah have mercy on him), wrote down 'Al-Amali', and heard Hadith from Imam Abu Yusuf and Ibn al-Mubarak. He transcribed the fundamental books (Kutub al-Usul) of Imam Muhammad. His 'Siyar al-Saghir' and 'Nawadir' are well-known; he passed away in 201 AH. Wherever 'Nuskha Abi Sulayman' is mentioned in the fatwas, it refers to him, meaning this term is used in the fundamental books written by him. Due to his asceticism and devotion, he refused the office of the judiciary. Zayd bin Harun al-Wasiti Abu Khalid was a great jurist and reliable Muhaddith; he heard Hadith from imams like Abu Hanifa and Thawri. Ibn Ma'in and Ibn al-Madini narrated from him; he passed away in 205 AH. Isam bin Yusuf al-Balkhi Abu Asma, brother of Ibrahim bin Yusuf, was a jurist and Muhaddith. Abu Hatim mentioned him among the reliable narrators (Thiqat), though he would sometimes err in narration. He acquired Fiqh from Imam Abu Yusuf but used to practice 'Raf' al-Yadayn' (raising hands) in prayer; he passed away in 201 AH. Husayn bin Hafs was an excellent jurist and among the truthful (Saduq) of the tenth generation of great Muhadditheen; Muslim and Ibn Majah narrated from him. He acquired Fiqh from Imam Abu Yusuf and served as a judge in Isfahan, which is why the Hanafi school was established there. He was generous and ascetic and passed away in 210 AH. Ibrahim bin Rustam al-Marwazi was a reliable jurist and Muhaddith; he heard Hadith from Asad bin Amr al-Bajli, Malik, Thawri, Sa'id, and Hammad bin Salama. Ahmad bin Hanbal and Zuhayr bin Harb narrated from him. He acquired Fiqh from Imam Muhammad, and a great multitude learned from him. He refused to accept the position of a judge. He passed away in Nishapur in 211 AH upon returning from Hajj. Mu'alla bin Mansur al-Razi was a jurist among the reliable narrators and a Hafiz of Hadith. He was among the senior companions of Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad. He heard Hadith from Malik, Layth, Hammad, and Ibn Uyayna. Ibn al-Madini, Ibn Abi Shaybah, and Imam Bukhari (in a work other than 'Al-Jami') narrated from him, as did Abu Dawud, Tirmidhi, and Ibn Majah. He was a man of piety and religiosity, and a follower of the Sunnah; he passed away in 211 AH. The books, 'Amali', and 'Nawadir' of the Second Imam (Imam Muhammad) are narrated through you. Dahhak bin Makhlad bin Muslim al-Basri, among the companions of Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him), was a reliable Muhaddith, jurist, and trustworthy authority. He was known by the kunya Abu Asim 'Dabil'. The authors of the 'Sihah Sittah' (Six Authentic Books) narrated from him; he passed away in 212 AH. He is among the narrators of Bukhari's 'Thulathiyat' (narrations with only three links).

लेकिन 'तक़रीब' में 'मतरूक' लिखा गया है और तह़ावी (रह़.) ने मुज़नी से रिवायत की है कि यूसुफ बिन खालिद नेक लोगों (अहलुल खियार) में से हैं। मैं कहता हूँ, शायद यह अबू ह़ातम के उस कथन के समान है कि उनमें से कुछ अल्लाह के नेक बंदों में से थे लेकिन वे झूठ बोलते थे, अर्थात शायद उन्हें जो कुछ बताया जाता था वह उसे स्पष्ट नहीं कर पाते थे, इस प्रकार वे झूठ बोलने वाले बन जाते थे, इसे समझें। यह़या बिन ज़करिया बिन अबी ज़ायदा कूफ़ी की कुनियत अबू सईद थी। वे इमाम अबू ह़नीफ़ा के उन चालीस साथियों में से थे जिन्होंने पुस्तकों का संपादन किया। आप अग्रणी दस (अशरा मुक़द्दमा) में से थे। आप फ़िक़्ह और ह़दीस के ज्ञाता (जामे) थे और ह़दीस में ह़ाफ़िज़, मोतमिद (मोतक़िन) और परहेज़गार (मुतवर्रे) थे। इब्न ह़जर ने 'मुक़द्दमा फ़तहुल बारी' में लिखा है कि अली बिन अल-मदीनी ने कहा कि कूफ़ा में इमाम सौरी के बाद आपसे अधिक कोई विश्वसनीय (असबत) नहीं था और नसाई ने आपको विश्वसनीय प्रमाण (सिक़ा ह़ुज्जत) लिखा है। उनकी महानता के प्रमाण 'तारीख़-ए-खतीब' आदि में मिलते हैं, उनका देहांत १८३ हिजरी में हुआ और 'सह़ाह़' (ह़दीस की प्रामाणिक पुस्तकों) में उनसे रिवायतें मौजूद हैं। तीसरी शताब्दी (अल-माइतुल सालसा) में ह़सन बिन ज़ियाद कूफ़ी का ज़िक्र है। इमाम अबू ह़नीफ़ा (रह़.) के शिष्यों में वे एक जागरूक और बुद्धिमान फ़क़ीह थे। वे सुन्नत-ए-नबवी के बड़े प्रेमी और अनुयायी थे, चुनाँचे ह़दीस के आदेशानुसार: "उन्हें वही पहनाओ जो तुम पहनते हो", वे अपने दासों को अपने जैसा ही कपड़ा पहनाते थे। इमाम अबू ह़नीफ़ा (रह़.) से उनकी बहुत सी रिवायतें हैं। एक बार उन्होंने एक व्यक्ति को फ़तवा दिया, फिर महसूस किया कि उनसे गलती हुई है, तो मुनादी (घोषणा) करवा दी कि "मैंने फलां दिन फलां मसले के जवाब में गलती की है, जिसने पूछा था वह आकर सही करा ले।" इतनी ख़ूबियों के बावजूद, मुह़द्दिसीन के नज़दीक वे ह़दीस के मामले में कमज़ोर और मतरूक (छोड़े हुए) हैं, और इसका ज़ाहिरी कारण याददाश्त की कमी होगा, क्योंकि जब वे क़ाज़ी नियुक्त हुए तो सभा (इजलास) में अपना सारा ज्ञान भूल जाते थे, यहाँ तक कि अपने साथियों से पूछकर फैसला करते थे, फिर दूसरे समय में उन्हें सब याद आ जाता था। इसलिए उन्होंने क़ाज़ी के पद से इस्तीफा दे दिया, जैसा कि समा़नी ने उल्लेख किया है। उनसे मुह़म्मद समा, मुह़म्मद बिन शुजाअ, अली अल-राज़ी और अम्र बिन मुह़ैर (वलद ख़स्साफ़) ने शिक्षा ली। उनका देहांत २०४ हिजरी में हुआ, उनकी कृतियों में 'अल-मुजर्रद' और 'अल-अमाली' शामिल हैं। ह़सन बिन अबी मालिक एक विश्वसनीय फ़क़ीह थे, उन्होंने इमाम अबू यूसुफ से फ़िक़्ह सीखी और उनसे मुह़म्मद बिन शुजाअ ने, उनका देहांत २०३ हिजरी में

हुआ। मूसा बिन सुलेमान जौज़जानी, जिनकी कुनियत अबू सुलेमान है, मज़हब के गहरे जानकार फ़क़ीह, मुहद्दिम और ह़ाफ़िज़ थे, वे मोअल्ला बिन मंसूर के सहभागी (मुशारिक) हैं। उन्होंने इमाम मुहम्मद (रह़.) से फ़िक़्ह सीखी और 'अमाली' लिखी, तथा ह़दीस को इमाम अबू यूसुफ और इब्न अल-मुबारक से सुना। उन्होंने इमाम मुहम्मद की 'कुतुबुल उसूल' लिखी, उनकी 'सैर-ए-सगीर' और 'नवादिर' प्रसिद्ध हैं, २०१ हिजरी में उनका देहांत हुआ। जहाँ फ़तावा में 'नुस्ख़ा-ए-अबी सुलेमान' का ज़िक्र आता है, वहाँ उनसे ही मुराद होती है, यानी बुनियादी किताबों में आपके द्वारा लिखी गई बातों में यह शब्द है। उन्होंने ज़ुहद और इबादत के कारण क़ाज़ी के पद को स्वीकार करने से इनकार कर दिया था। ज़ैद बिन हारून अल-व़ास्ती अबू खालिद एक महान फ़क़ीह और विश्वसनीय मुह़द्दिद थे, उन्होंने इमाम अबू ह़नीफ़ा और सौरी जैसे इमामों से ह़दीस सुनी। उनसे इब्न मुईन और इब्न अल-मदीनी ने रिवायत की, २०५ हिजरी में उनका देहांत हुआ। इस़ाम बिन यूसुफ बल्ख़ी अबू अ़समा, इब्राहीम बिन यूसुफ के भाई, फ़क़ीह और मुह़द्दिद थे। अबू ह़ातम ने उन्हें विश्वसनीय (सिक़ात) में लिखा है, हालांकि वे रिवायत में कभी-कभी चूक जाते थे। उन्होंने इमाम अबू यूसुफ से फ़िक़्ह हासिल की लेकिन नमाज़ में 'रफ़ा-ए-यदैन' किया करते थे, २०१ हिजरी में उनका देहांत हुआ। हुसैन बिन ह़फ़्स एक बेहतरीन फ़क़ीह और मुहद्दिसीन के दसवें बड़े तबक़े के सच्चे रावी (सदूक़) थे, मुस्लिम और इब्न माजा ने उनसे रिवायत की है। उन्होंने इमाम अबू यूसुफ से फ़िक़्ह हासिल की और इस्फहान के क़ाज़ी रहे, इसी वजह से वहाँ ह़नफ़ी फ़िक़्ह जारी हुई। वे सख़ी और ज़ाहिद थे, २१० हिजरी में उनका देहांत हुआ। इब्राहीम बिन रुस्तम मरवज़ी विश्वसनीय फ़क़ीह और मुह़द्दिद थे, उन्होंने असद बिन अम्र अल-बजली, मालिक, सौरी, सईद और ह़म्माद बिन सलमा से ह़दीस सुनी। उनसे अहमद बिन ह़ंबल और ज़ुहैर बिन ह़र्ब ने रिवायत की। उन्होंने इमाम मुहम्मद से फ़िक़्ह हासिल की और एक बड़ी जमात ने उनसे ज्ञान प्राप्त किया। उन्होंने क़ाज़ी का पद स्वीकार करने से इनकार कर दिया था। ह़ज से वापसी पर २११ हिजरी में नैशापुर में उनका देहांत हुआ। मोअल्ला बिन मंसूर अल-राज़ी, विश्वसनीय फ़क़ीह और ह़दीस के ह़ाफ़िज़ थे। वे इमाम अबू यूसुफ और इमाम मुहम्मद के शिष्यों में बड़े दर्जे के थे। उन्होंने ह़दीस को मालिक, ल़ैस, ह़म्माद और इब्न उययना से सुना। उनसे इब्न अल-मदीनी, इब्न अबी शैबा और इमाम बुखारी ने 'ग़ैर-जामे' में, तथा अबू दाऊद, तिर्मिज़ी और इब्न माजा ने रिवायत की। वे परहेज़गार, धार्मिक और सुन्नत के अनुयायी थे, २११ हिजरी में उनका देहांत हुआ। इमाम सानी और रब्बानी की किताबें, अमाली और नवादिर आपसे ही रिवायत हैं। ज़ह़ह़ाक बिन मख्लद बिन मुस्लिम अल-बसरी इमाम अबू ह़नीफ़ा (रह़.) के साथियों में विश्वसनीय मुह़द्दिद, फ़क़ीह और भरोसेमंद थे, वे अबू आसिम 'दबील' की कुनियत से प्रसिद्ध थे। 'सह़ाह़-ए-सित्ता' के

संकलनकर्ताओं ने उनसे रिवायतें ली हैं, २१२ हिजरी में उनका देहांत हुआ। वे इमाम बुखारी की 'सुलासियात' के रावियों में से हैं।

لیکن تقریب میں متروک لکھا ہے اور طحاویؒ نے مزنی سے روایت کی کہ یوسف بن خالد اہل الخیار میں سے ہیں۔ قلت لعلہ ھذا کقول ابی حاتم فی بعضھم کان من خیار عباد اللہ ولکنہ کان یکذب یعنی ربما لا یتبین ما القی الیہ فیصیر متکلما بالکذب فافھم۔ یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ کوفی ابوسعید کنیت تھی۔ چالیس اصحاب ابوحنیفہ جنہوں نے کتب میں تدوین کی ان سے۔ آپ عشرہ مقدمہ میں سے تھے۔ جامع فقہ وحدیث ہیں اور حدیث میں حافظ ثقہ متقن متورع ہیں۔ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا کہ علی بن المدینی نے کہا کہ کوفہ میں بعد امام ثوری کے آپ سے زیادہ کوئی اثبت نہ تھا اور نسائی نے آپ کو ثقہ حجت لکھا ہے اور فضائل جمہ فی تاریخ الخطیب وغیرہ مات ۱۸۳ھ اور صحاح میں آپ سے تخریج موجود ہے رحمۃ اللہ تعالیٰ المائۃ الثلثہ حسن بن زیاد کوفی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں بیدار مغز ہشمند فقیہ تھے۔ سنت نبوی کے بڑے محب و متبع تھے چنانچہ بحکم حدیث: البسوھما مما تلبسون۔ اپنے ممالیک کو اپنے مثل کپڑا پہناتے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کثیر الروایت ہیں۔ ایک مرتبہ ایک شخص کو فتویٰ دیا پھر جانا کہ مجھ سے خطا ہوئی تو منادی کرائی کہ میں نے فلاں روز فلاں مسئلہ کے جواب میں خطا کی ہے جس نے پوچھا تھا وہ آکر صحیح کر لے۔ باوجود فضائل جمہ کے محدثین کے نزدیک ضعیف و متروک الحدیث ہیں اور ظاہر السبب نقصانِ حافظہ کے ہو گا کیونکہ جب قاضی مقرر ہوئے تو اجلاس پر اپنا علم سب بھول جاتے یہاں تک کہ اپنے اصحاب سے پوچھ کر حکم کرتے پھر دوسرے وقت سب علم میں حافظ ہوتے لہٰذا بقضاء سے استعفا دیا کما ذکرہ السمعانی اخذ عنہ محمد سماء و محمد بن شجاع وعلی الرازی و عمر و بن مہیر والد خصاف۔ وفات آپ کی ۲۰۴ھ میں ہوئی مسن تالیفہ المجرد والامالی۔ حسن بن ابی مالک فقیہ ثقہ تھے امام ابو یوسف سے فقہ لی اور ان سے محمد بن شجاع

نے اور ۲۰۳ھ میں وفات پائی موسیٰ بن سلیمان جوزجانی۔ ابوسلیمان کنیت ہے فقیہ متبحر المذہب محدث حافظ اور معلی بن منصور کے مشارک ہیں اور امام محمدؒ سے فقہ پائی اور امالی کو لکھا اور حدیث کو امام ابو یوسف و ابن المبارک سے بھی سنا اور کتب اصول امام محمد کو لکھا ان کی سیر صغیر و نوادر معروف ہیں ۲۰۱ھ میں وفات پائی۔ جہاں فتاویٰ میں نسخہ ابی سلیمان مذکور ہے انہیں سے مراد ہے یعنی اصول کتب میں آپ کے لکھے ہوئے میں یہ لفظ ہے۔ زہد و عبادت کی وجہ سے عہدہ قضاء سے انکار کیا تھا رحمہ اللہ تعالیٰ۔ زید بن ہارون الوسطی ابو خالد امام فقیہ محدث ثقہ سمع عن الائمہ کابی حنیفہ والثوری وروی عنہ ابن معین وابن المدینی ۲۰۵ھ میں وفات پائی عصام بن یوسف بلخی ابو عصمہ برادر ابراہیم بن یوسف فقیہ محدث ہیں ابو حاتم نے ثقات میں لکھا اور روایت میں چوک جاتے تھے امام ابو یوسف سے فقہ حاصل کی لیکن نماز میں رفع الیدین کیا کرتے تھے ۲۰۱ھ میں وفات پائی۔ حسین بن حفص فقیہ جید محدثین کے طبقہ کبار عاشرہ میں سے صدوق تھے مسلم و ابن ماجہ نے آپ سے روایت کی۔ فقہ ابو یوسف سے حاصل کی اور اصفہان کے قاضی رہے اسی لئے فقہ حنفی وہاں جاری ہوئی سخی زاہد تھے ۲۱۰ھ میں انتقال فرمایا۔ ابراہیم بن رستم مروزی فقیہ محدث ثقہ تھے سمع الحدیث عن اسد بن عمرو البجلی و مالک والثوری وسعید و حماد بن سلمہ و حدث عنہ احمد بن حنبل و زہیر بن حرب اور فقہ کو امام محمد سے حاصل کیا اور جم غفیر نے ان سے حاصل کیا اور قضاء کے قبول سے انکار کیا حج سے واپسی میں نیشاپور میں ۲۱۱ھ میں وفات پائی۔ معلی بن منصور الرازی۔ فقیہ از ثقات حدیث حفاظ حدیث ہیں فقہ میں امام ابو یوسف و امام محمد کے اصحاب کے کبار میں سے ہیں اور حدیث کو مالک ولیث و حماد اور ابن عینیہ سے سماعت کیا اور ان سے ابن المدینی و ابن ابی شیبہ نے و امام بخاری نے غیر جامع میں ابو داؤد ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا۔ صاحب تقویٰ و تدین اور متبع سنت تھے ۲۱۱ھ میں انتقال فرمایا۔ امام ثانی و ربانی کے کتب و امالی و نوادر آپ سے مروی ہیں

ضحاک بن مخلد بن مسلم البصری امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں سے محدث ثقہ فقیہ معتمد تھے ابو عاصم کنیت دبیل سے معروف تھے اصحاب صحاح ستہ نے ان سے تخریج کی ۲۱۲ھ میں فوت ہوئے۔ ثلاثیات بخاری کے رواۃ میں سے ہیں۔

(Fatawa Alamgiri ..... Volume 1) (53) (Introduction)

Isma'il bin Hammad bin Abi Hanifa: The Imam was a jurist, a worshipper, an ascetic, pious, devout, and the Imam of his time. Abu Sa'id al-Barwa'i studied jurisprudence (Fiqh) under him. He himself studied under his father Hammad and Hasan bin Ziyad. He heard Hadith from Amr bin Dharr, Malik bin Maghul, Ibn Abi Dhi'b, Qasim bin Ma'an, and others. Sahl bin Uthman and Abd al-Mu'min bin Ali heard narrations from him. He passed away in 212 AH. He authored works in the Compendium of Fiqh and Refutations against the Qadariyyah and Murji'ah sects.

Bishr bin Abi Azhar al-Nishapuri: Among the famous jurists of Kufa, he was a reliable scholar of Hadith. He learned Fiqh from Imam Abu Yusuf and heard Hadith from Ibn al-Mubarak, Ibn Uyaynah, and Sharik. Ali bin al-Madini and Muhammad bin Yahya al-Dhuhli narrated from him. He passed away in 213 AH. Narrations of Fiqh from Imam Abu Yusuf are reported through him.

Khalaf bin Ayyub al-Balkhi: Among the companions of Imam Muhammad and Zufar, he was a jurist, Hadith scholar, worshipper, ascetic, and pious. He studied Fiqh under Imam Abu Yusuf and heard Hadith from Isra'il, Asad bin Amr, and Ma'mer. Imam Ahmad, Abu Kuraib, and others narrated from him. It is mentioned in Jami' al-Tirmidhi regarding him: "Two qualities do not gather in a hypocrite: good character and understanding of religion." He spent a long time in the company of Ibrahim bin Adham and acquired the path of asceticism. Among his legal views is: "I will not accept the testimony of a person who gives charity to a beggar in the mosque upon their request." Once, when he was severely ill, he told his companions, "Make me stand for prayer and assist me until the opening Takbir, then leave me." He would then perform the rest of the prayer like healthy people. When he finished the prayer and turned for Salams, he would fall down due to intense weakness. When people asked the reason, he said, "Illness cannot equal the command of Allah." Many such elegant stories are narrated about him. He was a gnostic (Arif billah) and a pious man, through whose blessings others found outward salvation. He passed away in 215 AH, may Allah the Almighty have mercy on him. In the Fatawa, legal issues are narrated from him through his teacher Asad.

Muhammad bin Abdullah bin al-Muthanna bin Abdullah bin Anas bin Malik al-Ansari, the Sahabi (may Allah be pleased with him). It is often said that Muhammad bin al-Muthanna is like saying Ahmad bin Muhammad bin Hanbal for Ahmad bin Hanbal. He was among the companions of Imam Zufar and was a reliable and excellent

scholar of Hadith. The Imams of the six authentic books of Hadith narrated from him extensively, as did Imam Ahmad and Ibn al-Madini. He served as a judge in Askur, Baghdad, and Basra, and passed away in 215 AH.

Ibrahim bin al-Jarrah al-Kufi: He was a jurist and Hadith scholar. He acquired Fiqh and Hadith from Imam Abu Yusuf and wrote the 'Amali'. He passed away in 217 AH.

Ali bin Ma'bad bin Shaddad al-Raqqi: From the generation of Imam Ahmad, he was a jurist, reliable Hadith scholar, sound in narration, and a follower of the Hanafi school. He narrated 'Jami' al-Saghir' and 'Jami' al-Kabir' from Imam Muhammad. He heard Hadith from Imams such as Imam Muhammad, Imam Shafi'i, Ibn al-Mubarak, Malik, and others. Many reliable scholars like Ishaq bin Mansur, Yahya bin Ma'in, Yunus bin Abd al-A'la, and Muhammad bin al-Hasan narrated from him. Narrations are recorded from him in Tirmidhi and Nasa'i. He passed away in 218 AH.

Ahmad bin Hafs, known as Abu Hafs al-Kabir al-Bukhari: A student of Imam Muhammad in Fiqh and Hadith, he was a pious ascetic and a well-known jurist. It is written in biographical accounts that during his time, Imam Bukhari (author of the Sahih) came and began giving fatwas. He forbade him, saying that he was not fit for giving fatwas, but he did not listen. One day, people asked: if two boys drank the milk of one cow, what is the ruling? Imam Bukhari allegedly replied that a foster-relationship (hurmat-e-rada'at) was established between them. Seeing this, the jurists gathered and expelled him from Bukhara. The late Maulana Abdul Hayy al-Lucknowi, in his treatise of biographies, mentioned this story, saying it is thus mentioned in our scholars' books, but considering Imam Bukhari's depth of insight, the robustness of his deduction, and excellence of thought, this story seems implausible to me. The translator states that without doubt, this story is fabricated; someone interpolated it. Otherwise, how can someone like Bukhari, who is so subtle in deduction, be associated with such a story of pure ignorance, which is a cause of great astonishment and is by no means acceptable, especially when compared to his clear and precise legal reasoning? Imam Bukhari's breadth of vision and thought is so well-known that it requires no explanation. Had it been an obscure person, perhaps there would be doubt, but the fabricator, blinded by prejudice, forged this story to bring disgrace. One should maintain such a belief regarding the great Imams. And Allah the Almighty knows best the reality of the situation.

(फ़तावा आलमगिरी ..... जिल्द ①) (५३) (मुक़द्दमा)

इस्माईल बिन हम्माद बिन अबी हनीफ़ा अल-इमाम फ़कीह, आबिद और जाहिद, सालेह मुतदैयिन इमाम-ए-वक़्त थे। अबू सईद बरुई ने उनसे फ़िक़्ह पढ़ी और उन्होंने अपने वालिद हम्माद और हसन बिन ज़ियाद से पढ़ी और हदीस अम्र बिन ज़र और मालिक बिन मग़ूल और इब्न अबी ज़ीब व क़ासिम बिन मआन वग़ैरहुमा से सुनी और उनसे सहल बिन उस्मान व अब्द अल-मोमिन बिन अली ने समाअत की और २१२ हिजरी में इंतिक़ाल किया। 'जामे फ़िक़्ह' और 'रद्द-ए-क़दरिया' व 'मुर्जिया' में उनकी तस्नीफ़ात हैं। बिश्र बिन अबी अज़हर नैशापुरी कूफ़ा के मशहूर फ़ुक़हा में से सिक़ा मुहद्दिस हैं। फ़िक़्ह इमाम अबू यूसुफ़ से और हदीस इब्न अल-मुबारक व इब्न उययना व शरीक से सुनी और उनसे अली बिन अल-मदीनी व मुहम्मद बिन यह्या ज़हली ने रिवायत की। २१३ हिजरी में फ़ौत हुए। इमाम अबू यूसुफ़ से फ़िक़्ह की रिवायत उनसे मरवी हैं। खलफ़ बिन अय्यूब बल्ख़ी। इमाम मुहम्मद व ज़ुफ़र के असहाब में से फ़कीह, मुहद्दिस, आबिद, जाहिद, सालेह थे। फ़िक़्ह इमाम अबू यूसुफ़ से और हदीस इसराईल व असद बिन अम्र और मअमर से सुनी और उनसे इमाम अहमद व अबू कुरैब वग़ैरहुम ने रिवायत की। जामे तिर्मिज़ी में उनके बारे में है कि: 'दो आदतें ऐसी हैं जो किसी मुनाफ़िक़ में जमा नहीं हो सकतीं: अच्छा अख़्लाक़ और दीन की समझ'। मुद्दत तक इब्राहीम बिन अदहम की सोहबत में रहे और तरीक़-ए-ज़ुहद हासिल किया। उनके मसाइल में से है कि: 'मैं ऐसे शख़्स की गवाही क़बूल न करूँगा जो मस्जिद में फ़क़ीर को सवाल पर ख़ैरात दे'। एक दफ़ा सख़्त बीमार हुए तो असहाब से कहते कि मुझे नमाज़ के लिए खड़ा करवाओ और तकबीर के वक़्त तक मदद दो फिर छोड़ देना, पस बाक़ी नमाज़ तंदुरुस्तों की तरह अदा कर लेते। जब सलाम फेरते तो शिद्दत-ए-कमज़ोरी से गिर पड़ते। लोगों ने सबब पूछा तो फ़रमाया कि मर्ज़ फ़रमान-ए-इलाही की बराबरी नहीं कर सकता। और ऐसी ही हिकायतें बहुत लतीफ़ (दिलचस्प) बकसरत मरवी हैं। आरिफ़ बिल्लाह तआला सालेह थे जिनके तुफ़ैल में दूसरों की नजात ज़ाहिर होती है। २१५ हिजरी में इंतिक़ाल फ़रमाया। रहिमहुल्लाह तआला। फ़तावा में आपसे आपके उस्ताद असद से मसाइल मरवी हैं।

मुहम्मद बिन अब्दुल्ला बिन अल-मुसन्ना बिन अब्दुल्ला बिन अनस बिन मालिक अल-अंसारी सहाबी (रज़िअल्लाहु अन्हु)। और अक्सर कहा जाता है कि मुहम्मद बिन अल-मुसन्ना जैसे अहमद बिन मुहम्मद बिन हंबल को अहमद बिन हंबल कहते हैं। इमाम ज़ुफ़र के असहाब में से मुहद्दिस, सिक़ा व उम्दा सिक़ा थे। अइम्मा सहाह-ए-सित्ता ने आपसे बकसरत रिवायत की और इमाम अहमद व इब्न अल-मदीनी ने भी। असकर-ए-बग़दाद व बसरा के क़ाज़ी रहकर २१५ हिजरी में वफ़ात पाई। इब्राहीम

बिन अल-जर्राह अल-कूफ़ी फ़कीह व मुहद्दिस थे। फ़िक़्ह व हदीस को इमाम अबू यूसुफ़ से अख़ज़ किया और 'अमाली' को लिखा और २१७ हिजरी में इंतिक़ाल फ़रमाया। अली बिन मअ़बद बिन शद्दाद अल-रक़्क़ी इमाम अहमद के तबक़ा में से फ़कीह, मुहद्दिस, सिक़ा, मुस्तक़ीम उल-हदीस, हनफ़ी उल-मज़हब थे। इमाम मुहम्मद से 'जामे सग़ीर' व 'कबीर' रिवायत की और हदीस को इमाम मुहम्मद व इमाम शाफ़ई व इब्न अल-मुबारक व मालिक वग़ैरहुम अइम्मा से सुना और उनसे इसहाक़ बिन मंसूर व यह्या बिन मुईन व यूनुस बिन अब्द अल-आला व मुहम्मद बिन अल-हसन वग़ैरहुम कई सिक़ा हज़रात ने रिवायत किया। तिर्मिज़ी व नसाई में उनकी रिवायतें हैं और २१८ हिजरी में इंतिक़ाल फ़रमाया।

अहमद बिन हफ़्स अल-मारूफ़ ब-अबू हफ़्स अल-कबीर अल-बुख़ारी। फ़िक़्ह व हदीस में तलमीज़-ए-इमाम मुहम्मद और सालेह जाहिद मशहूर फ़कीह हैं। तज़किराओं में लिखा है कि आपके ज़माने में इमाम बुख़ारी (साहिबे सहीह) आए और फ़तवा देने लगे। आपने उनको मना किया कि तुम फ़तवा देने के लायक़ नहीं हो, मगर उन्होंने न माना। एक रोज़ लोगों ने दरियाफ़्त किया कि दो लड़कों ने एक गाय का दूध पिया तो क्या हुक्म है? इमाम बुख़ारी ने जवाब दिया कि उनमें हुरमत-ए-रज़ात (दूध का रिश्ता) मुतहक़्क़िक़ हो गई। फ़ुक़हा ने यह हाल देखकर हुजूम करके उनको बुख़ारा से निकाल दिया। फ़ाज़िल लखनवी मरहूम (यानी मौलवी अब्दुल हई रह.) ने अपने रिसाला 'तराजिम' में यह क़िस्सा लिखकर कहा कि हमारे असहाब की किताबों में यूँही मज़कूर है लेकिन इमाम बुख़ारी की बारीकी-ए-नज़र, मतानत-ए-इस्तिनबात और विचारशीलता की श्रेष्ठता से मुझे यह क़िस्सा दूर (ग़लत) मालूम होता है। मुतरज्जिम (अनुवादक) कहता है कि बेशक यह क़िस्सा फ़र्ज़ी है, पता नहीं किसने इसे शामिल कर दिया है, वरना बुख़ारी जैसे जो बारीक तरीन इस्तिनबात करने वाले हैं, कहाँ उनके वाज़ेह और बारीक इज्तिहादात और कहाँ यह बिल्कुल जहालत भरा क़िस्सा जो सख़्त ताज्जुब का बाइस है और हरगिज़ क़ाबिल-ए-तस्लीम नहीं है। इमाम बुख़ारी की वुसअत-ए-नज़र और फ़िक्र का कमाल इतना मशहूर है कि ज़िक्र का मोहताज नहीं। अगर कोई गुमनाम शख़्स होता तो शायद शुबहा हो जाता, मगर वाज़े (गढ़ने वाले) ने बदनामी की नीयत से तअस्सुब में अंधा होकर यह क़िस्सा गढ़ा। इमामों के बारे में ऐसा ही अक़ीदा रखना चाहिए। और अल्लाह तआला हक़ीक़त-ए-हाल को ज़्यादा बेहतर जानता है।

اسمعیل بن حماد بن ابی حنیفہ الامام فقیہ عابد وزاہد صالح متدین امام وقت تھے ابوسعید بروعی نے ان سے فقہ پڑھی اور انھوں نے اپنے والد حماد و حسن بن زیاد سے پڑھی اور حدیث عمرو بن ذر اور مالک بن مغول وابن ابی ذیب و قاسم بن معن وغیرہما سے سنی اور ان سے سہل بن عثمان وعبد المومن بن علی نے سماعت کی اور ۲۱۲ھ میں انتقال کیا جامع فقہ و رد قدریہ و مرجیہ میں تالیفات ہیں۔ بشر بن ابی ازہر نیشا پوری کوفہ کے مشہور فقہا میں سے ثقہ محدث ہیں فقہ امام ابو یوسف سے اور حدیث ابن المبارک و ابن عیینہ و شریک سے سنی وان سے علی بن المدینی و محمد بن یحییٰ ذہلی نے روایت کی ۲۱۳ھ میں فوت ہوئے۔ امام ابو یوسف سے فقہ کی روایات ان سے مروی ہیں۔ خلف بن ایوب بلخی۔ امام محمد و زفر کے اصحاب میں سے فقیہ محدث عابد زاہد صالح تھے فقہ امام ابو یوسف سے اور حدیث اسرائیل و اسد بن عمرو اور معمر سے سنی اور ان سے امام احمد و ابوکریب وغیرہم نے روایت کی وفی جامع الترمذی عنہ خصلتان لا تجتمعان فی منافق حسن سمت و فقہ فی الدین۔ مدت تک ابراہیم بن ادہم کی صحبت میں رہے اور طریق زہد حاصل کیا ان کے مسائل میں سے ہے کہ میں ایسے شخص کی گواہی قبول نہ کروں گا جو مسجد میں فقیر کو سوال پر خیرات دے۔ ایک دفعہ سخت بیمار ہوئے تو اصحاب سے کہتے کہ مجھ کو نماز کے لئے کھڑا کروا اور تکبیر کے وقت تک مدد دو پھر چھوڑ دینا پس باقی نماز تندرستوں کی طرح ادا کر لیتے جب سلام پھیرتے تو شدت ضعف سے گر پڑتے۔ لوگوں نے سبب پوچھا تو فرمایا کہ مرض فرمان الہی کی برابری نہیں کر سکتا۔ اور ایسے ہی حکایات بہت لطیف بکثرت مروی ہیں عارف باللہ تعالیٰ صالح تھے جن کے طفیل میں دوسروں کی نجات ظاہری ہوتی ہے ۲۱۵ ھ میں انتقال فرمایا۔ رحمہ اللہ تعالیٰ فتاویٰ میں آپ سے اپنے استاد اسد سے مسائل مروی ہیں۔

محمد بن عبداللہ بن المثنی بن عبداللہ بن انس بن مالک الانصاری صحابی رضی اللہ عنہ و اکثر کہا جاتا ہے محمد بن المثنی جیسے احمد بن محمد بن حنبل کو احمد بن حنبل کہتے ہیں۔ امام زفر کے اصحاب میں سے محدث ثقہ و ثقہ جید تھے ائمہ صحاح ستہ نے آپ سے بکثرت روایت کی و امام احمد و ابن المدینی نے بھی۔ عسکر بغداد و بصرے کے قاضی رہ کر ۲۱۵ھ میں وفات پائی۔ ابراہیم بن الجراح الکونی فقہ محدث تھے فقہ و حدیث سے فقیہ و حدیث کو امام ابو یوسف سے اخذ کیا اور امالی کو لکھا اور ۲۱۷ھ میں انتقال فرمایا۔ علی بن معبد بن شداد الرقی امام احمد کے طبقہ میں سے فقیہ محدث ثقہ مستقیم الحدیث حنفی المذہب تھے امام محمد سے جامع صغیر و کبیر روایت کی اور حدیث کو امام محمد و امام شافعی و ابن المبارک و مالک وغیرہم ائمہ سے سنا اور ان سے اسحاق بن منصور و یحییٰ بن معین و یونس بن عبد الاعلیٰ و محمد بن الحق وغیرہ ہم ثقات کثیر نے روایت کیا واخرج عند الترمذی و النسائی اور ۲۱۸ھ میں انتقال فرمایا۔

احمد بن حفص المعروف بابی حفص الکبیر البخاری۔ فقہ وحدیث میں تلمیذ امام محمد اور صالح زاہد معروف فقیہ ہیں۔ تذکرات میں لکھا ہے کہ آپ کے زمانہ میں امام بخاری صاحب صحیح آئے اور فتویٰ دینے لگے آپ نے ان کو منع کیا کہ تم لائق فتویٰ نہیں ہو مگر انھوں نے نہ مانا ایک روز لوگوں نے دریافت کیا کہ دو لڑکوں نے ایک گائے کا دودھ پیا تو کیا حکم ہے؟ امام بخاری نے جواب دیا کہ ان میں حرمت رضاعت متحقق ہو گئی۔ فقہاء نے یہ حال دیکھ کر ہجوم کر کے ان کو بخارا سے نکال دیا فاضل لکھنوی مرحوم (یعنی مولوی عبد الحیؒ) نے اپنے رسالہ تراجم میں یہ قصہ لکھ کر کہا کہ ہمارے اصحاب کی کتابوں میں یونہی مذکور ہے لیکن امام بخاری کی وقتِ نظر و متانت استنباط وجو دت فکر سے مجھے یہ قصہ بعید معلوم ہوتا ہے مترجم کہتا ہے کہ بے شبہ یہ قصہ جعلی کس نے الحاق کیا ہے ورنہ بخاری جیسے بہت رقیق الاستنباط ہیں کہاں ان کے صریح و دقیق و واضح اجتہادات اور کہاں یہ بالکل جہالت کا قصہ جو سخت تعجب کا باعث ہے اور ہر گز

قابل تسلیم نہیں ہے امام بخاری کی وسعت نظر وفکر کمال اشتہار سے مستغنی از بیان ہے اگر کوئی مستور الحال آدمی ہوتا تو شاید اشتباہ ہو جاتا مگر واضع نے فضیحت ہونے کو یہاں سے تعصب سے کور ہو کر یہ قصہ وضع کیا۔ ھکذا ینبغی الاعتقاد بشان الائمۃ واللہ تعالی اعلم بحقیقۃ الحال۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① 55 Introduction

Shaddad bin Hakim al-Balkhi: He was a jurist (faqih) and scholar of Hadith among the companions of Imam Zufar, and he was the teacher of Ahmad bin Abi Imran, the mentor of Imam al-Tahawi. Abu Asim al-Dahhak bin Makhlad became his companion after the demise of Imam Abu Hanifa (RA). Initially, he refused the position of Qadi (judge) of Balkh, but after a long time, he sought it himself. When people rebuked him for this, he said, "Before me, there were other righteous people; now I am fearful that perhaps I will be called to account for this." It is narrated from Khalaf bin Ayyub that once his wife sent him suhoor food through a maid. When the maid was delayed, the wife accused her. He said, "Let it go," but she persisted. During the conversation, he asked, "Do you possess knowledge of the Unseen? For false accusation is a grave matter." She replied, "Yes, I do." He informed Imam Muhammad of the situation and asked for a ruling. The Imam wrote back saying to renew the marriage. The reason was that the woman had technically committed apostasy (due to her claim of knowing the Unseen), hence re-marriage was necessary after her repentance. He passed away in 220 AH (may Allah have mercy on him). Isa bin Aban bin Sadaqah, Qadi Abu Musa: He was a master of Hadith (hafiz) and an excellent jurist. He acquired Fiqh from Imam Muhammad and Hadith from Ismail bin Ja'far, Hashim bin Bashir, Yahya bin Zakariyya bin Abi Za'ida, Imam Muhammad, and others. He was a strict critic of those who rejected Hadith. It is narrated by Ibn Sama'ah that initially, he disliked the gatherings of Imam Muhammad and used to say, "Being scholars of Hadith, we do not go to gatherings where the Hadith is opposed." One day, we took him there by force. Imam Muhammad said, "Nephew! Where have you seen us opposing the Hadith?" Isa raised objections based on Hadith in twenty-five instances. Imam Muhammad sat down and answered each one with legal proofs and the principles of Hadith along with corroborating evidence, explaining so thoroughly that he was completely satisfied. Then, realizing the importance of Imam Muhammad's company, he spent six months acquiring Fiqh from him. He also narrates from al-Thawri and passed away in 221 AH. The book "Kitab al-Hajj" is one of his compositions. Nu'aym bin Hammad bin Mu'awiyah al-Marwazi: A truthful scholar of Hadith, jurist, and expert in inheritance laws. He often made mistakes in Hadith. Ibn Adi collected those Hadiths and stated that apart from them, the rest of his narrations are sound. He was a teacher of Ibn Ma'in and al-Bukhari. It was he who narrated from Imam Abu Hanifa (RA) regarding Witr prayer being obligatory. He was in Egypt when the innovation of the doctrine of the 'Createdness of the Quran'

emerged. He issued a decree of disbelief (Kufr) against it, for which he was expelled and eventually died in prison in 229 AH. Farrukh, the freed slave of Imam Abu Yusuf: An excellent jurist and reliable narrator of Hadith. Great imams of Hadith like al-Bukhari, Muslim, and Ahmad authenticated him and took Hadith from him. Tahawi narrated through Sheikh Ahmad bin Abi Imran from him that whenever Imam Abu Yusuf disliked meeting someone, he would place his head on a pillow and say, "Tell them I have just put my head on the pillow." The visitor would think he was asleep and would leave. He acquired Fiqh from Imam Abu Yusuf and died in 230 AH. Ismail bin Abi Sa'id al-Jurjani: Among the companions of Imam Muhammad, he was a jurist and scholar of Hadith. He also heard Hadith from Yahya al-Qattan and Ibn Uyaynah. Among the remarkable works he authored in Fiqh is "Al-Bayan li-Radd ma Auradahu al-Mu'taridu Alayha." He passed away in 230 AH. Ali bin al-Jad bin Ubayd al-Jawhari al-Baghdadi: Among the companions of Imam Abu Yusuf, he was a master of Hadith, reliable and precise. He heard Hadith from the rank of Jarir bin Uthman, Shu'bah, Malik, and others. Al-Bukhari, Abu Dawood, Ibn Ma'in, and others narrated from him. Due to his excellent memory, he would always narrate Hadith using the exact same wording. Abu Hatim said, "I have seen no one like him." Al-Mahamili said that he was accused of being a Jahmi. Abdus said this was a false rumor, rather his son, who was the Qadi of Baghdad, was the one who followed the views of Jahm bin Safwan. He was born in 136 AH and passed away in 232 AH. Nasr bin Ziyad al-Naysaburi: A jurist and scholar of Hadith, he was steadfast in "enjoining good and forbidding evil." He acquired Fiqh from Imam Muhammad and Hadith from Ibn al-Mubarak and passed away in 233 AH.

Muhammad bin Sama'ah bin Abdullah al-Kufi: He was a truthful jurist and scholar of Hadith. He acquired Fiqh from the "Sahibayn" (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad) and also from Hadith and Layth bin Sa'd. Ahmad bin Abi Imran, Abu Ali al-Razi, Abdullah bin Ja'far, and others took knowledge from him. He died in 233 AH. His works include "Nawadir Ibn Sama'ah from the Sahibayn" and "Adab."

فتاوىٰ عالمگيرى (फतावा-ए-आलमगीरी) ..... جلد ① (जिल्द 1) ۵۵ (55) مقدمہ (मुकद्दमा/प्रस्तावना)

शद्दाद बिन हकीम बल्खी: इमाम ज़फर के साथियों में से एक बेहतरीन फकीह और मुहद्दिस थे और अहमद बिन अबी इमरान, जो शैखुल तहावी के उस्ताद थे, उनके भी उस्ताद थे। अबू आसिम ज़हहाक बिन मखलद ने इमाम अबू हनीफा (रह.) की वफात के बाद उनकी सोहबत अख्तियार की। पहले आपने बल्ख की कज़ा (न्यायाधीश का पद) से इनकार किया, फिर एक अर्से बाद खुद चाहा, तो लोगों ने मलामत की। आपने फरमाया कि पहले मेरे अलावा और भी नेक लोग थे, अब डर है कि शायद मुझसे पूछताछ की जाए। खलफ बिन अय्यूब से रिवायत है कि एक बार आपकी बीवी ने बांदी के हाथ आपके पास सहरी का खाना भेजा। उसे वहां देर हो गई, तो बीवी ने बांदी पर तोहमत लगाई। आपने फरमाया कि जाने दो, मगर वह अड़ गई। आपने गुफ्तगू के दौरान कहा, "क्या तू इल्म-ए-गैब जानती है? क्योंकि तोहमत बुरी चीज है।" उसने कहा, "हाँ, मैं जानती हूँ।" आपने इमाम मुहम्मद को इस स्थिति से अवगत कराकर हुक्म मांगा। इमाम ने लिखा कि निकाह की तजदीद (नवीनीकरण) कर लो। वजह यह थी कि वह औरत (इस दावे से) मुर्तद के हुक्म में आ गई थी, इसलिए तौबा के बाद उससे दोबारा निकाह की ज़रूरत हुई। २२० हिजरी में वफात पाई (रहमतुल्लाहि अलैहि)। ईसा बिन अबान बिन सदका काज़ी अबू मूसा हाफिज़-ए-हदीस और बेहतरीन फकीह थे। फिकह इमाम मुहम्मद से और हदीस इस्माइल बिन जाफर, हाशिम बिन बशीर, यह्या बिन ज़करिया बिन अबी ज़ायदा और इमाम मुहम्मद वगैरह से हासिल की। वह मुनकिरुल हदीस (हदीस का इनकार करने वाले) से नफरत करते थे। इब्न समाआ की रिवायत में है कि शुरुआत में वह इमाम मुहम्मद की मजलिस से नफरत करते थे और कहते थे कि हम हाफिज़-ए-हदीस होकर ऐसी मजलिस में नहीं जाते जहाँ हदीस के खिलाफ बात हो। एक दिन ज़ोर देकर उन्हें ले जाकर बैठाया। इमाम मुहम्मद ने फरमाया, "भतीजे! तुमने हमारी किस बात में हदीस की मुखालफत देखी?" ईसा ने २५ जगहों पर हदीस से ऐतराज़ (विरोध) किया। इमाम मुहम्मद बैठ गए और हर एक का जवाब शरई दलीलों और उसूल-ए-हदीस के साथ शवाहिद (प्रमाणों) के साथ इतनी अच्छी तरह दिया कि उन्हें पूरी तसल्ली हो गई। फिर उन्होंने इमाम मुहम्मद की सोहबत ज़रूरी समझकर छह महीने तक उनसे फिकह हासिल की। वह दूसरों से भी रिवायत करते हैं। २२१ हिजरी में इंतकाल फरमाया। "किताबुल हज" आपकी तस्नीफ (रचना) है। नईम बिन हम्माद बिन मुआविया मरवज़ी मुहद्दिस, सदूक (सच्चे), फकीह और फरायज़ (उत्तराधिकार कानून) के जानकार थे। हदीस में अक्सर चूक जाते थे। इब्न अदी ने उनकी

हदीसों को इकट्ठा करके कहा कि इनके अलावा बाकी हदीसें जो आप रिवायत करते हैं, वे दुरुस्त हैं। इब्न मुईन और बुखारी के उस्ताद हैं। इमाम अबू हनीफा (रह.) से वित्र के फर्ज होने को उन्होंने ही रिवायत किया। मिस्र में थे जब कुरान के मखलूक (सृजित) होने का दावा वहां बिदअत (नवाचार) बनकर उभरा। आपने उस पर कुफ्र का फतवा दिया, तो वहां से निकाल दिए गए और अंत में कैद में २२९ हिजरी में वफात पाई। फर्रुख मौला इमाम अबू यूसुफ: बेहतरीन फकीह और मोतबर मुहद्दिस थे। इमाम बुखारी, मुस्लिम और इमाम अहमद जैसे बड़े इमामों ने आपकी तौसीक (पुष्टि) की और हदीस ली। तहावी ने शैख अहमद बिन अबी इमरान के ज़रिए रिवायत की कि इमाम अबू यूसुफ जब किसी की मुलाकात नापसंद करते, तो तकिए पर सर रखकर कहते कि कह दो अभी तकिए पर सर रखा है। आने वाला सोचता कि अभी सोए हैं, इसलिए वापस चला जाता। फिकह इमाम अबू यूसुफ से हासिल की। २३० हिजरी में वफात पाई। इस्माइल बिन अबी सईद अल-जुरजानी। इमाम मुहम्मद के साथियों में फकीह और मुहद्दिस थे। हदीस यह्या अल-कत्तान और इब्न उययना से भी सुनी। उनकी फिकह की बेहतरीन रचनाओं में से "अल-बयान लि-रद मा औराहिल मोतरीज़ु अलैहा" है। वफात २३० हिजरी में हुई। अली बिन अल-जअद बिन उबैद अल-जौहरी अल-बगदादी: इमाम अबू यूसुफ के साथियों में हाफिज़-ए-हदीस, मोतबर और पक्के थे। हदीस जरीर बिन उस्मान, शुअबा, मालिक और दूसरों से सुनी। आपसे बुखारी, अबू दाऊद, इब्न मुईन वगैरह ने रिवायत की। वे हदीस को कमाल के हिफ्ज़ (याददाश्त) के साथ हमेशा एक ही शब्द पर रिवायत करते थे। अबू हातिम ने कहा कि मैंने उनके जैसा कोई नहीं देखा। महामिली ने कहा कि उन पर जहमिया होने का इल्ज़ाम है। अब्दूस ने कहा कि यह गलत मशहूर हो गया, बल्कि उनका बेटा काज़ी-ए-बगदाद जहम बिन सफवान के कौल का कायल था। १३६ हिजरी में पैदा हुए और २३२ हिजरी में इंतकाल किया। नस्र बिन ज़ियाद नीशापुरी: फकीह, मुहद्दिस और "अम्र बिल मारूफ व नही अनिल मुनकर" (भलाई का हुक्म देना और बुराई से रोकना) में अटल थे। फिकह इमाम मुहम्मद से और हदीस इब्नुल मुबारक से हासिल की और २३४ हिजरी में इंतकाल फरमाया।

मुहम्मद बिन समाआ बिन अब्दुल्लाह कूफी: फकीह, मुहद्दिस और सच्चे हाफिज़ थे। "साहिबैन" (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मुहम्मद) से फिकह और हदीस हासिल की, और लैथ बिन साद से भी इल्म हासिल किया। अहमद बिन अबी इमरान, अबू अली अल-राज़ी, अब्दुल्लाह बिन जाफर और अन्य लोगों ने उनसे इल्म लिया। २३३ हिजरी में फौत हुए। उनकी किताबों में "नवादिर इब्न समाआ अज़ साहिबैन व अदब" शामिल हैं।

شداد بن حکیم بلخی۔ امام زفر کے اصحاب میں سے فقیہ محدث و احمد بن ابی عمران شیخ الطحاوی کے استاد تھے۔ ابو عاصم ضحاک بن مخلد نے بعد وفات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ان کی صحبت اختیار کی پہلے آپ نے قضائے بلخ سے انکار کیا پھر ایک مدت بعد خود چاہی تو لوگوں نے ملامت کی فرمایا کہ پہلے میرے سوائے اور لوگ صالح تھے اب خوفناک ہوں کہ شاید مجھ سے مواخذہ کیا جائے۔ خلف بن ایوب سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ کی جورو نے باندی کے ہاتھ آپ کے پاس طعام سحری بھیجا اس کو وہاں دیر ہوئی تو جورو نے باندی کو متہم کیا آپ نے فرمایا کہ جانے دو مگر اس نے ہٹ کی آپ نے اثنائے گفتگو میں کہا کہ کیا تو علم غیب جانتی ہے کیونکہ تہمت بری ہے اس نے کہا کہ ہاں جانتی ہوں آپ نے امام محمد کو صورتحال سے آگاہ کر کے حکم مانگا امام نے لکھا کہ نکاح کی تجدید کر لو اور وجہ یہ تھی کہ عورت مرتدہ کے حکم میں ہو گئی لہذا بعد توبہ کے اس سے دوبارہ نکاح کی ضرورت ہوئی ۲۲۰ھ میں وفات پائی رحمۃ اللہ تعالیٰ۔

عیسیٰ بن ابان بن صدقہ قاضی ابو موسیٰ حافظ الحدیث فقیہ جید تھے فقہ امام محمد سے اور حدیث اسمعیل بن جعفر و ہاشم بن بشیر و یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ و امام محمد وغیرہما سے حاصل کی اور منکر الحدیث تھے۔ ابن سماعہ کی روایت میں ہے کہ ابتداء میں امام محمدؒ کی مجلس سے نفرت کرتے اور کہتے کہ ہم حافظ الاحادیث ہو کر ایسی مجلس میں نہیں جاتے جہاں حدیث سے مخالفت ہو ایک روز باصرار ہم نے لے جا کر بٹھایا امام محمد نے فرمایا کہ بھتیجے تم نے کس بات میں ہماری مخالفت دیکھی عیسیٰ نے پچیس مقامات میں حدیث سے اعتراض کیا۔ امام محمد بیٹھ گئے اور ہر ایک کا جواب بدلائل شرعیہ و اصول حدیث کے مع شواہد وغیرہ اچھی شرح و بسط سے دیا کہ ان کو پوری تسکین ہوئی تو پھر امام محمد رحمہ اللہ کی صحبت ضروری سمجھ کر چھ مہینے

تک ان سے فقہ کو اخذ کیا۔ اور ثوری کو روایت کرتے ہیں ۲۲۱ھ میں انتقال فرمایا۔ کتاب الحج آپ کی تصنیف سے ہے۔ نعیم بن حماد بن معاویہ مروزی محدث صدوق فقیہ عارف فرائض ہیں۔ حدیث میں اکثر چوک جاتے ہیں۔ ابن عدی نے ان احادیث کو جمع کر کے کہا کہ ان کے سوائے باقی احادیث آپ کی روایت مستقیم ہیں۔ ابن معین و بخاری کے شیخ ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے وتر فرض ہونے کو انھیں نے روایت کیا۔ مصر میں تھے جب قرآن مخلوق ہونے کا قول وہاں بدعت نکلا اور آپ نے اس پر کفر کا فتویٰ دیا تو وہاں سے نکالے گئے اور آخر قید میں ۲۲۹ھ میں وفات پائی۔ فرخ مولیٰ امام ابویوسف۔ فقیہ جید و محدث ثقہ ہیں جماعت ائمہ حدیث مثل شیخین و امام احمد کے آپ کی توثیق کی اور حدیث لی ہے۔ طحاوی نے بواسطہ شیخ احمد بن ابی عمران کے ان سے روایت کی کہ امام ابو یوسف جب کسی کی ملاقات سے کراہت کرتے تو تکیہ پر سر رکھ کر کہتے کہ کہہ دو ابھی تکیہ پر سر رکھا ہے وہ گمان کرتا ہے کہ ابھی سوئے ہیں لہذا واپس جاتا فقہ امام ابو یوسف سے حاصل کی ۲۳۰ھ میں وفات پائی۔ اسماعیل بن ابی سعید الجرجانی امام محمد کے اصحاب میں فقیہ محدث ہیں۔ حدیث کو یحییٰ القطان و ابن عیینہ سے بھی سنا۔ ومن عجائب تالیفہ فی الفقہ البیان لرد ما اوردہ المعترض علیھا۔ وفات ۲۳۰ھ میں ہوئی۔ علی بن الجعد بن عبید الجوہری البغدادی۔ امام ابو یوسف کے اصحاب میں حافظ الحدیث ثقہ متقن تھے حدیث کو طبقہ جریر بن عثمان و شعبہ و مالک و غیرہم سے سنا۔ آپ سے بخاری ابو داؤد ابن معین وغیرہما نے روایت کیا۔ اور حدیث کو کمال حفظ سے ایک ہی لفظ پر ہمیشہ روایت کرتے۔ ابو حاتم نے کہا کہ میں نے ایسا کوئی نہیں دیکھا محاملی نے کہا کہ وہ جہمیہ سے متہم ہیں عبدوس نے کہا کہ یہ غلط مشہور ہو گیا بلکہ آپ کا بیٹا قاضی بغداد البتہ قول جہم بن صفوان کا قائل تھا۔ ۱۳۶ھ میں پیدا ہوئے ۲۳۲ھ میں انتقال کیا۔ نصر بن زیاد نیشا پوری فقیہ محدث امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں ثابت قدم تھے فقہ امام محمد سے اور حدیث ابن المبارک سے لی اور ۲۳۳ھ میں انتقال فرمایا۔

محمد بن سماعہ بن عبد اللہ کوفی۔ فقیہ محدث حافظ صدوق تھے فقہ صاحبین سے اور حدیث بھی اور لیث بن سعد سے بھی حاصل کی۔ اخذ عنہ احمد بن ابی عمران ابو علی الرازی و عبد اللہ بن جعفر و غیر ہم ۲۳۳ھ میں فوت ہوئے۔ نوادر ابن سماعہ از صاحبین و ادب

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① Page 56 Introduction

Al-Qadi, Al-Muhazir, and Al-Sijillat are well-known. Hatim bin Ismail Al-Asamm Al-Balkhi is counted among the great saints and was a master of spiritual stations who acquired Jurisprudence (Fiqh) and the Path (Tariqat) through deep research. His saying is that a person who worships without Fiqh is like a donkey turning a millstone. Imam Ahmad asked him how one could find salvation from people. He replied: either give them a loan and do not ask for it back, or fulfill their rights and do not expect your own rights from them, or bear their unpleasant behavior yourself and do not cause them any grief. The truth is that Hatim became famous as 'Al-Asamm' (the deaf), but in reality, he was not deaf. He passed away in 237 AH.

Bashir bin al-Walid bin Khalid al-Kindi. He was a reliable jurist (Faqih) and scholar of Hadith (Muhaddith) from among the companions of Imam Abu Yusuf. He narrated the 'Amali' from Imam Abu Yusuf and heard Hadith from other Imams like Malik and Hammad bin Zaid (may Allah have mercy on them). Abu Dawud, Abu Ya'la, Abu Nu'aym, and others narrated from him. Al-Daraqutni said he was reliable even after old age. He died in 238 AH, may Allah the Almighty have mercy on him.

Dawud bin Rashid al-Khwarizmi. He was a reliable jurist and scholar of Hadith among the companions of Imam Muhammad and Hafs bin Ghiyath. Yahya bin Ma'in authenticated him, and Imam Muslim, Abu Dawud, Ibn Majah, and Al-Nasa'i narrated from him, as did Imam Bukhari. He passed away in 239 AH. His book titled 'Nawadir Dawud bin Rashid' is famous in 'Nawadir', and it is referenced in Fatawa.

Ibrahim bin Yusuf bin Maimun bin Qudama al-Balkhi was the most perfect Shaykh, a reliable scholar of Hadith and jurist of his time. He was highly esteemed among the companions of Abu Hanifa. He remained in the company of Imam Abu Yusuf for a long time. He heard Hadith from Sufyan bin Uyayna, Waki, Ismail bin Ulayya, and Hammad bin Zaid. From Imam Malik, he heard only this one Hadith: "Malik from Nafi from Ibn Umar: Every intoxicant is wine (Khamr), and every intoxicant is prohibited (Haram)." The reason for this was that Qutayba bin Sa'id was present in the assembly and told Imam Malik that this person manifests 'Irja' (a certain theological belief), i.e., he is a Murji'ite. Imam Malik made him leave the assembly, due to which he could only hear this single Hadith. He acquired the knowledge of Hadith after Fiqh and used to narrate from Imam Abu Yusuf that Imam Abu Hanifa said: it is not permissible for anyone to give a fatwa based on our saying until they know where we took it from, meaning they do not know the evidence from the Sharia.

It is narrated that every day after the Fajr prayer, he would walk around Balkh; if he saw a broken grave, he would repair it with his hands and clean the paths. At the time of Zuhr, there was a mosque in a desolate place where he would go and give the call to prayer (Adhan), and jurists, ascetics, and worshippers would gather and pray behind him. Once, the Emir of Balkh said to the jurists that I want to ask several things from your Shaykh but he does not come to me. They said he does not go to anyone. He said I will go. They said but he will not talk; however, in the desolate mosque after prayer, if you say "Rahimakallah" (May Allah have mercy on you), perhaps he will attend to you. He did so, and after obtaining answers, he said I am the ruler of Balkh; if any service is necessary, I shall perform it. Tell me without hesitation. On hearing this, he began to cry and said, "My blood turned to water when I saw one of your soldiers release his hawk onto a pigeon, which was writhing on the ground from the shock of its talons, but that soldier showed no mercy." The Emir issued an order throughout the realm that no person should keep hunting birds. Imam Al-Nasa'i expressed his authentication of him and narrated from him. He passed away in 241 AH.

Yahya bin Aktham al-Marwazi. He was a truthful jurist and scholar of Hadith. A subtle anecdote about him is mentioned in this Fatawa under 'Akhir-ul-Fara'idh'. He heard Hadith from Imam Muhammad, Ibn al-Mubarak, Sufyan, and others. Al-Tirmidhi narrated from him, and Al-Bukhari in 'Ghair-e-Jami'. Al-Khatib said he was free from innovation (Bid'at) and steadfast upon the Sunnah. He passed away in 233 AH.

Hilal bin Yahya bin Muslim. He was a jurist and scholar of Hadith; he heard Fiqh from Imam Abu Yusuf and Zufar, and Hadith from Abu Awana and others. Shaykh Bakkar bin Qutayba narrated from him. He died in 245 AH. He is well-known for one book on 'Shurut' (Legal conditions) and another on 'Ahkam' (Rulings).

Khalid bin Yusuf bin Khalid al-Samni. He is a jurist and scholar of Hadith. Abu Hatim said that the Hadiths he narrated from others besides his father are reliable. 239 AH. Ayyub bin...

अल-काज़ी और मुहाज़िर व सिजिल्लात प्रसिद्ध हैं। हातिम बिन इस्माइल अल-अस्म बल्खी महान संतों में गिने जाते हैं और उच्च स्तर के अधिकारी थे, जिन्होंने फ़िक़ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) और तरीक़त (आध्यात्मिकता) को गहन शोध के साथ अपनाया। आपका कथन है कि फ़िक़ह के बिना इबादत करने वाला वैसा ही है जैसे चक्की चलाने वाला गधा। इमाम अहमद ने उनसे पूछा कि लोगों से कैसे छुटकारा पाया जाए? उन्होंने फरमाया कि या तो उन्हें कुछ ऋण देकर वापस न माँगे, या उनके अधिकार अदा करके अपने अधिकारों की इच्छा न रखे, या उनके अप्रिय व्यवहार को स्वयं सहन करे और स्वयं कष्ट न पहुँचाए। सही बात यह है कि हातिम 'अस्म' (बहरा) के नाम से प्रसिद्ध हो गए, लेकिन वास्तव में वे बहरे नहीं थे। २३७ हिजरी में उनका निधन हुआ।

बशीर बिन अल-वलीद बिन खालिद कुंदी। इमाम अबू यूसुफ के साथियों में से एक विश्वसनीय फ़क़ीह और मुहद्दिस थे। उन्होंने इमाम अबू यूसुफ से 'अमाली' का वर्णन किया और अन्य इमामों जैसे मलिक और हम्माद बिन ज़ैद (उन पर अल्लाह की कृपा हो) से भी हदीस सुनी। अबू दाऊद, अबू याला, अबू नईम आदि ने उनसे रिवायत की है। दारकुतनी ने कहा कि वे बुढ़ापे के बाद भी विश्वसनीय थे। २३८ हिजरी में उनका इंतकाल हुआ, अल्लाह उन पर रहम करे।

दाऊद बिन रशीद ख्वारज़मी। इमाम मोहम्मद और हफ़्स बिन ग़ियास के साथियों में से एक विश्वसनीय फ़क़ीह और मुहद्दिस थे। याह्या बिन मईन ने उनकी पुष्टि की और इमाम मुस्लिम, अबू दाऊद, इब्न माजा और नसाई ने उनसे रिवायत की और इमाम बुखारी ने भी। २३९ हिजरी में वफ़ात पाई। 'नवादिर' में आपकी पुस्तक 'नवादिर दाऊद बिन रशीद' के नाम से प्रसिद्ध है और फतवा में उसी का संदर्भ दिया जाता है।

इब्राहीम बिन यूसुफ बिन मैमुन बिन कुदामा बल्खी अपने समय के पूर्ण शेख, मुहद्दिस और विश्वसनीय फ़क़ीह थे। इमाम अबू हनीफ़ा के साथियों में आपका बहुत सम्मान था। लंबे समय तक इमाम अबू यूसुफ की संगति में रहे। हदीस सुफियान बिन उयैना, वकीअ, इस्माइल बिन उलैया और हम्माद बिन ज़ैद से सुनी। इमाम मलिक से केवल यह हदीस सुनी: "मलिक अन नाफ़े अन इब्न उमर: कुल्लु मुसकिरिन खम्रुन व कुल्लु मुसकिरिन हराम" (हर नशा देने वाली चीज़ शराब है और हर नशा देने वाली चीज़ हराम है)। इसका कारण यह था कि महफ़िल में क़ुतैबा बिन सईद मौजूद थे, जिन्होंने इमाम मलिक से कहा कि यह व्यक्ति 'इर्जा' (एक विचारधारा) प्रकट करता है, यानी मुरजिया है।

इमाम मलिक ने उन्हें महफ़िल से उठा दिया, जिससे वे केवल यही एक हदीस सुन सके। उन्होंने फ़िक़ह के बाद हदीस का ज्ञान प्राप्त किया और इमाम अबू यूसुफ से रिवायत करते थे कि इमाम अबू हनीफ़ा ने फरमाया कि किसी के लिए हमारे कथन पर फतवा देना जायज़ नहीं है जब तक कि वह यह न जान ले कि हमने इसे कहाँ से लिया है, यानी शरीयत के प्रमाण को न जान ले।

उल्लेख है कि वे प्रतिदिन फज्र की नमाज़ के बाद बल्ख के चारों ओर घूमते थे, जो टूटी हुई कब्र देखते उसे हाथ से ठीक कर देते और रास्तों को साफ करते। ज़ोहर के समय एक उजाड़ स्थान पर मस्जिद थी, वहाँ जाकर अज़ान देते और फ़ुक़हा, ज़ुह्हाद और इबादत करने वाले एकत्र होकर आपके पीछे नमाज़ पढ़ते। एक बार बल्ख के अमीर ने फ़ुक़हा से कहा कि मैं आपके शेख से कुछ बातें पूछना चाहता हूँ लेकिन वे मेरे पास नहीं आते। उन्होंने कहा कि वे किसी के पास नहीं जाते। अमीर ने कहा कि मैं जाऊँगा। उन्होंने कहा कि वे बात नहीं करेंगे, हाँ, उजाड़ मस्जिद में नमाज़ के बाद कहना "रह़िमकल्लाह" (अल्लाह आप पर रहम करे), तो शायद वे आपकी ओर ध्यान दें। उसने ऐसा ही किया, फिर जवाब प्राप्त करने के बाद कहा कि मैं बल्ख का शासक हूँ, अगर कोई सेवा आवश्यक हो तो आदेश दें। आप बिना झिझक के कहें। यह सुनकर वे रोने लगे और फरमाया कि मेरा खून पानी हो गया जब मैंने तुम्हारे एक सिपाही को देखा जिसने कबूतर पर अपना बाज़ छोड़ा, जिसके पंजे के आघात से वह कबूतर ज़मीन पर तड़प रहा था लेकिन उस सिपाही को कोई दया नहीं आई। अमीर ने पूरे राज्य में आदेश जारी किया कि कोई भी व्यक्ति शिकारी पक्षी न पाले। इमाम नसाई ने आपकी विश्वसनीयता की पुष्टि की और आपसे रिवायत की है। वफ़ात २४१ हिजरी में हुई।

याह्या बिन अक्सम मरूजी। फ़क़ीह, मुहद्दिस और सच्चे व्यक्ति थे। 'आख़िर-ए-फ़राइज़' में आपसे संबंधित एक रोचक कथा इस फतवे में वर्णित है। हदीस इमाम मोहम्मद, इब्न अल-मुबारक, सुफियान आदि से सुनी। आपसे तिर्मिज़ी ने और गैर-जामिअ में बुखारी ने रिवायत की। खतीब ने कहा कि वे बिदअत (नवाचार) से पाक और सुन्नत पर अडिग थे। २३३ हिजरी में उनका निधन हुआ।

हिलाल बिन याह्या बिन मुस्लिम। फ़क़ीह और मुहद्दिस थे। इमाम अबू यूसुफ और ज़ुफ़र से फ़िक़ह और अबू अवाना आदि से हदीस सुनी। आपसे शेख बक्कार बिन क़ुतैबा ने रिवायत की। २४५ हिजरी में वफ़ात पाई। एक पुस्तक 'शुरुत' में और दूसरी 'अहकाम' में प्रसिद्ध है।

खालिद बिन यूसुफ बिन खालिद अल-समनी। फ़क़ीह और मुहद्दिस हैं। अबू हातिम ने कहा कि जो हदीसें उन्होंने अपने पिता के अलावा दूसरों से रिवायत की हैं, वे विश्वसनीय हैं। २३९ हिजरी। अय्यूब बिन...

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① ۵۶ مقدمہ القاضی و محاضر و سجلات معروف ہیں۔ حاتم بن اسمعیل الاصم بلخی اولیاء کبار میں معدود اور صاحب مقامات میں فقہ و طریقت کو تحقیق بنتی سے لیا۔ آپ کا قول ہے کہ بغیر فقہ کے عبادت کرنے والا جیسے چکی چلانے کا گدھا۔ امام احمد نے ان سے پوچھا کہ آدمیوں سے کیونکر خلاصی ہو فرمایا کہ یا تو ان کو کچھ قرض دیکر پھر نہ مانگے یا ان کے حقوق ادا کر کے اپنے حقوق نہ چاہے یا ان کے مکر و ہات کو نفقہ نفس سے اٹھائے اور خود رنج نہ پہنچائے اور صحیح یہ ہے کہ حاتم اصم مشہور ہو گئے در حقیقت بہرے نہ تھے ۲۳۷ھ میں وفات پائی۔ بشیر بن الولید بن خالد کندی۔ امام ابو یوسف کے اصحاب میں سے فقیہ محدث ثقہ جند بن صالح عابد تھے امام ابو یوسف سے امالی کو روایت کیا۔ اور حدیث کو دیگر ائمہ سے بھی مانند مالک و حماد بن زید رحمہم اللہ کے سنا اور آپ سے ابو داؤد و ابو یعلیٰ و ابونعیم وغیرہ نے روایت کی وقال الدار قطنی ہو ثقہ بعد کبر سنی کے ۲۳۸ھ میں وفات پائی رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ داؤد بن رشید خوارزمی۔ امام محمد و حفص بن غیاث کے اصحاب میں سے فقیہ محدث ثقہ تھے یحییٰ بن معینؒ نے توثیق کی اور امام مسلم و ابو داؤد و ابن ماجہ و نسائی نے آپ سے روایت کی اور امام بخاری نے بھی ۲۳۹ھ میں وفات پائی۔ نوادر میں آپ کی کتاب بنام نوادر داؤد بن رشید مشہور ہے اور فتویٰ میں اسی سے حوالہ ہے۔ ابراہیم بن یوسف بن میمون بن قدامہ بلخی اپنے وقت کے شیخ اکمل محدث ثقہ فقیہ تھے۔ ابوحنیفہؒ کے اصحاب میں آپ کو بہت توقیر حاصل تھی مدت تک امام ابو یوسف کی صحبت میں رہے۔ حدیث کو سفیان بن عیینہ و وکیع و اسماعیل بن علیہ و حماد بن زید سے سنا ہے اور امام مالک سے صرف یہ حدیث مالک عن نافع عن ابن عمر: کل مسکر خمر و کل مسکر حرام ۔ سبب یہ ہوا کہ مجلس میں قتیبہ بن سعید موجود تھے جنہوں نے امام مالک سے کہا کہ یہ شخص ارجاء ظاہر کرتا ہے یعنی مرجیہ ہے امام مالک نے مجلس سے اٹھا دیا جس سے یہی

ایک حدیث سماعت کرنے پائے۔ حدیث کو فقہ کے بعد حاصل کیا اور امام ابو یوسف سے روایت کرتے تھے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ کسی کو ہمارے قول پر فتویٰ دینا نہیں جائز ہے جب تک یہ نہ جانے کہ ہم نے کہاں سے لیا ہے یعنی دلیل از شرع نہ جانے۔ روایت ہے کہ ہر روز بعد نمازِ فجر سے بلخ کے گرد پھرتے جو قبر شکستہ دیکھتے اس کو ہاتھ سے درست کر دیتے اور راستوں کو صاف کرتے اور ظہر کو ویرانہ میں مسجد تھی وہاں جا کر اذان دیتے اور فقہاء وزہاد و عباد جمع ہو کر آپ کے پیچھے نماز پڑھتے۔ ایک دفعہ امیرِ بلخ نے فقہاء سے کہا کہ میں آپ کے شیخ سے چند باتیں دریافت کرنا چاہتا ہوں مگر میرے پاس نہیں آتے۔ انہوں نے کہا کہ کسی کے پاس نہیں جاتے۔ کہا کہ میں جاؤں کہنے لگے کہ مگر وہ بات نہ کریں گے ہاں ویرانہ والی مسجد میں بعد نماز کے تو کہنا کہ رحمک اللہ تو شاید تیری طرف متوجہ ہوں گے اس نے یہی کیا پھر جوابات حاصل کرنے کے بعد کہا کہ میں بلخ کا حاکم ہوں اگر کوئی خدمت ضروری ہو تو بجالاؤں آپ بلا تامل فرمائیں۔ آپ یہ سن کر رونے لگے اور فرمایا کہ میرا خون پانی ہو گیا کہ میں نے تیرے ایک سپاہی کو دیکھا جس نے کبوتر پر اپنا باز چھوڑا جس کے صدمہ چنگل سے وہ کبوتر زمین پر لوٹتا تھا مگر وہ سپاہی کچھ رحم نہیں کرتا تھا۔ امیر نے تمام قلمرو میں حکم جاری کیا کہ ہر گز کوئی شخص شکاری جانور نہ پالے۔ امام نسائی نے آپ کی توثیق ظاہر کی اور آپ سے روایت کی ہے وفات ۲۴۱ھ میں ہوئی یحییٰ بن اکثم مروزی۔ فقیہ محدث صدوق تھے آخر فرائض میں آپ سے حکایت لطیف اس فتاویٰ میں مذکور ہے حدیث امام محمد و ابن المبارک و سفیان و غیر ہم سے سنی اور آپ سے ترمذی نے اور غیر جامع میں بخاری نے روایت کی۔ خطیب نے کہا کہ بدعت سے سلیم وسنت پر مستقیم تھے ۲۳۳ھ میں انتقال فرمایا۔ ہلال بن یحییٰ بن مسلم۔ فقیہ محدث تھے امام ابو یوسف و زفر سے فقہ اور ابوعوانہ وغیرہ سے حدیث سنی اور آپ سے شیخ بکار بن قتیبہ نے روایت کی ۲۴۵ھ میں وفات پائی۔ ایک کتاب شروط میں اور دوسری احکام میں آپ سے معروف

ہیں۔ خالد بن یوسف بن خالد السمنی۔ فقیہ محدث ہیں۔ ابو حاتم نے کہا کہ جو احادیث اپنے والد کے سوائے اوروں سے روایت کیں معتبر ہیں ۲۳۹ ایوب بن

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume ① (57) Introduction

Hasan al-Nishapuri: A jurist (faqih) whose prayers were answered (mustajab al-da'awat), a student of Imam Muhammad; passed away in 250 AH. Ishaq bin Bahlul: A jurist, memorizer (hafiz), and narrator of hadith (muhaddith), a student of Hasan bin Ziyad and others in jurisprudence (fiqh), and a student of his father, Ibn 'Uyaynah, and Waki' in hadith; passed away in 252 AH. He authored works on comparative jurisprudence. Ahmad bin 'Umar bin Muhayr al-Khassaf (RA): His kunya was Abu Bakr, a great jurist, muhaddith, ascetic (zahid), and pious man. He studied fiqh under his father and Hasan bin Ziyad, and heard hadith from his father, 'Asim Abu Dawud al-Tayalisi, Musaddad bin Musarhad bin Musarbal, Ibn al-Madini, and Fadl bin Dukayn, among others. He earned his living by stitching shoes and leather socks; passed away in 261 AH. His writings include Kitab al-Kharaj, Kitab al-Hiyal, Kitab al-Wasaya, Kitab al-Shurut (Small and Large), Kitab al-Manasik, Kitab al-Rada', Kitab al-Mahadir wa al-Sijillat, Kitab Adab al-Qadi, Kitab al-Nafaqat, Ahkam al-'Asir, Wara' al-Ka'bah, Kitab al-Waqf, Kitab Aqarir al-Warathah, Kitab al-Faqr, Kitab al-Masjid, and Baqar. This Fatawa frequently cites his works.

Ibrahim bin Adham al-Balkhi: A jurist, muhaddith, truthful, and well-known ascetic from the friends (awliya) of Allah (SWT), famous for miracles. He renounced his kingship to become an ascetic. He studied under Abu Hanifa (RA) for a long time, then received the Sufi cloak (khirqa) and initiation (iradat) from Fudayl bin 'Iyad. It is recorded that he was trustworthy, truthful, a well-known ascetic, and died in 262 AH. Muhammad bin Ahmad bin Hafs, known as Abu Hafs al-Saghir: In fiqh, he was a student of his father, Abu Hafs al-Kabir, and in the study of hadith, he was a companion of Imam Bukhari; passed away in 264 AH. Muhammad bin Shuja' al-Thalji... In fiqh, he was a student of Hasan bin Malik and Hasan bin Ziyad, and in hadith, he studied under masters like Yahya bin Adam, Abu Usamah, Waki', and others. He was an ocean of knowledge. Some people of hadith avoided him due to the accusation of being a 'Mushabbih' (anthropomorphist), claiming he fabricated hadiths to support that view. However, it was replied that since he wrote a book refuting the Mushabbihah, how could this accusation be true? He passed away in 266 AH. His works include Kitab Tashih al-Athar, Nawadir Kitab al-Mudarabah, al-Manasik al-Kabir, and al-Radd 'ala al-Mushabbihah. This Fatawa notes from some scholars of Balkh that his teachers were prominent, and he would not say anything unreliable or baseless, and Allah knows best.

Nasir bin Yahya al-Balkhi: A student of Abu Sulayman al-Juzjani; passed away in 267 AH and is cited in the Fatawa. Muhammad bin al-Iman al-Samarqandi: From the generation of Abu Mansur al-Maturidi, passed away in 268 AH, son of Ma'lam al-Din. Bakkar bin Qutayba, Qadi of Egypt: Studied fiqh under Yahya bin Hilal and Imam Zufar. Studied hadith under Abu Dawud al-Tayalisi and his peers. Abu 'Awanah, Ibn Khuzaymah (in his Sahih), and al-Tahawi (passed away 270 AH) narrated from him. His works include Kitab al-Shurut, Kitab al-Mahadir wa al-Sijillat, and Kitab al-Watha'iq wa al-'Uhud. Muhammad bin Salama al-Balkhi: A complete jurist; studied under Shaddad bin Hakim and al-Juzjani, and in Baghdad under Muhammad Shuja' al-Balkhi. Abu Bakr al-Iskaf gained knowledge from him. He passed away in 278 AH.

It is narrated that Abu Nasr Muhammad bin Salam gave this advice before his death: "Restrain your tongue regarding the people of the Qibla. Do not go to the doors of kings and amirs. Do not desire the world, otherwise you will find neither your Creator nor the Hereafter. If you desire the Hereafter, Allah the Almighty will be pleased and the world will also be granted to you." References are made to his legal deductions (istinbatat) in the Fatawa. Muhammad bin Azhar al-Khurasani: An authority for fatwas and unprecedented issues (nawazil); passed away in 278 AH. Sulayman bin Shu'ayb: A jurist from the companions of Imam Muhammad, he wrote 'Nawadir' and Imam Tahawi narrated from him; passed away in 282 AH. Ahmad bin Abi 'Imran, the teacher of Imam Tahawi: A jurist and muhaddith. He studied fiqh under Ibn Sama'ah and Bishr bin al-Walid, and heard hadith from 'Ali bin 'Asim, Musayyab bin Sulayman, 'Ali bin al-Ja'd, and Muhammad bin al-Muthanna. Ibn Yunus confirmed his reliability in history; passed away in 280 AH. Ahmad bin Muhammad 'Isa Burti: A jurist-muhaddith; studied fiqh under Abu Sulayman and Yahya bin Aktham, and heard hadith from a group of Imams. Al-Khatib said he was a trustworthy authority; passed away in 280 AH. Muhammad bin Ahmad bin Musa: A pleasing jurist and muhaddith; passed away in 289 AH. 'Abd al-Majid bin 'Abd al-'Aziz, Chief Justice of Baghdad: A trustworthy and pious jurist. He studied fiqh under 'Isa bin Aban and others, and Tahawi, Abu al-Tahir, and Bas narrated from him; passed away in 290 AH. Among the works of Muhammad bin Muqatil al-Razi are al-Mahadir wa al-Sijillat and Adab al-Qadi fil-Fara'id. He was among the companions of Imam Muhammad.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (५७) मुक़द्दमा

हसन निशापुरी फ़क़ीह मुस्तजाब-उद-दावत हैं और इमाम मोहम्मद के शागिर्द हैं, २५० हिजरी में वफ़ात पाई। इसहाक़ बिन बहलूल: फ़क़ीह, हाफ़िज़ और मुहद्दिस थे, हसन बिन ज़ियाद वग़ैरा के शागिर्द फ़िक़्ह में और अपने बाप, इब्न उययना और वक़ी' वग़ैरा के शागिर्द हदीस में थे, २५२ हिजरी में वफ़ात हुई। अहमद बिन उमर बिन मुहैर ख़स्साफ़ रहमतुल्लाहि अलैहि, कुनियत अबू बक्र है, वे अजल फ़क़ीह, मुहद्दिस और ज़ाहिद-ओ-वरअ वाले थे। फ़िक़्ह अपने बाप और हसन बिन ज़ियाद से पढ़ी और हदीस अपने बाप, आसिम अबू दाऊद तयालिसी, मुसद्दद बिन मुसरहद बिन मुसरबल, इब्न अल-मदीनी और फ़ज़्ल बिन दुकैन वग़ैरा से सुनी। वे जूते और मोज़े सीकर अपनी जीविका कमाते थे, २६१ हिजरी में वफ़ात पाई। उनकी रचनाओं में किताब अल-ख़राज, किताब अल-हियल, किताब अल-वसाया, किताब अल-शुरूत सग़ीर-ओ-कबीर, किताब अल-मनासिक, किताब अल-रज़ा, किताब अल-हाज़िर व अल-सिजिल्लात, किताब अदब अल-क़ाज़ी, किताब अल-नफ़क़ात, अहकाम अल-असीर, वरअ अल-काबा, किताब अल-वक़्फ़, किताब अक़ारीर अल-वरसा, किताब अल-फ़क़्र, किताब अल-मस्जिद और बक़र शामिल हैं। इस फ़तावा में आपकी रचनाओं के बहुत हवाले हैं।

इब्राहिम बिन अदहम बल्ख़ी: फ़क़ीह, मुहद्दिस, सच बोलने वाले और अल्लाह के नेक वलियों में से प्रसिद्ध ज़ाहिद थे। वे सुप्रसिद्ध करामात के मालिक थे, सल्तनत छोड़कर ज़ाहिद बन गए। लंबे समय तक इमाम अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाहि अलैहि से इल्म हासिल किया, फिर फ़ुज़ैल बिन अयाज़ से ख़िरक़ा और इरादत हासिल की। रिवायत है कि वे मोतबर, सच्चे और मशहूर ज़ाहिद थे, २६२ हिजरी में वफ़ात पाई। मोहम्मद बिन अहमद बिन हफ़्स, जो अबू हफ़्स सग़ीर के नाम से मशहूर हैं, फ़िक़्ह में अपने वालिद अबू हफ़्स कबीर के शागिर्द थे और हदीस हासिल करने में इमाम बुख़ारी के साथी थे, २६४ हिजरी में वफ़ात पाई। मोहम्मद बिन शुजा' अल-सल्जी पाशा... फ़िक़्ह में हसन बिन मालिक और हसन बिन ज़ियाद के शागिर्द हैं और हदीस में यह्या बिन आज़म, अबू ओसामा, वक़ी' वग़ैरा जैसे इमामों के शागिर्द हैं। वे इल्म के दरिया थे। अहल-ए-हदीस ने उन्हें 'मुशब्बहा' होने की तोहमत के कारण छोड़ दिया था और कहा गया कि वे मुशब्बहा के समर्थन में हदीसें गढ़ते थे, लेकिन इसका जवाब दिया गया कि उन्होंने मुशब्बहा के खंडन में किताब लिखी है, तो फिर यह तोहमत कैसे सही हो सकती है? २६६ हिजरी में वफ़ात पाई। उनकी रचनाओं में किताब तसहीह अल-आसार, नवादिरे किताब अल-मुज़ारबत, अल-मनासिक अल-कबीर और अल-रद्द अलल-मुशब्बहा शामिल हैं। इस

फ़तावा में बल्ख़ के कुछ मशायिख से उल्लेख है कि उनके उस्ताद बहुत बड़े थे और वे बिना आधार के कोई बात नहीं कहते थे, वल्लाहु आलम।

नसीर बिन यह्या बल्ख़ी: अबू सुलेमान अल-जौज़जानी के शिष्य थे, २६७ हिजरी में वफ़ात हुई और फ़तावा में उनका हवाला है। मोहम्मद बिन अल-ईमान समरक़ंदी: अबू मंसूर मातुरिदी के तबक़े से थे, वफ़ात २६८ हिजरी। वे मा'लम-उद-दीन के बेटे थे। बक्कार बिन क़ुतैबा क़ाज़ी मिस्री: यह्या बिन हिलाल और इमाम ज़फ़र से फ़िक़्ह सीखी। हदीस अबू दाऊद तयालिसी और उनके साथियों से सीखी। अबू अवाना इब्न ख़ुज़ैमा और इमाम तहावी (वफ़ात २७० हिजरी) ने उनसे रिवायत की। उनकी रचनाओं में किताब अल-शुरूत, किताब अल-मुहाज़िर व अल-सिजिल्लात और किताब अल-वसाइक़ व अल-उहूद शामिल हैं। मोहम्मद बिन सलमा बल्ख़ी: कामिल फ़क़ीह थे, शद्दाद बिन हकीम और जौज़जानी से और बग़दाद में मोहम्मद शुजा' बल्ख़ी से फ़िक़्ह पढ़ी और अबू बक्र इस्क़ाफ़ ने उनसे इल्म हासिल किया, २७८ हिजरी में वफ़ात पाई।

रिवायत है कि अबू नस्र मोहम्मद बिन सलाम ने मौत से पहले वसीयत की: "अपनी ज़बान अहल-ए-क़िबला के हक़ में रोको। बादशाहों और अमीरों के दरवाज़ों पर मत जाओ। दुनिया की चाहत मत रखो, वरना अपने ख़ालिक़ और आख़िरत को नहीं पा सकोगे, और अगर आख़िरत चाहोगे तो अल्लाह तआला राज़ी होगा और दुनिया भी मिल जाएगी।" आपके इस्तिनबात (कानूनी निष्कर्षों) के फ़तावा में हवाले हैं। मोहम्मद बिन अज़हर खुरासानी: फ़तावा और नवाज़िल के मरकज़ थे, २७८ हिजरी में वफ़ात हुई। सुलेमान बिन शुऐब: इमाम मोहम्मद के साथियों में से फ़क़ीह हैं, 'नवादिर' लिखी और उनसे इमाम तहावी ने रिवायत की, २८२ हिजरी में वफ़ात हुई। अहमद बिन अबी इमरान, जो इमाम तहावी के उस्ताद हैं, फ़क़ीह और मुहद्दिस थे। फ़िक़्ह इब्न समाआ और बिशर बिन वलीद से सीखी और हदीस अली बिन आसिम, मुसय्यब बिन सुलेमान, अली बिन जअद और मोहम्मद बिन मुसन्ना से सुनी। इब्न यूनुस ने इतिहास में उनकी तौसीक़ (पुष्टि) की है, २८० हिजरी में वफ़ात हुई। अहमद बिन मोहम्मद ईसा बर्ता: फ़क़ीह और मुहद्दिस थे, अबू सुलेमान और यह्या बिन अक्सम से फ़िक़्ह सीखी और कई इमामों से हदीस सुनी। ख़तीब ने कहा कि वे मोतबर सनद थे, २८० हिजरी में वफ़ात हुई। मोहम्मद बिन अहमद बिन मूसा: नेक और पसंद किए गए फ़क़ीह और मुहद्दिस थे, २८९ हिजरी में वफ़ात हुई। अब्दुल मजीद बिन अब्दुल अज़ीज़, बग़दाद के क़ाज़ी-उल-कुज़ात, मोतबर और परहेज़गार फ़क़ीह थे। ईसा बिन अबान और अन्य से फ़िक़्ह पढ़ी, और उनसे तहावी, अबू ताहिर और बास वग़ैरा ने इल्म लिया, २९० हिजरी में वफ़ात हुई। मोहम्मद बिन मुक़ातिल राज़ी: उनकी रचनाओं

में अल-मुहाज़िर व अल-सिजिल्लात और अदब अल-क़ाज़ी फ़िल-फ़राइज शामिल हैं। वे इमाम मोहम्मद के साथियों में से थे।

حسن نیشاپوری فقیہ مستجاب الدعوات شاگرد امام محمد ہیں ۲۵۰ھ میں فوت ہوئے۔ اسحاق بن بہلول۔ فقیہ حافظ محدث شاگرد حسن بن زیاد وغیرہ فقہ میں و شاگرد اپنے باپ کے وابن عیینہ و وکیع وغیرہ ہم کی حدیث میں ہیں ۲۵۲ھ میں فوت ہوئے متضاد فقہ میں تالیف ہے۔ احمد بن عمر بن مہیر خصافؒ کنیت ابو بکر ہے فقیہ اجل محدث زاہد ورع تھے۔ فقہ اپنے باپ و حسن بن زیاد سے پڑھی اور حدیث اپنے باپ و عاصم ابو داؤد طیالسی و مسدد بن مسرہد بن مسربل و ابن المدینی و فضل بن دکین وغیرہ ہم سے سنی۔ نعلین و موزہ دوزی کی کمائی سے بسر کرتے تھے ۲۶۱ھ میں وفات پائی۔ تصنیفات میں سے کتاب الخراج و کتاب الحیل و کتاب الوصایا و کتاب الشروط صغیر و کبیر اور کتاب المناسک و کتاب الرضاع و کتاب الحاضر و السجلات کتاب ادب القاضی کتاب النفقات احکام العصیر و ورع الکعبۃ کتاب الوقف و کتاب اقاریر الورثۃ کتاب الفقر و کتاب المسجد و بقر ہیں اس فتاویٰ میں کثرت سے آپ کی تصنیف سے حوالہ ہے۔

ابراہیم بن ادہم البلخی۔ فقیہ محدث صدوق زاہد معروف از اولیاء الہی عزوجل صاحب کرامات مشہورہ میں بادشاہی ترک کر کے زاہد ہوئے مدت تک ابوحنیفہؒ سے علم حاصل کیا پھر فضیل بن عیاض سے خرقہ اور ارادت پہنا اور تقریب میں ہے کہ ثقہ صدوق زاہد معروف اور ۲۶۲ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن احمد بن حفص معروف بہ ابو حفص صغیر فقہ میں اپنے والد ابو حفص کبیر کے شاگرد اور طلب حدیث میں امام بخاری کے رفیق تھے ۲۶۴ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن شجاع الثلجی پاشا۔ المشتہ و انکیم لا یجی الحج فیل لا نہ من اولاد ثلج بن عمر بن مالک۔ فقہ میں شاگرد حسن بن مالک و حسن بن زیاد ہیں اور حدیث میں یحییٰ بن آدم و ابو اسامہ و وکیع وغیرہ ہم ائمہ کے ہیں علم کے دریا تھے اہل حدیث نے مشبہہ کی تہمت کے سبب ترک کیا اور کہا گیا کہ مشبہہ

کی تائید میں احادیث وضع کرتے تھے اور جواب دیا گیا کہ انھوں نے مشبہہ کے رد میں کتاب لکھی پھر کیونکر یہ تہمت درست ہو سکتی ہے۔ ۲۶۶ھ میں وفات پائی۔ تصنیفات میں سے کتاب تصحیح الآثار۔ نوادر کتاب المضاربتہ۔ المناسک الکبیر۔ الرد علی المشبہہ ہیں۔ اس فتاویٰ میں بعض مشائخ بلخ سے ہے کہ اس کے اساتذہ بڑے بڑے ہیں وہ کوئی بات بے اصل معتمد نہیں کہتا ہے واللہ اعلم۔

نصیر بن یحییٰ البلخی۔ تلمیذ ابو سلیمان الجوزجانی ۲۶۷ھ میں فوت ہوئے و فتاویٰ میں حوالہ ہے۔ محمد بن الایمان سمرقندی۔ از طبقہ ابی منصور ماتریدی متوفی ۲۶۸ھ ولد معالم الدین وغیرہ بکار بن قتیبہ قاضی مصری۔ فقہ از یحییٰ بن ہلال و امام زفر ۔ حدیث از ابوداؤد الطیالسی و اقرانہ دروی عنہ ابو عوانہ ابن خزیمہ فی صححاہ و الطحاوی المتوفی ۲۷۰ھ از تصانیف کتاب الشروط و کتاب المحاضر و السجلات اور کتاب الوثائق والعھود۔ محمد بن سلمہ البلخی۔ فقیہ کامل ہیں شداد بن حکیم و جوز جانی سے اور بغداد میں محمد شجاع بلخی سے فقہ پڑھی اور ان سے ابو بکر اسکا ف نے حاصل کیا اور ۲۷۸ھ میں فوت پائی۔

حکایت ہے کہ ابو نصر محمد بن سلام کو قبل وفات کے وصیت کی اپنی زبان اہل القبلہ کے حق میں روکو۔ بادشاہوں و امیروں کے دروازہ پر مت جاؤ۔ دنیا مت چاہو۔ ورنہ اپنے خالق عز وجل و آخرت کو نہ پاؤ گے اور اگر آخرت چاہو تو اللہ تعالی راضی ہوگا اور دنیا بھی مل جائے گی۔ آپ کے استنباطات سے فتاویٰ میں حوالہ ہے۔ محمد بن از ہر خراسانی۔ مرجع فتاویٰ و نواز ل تھے ۲۷۸ھ میں فوت ہوئے۔ سلیمان بن شعیب از اصحاب امام محمد فقیہ ہیں نو اور کو لکھا اور ان سے طحاوی نے روایت کی ۲۸۲ھ میں فوت ہوئے۔ احمد بن ابی عمران شیخ الطحاوی فقیہ محدث ہیں فقہ از ابن سماعہ و بشر بن الولید اور حدیث از علی بن عاصم و مسیب بن سلیمان وعلی بن الجعد و محمد بن المثنی۔ ابن یونس نے تاریخ میں توثیق کی ۲۸۰ھ میں فوت ہوئے۔ احمد بن محمد عیسیٰ برتی۔ فقہ

محدث ہیں فقه از ابوسلیمان و یحییٰ بن اکثم اور حدیث عن جمع من الائمه۔ خطیب نے کہا کہ ثقہ حجت تھے۔ ۲۸۰ھ میں فوت ہوئے محمد بن احمد بن موسیٰ فقیہ محدث مرضی ہیں ۲۸۹ھ میں فوت ہوئے عبدالمجید بن عبدالعزیز قاضی القضاۃ بغدادی فقیہ ثقہ متقی ہیں فقه از عیسیٰ بن ابان و غیر ہم سے پڑھی اور آپ سے طحاوی و ابو الطاہر و باس وغیرہ نے لیا۔ ۲۹۰ھ میں فوت ہوئے۔ من تالیفه المحاضر و السجلات و ادب القاضی فی الفرائض محمد بن مقاتل رازی۔ اصحاب امام محمد

...from among them was a jurist and Hadith scholar. He heard Hadith from the generation of Waki', though it was said he was weak in Hadith. Musa bin Nasr al-Razi was among the companions of Muhammad [al-Shaybani]; his kunya (agnomen) was Abu Sahl. Abu Sa'id al-Baruni and Abu Ali al-Daqqaq obtained knowledge of Fiqh (jurisprudence) from him.

Hisham bin Abdullah al-Razi: He was a student of Imam Abu Yusuf in Fiqh and Imam Malik in Hadith. Ali al-Razi was a knowledgeable gnostic and pious scholar, student of Hasan bin Ziyad, and author of the famous 'Kitab al-Salat'. The late al-Fadil al-Lakhnawi wrote that the merit of people does not depend on their era but rather on their intellectual strength. For this reason, scholars like Shams al-Din Ahmad bin Kamal Pasha are considered among the 'Ashab al-Tarjih' despite coming later. **Abu Ali al-Daqqaq** was a well-known ascetic jurist. **The Fourth Century:** Muhammad bin Salam al-Balkhi Abu Nasr died in 305 AH. Mention is made of **Makhul al-Nasafi** (d. 318 AH) and a controversial report regarding 'Raf al-Yadayn' (raising hands in prayer), which al-Fadil al-Lakhnawi refuted as being contrary to established Sunnah.

Ahmad bin Muhammad bin Salamah al-Tahawi: He was a reliable jurist and a highly esteemed Hadith scholar. He passed away in 321 AH. His works are numerous and beneficial, including 'Ma'ani al-Athar' and 'Ahkam al-Quran'. **Ishaq bin Ibrahim al-Shashi** (d. 325 AH) and **Ahmad bin Abdur Rahman al-Sarakhsi** (d. 336 AH) are also noted. **Muhammad bin Ahmad Abu Bakr al-Iskaf al-Balkhi** was a magnificent jurist who passed away in 333 AH. Finally, **Abu Mansur al-Maturidi** (d. 333 AH) is mentioned as a reliable master among famous sheikhs, known for his works on sound creed; he passed away while in a state of ritual purity (wudu).

(शीर्ष मध्य): ५८ (दाएं शीर्ष): मुक़द्दमा (बाएं शीर्ष): फ़तावा आलमगिरी ..... जिल्द (१)

वे एक फकीह और मुहद्दिस थे। उन्होंने वकीअ के तबके से हदीस सुनी। उनके बारे में कहा गया कि वे हदीस में ज़ईफ़ (कमज़ोर) हैं। मूसा बिन नस्र राज़ी, जो इमाम मुहम्मद के साथियों में से थे, उनकी कुनियत अबू सहल थी। अबू सईद बरूनी और अबू अली दक़्क़ाक ने उनसे फिक्ह (न्यायशास्त्र) प्राप्त किया।

हिशाम बिन अब्दुल्ला राज़ी: वे फिक्ह में इमाम अबू यूसुफ़ (रहमतुल्लाह अलैह) के और हदीस में इमाम मालिक के शागिर्द हैं। अली अल-राज़ी एक ज्ञानी और परहेज़गार विद्वान थे। उनकी किताब 'किताब अल-सलात' प्रसिद्ध है। मरहूम फ़ाज़िल लखनवी ने लिखा है कि लोगों की महानता उनके समय पर नहीं, बल्कि उनकी क्षमता पर निर्भर करती है। इसी कारण शम्सुद्दीन अहमद बिन कमाल पाशा को, उनके देर से आने के बावजूद, 'अस्हाब अल-तर्जीह' में गिना जाता है। अबू अली अल-दक़्क़ाक एक प्रसिद्ध ज़ाहिद फकीह थे। चौथी सदी: मुहम्मद बिन सलाम बलख़ी अबू नस्र, ३०५ हिजरी में उनका इंतक़ाल हुआ। मख़ूल नसफ़ी (मृत्यु ३१८ हिजरी) की किताबों में इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) से यह रिवायत दर्ज है कि नमाज़ में 'रफ़-उल-यदैन' करने से नमाज़ अमान्य हो जाती है, जिस पर फ़ाज़िल लखनवी ने शोधपूर्ण असहमति व्यक्त की है।

अहमद बिन मुहम्मद बिन सलामा अल-तहावी: वे एक विश्वसनीय फकीह और मुहद्दिस हैं। उनका इंतक़ाल ३२१ हिजरी में हुआ। उनकी रचनाएं अत्यंत प्रसिद्ध हैं, जैसे: 'मआनी अल-आसार' और 'मुश्किल अल-आसार'। इस्हाक़ बिन इब्राहीम शाशी (मृत्यु ३२५ हिजरी) और अहमद बिन अब्दुल रहमान सरख़सी (मृत्यु ३३६ हिजरी) का भी वर्णन है। मुहम्मद बिन अहमद अबू बकर अल-इस्क़ाफ़ बलख़ी एक महान फकीह थे जो ३३३ हिजरी में दिवंगत हुए। मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन महमूद अबू मंसूर मातुरीदी: वे प्रसिद्ध मशायख में से एक विश्वसनीय और करामाती बुज़ुर्ग थे। ३३३ हिजरी में वज़ू की हालत में उनका इंतक़ाल हुआ।

یہ صفحہ ابتدائی صدیوں کے ممتاز حنفی فقہاء کے مختصر سوانحی خاکوں پر مشتمل ہے۔ اس میں موسیٰ بن نصر رازی کا ذکر ہے جو امام محمد بن حسن شیبانی کے شاگرد تھے۔ ہشام بن عبد اللہ رازی کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ وہ فقہ میں امام ابو یوسف اور حدیث میں امام مالک کے شاگرد ہیں۔ علی الرازی کو ایک پرہیزگار عالم اور 'کتاب الصلوٰۃ' کا مصنف قرار دیا گیا ہے۔ متن میں اس بات پر بحث کی گئی ہے کہ بعد کے دور کے علماء جیسے شمس الدین احمد بن کمال پاشا کو ان کے علم کی گہرائی کی وجہ سے 'اصحابِ ترجیح' میں شمار کیا جاتا ہے۔ ابو علی الدقاق، احمد بن اسحاق جوزجانی، اور چوتھی صدی ہجری کے علماء جیسے محمد بن سلام بلخی اور محمد بن خزیمہ کے حالاتِ زندگی بیان کیے گئے ہیں۔ مکحول نسفی کی ایک اختلافی روایت 'رفع الیدین' کے بارے میں ذکر ہے جس پر فاضل لکھنوی نے تنقید کی ہے۔ امام طحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) کا تفصیل سے ذکر ہے، جو ایک معتبر محدث اور فقیہ تھے، اور ان کی مشہور تصانیف جیسے 'معانی الآثار' کی فہرست دی گئی ہے۔ دیگر ذکر کردہ شخصیات میں اسحاق بن ابراہیم شاشی، احمد بن عبد الرحمن سرخسی، محمد بن احمد الاسکاف، اور مشہور متکلم ابو منصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ھ) شامل ہیں۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (59) Introduction

Muhammad bin Muhammad bin Ahmad bin Abdullah, popularly known as Hakim ash-Shahid, was a profound jurist and Hafiz of Hadith. Abu Abdullah Hakim, the author of Al-Mustadrak, benefited from him. His works Al-Muntaqa, Al-Kafi, and Mukhtasar Hakim are well-known. In 'Al-Kafi', he compiled the principles from the books of Imam Muhammad and removed repetitions, which was indeed a difficult task. Perhaps all meanings were encompassed within it; Allah knows best. In 334 AH, he was martyred by rebels. Ahmad bin Ismah Saffar Balkhi Abu al-Qasim was a student of Nasir bin Yahya (the disciple of Ibn Sama'ah) and the teacher of Abu Hamid Ahmad bin Husayn Marwazi; he passed away in 336 AH. Ahmad bin Sahl Abu Hamid al-Samarqandi, who died in 340 AH, was a student of Muhammad bin al-Fadl al-Samarqandi.

Abdullah bin al-Husayn bin Dallal Abu al-Hasan al-Karkhi: A reliable Imam, jurist, worshipper, ascetic, and devout person who fasted and prayed excessively. Born in 260 AH, he was a student of Abu Said al-Barda'i and a teacher to Abu Bakr al-Jassas, Abu Ali al-Shashi, Abu al-Qasim al-Tanukhi, Abu Abdullah al-Damaghani, Abu al-Hasan al-Quduri, and others. In Hadith, he was a student of Ismail bin Ishaq and Muhammad bin Abdullah al-Hadrami and a teacher to Ibn Shahin and others. He passed away in 340 AH. His 'Mukhtasar Karkhi' and commentaries on Jami’ al-Saghir and al-Kabir are famous. Abdullah bin Muhammad bin Yaqub Sindimuni was a renowned jurist with reliable chains of narration and was prolific in Hadith. He learned Fiqh from Abu Hafs al-Saghir and Hadith from Musa bin Harun and the scholars of Balkh. Ibn Mandah narrated extensively from him. He passed away in 340 AH. Ahmad bin Muhammad bin Abd al-Rahman Abu Amr al-Malati was a student of Abu Said al-Barda'i and died in 333 AH. Al-Qari mentioned that he is counted among the generation of al-Tahawi. The compilation of Jami' al-Saghir and al-Kabir began from him. Ishaq bin Muhammad bin Ismail al-Hakim al-Samarqandi was a man of great knowledge and wisdom. Al-Sam'ani stated that he was a famous righteous person. In Fiqh and Kalam, he was a student of Abu Mansur al-Maturidi, and in Sufism, a disciple of Abu Bakr al-Warraq. He died in 342 AH. Ali bin Muhammad bin Dawood al-Tanukhi was among the companions of al-Karkhi and was an expert in various sciences; he died in 342 AH. Ahmad bin Muhammad bin Hamid Watawat Yasi was a jurist, ascetic, reliable worshipper, and pious man whose kunya was Abu Bakr. He was a student of Muhammad bin Nasr Marwazi and Muhammad bin al-Fadl Balkhi and died in 333 AH. He is referenced in the Fatawa. Ahmad bin Muhammad Abu Ali

al-Shashi (of Tashkent) was a student of Abu al-Hasan al-Karkhi and a contemporary of Abu Ja'far Hinduani. He accepted teaching duties just as Abu Bakr al-Damaghani was appointed for issuing fatwas; he died in 344 AH. Ibrahim bin al-Husayn Abu al-Haq al-Azri was a reliable jurist and Hadith scholar. He studied under Abu Said Abd al-Rahman bin al-Hasan and others, and Al-Hakim narrated from him in Al-Mustadrak. He passed away in 347 AH. Ali bin al-Tahawi was a jurist and Hadith scholar like his father. He heard and narrated Hadith from Abu Abd al-Rahman Ahmad bin Shu'ayb al-Nasa'i (author of al-Sunan) and others, passing away in 351 AH. Muhammad Nishapuri, famously known as Qadi al-Haramayn, was a complete jurist who died in 351 AH. He was a student of Abu al-Tahir al-Dabbas and al-Karkhi and served as the Qadi of the Haramayn for a long period. Muhammad bin al-Hasan, known as Ibn al-Faqih, was a student of Sheikh al-Karkhi and others. He was renowned for his religiousness, knowledge, deeds, ijtihad, piety, and worship; he died in 359 AH. Hasan bin Ali al-Tahawi was a scholar and jurist who died in 360 AH. Muhammad bin Sahl Abu Abdullah al-Tajir was a great Imam and student of Abu al-Abbas Ahmad bin Harun (died 361 AH). Muhammad bin Ja'far bin Tarkhan Astarabadi was a reliable jurist and Hadith scholar like his father; he died in 360 AH. Muhammad bin Ahmad bin Abbas Iyadi was a jurist of Samarkand and student of Abu Salama and others; he died in 361 AH. Muhammad bin Ibrahim Ansar al-Maydani was an expert in the school of thought and a contemporary of Sheikh Iyadi; he died in 363 AH. Muhammad bin Abdullah al-Kalmi Abu Ja'far Hinduani was a venerable and famous jurist. He was a student of Abu Bakr al-A'mash and Abu Bakr al-Iskaf and a teacher to jurists like Abu al-Layth al-Samarqandi; he died in 362 AH and is frequently cited in the Fatawa. Hasan al-Siyar fi al-Nahw: Besides grammar (Nahw), he was an expert in multiple arts and possessed virtues of asceticism, piety, humility, chastity, and good character. He followed the school of Abu Hanifa for fifty years and served as the Qadi of Baghdad for about forty years. He earned his living through manual labor (calligraphy). He would weep uncontrollably during the recitation of the Quran and the mention of the hereafter and would remain saddened for long periods. He narrated numerous Hadiths and eventually passed away in 368 AH. Ahmad bin Ali bin al-Husayn Abu Bakr...

मोहम्मद बिन मोहम्मद बिन अहमद बिन अब्दुल्ला, जिन्हें हाकिम अल-शहीद के नाम से जाना जाता है, एक महान फ़क़ीह और हाफ़िज़-ए-हदीस थे। अबू अब्दुल्ला हाकिम (मुस्तदरक के लेखक) ने आपसे लाभ उठाया। उनकी रचनाएँ किताब-ए-मुन्तक़ा, काफ़ी और मुख्तसर हाकिम प्रसिद्ध हैं। 'काफ़ी' में उन्होंने इमाम मोहम्मद की किताबों के मूल सिद्धांतों को संकलित किया और दोहराव को हटा दिया, जो वास्तव में एक कठिन कार्य था। संभवतः इसमें सभी अर्थ समाहित हो गए। वल्लाहू आलम (अल्लाह बेहतर जानता है), 334 हिजरी में विद्रोहियों ने उन्हें शहीद कर दिया। अहमद बिन इस्मा सफ़ार बल्खी अबू अल-क़ासिम, नसीर बिन याहया (इब्न समाआ के शिष्य) के शिष्य और अबू हामिद अहमद बिन हुसैन मरवज़ी के उस्ताद थे, 336 हिजरी में उनका निधन हुआ। अहमद बिन सहल अबू हामिद अल-समरकंदी, जिनका 340 हिजरी में निधन हुआ, मोहम्मद बिन अल-फज़ल अल-समरकंदी के शिष्य थे।

अब्दुल्ला बिन अल-हुसैन बिन दलाल अबू अल-हसन अल-करख़ी: वे एक विश्वसनीय इमाम, फ़क़ीह, उपासक, और अत्यंत परहेज़गार व्यक्ति थे जो बहुत रोज़ा और नमाज़ पाबंद थे। उनका जन्म 260 हिजरी में हुआ था। वे अबू सईद बरुई के शिष्य और अबू बक्र अल-जस्सास, अबू अली अल-शाशी, अबू अल-क़ासिम अल-तनूख़ी, अबू अब्दुल्ला अल-दामग़ानी और अबू अल-हसन अल-कुदूरी आदि के उस्ताद थे। हदीस में वे इस्माइल बिन इसहाक़ और मोहम्मद बिन अब्दुल्ला अल-हज़रमी के शिष्य थे और इब्न शाहीन आदि के उस्ताद थे। 340 हिजरी में उनका निधन हुआ। उनकी 'मुख्तसर करख़ी' और जामे-सगीर व कबीर की व्याख्या प्रसिद्ध है। अब्दुल्ला बिन मोहम्मद बिन याकूब संदमुनी विश्वसनीय फ़क़ीह और हदीस के ज्ञाता थे। उन्होंने अबू हफ़्स सगीर से फ़िक़्ह और मूसा बिन हारून व बल्ख़ के विद्वानों से हदीस सीखी। इब्न मंदा ने उनसे बहुत अधिक रिवायत की है। उनका निधन 340 हिजरी में हुआ। अहमद बिन मोहम्मद बिन अब्दुल रहमान अबू अम्र अल-मलती, अबू सईद अल-बरुई के शिष्य थे और 333 हिजरी में उनका निधन हुआ। क़ारी ने कहा कि वे तहावी के वर्ग में गिने जाते हैं। जामे-सगीर व कबीर की रचना आपसे शुरू हुई। इसहाक़ बिन मोहम्मद इब्न इस्माइल अल-हकीम अल-समरकंदी ज्ञान और हिकमत के धनी थे। समानी ने कहा कि वे प्रसिद्ध नेक इंसान थे। फ़िक़्ह और कलाम में वे अबू मंसूर मातुरीदी के शिष्य और तसव्वुफ़ में अबू बक्र अल-वर्राक़ के मुरीद थे। 342 हिजरी में उनका निधन हुआ। अली बिन मोहम्मद बिन दाऊद तनूख़ी करख़ी के साथियों में थे और कई कलाओं के ज्ञाता थे, 342 हिजरी में उनका निधन हुआ। अहमद बिन मोहम्मद

बिन हामिद वतवात यसी: फ़क़ीह, ज़ाहिद, विश्वसनीय उपासक थे, उनकी कुन्नियत अबू बक्र थी। वे मोहम्मद बिन नसर मरवज़ी और मोहम्मद बिन अल-फ़ज़ल बल्खी के शिष्य थे, 333 हिजरी में निधन हुआ। फ़तावा में उनका हवाला मिलता है। अहमद बिन मोहम्मद अबू अली अल-शाशी (ताशकंदी): अबू अल-हसन अल-करख़ी के शिष्य थे। अबू जाफर हिंदुवानी के समकालीन थे, उन्होंने शिक्षण सेवा स्वीकार की जैसे अबू बक्र अल-दामग़ानी को फ़तवा जारी करने के लिए नियुक्त किया गया था, 344 हिजरी में निधन हुआ। इब्राहिम बिन अल-हुसैन अबू अल-हक़ अल-अज़री: विश्वसनीय फ़क़ीह और मुहद्दिस थे। अबू सईद अब्दुल रहमान बिन अल-हसन से शिक्षा ली और हाकिम ने मुस्तदरक में उनसे रिवायत की। 347 हिजरी में उनका देहांत हुआ। अली बिन अल-तह़ावी अपने पिता की तरह फ़क़ीह और मुहद्दिस थे। अबू अब्दुल रहमान अहमद बिन शुऐब अल-लई (सुनन के लेखक) आदि से हदीस सुनी और रिवायत की, 351 हिजरी में निधन हुआ। मोहम्मद निशापुरी जो क़ाज़ी-उल-हरमैन के नाम से प्रसिद्ध थे, एक पूर्ण फ़क़ीह थे। 351 हिजरी में निधन हुआ, वे अबू अल-ताहिर अल-दब्बास और करख़ी के शिष्य थे और लंबे समय तक हरमैन के क़ाज़ी रहे। मोहम्मद बिन अल-हसन जिन्हें इब्न अल-फ़क़ीह कहा जाता है, शेख करख़ी आदि के शिष्य थे। वे धर्म, ज्ञान, कर्म, इज्तिहाद और इबादत में प्रसिद्ध थे, 359 हिजरी में निधन हुआ। हसन बिन अली अल-तह़ावी विद्वान फ़क़ीह थे, 360 हिजरी में निधन हुआ। मोहम्मद बिन सहल अबू अब्दुल्ला अल-ताज़िर: बड़े इमाम थे, अबू अल-अब्बास अहमद बिन हारून (निधन 361 हिजरी) के शिष्य थे। मोहम्मद बिन जाफर बिन तरखान अस्तरबादी अपने पिता की तरह विश्वसनीय फ़क़ीह और मुहद्दिस थे, निधन 360 हिजरी। मोहम्मद बिन अहमद बिन अब्बास इयाज़ी समरकंदी के फ़क़ीह और अबू सलमा आदि के शिष्य थे, निधन 361 हिजरी। मोहम्मद बिन इब्राहिम अनसर अल-मैदानी अपने मज़हब के ज्ञाता और शेख इयाज़ी के समकालीन थे, 363 हिजरी में निधन हुआ। मोहम्मद बिन अब्दुल्ला अल-कल्मी अबू जाफर हिंदुवानी: एक महान और प्रसिद्ध फ़क़ीह थे। अबू बक्र अल-आमश और अबू बक्र अल-इस्काफ़ आदि के शिष्य और फ़क़ीह अबू अल-लैथ आदि के उस्ताद थे, 362 हिजरी में निधन हुआ। फ़तावा में आपका बहुत हवाला दिया गया है। 'हसन अल-सियार फ़ी अल-नह़व': नह़व (व्याकरण) के अलावा कई अन्य कलाओं के ज्ञाता और ज़ुहद, तक़वा, विनम्रता और अच्छे स्वभाव के स्वामी थे। उन्होंने पचास साल इमाम अबू हनीफ़ा के मज़हब पर बिताए और लगभग चालीस साल बगदाद के क़ाज़ी रहे। वे अपनी मेहनत (लिखाई) की कमाई खाते थे। क़ुरआन की तिलावत और आख़िरत के ज़िक्र पर बेइख्तियार रो पड़ते थे और देर तक दुखी रहते थे। उन्होंने बहुत सी हदीसों की रिवायत की और अंततः368 हिजरी में उनका निधन हुआ। अहमद बिन अली बिन अल-हुसैन अबू बक्र...

محمد بن محمد بن احمد بن عبداللہ المعروف بحاکم الشہید فقیہ متبحر حافظ الحدیث ہیں اور ابوعبداللہ حاکم صاحب مستدرک آپ سے مستفید ہیں کتاب منتقٰی و کافی و مختصر حاکم آپ سے معروف ہیں کافی میں اصول کتب امام محمد سے چن لیا اور مکررات کو حذف کر دیا اور یہ درحقیقت بہت مشکل کام ہے اور شاید مجموع معانی آگئے ہوں واللہ اعلم ۳۳۴ھ میں طبق آپ کی دعا کے اہل بغاوت نے آپ کو شہید کر دیا۔ احمد بن عصمہ صفار بلخی ابوالقاسم شاگرد نصیر بن یحییٰ تلمیذ ابن سماعہ واستاد ابوحامد احمد بن حسین مروزی ۳۳۶ھ میں فوت ہوئے۔ احمد بن سہل ابوحامد السمر قندی متوفی ۳۴۰ھ شاگرد محمد بن الفضل السمر قندی۔

عبداللہ بن الحسین بن دلال ابوالحسن الکرخی۔ فقیہ امام ثقہ عابد زاہد متورع کثیر الصوم والصلوٰۃ المتولد ۲۶۰ھ شاگرد ابوسعید بروعی استاد ابوبکر الجصاص وابوعلی الشاشی وابوالقاسم التنوخی وابوعبداللہ الدامغانی وابوالحسن القدوری وغیرہم ہیں حدیث میں شاگرد اسماعیل بن اسحق ومحمد بن عبداللہ الحضرمی واستاد ابن شاہین وغیرہ ہیں ۳۴۰ھ میں وفات پائی۔ مختصر کرخی وشرح جامع صغیر و کبیر وغیرہ معروف ہیں۔ عبداللہ بن محمد بن یعقوب سندمونی معروف باسناد فقیہ کثیر الحدیث ہیں فقہ کو ابوحفص صغیر اور حدیث کو موسیٰ بن ہارون و مشائخ بلخ سے سنا اور آپ سے ابن مندہ نے بکثرت روایت کی وقیل ضعیف نے الحدیث اور ۳۴۰ھ میں وفات پائی۔ احمد بن محمد بن عبدالرحمن ابوعمرو الملطی۔ شاگرد ابوسعید البروعی ہیں ۳۳۳ھ میں فوت ہوئے۔ قارئی نے کہا کہ طبقہ طحاوی میں شمار ہیں شروع جامع صغیر و کبیر آپ سے تالیف ہیں اسحق بن محمد ابن اسماعیل الحکیم السمر قندی صاحب علم و حکمت البہیہ ہیں سمعانی نے کہا کہ بڑے نیکوکار مشہور تھے فقہ و کلام میں شاگرد ابومنصور ماتریدی اور تصوف میں مرید ابوبکر الوراق ہیں ۳۴۲ھ میں

فوت ہوئے۔ علی بن محمد بن داؤد تنوخی اصحاب کرخی میں عارف فنون عدیدہ تھے ۳۴۲ھ میں فوت ہوئے۔ احمد بن محمد بن حامد وطواط یسی۔ فقیہ زاہد ثقہ عابد پرہیزگار کنیت ابوبکر تھی۔ شاگرد محمد بن نصر مروزی ومحمد بن الفضل بلخی ہیں ۳۳۳ھ میں فوت ہوئے۔ فتاوے میں حوالہ ہے۔ احمد بن محمد ابوعلی الشاشی یعنی تاشقندی۔ شاگرد ابوالحسن الکرخی ہیں ابوجعفر ہندوانی کے معاصرین خدمت تدریس کو شیخ سے قبول کیا جیسے ابوبکر الدامغانی فتوٰی پر مامور ہوئے ۳۴۴ھ میں فوت ہوئے ابراہیم بن الحسین ابوالحق العزری۔ فقہ محدث ثقہ ہیں ابوسعید عبدالرحمن بن الحسن و مکہ ثین سے سماعت کی اور حاکم نے مستدرک میں ان سے روایت کی۔ ۳۴۷ھ میں انتقال فرمایا۔ علی بن الطحاوی باپ کے نظیر فقیہ محدث ہیں۔ ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب اللائی صاحب سنن وغیرہ سے حدیث کی سماعت و روایت کی ہے ۳۵۱ھ میں فوت ہوئے۔ امت محمد نیشاپوری معروف بقاضی الحرمین فقیہ کامل تھے ۳۵۱ھ میں فوت ہوئے شاگرد ابوالطاہر الدباس و کرخی ہیں مدت تک حرمین کے قاضی رہے محمد بن الحسن المعروف بن الفقیہ شاگرد شیخ کرخی وغیرہ ہیں دین و علم و عمل و اجتہاد و ورع و عبادت میں معروف ہیں ۳۵۹ھ میں وفات پائی۔ حسن بن علی والطحاوی عالم فقیہ تھے ۳۶۰ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن سہل ابوعبداللہ التاجر۔ امام کبیر ہیں شاگرد ابو العباس احمد بن ہارون متوفی ۳۶۱ھ ہیں۔ محمد بن جعفر بن طرخان استر آبادی مثل اپنے والد کے فقیہ محدث ثقہ ہیں متوفی ۳۶۰ھ۔ محمد بن احمد بن عباس عیاضی فقیہ سمرقندی تلمیذ ابوسلمہ وغیرہ متوفی ۳۶۱ھ۔ محمد بن ابراہیم انصر پر المیدانی عارف مذہب ہمعصر شیخ عیاضی ہیں ۳۶۳ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن عبداللہ الکمی ابو جعفر ہندوانی۔ شیخ جلیل القدر فقیہ معروف ہیں۔ شاگرد ابوبکر الاعمش تلمیذ ابوبکر الاسکاف وغیرہ واستاد فقیہ ابواللیث وغیرہ ۳۶۲ھ میں فوت ہوئے فتاوٰی میں آپ پر بہت حوالہ ہے۔ حسن السیر فی النحو۔ علاوہ نحو کے صاحب فنون متعددہ و صاحب فضائل زہد و تقویٰ و خشوع و عفت و حسن خلق وغیرہ ہیں۔ اَفَی خَمسین سنۃ علیٰ مذہب ابی

حنیفہ و تولی قضاء بغداد نحو امین اربعین اور اپنے ہاتھ کی مزدوری یعنی کتابت سے کھاتے تھے اور قرآۃ قرآن و تذکرہ زہد و ذکر آخرت پر بے اختیار رو دیتے تھے اور دیر تک غمگین رہتے تھے احادیث کثرت سے روایت کیں آخر ۳۶۸ھ میں وفات پائی۔ احمد بن علی بن الحسین ابوبکر

Introduction

Al-Jassas Al-Razi: The Imam of his age, a jurist (Faqih), Hadith scholar (Muhaddith), ascetic (Zahid), and chaste person. He acquired jurisprudence from Faqih Abu Sahl Al-Zujaj (a student of Al-Karkhi) and Hadith from Abu Hatim Al-Razi, Uthman Al-Darimi, Ibn Qani', and others. From him, Muhammad bin Yahya al-Jurjani, Muhammad bin Ahmad al-Za'farani, Ibn Salamah, Muhammad bin Ahmad al-Nasafi, and other jurists of Baghdad narrated jurisprudence; while Abu Ali and Al-Hakim narrated Hadith from him. Among his writings are the commentaries on Mukhtasar al-Karkhi and al-Tahawi, Al-Jami', Ahkam al-Qur'an, Adab al-Qada, Usul al-Fiqh, etc. It was said that he was among the 'As-hab al-Takhrij' (scholars of legal derivation), but the correct view is that he was among the 'Mujtahidin' (independent jurists) in legal matters. He passed away in 370 AH. **Muhammad bin al-Fadl bin Ja'far Abu Bakr al-Bukhari:** A great Imam, reliable in narration, and prolific in issuing Fatawa (legal rulings). There are many references to him in this collection. He was a student of Master Sabdmuni and a teacher of Qadi Abu Ali al-Nasafi, Ismail al-Zahid, and others. There are stories regarding his excellence. He passed away in 381 AH or 382 AH.

Nasr bin Muhammad bin Ahmad Abu al-Layth al-Samarqandi: He was a jurist, Hadith scholar, ascetic, and pious person. He had memorized the books of Imam Muhammad and others. He was a student of Faqih Abu Ja'far al-Hinduwan. Among his writings are the voluminous Tafsir, Nawadir al-Fiqh, al-Nawazil, Khizanah al-Fiqh, and Tanbih al-Ghafilin. **Ahmad bin Hasan bin Ali Abu Hamid**, known as Ibn al-Mutahiri: A Hadith preserver (Hafiz), scholar, exegete, ascetic, and pious person. He was a student of Abu al-Hasan al-Karkhi and Abu al-Qasim al-Saffar. In Hadith, he was a student of Ahmad bin Jubayr al-Marwazi and Ahmad bin Abdur Rahman al-Marghari. Al-Khatib said that among the Mujtahid scholars, no one like him has been seen as a meticulous preserver (Hafiz) who encompasses transmitted traditions. He passed away in the month of Safar 362 AH. Tarikh-e-Badi' is his well-known compilation. **Ahmad bin Makhul al-Nasafi:** A jurist, Hadith scholar, and gnostic of the school of thought (Arif al-Madhhab). He acquired jurisprudence from his father and Hadith from Abu Sahl Harun bin Ahmad al-Asfarayini and Ahmad bin Shamlan al-Muqri. He was born in 331 AH and passed away in 379 AH. **Muhammad bin Muhammad bin Sahl Ibrahim bin Sahl Nishapuri Abu Nasr:** A well-known jurist. Imam al-Haramayn established a teaching circle for him. He passed away in 389 AH, may Allah the Almighty have mercy on him. **Abdul Karim bin Muhammad bin Musa Bukhari:** A student of Master Sabdmuni. He was among the scholars of Ifta (issuing

fatwas) and remained dedicated to it throughout his life. He passed away in 390 AH. **Ahmad bin Amr bin Musa Bukhari**, known by the epithet Abu Nasr al-Iraqi: A jurist and Hadith scholar who narrated Hadith with a chain from Abu Nu’aym Abdul Malik bin Muhammad bin Adi. He passed away in Bukhara in 390 AH. **Abdul Karim bin Musa bin Isa Bazdawi:** The grandfather of Fakhr al-Islam Ali Bazdawi. He was a student of Imam Abu Mansur Maturidi and passed away in 390 AH. **Muhammad bin Ahmad bin Muhammad**, known as **Al-Za’farani**: He was a jurist and student of Shaykh Abu Bakr al-Razi. In this Fatawa, he is referenced as Al-Za'farani, and he is also mentioned in 'Al-Hidayah'. Some said the attribution (Nisbah) is to a place called Za'faran in Baghdad, while others said it is to selling saffron (Za'faran). He passed away in 393 AH. **Hasan bin Dawud Samarqandi:** Abu Ya'la, a student of Abu Sahl al-Zujaj and a pupil of Al-Karkhi. He passed away in 395 AH. **Muhammad bin Yahya bin Mahdi al-Jurjani:** A reliable jurist. He was counted among the 'As-hab al-Takhrij' in Al-Hidayah. His Kunya (patronymic) was Abu Abdullah. He was a student of Abu Bakr al-Razi and a teacher of Abu al-Hasan al-Quduri and Ahmad bin Nathifi. He passed away in 398 AH. **Yusuf bin Muhammad al-Jurjani:** A great jurist, Mufti, and content with issues (Nawazil). He was a student of Abu al-Hasan al-Karkhi. In this Fatawa, references are made from his well-known compilation named 'Khizanat al-Akmal'. This book, in six volumes, is a compilation of principles (Usul) and Fatawa. He wrote in it: "My book 'Khizanat al-Akmal' encompasses the major books of the Hanafis, such as 'Al-Kafi' by Al-Hakim and Al-Mubarrad, 'Al-Jami Imam Rabbani', 'Al-Ziyadat', 'Al-Mujarrad', 'Al-Muntaqa', 'Mukhtasar Al-Karkhi', 'Sharh Al-Tahawi', 'Uyun al-Masa’il', etc." He passed away in 398 AH. **Husayn bin Ali al-Basri:** Abu Abdullah, among the jurists and theologians (Mutakallimin). Having become entangled in the doubts of debate and polemics, he was eventually labeled as a Mu'tazilite. He passed away in 399 AH. **Muhammad bin Muhammad bin Sufyan al-Dabbas Abu al-Tahir:** He used to sell grape syrup (Shira), hence called Al-Dabbas (Dabbas refers to grape syrup). He was a student of Abu Hazim al-Qadi, who was a student of Isa bin Aban. He was a Hanafi jurist of his time, sound in creed, gnostic of the school's narrations, and from the Ahl al-Sunnah. He arranged Imam Muhammad’s 'Al-Jami’ al-Saghir'. Wherever Abu Tahir Al-Dabbas is referenced in this Fatawa, it refers to him. The author of 'Al-Ashbah' has mentioned principles from him regarding the codification of subsidiary matters (Furu’). **Said bin Muhammad Bardi Abu Said:** From the companions of Imam al-Tahawi, he was a Hadith scholar and jurist. References to him in legal matters are mentioned.

मुकद्दमा

अल-जस्साह अल-राज़ी: इमाम-ए-अस्र, फ़क़ीह, मुहद्दिस, ज़ाहिद और अफ़िफ थे। फ़िक़्ह अबू सहल अल-जुज्जाज (शागिर्द-ए-करखी) से और हदीस अबू हातिम राजी, उस्मान दारी और इब्न क़ानिअ वगैरह से हासिल की। और उनसे मुहम्मद बिन यह्या जुर्जानी, मुहम्मद बिन अहमद ज़ाफ़रानी, इब्न सलमा, और मुहम्मद बिन अहमद नसफी वगैरह बगदाद के फ़ुक़हा ने फ़िक़्ह, और अबू अली व हाकिम ने हदीस की रिवायत की। उनकी रचनाओं में शरह मुख़्तसर अल-करखी, अल-तहावी, अल-जामि, किताब अहकाम अल-क़ुरआन, अदब अल-क़ज़ा, और उसूल अल-फ़िक़्ह वगैरह शामिल हैं। कहा जाता है कि वह असहाब अल-तख़रीज में से थे, मगर सही यह है कि वह मसाइल में मुजतहिदीन में से थे। 370 हिजरी में वफ़ात पाई। मुहम्मद बिन अल-फज़्ल बिन जाफ़र अबू बक्र अल-बुखारी: इमाम कबीर, रिवायत में मोअतमद और कसीरुल-फ़तावा थे। इस फ़तावा में उनका बहुत हवाला है। उस्ताद सबदमोनी के शागिर्द और उस्ताद क़ाज़ी अबू अली अल-नसफी और इस्माइल अल-ज़ाहिद वगैरह के उस्ताद थे, और उनकी फज़ीलत में कई किस्से मशहूर हैं। 381 हिजरी या 382 हिजरी में वफ़ात पाई।

नासिर बिन मुहम्मद बिन अहमद अबू अल-लैस अल-समरकंदी: फ़क़ीह, मुहद्दिस, ज़ाहिद और मुतवर्रेअ थे, उन्हें इमाम मुहम्मद वगैरह की किताबें हिफ़्ज़ थीं। वह फ़क़ीह अबू जाफ़र हिदुवानी के शागिर्द थे। उनकी रचनाओं में तफ़्सीर-ए-ज़ख़ीम, नवादिर अल-फ़िक़्ह, अल-नवाज़िल, ख़ज़ाना अल-फ़िक़्ह और तन्बीह अल-ग़ाफ़िलीन शामिल हैं। अहमद बिन हसन बिन अली अबू हामिद, जो इब्न अल-मुतहरी के नाम से मशहूर हैं: हाफ़िज़-ए-हदीस, आलिम, मुफ़स्सिर, ज़ाहिद और मुतवर्रेअ थे। वह अबू अल-हसन अल-करखी और अबू अल-क़ासिम अल-सफ़्फ़ार के शागिर्द थे और हदीस में अहमद बिन जुबैर अल-मरूज़ी और अहमद बिन अब्दुल रहमान अल-मर्ग़ीरी के शागिर्द थे। खतीब ने कहा कि मुजतहिदीन उलमा में से आपके जैसा हाफ़िज़, मुतक़िन और मासूरात का हावी नहीं देखा गया। माह-ए-सफ़र 362 हिजरी में वफ़ात हुई। तारीख़-ए-बदीअ आपकी मशहूर रचना है। अहमद बिन मखूल अल-नसफी: फ़क़ीह, मुहद्दिस और आरिफ़-ए-मज़हब के तौर पर मशहूर हैं। फ़िक़्ह अपने वालिद से और हदीस अबू सहल हारून बिन अहमद अस्फरायनी और अहमद बिन शमलान अल-मुक़री से हासिल की। पैदाइश 331 हिजरी और वफ़ात 379 हिजरी में हुई। मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन सहल इब्राहिम बिन सहल निशापुरी अबू नस्र एक मशहूर फ़क़ीह थे। इमाम अल-हरमैन ने उनके लिए मदरसा मुक़र्रर कर दिया था और 389 हिजरी में वफ़ात पाई। अल्लाह उन पर रहम करे।

अब्दुल करीम बिन मुहम्मद बिन मूसा बुखारी: उस्ताद सबदमोनी के शागिर्द थे और इफ़्ता (फ़तवा देने वालों) में से थे, पूरी उम्र इसी पर कायम रहे और 390 हिजरी में वफ़ात पाई। अहमद बिन अम्र बिन मूसा बुखारी: जो 'कुल्लियत अबू नस्र अल- इराक़ी' के नाम से मशहूर थे। फ़क़ीह और मुहद्दिस थे, उन्होंने हदीस को अबू नुऐम अब्दुल मलिक बिन मुहम्मद बिन अदी से सनद के साथ रिवायत किया और 390 हिजरी में बुखारा में वफ़ात पाई। अब्दुल करीम बिन मूसा बिन ईसा बज़दवी: फख़्र अल-इस्लाम अली बज़दवी के दादा थे और इमाम अबू मंसूर मातुरीदी के शागिर्द थे, 390 हिजरी में वफ़ात पाई। मुहम्मद बिन अहमद बिन मुहम्मद: जो 'ज़फ़रानी' के नाम से मशहूर हैं। फ़क़ीह थे और शेख अबू बक्र अल-राज़ी के शागिर्द थे। इस फ़तावा में ज़फ़रानी के नाम से हवाला है और 'हिदाया' में भी आपका ज़िक्र है। कुछ ने कहा कि उनकी निसबत बगदाद के एक इलाक़े'ज़फ़रान' की तरफ़ है और कुछ ने कहा कि ज़फ़रान बेचने की तरफ़ है। 393 हिजरी में वफ़ात पाई। हसन बिन दाऊद समरकंदी: अबू यअली, अबू सहल अल-जुज्जाज के शागिर्द और करखी के तल्मीज़ (शागिर्द) थे, 395 हिजरी में वफ़ात पाई। मुहम्मद बिन यह्या बिन महदी जुर्जानी: मोअतमद फ़क़ीह थे, 'हिदाया' में आपको असहाब अल-तख़रीज में शुमार किया गया है। आपकी कुनियत अबू अब्दुल्ला थी और आप अबू बक्र अल-राज़ी के शागिर्द और अबू अल-हसन अल-क़ुदूरी व अहमद बिन नातिफ़ी के उस्ताद थे। 398 हिजरी में वफ़ात पाई। युसूफ बिन मुहम्मद जुर्जानी: अज़ीम फ़क़ीह, मुफ़्ती और नवाज़िल के संग्रहकर्ता थे। अबू अल-हसन अल-करखी के शागिर्द थे। इस फ़तावा में आपकी मशहूर रचना 'ख़ज़ाना अल-अकमल' से हवाला दिया गया है। यह किताब छह जिल्दों में उसूल और फ़तावा का संग्रह है। इसमें लिखा है कि "मेरी यह किताब 'ख़ज़ाना अल-अकमल' असहाब-ए-हनीफ़ा की बड़ी किताबों जैसे हाकिम और मुबर्रद की 'अल-काफ़ी', 'जामि इमाम रब्बानी', 'ज़ियादात', 'मुजर्रद', 'मुन्तका', 'मुख़्तसर करखी', 'शरह तहावी' और 'उयून अल-मसाइल' वगैरह का अहाता करती है।" 398 हिजरी में वफ़ात पाई। हुसैन बिन अली बसरी: अबू अब्दुल्ला, फ़ुक़हा और मुतक़ल्लिमीन में से थे, मगर बहस और मुनाज़रा के वसवसे में पड़कर आख़िरकार 'मोअतज़ली' के दाग़ से पुकारे गए और 399 हिजरी में वफ़ात पाई। मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन सुफ़यान अल-दब्बास अबू अल-ताहिर: अंगूर का रस (शीरा) बेचा करते थे इसलिए 'दब्बास' कहलाते थे (दब्बास अंगूर के शीरे को कहते हैं)। आप अबू हाज़िम अल-क़ाज़ी के शागिर्द थे जो ईसा बिन अबान के शागिर्द थे। अपने ज़माने के फ़क़ीह-ए-हनफ़ी, सही-उल-अक़ीदा और मज़हब की रिवायत व अहल-ए-सुन्नत के आरिफ़ थे। इमाम मुहम्मद की 'जामि सगीर' को मुरत्तब किया। इस फ़तावा में जहाँ अबू ताहिर दब्बास के नाम से हवाला है, वहाँ आप ही मुराद हैं। 'साहिब-ए-अशबाह' ने आपसे फ़ुरू की ज़ब्त में क़वाइद ज़िक्र किए

हैं। सईद बिन मुहम्मद बर्दी अबू सईद: इमाम तहावी के साथियों में से मुहद्दिस और फ़क़ीह थे, मसाइल में आपका हवाला मज़कूर है।

الجصاص الرازی۔ امام عصر فقیہ محدث زاہد عفیف تھے۔ فقیہ ابو سہل الزجاج شاگرد کرخی سے اور حدیث ابوحاتم رازی و عثمان داری وابن قانع وغیرہم سے حاصل کی۔ اور ان سے محمد بن یحییٰ جرجانی و محمد بن احمد زعفرانی وابن سلمہ و محمد بن احمد نسفی وغیرہ فقہائے بغداد نے فقہ اور ابوعلی و حاکم نے حدیث روایت کی۔ من تواليفہ شرح مختصر الکرخی والطحاوی والجامع و کتاب احکام القرآن و ادب القضاء واصول الفقہ وغیرہا قیل ہو من اصحاب التخریج والصواب انہ من المجتہدین فی المسائل۔ ۳۷۰ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن الفضل بن جعفر ابوبکر البخاری۔ امام کبیر معتمد فی الروایۃ کثیر الفتاویٰ۔ اس فتاویٰ میں بہت حوالہ ہے۔ تلمیذ استاد سبدمونی و استاذ قاضی ابوعلی النسفی و اسماعیل الزاہد وغیرہ ہم وفی فضلہ حکایات۔ ۳۸۱ھ یا ۳۸۲ھ میں فوت ہوئے۔

نصر بن محمد بن احمد ابواللیث السمرقندی فقیہ محدث زاہد متورع تھے کتب امام محمد وغیرہ حفظ تھیں۔ شاگرد فقیہ ابوجعفر ہندوانی ہیں۔ من تواليفہ تفسیر ضخیم و نواور الفقہ والنوازل وخزانہ الفقہ و تنبیہ الغافلین احمد بن حسن بن علی ابوحامد المعروف بابن المطہری حافظ الحدیث عالم مفسر زاہد متورع شاگرد ابوالحسن الکرخی ابو القاسم الصفار ہیں اور حدیث میں تلمیذ احمد بن جبیر المروزی واحمد بن عبدالرحمن المرغری ہیں خطیب نے کہا کہ مجتہدین علماء میں سے آپ کے مثل حافظ متقن حاوی ماثورات نہیں دیکھا گیا۔ ماہ صفر ۳۶۲ھ میں فوت ہوئے تاریخ بدیع تالیف معروف ہے۔ احمد بن مکحول النسفی۔ فقیہ محدث عارف مذہب معروف ہیں فقہ اپنے باپ سے اور حدیث ابوسہل ہارون بن احمد اسفرائینی اور احمد بن شملان المقری سے حاصل کی مولد ۳۳۱ھ اور سال وفات ۳۷۹ھ ہے۔ محمد بن محمد بن سہل ابراہیم بن سہل نیشاپوری ابونصر فقیہ معروف ہیں امام الحرمین نے ان کے لئے مجلس تدریس مقرر کر دی تھی اور ۳۸۹ھ میں فوت ہوئے رحمہ اللہ تعالیٰ

عبدالکریم بن محمد بن موسیٰ بخاری شاگرد استاد سبدمونی افتاء میں سے ہیں اسی پر مدت العمر قائم رہے ۳۹۰ھ میں فوت ہوئے۔ احمد بن عمرو بن موسیٰ بخاری معروف بکلیت ابونصر العراقی۔ فقیہ محدث میں حدیث کو ابونعیم عبدالملک بن محمد بن عدی سے سناد روایت کیا اور اور ۳۹۰ھ میں بخارا میں فوت ہوئے۔ عبدالکریم بن موسیٰ بن عیسیٰ بزدوی۔ فخرالاسلام علی بزدوی کے دادا ہیں شاگرد امام ابو منصور ماتریدی اور ۳۹۰ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن احمد بن محمد المعروف بزعفرانی۔ فقیہ تھے شاگرد شیخ ابوبکر الرازی ہیں اس فتاویٰ میں زعفرانی کے نام سے حوالہ ہے اور ہدایہ میں بھی آپ کا ذکر ہے بعض نے کہا کہ زعفران واقع بغداد کی طرف اور بعض نے کہا کہ زعفران فروشی کی طرف نسبت ہے ۳۹۳ھ میں فوت ہوئے۔ حسن بن داؤد سمرقندی۔ ابویعلی شاگرد ابوسہل الزجاج تلمیذ کرخی ہیں ۳۹۵ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن یحییٰ بن مہدی جرجانی۔ فقیہ معتمد ہیں ہدایہ میں آپ کو اصحاب التخریج میں شمار کیا۔ کنیت ابوعبداللہ ہی شاگرد ابوبکر الرازی۔ واستاد ابوالحسن القدوری واحمد بن ناطفی ہیں۔ ۳۹۸ھ میں فوت ہوئے۔ یوسف بن محمد جرجانی۔ فقیہ جلیل مفتی و قانع نواز لیں ہیں شاگرد ابوالحسن الکرخی اس فتاویٰ میں آپ کی معروف تالیف بنام خزانہ الاکمل سے حوالہ ہے اور یہ کتاب چہ مجلد میں جامع اصول وفتاویٰ ہے اور اسی میں لکھا ہے کہ میری یہ کتاب خزانہ الاکمل اصحاب حنیفہ کی بڑی کتابوں کو مانند کافی مؤلفہ حاکم و مبرد و جامع امام ربانی وزیادات ومجرد و منتقی ومختصر کرخی و شرح طحاوی و عیون المسائل وغیرہ کو حاوی ہے ۳۹۸ھ میں فوت ہوئے۔ حسین بن علی بصری۔ ابوعبداللہ فقہاء متکلمین میں سے بحث و مناظرہ کے وسواس میں مبتلا ہو کر آخر معتزلی کے داغ سے موسوم ہوئے اور ۳۹۹ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن محمد بن سفیان الدباس ابوالطاہر۔ شیرہ انگور فروخت کرتے تھے لہذا دباس کہلاتے تھے اور دباس دو شاب انگور کو کہتے ہیں شاگرد ابوحازم القاضی تلمیذ عیسیٰ بن ابان ہیں اپنے زمانہ کے فقیہ حنفی صحیح الاعتقاد عارف روایات مذہب اور اہلسنت سے ہیں امام محمد کے جامع

صغیر کو مرتب کیا۔ اس فتاویٰ میں ابوطاہر دباس کے نام سے جہاں حوالہ ہے آپ ہی مراد ہیں۔ وقد ذکر عنہ صاحب الاشباہ عنہ القواعد فی ضبط الفروع۔ سعید بن محمد بردی ابوسعید۔ از اصحاب امام طحاوی محدث فقیہ تھے مسائل میں آپ سے حوالہ مذکور۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) ... (61) ... Introduction (Muqaddima)

...is. Nasr bin Ahmed Ayadhi is a central authority for scholars and experts, a Mufti for current events and occurrences; he was a student of his father, who was a pupil of Abu Bakr Jawzjani, and he is the teacher of a vast multitude. Ali bin Saeed Rustaghfani Samarqandi was a student of Imam Maturidi; he used to say that "every Mujtahid (independent legal researcher) is correct." However, his teacher said that when a Mujtahid does not arrive at the correct ruling, he has erred in his Ijtihad. I say that the difference between the teacher and the student is merely linguistic because when the Ijtihad of two Mujtahids is contradictory, in reality, only one will be correct and the other must be in error, and Sheikh Rustaghfani would not deny this. When a Mujtahid exerts his full effort in accordance with the Shariah's command, he has fulfilled what was obligatory upon him, thus his methodology is correct, for which Allah Almighty has promised a reward. In this sense, even if the Mujtahid missed the correct ruling, he did not miss the path of correctness, meaning he is entitled to a reward; Imam Maturidi would also not deny this. It is narrated from Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) that in the sight of Allah, the ultimate ruling is only one, but every Mujtahid is correct even if he did not find the true ruling, for he was correct in seeking it. I say that regarding the Shariah authority, differences in reward are mentioned in the Hadith. Accordingly, if one finds the correct ruling, there are two qirats (units of reward), and if one misses, there is one qirat. Apparently, the same ruling applies to the Mujtahid. Allah Almighty knows best the correct way, and to Him all return.

Ahmed bin Muhammad bin Mansoor al-Damghani: A well-known jurist (Faqih), Hadith scholar (Muhaddith), and ascetic (Zahid); he was a student of Imam Tahawi, Karkhi, and Abu Saeed Bardu'i. Wherever 'al-Damghani' is mentioned in the book, it refers to him. Abu Sahl al-Zajaji: An excellent jurist, a student of Karkhi and author of 'Kitab al-Riyadh'; he was a glassmaker by profession. Utba bin Khayma bin Muhammad Nishapuri: Also known as Qazi Abu al-Haytham (phonetic description provided), he was a jurist and Mufti, a student of Qazi al-Haramayn Ahmed bin Muhammad Nishapuri. He was a pupil of Qazi Abu al-Tahir and a student-descendant of Qazi Abu Azim Abdul Hamid (may Allah have mercy on them). Where it appears in the book that Qazi Abu al-Haytham mentioned "the three judges" or "the three Qazis" as found in 'Kitab al-Qaza', it refers to his aforementioned teachers. Allah knows best. Abdul Rahman bin Muhammad al-Katib: A student of Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl, pupil of Ustad Sayyid Muni. He is a master of the principles

of the school, an expert in occurrences, and a distinguished Mufti and jurist. Due to his extensive expertise, he was titled 'al-Hakam' (the Judge). In most authoritative texts, the name Abdul Rahman is mentioned, while in some books, his Kunya (patronymic) Abu Abdul Rahman and name Muhammad are cited. Thus, in this Fatawa, 'Hakim Abu Abdul Rahman' appears, and in some copies 'Abdul Rahman'. Allah knows best. Abu Hafs Sangardori: A well-known jurist from whom Allama Zanduwaisi acquired Fiqh. Abdullah bin al-Fadl Khayrakhiri: A well-known jurist and student of Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl; some have mentioned the name Abdul Rahman bin al-Fadl, but Sam'ani, Safnani, and Qari have relied upon the name Abdullah. Abu Ja'far bin Abdullah Usturushani: From the town of Usturushna near Samarqand. He was a student of Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl and Abu Bakr al-Jassas. 'Fusul Usturushani' is his composition, which is frequently referenced in the book. Qazi Ubaidullah Abu Zaid Dabusi (with specific spelling notes), the author of 'al-Asrar', studied Fiqh under him. Yahya bin Ali bin Abdullah Bukhari Zanduwaisi: A jurist, ascetic, and pious individual; student of Abu Hafs Safkaruri, Muhammad bin Ibrahim Maydani, and Abdullah bin al-Fadl Khayrakhiri. In this book, he is often referred to by the term 'Zanduwaisi', famous due to the connection with 'Zanduwis'. 'Nazm Zanduwaisi' refers to his well-known work, and among his famous works is 'Rawdat al-Ulama'. Muhammad bin Ishaq Bukhari Kalabadi: Student of Sheikh Muhammad bin al-Fadl. A famous jurist and author of 'Kitab al-Ta'arruf'. Hassan bin Ahmed bin Malik Za'farani: A famous and trustworthy jurist whose Kunya is Abu Abdullah. He organized and categorized the 'Jami' al-Saghir', added supplements, and authored a book on the rulings of sacrifice (Qurbani). In this Fatawa, 'Adahi Za'farani' refers to him. Isma'il bin Hassan bin Ali Abu Muhammad: A famous ascetic jurist, student of Muhammad bin al-Fadl, died in 402 AH. Muhammad bin...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) ... (61) ... प्रस्तावना (मुक़द्दमा)

है। नसर बिन अहमद अयाज़ी विद्वानों और मनीषियों के संदर्भ स्थल और घटनाओं एवं समस्याओं के मुफ़्ती हैं, जो अपने पिता के शिष्य हैं, जो खुद अबू बक्र जौज़जानी के छात्र थे, और वे एक विशाल जनसमूह के शिक्षक हैं। अली बिन सईद रस्तगफ़नी समरकंदी, जो इमाम मातुरीदी के शिष्य हैं, वे कहा करते थे कि प्रत्येक मुजतहिद (स्वतंत्र कानूनी शोधकर्ता) सही है। जबकि आपके शिक्षक कहते थे कि जब मुजतहिद सही निर्णय तक नहीं पहुँचता, तो उसने इज्तिहाद में गलती की है। मैं कहता हूँ कि गुरु और शिष्य के बीच यह अंतर केवल शाब्दिक है क्योंकि जब दो मुजतहिदों का इज्तिहाद एक-दूसरे के विपरीत होता है, तो वास्तव में केवल एक ही सही होगा और दूसरा निश्चित रूप से गलत होगा, और शेख रस्तगफ़नी भी इससे इनकार नहीं करेंगे। और जब मुजतहिद ने शरिया के आदेश के अनुसार अपनी पूरी कोशिश की, तो उसने वह सब किया जो उस पर अनिवार्य था, इसलिए उसका तरीका सही है जिस पर अल्लाह सर्वशक्तिमान ने इनाम का वादा किया है। इस अर्थ में, यदि मुजतहिद निर्णय में चूक भी गया, तब भी वह सही मार्ग से नहीं चूका, यानी वह इनाम का हकदार हुआ, और इमाम मातुरीदी भी इससे इनकार नहीं करेंगे। इमाम अबू हनीफा (रह.) से वर्णित है कि अल्लाह के पास निर्णय तो एक ही है, लेकिन प्रत्येक मुजतहिद सही है चाहे उसने सत्य निर्णय न पाया हो, क्योंकि वह उसे खोजने में सही मार्ग पर था। मैं कहता हूँ कि शरिया शासक के संबंध में हदीस में पुरस्कार में अंतर भी बताया गया है। तदनुसार, यदि वह सही निर्णय पाता है, तो दो क़ीरात का इनाम है, और यदि चूक जाता है, तो एक क़ीरात है। स्पष्ट रूप से मुजतहिद के लिए भी यही आदेश होगा। अल्लाह ही सबसे बेहतर जानता है और सब कुछ उसी की ओर लौटने वाला है।

अहमद बिन मुहम्मद बिन मंसूर वामगानी: वे एक प्रसिद्ध फ़क़ीह (विधिवेत्ता), मुहद्दिस (हदीस विशेषज्ञ) और तपस्वी हैं। वे इमाम तहावी, करखी और अबू सईद बरूई के शिष्य हैं। पुस्तक में जहाँ भी वामगानी का उल्लेख है, उससे तात्पर्य इन्हीं से है। अबू सहल अल-ज़जाजी: एक श्रेष्ठ फ़क़ीह, करखी के शिष्य और 'किताब रियाज़' के लेखक हैं; वे कांच बनाने का व्यवसाय करते थे। उकबा बिन खैमा बिन मुहम्मद निशापुरी: जिन्हें काजी अबू अल-हैथम के नाम से जाना जाता है (उच्चारण स्पष्टीकरण के साथ), वे एक फ़क़ीह और मुफ़्ती हैं और काजी अल-हरमैन अहमद बिन मुहम्मद निशापुरी के शिष्य हैं। वे काजी अबू अल-ताहिर के छात्र हैं और काजी अबू आज़िम अब्दुल हमीद (अल्लाह उन पर दया करे) के पोते-शिष्य हैं। जहाँ पुस्तक में यह आया है कि काजी अबू अल-हैथम ने तीन काजियों या 'कज़ाते सलाह' (तीन न्यायधीशों) का उल्लेख किया है, जैसा कि 'किताब अल-कज़ा'

में आया है, तो इससे तात्पर्य उनके उपर्युक्त शिक्षक ही हैं। अल्लाह ही सबसे बेहतर जानता है। अब्दुल रहमान बिन मुहम्मद अल-कातिब: अबू बक्र मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल के शिष्य और उस्ताद सैयद मुनी के छात्र हैं। वे मज़हब के सिद्धांतों के ज्ञाता, घटनाओं के विशेषज्ञ और एक श्रेष्ठ मुफ़्ती और फ़क़ीह हैं। अपनी व्यापक विद्वता के कारण उन्हें 'अल-हकम' (निर्णायक) की उपाधि मिली। अधिकांश विश्वसनीय स्रोतों में उनका नाम अब्दुल रहमान मिलता है, और कुछ पुस्तकों में कुनियत अबू अब्दुल रहमान और नाम मुहम्मद दिया गया है। इसी तरह इस फ़तावा में 'हाकिम अबू अब्दुल रहमान' आया है और कुछ प्रतियों में 'अब्दुल रहमान' है। अल्लाह बेहतर जानता है। अबू हफ़्स सनकदोरी: एक प्रसिद्ध फ़क़ीह हैं, अल्लामा ज़न्दुवैसी ने आपसे फ़िक़्ह प्राप्त की। अब्दुल्लाह बिन अल-फ़ज़ल खैराखीरी: एक प्रसिद्ध फ़क़ीह, अबू बक्र मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल के शिष्य हैं; कुछ ने उनका नाम अब्दुल रहमान बिन अल-फ़ज़ल बताया है, लेकिन समआनी, सफ़नानी और क़ारी ने अब्दुल्लाह नाम पर भरोसा किया है। अबू जाफ़र बिन अब्दुल्लाह उस्तुरुशनी: समरकंद के पास उस्तुरुशना कस्बे के निवासी हैं। वे अबू बक्र मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल और अबू बक्र अल-जस्सास के शिष्य हैं। 'फ़ुसूल उस्तुरुशनी' आपकी ही रचना है, जिसका पुस्तक में बहुत संदर्भ दिया गया है। आपसे काजी उबैदुल्लाह अबू ज़ैद दबूसी (विशिष्ट हिज्जे के साथ), जो 'साहिब अल-असरार' हैं, ने शिक्षा प्राप्त की। याह्या बिन अली बिन अब्दुल्लाह बुखारी ज़न्दुवैसी: एक तपस्वी और परहेज़गार फ़क़ीह हैं, अबू हफ़्स सफ़करूरी, मुहम्मद बिन इब्राहिम मैदानी और अब्दुल्लाह बिन अल-फ़ज़ल खैराखीरी के शिष्य हैं। इस पुस्तक में अक्सर 'ज़न्दुवैसी' शब्द से इनका संदर्भ दिया गया है, जो 'ज़न्दुवीस' के संबंध से प्रसिद्ध है। 'नज़्म ज़न्दुवैसी' से तात्पर्य आपकी इसी प्रसिद्ध रचना से है, और आपकी प्रसिद्ध रचनाओं में 'रौज़तुल उलमा' भी शामिल है। मुहम्मद बिन इसहाक बुखारी कलाबादी: शेख मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल के शिष्य हैं। एक प्रसिद्ध फ़क़ीह और 'किताब अल-तआरुफ़' के लेखक हैं। हसन बिन अहमद बिन मालिक ज़ाफ़रानी: एक प्रसिद्ध और विश्वसनीय फ़क़ीह, जिनकी कुनियत अबू अब्दुल्लाह है। आपने 'जामे सगीर' को अध्यायों में विभाजित और व्यवस्थित किया और इसमें अतिरिक्त शोध भी जोड़े, तथा कुर्बानी के नियमों पर एक पुस्तक लिखी। इस फ़तावा में 'अज़ाही ज़ाफ़रानी' से यही मुराद है। इस्माइल बिन हसन बिन अली अबू मुहम्मद: प्रसिद्ध तपस्वी फ़क़ीह, मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल के शिष्य, मृत्यु 402 हिजरी। मुहम्मद बिन...

ہے۔ نصر بن احمد عیاضی مرجع علماء وفضلاء ومفتی وقائع ونازل ہیں شاگرد اپنے باپ کے جو تلمیذ ابو بکر جوز جانی ہیں واستاد ایک جم غفیر کے ہیں۔ علی بن سعید رستغفنی سمرقندی۔ شاگرد امام ماتریدی ہیں کہتے تھے کہ ہر مجتہد مصیب ہے اور آپ کے استاد کہتے کہ مجتہد کو جب حکم صواب حاصل نہ ہو تو وہ اجتہاد میں خطا کر گیا۔ اقول دونوں استاد وشاگرد میں ظاہر لفظی اختلاف ہے کیونکہ دو مجتہدوں میں جب ایک کا اجتہاد دوسرے کے متضاد واقع ہوا تو در حقیقت ایک ہی صحیح ہو گا اور ضرور دوسرا خطا ہوا اور اس سے شیخ رستغفنی منکر نہ ہوں گے اور جب مجتہد نے موافق حکم شرع کے اپنی کوشش کو پورا صرف کیا تو جو کچھ اس پر واجب تھا اس نے ادا کیا پس اس کا طریقہ صواب ہے جس پر اللہ تعالیٰ عزوجل نے ثواب دینے کا وعدہ فرمایا ہے پس اس معنی میں مجتہد اگر حکم میں چوک گیا تب بھی راہ صواب سے نہیں چوکا یعنی ثواب کا مستحق ہوا اور اس سے امام ماتریدی بھی منکر نہ ہوں گے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حکم تو ایک ہی ہے لیکن مجتہد ہر ایک مصیب ہے اگرچہ اس نے حکم حق کو نہ پایا ہو پس وہ طلب کرنے میں صواب پر ہے۔ اقول حاکم شرع کے حق میں حدیث میں ثواب میں بھی تفاوت آیا ہے۔ چنانچہ اگر حکم میں صواب کو پائے تو دو قیراط اور اگر چوک جائے تو ایک قیراط ہے اور ظاہراً مجتہد کے حق میں بھی ایسا ہی حکم ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ مرجع الکل۔

احمد بن محمد بن منصور وامغانی۔ فقیہ محدث معروف زاہد ہیں شاگرد امام طحاوی وکرخی وابوسعید بروعی ہیں۔ کتاب میں جہاں وامغانی مذکور ہے آپ ہی مراد ہیں۔ ابوسہل الزجاجی فقیہ جید شاگرد کرخی ومؤلف کتاب ریاض ہیں شیشہ گری کا پیشہ کرتے تھے۔ عتبة بن خیمة بن محمد

نیشاپوری۔ قاضی ابوالہیثم بہ ہائے ہوزویائے تحتیہ وثنائے مثلثہ بروزن ویلم فقیہ مفتی ہیں شاگرد قاضی الحرمین احمد بن محمد نیشاپوری۔ تلمیذ قاضی ابوالطاہر وباس شاگرد و قاضی ابو عازم عبدالحمید رحمہم اللہ تعالیٰ۔ جہاں کتاب میں اس طرح آیا ہے کہ قاضی ابوالہیثم نے تینوں قاضیوں یا قضاۃ ثلثہ سے ذکر کیا جیسا کہ کتاب القضا میں آیا ہے تو مراد ان کے اساتذہ موصوفین ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ عبدالرحمن بن محمد الکاتب شاگرد ابو بکر محمد بن الفضل تلمیذ استاذ سید مونی ہیں۔ حافظ اصول مذہب ماہر وقائع و نواز مفتی فقیہ ہیں اور کثرت تجر سے حکم کا لقب ہے اور اکثر معتبرات میں نام عبدالرحمن مذکور ہے اور بعض کتابوں میں ابوعبدالرحمن کنیت اور محمد نام مذکور ہے چنانچہ اس فتاویٰ میں بھی حاکم ابو عبد الرحمن آیا ہے اور بعض نسخ میں عبدالرحمن ہے واللہ اعلم۔ ابو حفص سنکروری۔ فقیہ معروف ہیں علامہ زندویسی نے آپ سے فقہ حاصل کی عبداللہ بن الفضل خیر اخیری۔ فقہ معروف شاگرد ابو بکر محمد بن الفضل ہیں اور بعض نے نام عبدالرحمن بن الفضل ذکر کیا لیکن سمعانی وسفنانی وقاری نے عبداللہ پر اعتماد کیا۔ ابو جعفر بن عبداللہ استروشنی قصبہ استروشنہ نواح سمر قند کے ہیں استروشنہ میں اول سین مہملہ و دوم منقوطہ ہے شاگرد ابو بکر محمد بن الفضل وابو بکر الجصاص ہیں۔ فصول استروشنہ آپ کی تالیف سے کتاب میں بہت حوالہ ہے اور آپ سے قاضی عبید اللہ ابوزید و بوسی بدال مہملہ و بائے موحدہ وسین مہملہ صاحب الاسرار نے تفقہ کیا۔ یحییٰ بن علی بن عبداللہ بخاری زندویسی فقہ زاہد مستورع ہیں شاگرد ابو حفص سفکروری و محمد بن ابراہیم میدانی وعبد اللہ بن الفضل خیر اخیری ہیں۔ اس کتاب میں زندویسی کے لفظ سے اکثر حوالہ ہے زندولیس کی نسبت سے معروف ہے اور لفظ بزا ہ منقوطہ و نون و دال مہملہ دو اور دیائے تحتیۃ وسین مہملہ ہے اور نظم زندویسی سے مراد آپ کی یہی معروف تالیف ہے اور منجملہ مشہور تالیف کے کتاب روضۃ العلماء ہے۔ محمد بن اسحاق بخاری کلابادی۔ شاگرد شیخ محمد بن الفضل ہیں۔ فقیہ معروف مؤلف کتاب تعرف۔ حسن بن احمد بن

مالک زعفرانی۔ فقہ معروف ثقہ کنیت ابوعبداللہ ہے آپ نے جامع صغیر کو مبوب و مرتب کیا اور زیادات کو بھی اور احکام قربانی میں ایک کتاب تالیف کی اور اضاحی زعفرانی سے اس فتاویٰ میں یہی مراد ہے۔ اسماعیل بن حسن بن علی ابو محمد فقیہ زاہد معروف شاگرد محمد بن الفضل المتوفی ۴۰۲ھ محمد بن

Musa Khwarizmi Abu Bakr is the compiler of 'Musnad al-Imam', a jurist (faqih), and a scholar of Hadith (muhaddis). Qari narrated from Ibn al-Athir's 'Mukhtasar Gharib al-Hadith' that among those counted as the reformers (mujaddideen) of the Ummah at the beginning of the fifth century, he is also one of them. He never accepted rewards from anyone. Al-Khatib stated that Abu Bakr Burqani narrated Hadith to us from him, and he used to remember him with goodness, saying that he often said, "Our religion is the religion of old women, and it is not permissible for us to engage in theological discourse regarding it." I say: This means that the Oneness of Allah (Tawheed), the Almighty and Majestic, is the true recognition (Ma'rifat) of Allah, the Exalted, and this act is also a divine creation. Thus, no person has the power to generate this recognition on their own; therefore, the guidance received through the medium of Prophethood and Messengership is the absolute truth. Muhammad bin Abdul Jabbar bin Ahmad Sam'ani Tamimi Marwazi, the author of 'Ansab Sam'ani', was an eminent, pious, and reliable scholar of Hadith. He belonged to the Hanafi school of thought, but his son later adopted the Shafi'i school; thus, his descendants became Shafi'i. I say: Those descendants who lacked the capacity for discernment (tamyiz) followed the easily accessible path of their father, finding the path of their grandfather remote and its study difficult. It is not an obligation that following the father's way is always a good custom. Those who possessed discernment saw the preference for that side, as did other Shafi'i scholars who passed before them, because the purpose of these interpretive actions (Ijtihad) is the attainment of spiritual reward. As long as it is done with the intention of following the Sunnah, the Almighty grants reward for the Ijtihad of every Mujtahid, as is well known regarding the virtues of this Ummah. Then, an issue regarding the transition from one school of thought (Mazhab) to another arises. In response, the scholars of the time, out of strange biases, placed general difficulties upon the common people, either because the matter was beyond the common understanding or because "He himself has lost the way, whom shall he lead?" Ibn al-Humam rejected this, citing those Hadiths that mention seeking ease among various optional rulings.

Furthermore, let it be clarified that in the 'Chapter of Discretionary Punishment' (Bab al-Ta'zir) of the Fatawa, it is noted that if a Hanafi transfers to the Shafi'i school, they should be given a discretionary punishment (Ta'zir), whereas if a Shafi'i becomes a Hanafi, they are not. This is not free from bias. Muhammad bin Ahmad bin Mahmoud Nasafi: He was a jurist, a mystic (arif), an ascetic (zahid), chaste, and content; he was

a student of Abu Bakr al-Razi. Ahmad bin Muhammad bin Umar: Known as Ibn Salama, he was a reliable jurist and a point of reference for people of knowledge and virtue. He studied jurisprudence (fiqh) under Abu Bakr al-Jassas and heard Hadith from his father. He fasted during the day, worshipped at night, and passed away in 315 AH, may Allah have mercy on him. Muhammad bin Ahmad Kumari: A jurist, mystic, and just scholar of Hadith; he was a student of Abu Bakr al-Razi. In Hadith, he relied on Bakr bin Ahmad, and his son Ismail Qadi took from him through a medium, and he passed away in 317 AH. Ibrahim bin Aslam Shakabi: A jurist and Hadith scholar; in jurisprudence, he was a student of Sheikh Muhammad al-Fazl, and in Hadith, of Abu Muhammad bin Abdullah al-Moni. They relate that when we finished our studies, during those days Faqih Abu Ja'far (may Allah have mercy on him) had come from Balkh. Imam Muhammad bin al-Fazl sent us to him and explained that we should discuss difficult issues with him so that he might become familiar with us, and the apprehension he felt due to choosing isolation might be removed; he passed away in 324 AH. The translator says: A person's perfection in jurisprudence is first completed through the refinement of the self (tahzeeb-e-nafs), struggle (mujahida), spiritual exercise (riyazat), and seclusion. After progress, there is virtue and reward in the world of multiplicity, and this has been described as the way of the scholars of the Hereafter. This story is a subtle indication of that. Understand it well, and Allah knows best. Mas'ud bin Muhammad Musa Khwarizmi Abu al-Qasim (may Allah have mercy on him) was a reliable jurist; his respected father was a student of Sheikh Jassas, under whom he studied jurisprudence and passed away in 333 AH. Truly, to Allah we belong and to Him we shall return. Husayn bin Khidr bin Muhammad bin Yusuf Nasafi: His patronymic (kuniyat) is Abu Ali. Wherever Abu Ali Nasafi appears in this Fatawa, it refers to him. He was a reliable jurist and Hadith scholar. He acquired knowledge in Bukhara from Abu Bakr Muhammad bin al-Fazl, Abu Amr Muhammad bin Muhammad Sabir, and Abu Said bin Khalil bin Ahmad Sanjari; in Baghdad from Abdullah bin Abdul Rahman al-Zuhri and Ali bin Umar bin Muhammad; in Kufa from Muhammad bin Abdullah bin al-Husayn al-Harawi; in Makkah al-Mukarramah from Ahmad bin Ibrahim (and through them from Ahmad bin Ali bin Dallal); in Yemen from Ja'far bin Abdullah bin Yaqub Razi; in Merv from Muhammad bin Umar Damrawazi; and from such classes of jurists and Hadith scholars, and...

मूसा ख़्वारज़मी अबूबक्र जामे' मसनद अल-इमाम फ़क़ीह मुहद्दिस हैं। क़ारी ने इब्न अल-असीर की मुख़्तसर ग़रीबुल हदीस से नक़ल किया कि पांचवीं सदी के अव्वल में जो लोग मुजद्दिदीन-ए-उम्मत में शुमार हैं उनमें से आप भी हैं। किसी की तरफ़ से सिला क़बूल न करते थे और खतीब ने कहा कि हमसे अबूबक्र बरक़ानी ने आपसे हदीस रिवायत की और अक्सर आपको नेकी से याद किया करते थे और कहते कि आपने अक्सर फ़रमाया है कि हमारा दीन बुढ़िया औरतों का दीन है और इसमें हमसे कलाम करना रवा नहीं है। अकुल (मैं कहता हूँ) यानी तौहीद-ए-इलाही अज्ज़-व-जल्ल मा'रिफ़त-ए-हक़ सुब्हानहू व तआला है और यह फ़ेल भी तख़्लीक़-ए-इलाही है, तो किसी शख़्स को मा'रिफ़त पैदा करने की क़ुदरत नहीं, लिहाज़ा ब-वासिता नुबुव्वत व रिसालत जो हिदायत हुई वह ऐन सवाब है। मुहम्मद बिन अब्दुल जब्बार बिन अहमद सम्आनी तमीमी मरोज़ी साहिब-ए-अन्साब सम्आनी फ़ाज़िल मुतवर्रे मुहद्दिस सिक़ह हैं और आप हनफ़ी अल-मज़हब थे फिर आपके बेटे ने शाफ़ई मज़हब इख़्तियार किया इसलिए औलाद शाफ़ई अल-मज़हब हुई। अकुल यानी औलाद में जो दर्जा-ए-तमीज़ (विवेक) नहीं रखते थे वे सहल-अल-हुसूल तरीक़-ए-वालिद पर रहे और दादा का तरीक़ा बईद व उसकी तालीम दुश्वार समझे, और यह फ़र्ज़ नहीं है कि बाप का तरीक़ा ले लेना कोई अच्छी रस्म है, और जो दर्जा-ए-तमीज़ पर थे उनको उसी जानिब तरजीह नज़र आई जैसे और उलेमा-ए-शाफ़इया गुज़रे हैं क्योंकि इन इज्तिहादी आमाल से हुसूल-ए-मक़सूद सवाब है तो जब तक ब-नज़र-ए-इत्तिबा'-ए-सुन्नत हो हर मुज्तहिद के इज्तिहाद में हक़ तआला सवाब अता फ़रमाता है जैसा कि इस उम्मत के फ़ज़ाइल में मारूफ़ है। फिर यहाँ एक मसला इंतिक़ाल-ए-मज़हब (मज़हब बदलने) का पेश आएगा जिसके जवाब में उलेमा-ए-वक़्त ने अजीब तास्सुबात से आम मुश्किल अवाम पर डाल दी ख़्वाह इस वजह से कि अवाम की समझ से बढ़कर मामला किया या इस वजह से कि "ओ ख़ुद निशाँ गुम अस्त करा रहबरी कुनद" (वह स्वयं रास्ता खो चुका है, किसका मार्ग दर्शन करेगा) और इब्न अल-हुमाम ने इसको रद्द कर दिया ब-दलील उन अहादीस के जिनमें इख़्तियारी चंद अहकाम में से आसान ढूँढना आया है।

फिर वाज़ेह हो कि फ़तावा के बाबुल तअज़ीर में नक़ल किया कि अगर कोई हनफ़ी मुंतक़िल होकर शाफ़ई हो जाए तो उसको तअज़ीरी सज़ा दी जाए, बरख़िलाफ़ इसके अगर शाफ़ई हनफ़ी हो जाए, और यह तास्सुब से ख़ाली नहीं है। मुहम्मद बिन अहमद बिन महमूद नसफ़ी। फ़क़ीह आरिफ़ ज़ाहिद व अफ़ीफ़ क़ाने' हैं, शागिर्द अबूबक्र अर-राज़ी हैं। अहमद बिन मुहम्मद बिन उमर। मारूफ़ ब-इब्न

सलमा फ़क़ीह मो'तमद मरजे'-ए-अहल-ए-इल्म व फ़ज़्ल हैं। फ़िक़्ह को अबूबक्र अल-जस्सास से और हदीस को अपने बाप से सुना। दिन में रोज़ा रखते और रात को इबादत करते और ३१५ हिजरी में वफ़ात पाई रहमतुल्लाहि तआला। मुहम्मद बिन अहमद कमारी। फ़क़ीह आरिफ़ मुहद्दिस अदल हैं, शागिर्द अबूबक्र अर-राज़ी हैं और हदीस में तकिया बक्र बिन अहमद और आपके बेटे इस्माईल क़ाज़ी वासिता ने अख़्ज़ किया और ३१७ हिजरी में फ़ौत हुए। इब्राहीम बिन असलम शकाबी। फ़क़ीह मुहद्दिस हैं, फ़िक़्ह में शागिर्द शैख़ मुहम्मद अल-फ़ज़्ल और हदीस में अबू मुहम्मद बिन अब्दुल्ला अल-मोनी हैं। हिकायत करते हैं कि जब हम फ़ारिग़-उल-तहसील हुए तो उन दिनों फ़क़ीह अबू जाफ़र रहमतुल्लाहि बलख़ से आए थे, हमको इमाम मुहम्मद बिन अल-फ़ज़्ल ने उनके पास भेजा और समझा दिया कि तुम उनसे मुश्किल मसाइल का तज़किरा करना ताकि तुम उनसे मानूस हों और वहदत इख़्तियार करने से जो वहशत उनको है वह रफ़ा हो जाए, ३२४ हिजरी में फ़ौत हुए। क़ाल-अल-मुतर्जिम (अनुवादक ने कहा) इंसान की कमाल-ए-फ़िक़्ह पहले अपने नफ़्स की तहज़ीब व मुजाहिदा व रियाज़त और ख़लवत व तन्हाई से तकमील है और बा'द तरक़्क़ी के फिर आलम-ए-कसरत में फ़ज़ीलत व सवाब है और उलेमा-ए-आख़िरत का यही दाब (तरीक़ा) बयान किया गया है और यह हिकायत इसके वास्ते लतीफ़ इशारत है। फ़फ़हम वल्लाहु तआला आलम। मसऊद बिन मुहम्मद मूसा ख़्वारज़मी अबुल क़ासिम रहमतुल्लाहि फ़क़ीह मो'तमद हैं, वालिद माजिद उनके शागिर्द शैख़ जस्सास हैं उनसे फ़िक़्ह पढ़ी और ३३३ हिजरी में फ़ौत हुए इन्ना लिल्लाहि व इन्ना इलैहि राजिऊन। हुसैन बिन ख़ज़र बिन मुहम्मद बिन यूसुफ़ नसफ़ी। कुनियत अबू अली है। और जहाँ इस फ़तावा में अबू अली नसफ़ी आया है यही मुराद हैं। फ़क़ीह मुहद्दिस सिक़ह हैं बुख़ारा में अबूबक्र मुहम्मद बिन अल-फ़ज़्ल और अबू अम्र मुहम्मद बिन मुहम्मद साबिर और अबूसईद बिन ख़लील बिन अहमद संजरी से और बग़दाद में अब्दुल्ला बिन अब्दुल रहमान अज़-ज़ोहरी व अली बिन उमर बिन मुहम्मद से और कूफ़ा में मुहम्मद बिन अब्दुल्ला बिन अल-हुसैन अल-हरवी से और मक्का मोअज़मा में अहमद बिन इब्राहीम से, ब-इशारत उनमें अहमद बिन अली बिन दलाल से और यमन में जाफ़र बिन अब्दुल्ला बिन यअक़ूब राज़ी से और मर्व में मुहम्मद बिन उमर दमरोज़ी से और ऐसे तबक़ा के फ़ुक़हा व मुहद्दिस्रीन से इल्म हासिल किया और...

موسیٰ خوارزمی ابوبکر جامع مسند الامام فقیہ محدث ہیں قاری نے ابن الاثیر کی مختصر غریب الحدیث سے نقل کیا کہ پانچویں صدی کے اول میں جو لوگ مجددین امت میں شمار ہیں ان میں سے آپ بھی ہیں کسی کی طرف سے صلہ قبول نہ کرتے تھے اور خطیب نے کہا کہ ہم سے ابوبکر بزقانی نے آپ سے حدیث روایت کی اور اکثر آپ کو نیکی سے یاد کیا کرتے تھے اور کہتے کہ آپ نے اکثر فرمایا ہے کہ ہمارا دین بوڑھی عورتوں کا دین ہے اور اس میں ہم سے کلام کرنا روا نہیں ہے اقول یعنی توحید الٰہی عزوجل معرفت حق سبحانہ تعالیٰ ہے اور یہ فعل بھی تخلیق الٰہی ہے تو کسی شخص کو معرفت پیدا کرنے کی قدرت نہیں لہذا بواسطہ نبوت و رسالت جو ہدایت ہوئی وہ عین صواب ہے محمد بن عبدالجبار بن احمد سمعانی تمیمی مروزی صاحب انساب سمعانی فاضل متورع محدث ثقہ ہیں اور آپ حنفی المذہب تھے پھر آپ کے بیٹے نے شافعی مذہب اختیار کیا اس لئے اولاد شافعی المذہب ہوئی۔ اقول یعنی اولاد میں جو درجہ تمیز نہیں رکھتے تھے وہ سہل الحصول طریق والد پر رہے اور دادا کا طریقہ بعید واس کی تعلیم دشوار سمجھے اور یہ فرض نہیں ہے کہ باپ کا طریقہ لے لینا کوئی اچھی رسم ہے اور جو درجہ تمیز پر تھے ان کو اسی جانب ترجیح نظر آئی جیسے اور علماء شافعیہ گزرے ہیں کیونکہ ان اجتہادی اعمال سے حصول مقصود ثواب ہے تو جب تک بنظر اتباع سنت ہو ہر مجتہد کے اجتہاد میں حق تعالیٰ ثواب عطا فرماتا ہے جیسا کہ اس امت کے فضائل میں معروف ہے۔ پھر یہاں ایک مسئلہ انتقال مذہب کا پیش آئے گا جس کے جواب میں علمائے وقت نے عجیب تعصبات سے عام مشکل عوام پر ڈال دی خواہ اس وجہ سے کہ عوام کی سمجھ سے بڑھ کر معاملہ کیا یا اس وجہ سے کہ "او خود نشاں گم است کرا

رہبری کند" اور ابن الہمام نے اس کو رد کر دیا بدلیل ان احادیث کے جن میں اختیاری چند احکام میں سے آسان ڈھونڈھنا آیا ہے۔

پھر واضح ہو کہ فتاویٰ کے باب التعزیر میں نقل کیا کہ اگر کوئی حنفی منتقل ہو کر شافعی ہو جائے تو اس کو تعزیری سزا دی جائے برخلاف اس کے اگر شافعی حنفی ہو جائے اور یہ تعصب سے خالی نہیں ہے۔ محمد بن احمد بن محمود نسفی۔ فقیہ عارف زاہد و عفیف قانع ہیں شاگرد ابوبکر الرازی ہیں۔ احمد بن محمد بن عمر۔ معروف بابن سلمہ فقیہ معتمد مرجع اہل علم و فضل ہیں۔ فقہ کو ابوبکر الجصاص سے اور حدیث کو اپنے باپ سے سنا۔ دن میں روزہ رکھتے اور رات کو عبادت کرتے اور ۳۱۵ھ میں وفات پائی رحمہ اللہ تعالیٰ محمد بن احمد کماری۔ فقیہ عارف محدث عدل ہیں شاگرد ابوبکر الرازی ہیں اور حدیث میں تکیہ بکر بن احمد اور آپ کے بیٹے اسماعیل قاضی واسطہ نے اخذ کیا اور ۳۱۷ھ میں فوت ہوئے۔ ابراہیم بن اسلم شکابی۔ فقیہ محدث ہیں فقہ میں شاگرد شیخ محمد الفضل اور حدیث میں ابو محمد بن عبداللہ المونی ہیں۔ حکایت کرتے ہیں کہ جب ہم فارغ التحصیل ہوئے تو ان دنوں فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ بلخ سے آئے تھے ہم کو امام محمد بن الفضل نے ان کے پاس بھیجا اور سمجھا دیا کہ تم ان سے مشکل مسائل کا تذکرہ کرنا تاکہ تم سے مانوس ہوں اور وحدت اختیار کرنے سے جو وحشت ان کو ہے وہ رفع ہو جائے ۳۲۴ھ میں فوت ہوئے۔ قال المترجم انسان کی کمال فقہ پہلے اپنے نفس کی تہذیب و مجاہدہ و ریاضت اور خلوت و تنہائی سے تکمیل ہے اور بعد ترقی کے پھر عالم کثرت میں فضیلت و ثواب ہے اور علمائے آخرت کا یہی داب بیان کیا گیا ہے اور یہ حکایت اس کے واسطے لطیف اشارت ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسعود بن محمد موسیٰ خوارزمی ابوالقاسم رحمہ اللہ فقیہ معتمد ہیں والد ماجد ان کے شاگرد شیخ جصاص ہیں ان سے فقہ پڑھی اور ۳۳۳ ہجری میں فوت ہوئے انا للہ و انا الیہ راجعون۔ حسین بن خضر بن محمد بن یوسف نسفی۔ کنیت ابو علی ہے۔ اور جہاں اس فتاویٰ میں ابو علی نسفی آیا ہے یہی مراد ہیں۔ فقہ

محدث ثقہ ہیں بخارا میں ابوبکر محمد بن الفضل اور ابو عمرو محمد بن محمد صابر اور ابوسعید بن خلیل بن احمد سنجری سے اور بغداد میں عبداللہ بن عبدالرحمن الزہری وعلی بن عمر بن محمد سے اور کوفہ میں محمد بن عبداللہ بن الحسین الہروی سے اور مکہ معظمہ میں احمد بن ابراہیم سے بہ ان میں احمد بن علی بن دلال سے اور یمن میں جعفر بن عبداللہ بن یعقوب رازی سے اور مرو میں محمد بن عمر دمروزی سے اور ایسے طبقہ کے فقہاء و محدثین سے علم حاصل کیا اور...

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (Page 63) Introduction (Muqaddimah)

A vast multitude obtained knowledge of Fiqh (jurisprudence) and Hadith from him. Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Ja'far al-Quduri (whose kunya was Abu al-Hasan) passed away in 428 AH. Born in 362 AH, he is among the most renowned and authoritative jurists of the fourth tier. Al-Sam'ani stated that he was a truthful scholar of Fiqh and Hadith. In Iraq, the leadership of the Hanafi school culminated with him. He studied Hadith and Fiqh under Abu Abdullah Muhammad bin Yahya al-Jurjani, a student of Imam al-Jassas. Narrations from him were taken by Khatib al-Baghdadi and the Chief Justice (Qadi al-Qudat) al-Damaghani. His literary contributions are numerous, most notably the 'Matn al-Quduri'. Other works include commentaries on Mukhtasar al-Karkhi, Tajreed, and Taqreer. He passed away in 428 AH. According to the translator, the "Prince of Philosophers" Abu Ali ibn Sina (Hasan bin Abdullah ibn Sina), author of 'Al-Shifa' and 'Al-Isharat', who was a student of Ahmad bin Abdullah Zahid and Ismail Zahid, passed away in the same year. Due to this association, some have counted this learned philosopher among the Hanafis; however, in reality, most saints (awliya) have reservations regarding his religious views. Allah knows best. Al-Haqq bin Ibrahim bin Mukhlid al-Mustawfi (369 AH) was a truthful jurist and Hadith scholar. Al-Khatib wrote that he acquired knowledge from him. His father, who died in 310 AH, was also a scholar but followed the legal school of Muhammad bin Jarir al-Tabari. Qadi Abu Zayd al-Dabusi (d. 430 AH) is a famous jurist whose works 'Kitab al-Asrar' and 'Taqwim al-Adillah' are well-known. Reference is also made in this Fatawa to Mu'tamad bin Muhammad al-Nasafi (d. 330 AH), a narrator from his grandfather Harun bin Ahmad. Hashim bin Abi al-Qasim al-Qadi was a scholar and student of his father (d. 331 AH).

Ja'far bin Muhammad al-Nasafi, born in the city of Nasaf (Nakhshab), was a truthful scholar. He was a student of Abu Ali al-Nasafi and Zahid bin Ahmad al-Sarakhsi. Most of his works are in the field of Hadith. Sa'id bin Muhammad Ahmad Nishapuri (d. 432 AH) was a prominent scholar and student of Qadi Abu al-Hashim. Muhammad bin Mansur al-Nawqadi served as the Mufti of Samarkand and died in 434 AH. Husain bin Ali al-Dhamiri was a student of great scholars like Al-Daraqutni. Muhammad bin Ahmed al-Mayarghi al-Nasafi heard Hadith in the Hijaz; his student Najmuddin Umar bin Muhammad al-Nasafi is frequently cited in this Fatawa. Muhammad bin Ahmad al-Samnani (d. 444 AH) was a Hanafi in practice and Ash'ari in creed. Ahmad bin Muhammad al-Natifi was among the great jurists of Iraq. He was known as 'Al-Natifi' because he prepared and sold 'Natif' (a type of halva). Abdullah bin Husain al-Nasihi

served as the Qadi of Bukhara during the reigns of Sultan Mahmud and Sabuktigin, passing away in 447 AH. Muhammad Ismail al-Muhaddith al-Lahori, from the noble Sayyid family of Bukhara, settled in Lahore during the era of Sultan Masud Ghaznavi. He was the first among the great scholars to grace Lahore with his presence, and through him, thousands entered the fold of Islam. He passed away in 448 AH. Abdul Aziz bin Ahmad al-Bukhari, known as 'Shams al-A'immah al-Halwai', was an esteemed and famous scholar who held the noble Hadith in the highest regard.

फतावा आलमगीरी ..... खंड 1 (63) प्रस्तावना (मुक़द्दमा)

एक विशाल जनसमूह ने आपसे फ़िक़्ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) और हदीस का ज्ञान प्राप्त किया। अहमद बिन मुहम्मद बिन अहमद बिन जाफ़र अल-क़ुदूरी (कुनियत अबुल हसन) का निधन 428 हिजरी में हुआ। आपका जन्म 362 हिजरी में हुआ था। आप फ़ुक़हा (न्यायविदों) की चौथी श्रेणी के प्रसिद्ध और प्रमाणित विद्वान हैं। समानी ने कहा है कि वह फ़िक़्ह और हदीस के सच्चे जानकार हैं। इराक में हनफ़ी संप्रदाय का नेतृत्व आप पर समाप्त हुआ। आपने हदीस और फ़िक़्ह की शिक्षा इमाम जस्साज़ के शिष्य अबू अब्दुल्ला मुहम्मद बिन यहया जुरजानी से ली, और आपसे खतीब बगदादी और क़ाज़ी-उल-क़ुज़ात दामग़ानी ने रिवायत (वर्णन) की। आपकी कई रचनाएँ हैं जिनमें 'क़ुदूरी' का मूल पाठ (मत्न) सर्वाधिक प्रसिद्ध है। अन्य रचनाओं में शुरूह मुख़्तसर करखी, तज्रीद और तक़रीर आदि शामिल हैं। 428 हिजरी में आपका निधन हुआ। अनुवादक के अनुसार, इसी वर्ष दार्शनिकों के प्रमुख अबू अली इब्न सीना (हसन बिन अब्दुल्ला इब्न सीना), जो 'शिफ़ा' और 'इशारात' के लेखक थे, का भी निधन हुआ। इसी कारण कुछ लोगों ने इस दार्शनिक विद्वान को हनफ़ी विद्वानों में गिना है, परंतु वास्तव में अधिकांश सूफ़ियों को उनके धर्म/विश्वास पर आपत्ति है। अल्लाह ही बेहतर जानता है। अल-हक़ बिन इब्राहिम बिन मुख़्लिद मुस्तौफी (369 हिजरी) भी एक सच्चे फ़क़ीह और मुहद्दिस (हदीस विद्वान) थे। खतीब ने लिखा है कि मैंने उनसे ज्ञान प्राप्त किया। उनके पिता भी विद्वान थे लेकिन फ़िक़्ह में वह इमाम तबरी के अनुयायी थे। क़ाज़ी अबू ज़ैद अल-दबूसी (430 हिजरी) प्रसिद्ध फ़क़ीह हैं, जिनकी 'किताब अल-असरार' और 'तक़्वीम अल-अदिल्ला' प्रसिद्ध हैं। इस फतावा में मोतमद बिन मुहम्मद नसफ़ी (330 हिजरी) का संदर्भ भी आता है। हशीम बिन अबुल क़ासिम अल-क़ाज़ी भी अपने पिता के शिष्य और विद्वान थे।

जाफ़र बिन मुहम्मद नसफ़ी, जो नसफ़ (नख़शब) शहर में पैदा हुए, एक सच्चे विद्वान थे। उन्होंने अबू अली नसफ़ी और ज़ाहिद बिन अहमद सरख़सी जैसे विद्वानों से शिक्षा ली। उनकी अधिकांश रचनाएँ हदीस पर हैं। साएद बिन मुहम्मद अहमद निशापुरी (432 हिजरी) एक महान विद्वान थे। मुहम्मद बिन मन्सूर नौक़दी समरकंद के मुफ़्ती रहे और 434 हिजरी में उनका निधन हुआ। हुसैन बिन अली ज़मीरी ने दारक़ुतनी जैसे बड़े मुहद्दिसों से शिक्षा ली। मुहम्मद बिन अहमद मायरग़ी नसफ़ी ने हिजाज़ में हदीस सुनी, उनके शिष्य नजमुद्दीन उमर बिन मुहम्मद नसफ़ी का नाम इस फतावा में बहुत बार आया है। मुहम्मद बिन अहमद समनानी (444 हिजरी) हनफ़ी और अशारी विचारधारा के थे। अहमद बिन मुहम्मद नातिफ़ी इराक के बड़े न्यायविदों में से थे। उन्हें 'नातिफ़ी' इसलिए कहा जाता था क्योंकि

वह 'नातिफ़' (एक प्रकार का हलवा) बनाकर बेचते थे। अब्दुल्ला बिन हुसैन नासेही सुल्तान महमूद ग़ज़नवी के समय बुख़ारा के क़ाज़ी रहे। मुहम्मद इस्माइल मुहद्दिस लाहौरी बुख़ारा के सादात (सैयद परिवार) से थे और सुल्तान मसूद ग़ज़नवी के समय लाहौर आए। आप पहले विद्वान थे जिन्होंने लाहौर को अपने आगमन से गौरवान्वित किया और आपके माध्यम से हज़ारों गैर-मुस्लिमों ने इस्लाम स्वीकार किया। आपका निधन 448 हिजरी में हुआ। अब्दुल अज़ीज़ बुखारी, जिन्हें 'शम्स-उल-आइम्मा हलवाई' कहा जाता है, एक महान और प्रसिद्ध विद्वान थे जो हदीस का बहुत सम्मान करते थे।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ۱ (صفحہ ۶۳) مقدمہ

ایک بڑی تعداد نے آپ سے فقہ اور حدیث کا علم حاصل کیا۔ آپ، احمد بن محمد بن احمد بن جعفر القدوری (ابوالحسن ان کی کنیت تھی)، ۴۲۸ھ میں وفات پا گئے۔ آپ ۳۶۲ھ میں پیدا ہوئے اور چوتھے طبقے کے فقہاء میں نہایت معروف اور مستند مقام رکھتے ہیں۔ علامہ سمعانی کا قول ہے کہ آپ فقہ اور حدیث میں نہایت سچے (صدوق) ہیں۔ عراق میں حنفی مذہب کی ریاست و سیادت آپ پر ختم ہوئی۔ آپ نے فقہ اور حدیث کی تعلیم امام جصاص کے شاگرد ابوعبداللہ محمد بن یحییٰ جرجانی سے حاصل کی، جبکہ آپ سے خطیب بغدادی اور قاضی القضاۃ دامغانی نے روایت کی۔ آپ کی بہت سی تصانیف ہیں جن میں 'قدوری' کا متن سب سے زیادہ مشہور ہے۔ اس کے علاوہ شروح مختصر کرخی، تجرید اور تقریر وغیرہ اہم ہیں۔ آپ ۴۲۸ھ میں انتقال کر گئے۔ مترجم کے بقول، اسی سال فلسفیوں کے سردار ابو علی بن سینا (حسن بن عبداللہ بن سینا)، جو 'شفا' اور 'اشارات' کے مصنف اور احمد بن عبداللہ زاہد و اسماعیل زاہد کے شاگرد تھے، وفات پا گئے۔ اس تعلق کی بنا پر بعض لوگوں نے ابن سینا کو حنفی فقہاء میں شمار کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اکثر صوفیاء و اولیاء ان کے عقائد پر معترض رہے ہیں۔ واللہ اعلم۔ الحق بن ابراہیم بن مخلد بن جعفر المستوفی (۳۶۹ھ) بھی ایک سچے فقیہ اور محدث تھے۔ خطیب کے مطابق انہوں نے ان سے علم حاصل کیا۔ ان کے والد بھی فقیہ تھے مگر فقہ میں امام طبری کے پیروکار تھے۔ قاضی ابوزید الدبوسی (۴۳۰ھ) بھی ایک نامور فقیہ ہیں، جن کی کتاب الاسرار اور تقویم الادلہ مشہور ہیں۔ اس فتاویٰ میں معتمد بن محمد بن مکحول نسفی (۳۳۰ھ) کا بھی ذکر ہے جو اپنے دادا ہارون بن احمد سے روایت کرتے ہیں۔ ہشیم بن ابی القاسم القاضی بھی فقیہ تھے جنہوں نے اپنے والد سے علم حاصل کیا۔

جعفر بن محمد نسفی، جو شہر نسف (نخشب) میں پیدا ہوئے، ایک مستند فقیہ اور محدث تھے۔ انہوں نے ابو علی نسفی اور زاہد بن احمد سرخسی جیسے اکابرین سے علم پایا۔ صاعد بن محمد احمد نیشاپوری (۴۳۲ھ) بھی ایک اہم محدث تھے۔ محمد بن منصور نو قدی سمرقند کے مفتی رہے اور ۴۳۴ھ میں وفات پائی۔ حسین بن علی ضمیری نے دارقطنی جیسے عظیم محدثین سے روایت کی۔ محمد بن احمد مایرغی نسفی نے حجاز میں حدیث سنی، ان کے شاگرد نجم الدین عمر بن محمد نسفی کا ذکر اس فتاویٰ میں کثرت سے ملتا ہے۔ محمد بن احمد سمنانی (۴۴۴ھ) حنفی المسلک اور اشعری العقیدہ تھے۔ احمد بن محمد ناطفی، جو عراق کے بڑے فقہاء میں سے تھے، ان کی کتاب 'اجناس' اس فتاویٰ کا اہم مآخذ ہے۔ انہیں 'ناطفی' اس لیے کہا جاتا تھا کیونکہ وہ 'ناطف' (ایک قسم کا حلوہ) بنا کر فروخت کرتے تھے۔ عبداللہ بن حسین ناصحی سلطان محمود غزنوی کے دور میں بخارا کے قاضی رہے۔ محمد اسماعیل محدث لاہوری، بخارا کے سادات سے تھے اور سلطان مسعود غزنوی کے عہد میں لاہور تشریف لائے۔ آپ ہی وہ پہلے بزرگ عالم ہیں جنہوں نے لاہور کو اپنے قدموں سے نوازا اور آپ کی برکت سے ہزاروں غیر مسلموں نے اسلام قبول کیا۔ آپ کا وصال ۴۴۸ھ میں ہوا۔ عبد العزیز بخاری، جو 'شمس الائمہ حلوائی' کے لقب سے مشہور ہیں، ایک جید فقیہ اور محدث تھے جو حدیث کی بے حد تعظیم کرتے تھے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1, Page 63, Introduction ...used to do. In jurisprudence (fiqh), he was a student of Sheikh Abu Ali Nasafi. In hadith, he was a pupil of Sheikh Abu Shuaib Salih bin Muhammad bin Salih, Abu Sahl Ahmad bin Muhammad Inmati, Abu Ishaq Razi, and others among the group of hadith scholars. He narrated *Sharh Ma'ani al-Athar* of Tahawi from Muhammad bin Umar bin Hamdan. From him, Shams al-A'imma Bakr Zanjari and his father Shams al-A'imma Sarakhsi, Muhammad bin al-Husain, and his two sons Sheikh al-Islam Ali Bazdawi and Sadr al-Islam Abu al-Yusr Muhammad bin Muhammad, and Qadi Jamal al-Din Ahmad bin Abd al-Rahman Abu al-Nasr and others acquired legal understanding (tafaqquh). The hadith master Abd al-Aziz bin Muhammad Bakhshi counted you among his masters in his *Mu'jam* and wrote, "I heard the *Amali* from you." The translator says that in this *Fatawa*, much is mentioned about you and your famous students. According to the translator, the most correct view is that you repeatedly fed the jurists and students *halwa* (sweets) and requested them to pray that Allah Almighty grant you a righteous and virtuous son. Indeed, it happened so, and you became known as "Halwai." Among your works, *Mabsut* and *Nawadir* etc., are famous. He passed away in 448 AH in the town of Kish in Bukhara and was buried in the Gulabad neighborhood of Bukhara. Abd al-Wahid bin Ali bin Burhan al-Din Akbari was a jurist, grammarian, theologian, linguist, historian, and man of letters. His kunya was Abu al-Qasim. He changed from the Hanbali to the Hanafi school. He was a student of Quduri and heard hadith from Ibn Batta and others, may Allah have mercy on them. His noble habit was that he did not wear a belt on his lower garment (izar) and did not cover his head with a shawl. He passed away in 456 AH. He is attributed to Akbara, which is on the Tigris, ten leagues east of Baghdad.

The translator says that from this same town is Abu al-Qasim Abdullah bin Husain Akbari, a hadith scholar, grammarian, man of letters, and Hanbali author of *I'rab al-Qur'an*, who passed away around 616 AH. May Allah have mercy on them. Abd al-Aziz bin Muhammad Nasafi is a reliable hadith master and a great jurist. Silafi said, "I asked Mu'nis Saji about your status, and he said you are like Abu Bakr al-Khatib and Muhammad bin Ali al-Suri among the preservers of hadith." Ibn Manda said that in preservation and precision, he was unique, and I have not seen anyone with such fine and rapid handwriting and recitation. For a long period, he acquired knowledge from Hafiz Ja'far al-Mustaghfiri and also gained benefit in Baghdad from Muhammad bin Muhammad bin Allän. He passed away in Nasaf in 456 AH, may Allah have mercy on him. Isma'il bin Ahmad bin Ishaaq bin Shith, may Allah have mercy on him, Abu al-

Qasim al-Saffar; as such, there are many references in the book by this kunya. He is a famous jurist and hadith scholar, ascetic, pious, god-fearing, and truthful. He did not fear the blame of any critic in matters of truth. He reprimanded the Khaqan (ruler) many times. Eventually, he was martyred in 461 AH, may Allah have mercy on him. The translator says that it is in a sahih hadith that the best jihad is to speak the word of truth before a tyrannical ruler. The translator says that Sheikh Abu al-Qasim al-Saffar attained this best jihad, if Allah wills, thus becoming an excellent martyr. Ali bin Husain al-Saghdi, Rukn al-Islam; by this title and name, there are many references in the book. In fiqh, he was a student of Shams al-A'imma Sarakhsi and narrated *Sharh al-Siyar al-Kabir* of Sarakhsi from him. He studied hadith from a group of scholars and was an excellent mufti in legal incidents and cases. *Sharh Jami' Kabir* etc., are his legacies. During his student days, he lived very austerely and prioritized the wealth of knowledge over the fleeting wealth of the world. Thus, his story of asceticism is a lesson; in detailed works, it is an example of the fact that the scholars of the elite are such men of Truth, Almighty. Ali Makhdum Jullabi Ghaznawi, from the Husayni Sayyids, is famous among the saints (awliya). He was a master of both exoteric and esoteric knowledge, a worshiper, ascetic, god-fearing, and a performer of miracles. He was among the companions of Abu al-Qasim Gurgani, Abu Sa'id Abu al-Khayr, Abu al-Qasim Qushayri, the hadith scholar, and others. He came to stay in Lahore. In books like *Safinat al-Awliya*, his detailed life accounts are recorded. Among his works, *Kashf al-Mahjub* is very widely circulated. In this book, he wrote that once in Syria, he was sleeping by the head of the grave of the Prophet's ﷺ muezzin, Hazrat Bilal (may Allah be pleased with him). In a dream, I saw that I was in Makkah the Blessed. Suddenly, the Master of the World, the Master of the Messengers ﷺ, entered through the Bab Bani Shaiba. I saw that he was carrying an old man in his lap like a child. I greeted him respectfully and kissed his blessed feet, and in my heart...

करते थे। फ़िक़्ह (न्यायशास्त्र) में शेख अबू अली नसफ़ी के शिष्य। और हदीस में शेख अबू शुऐब सालेह बिन मुहम्मद बिन सालेह और अबू सहल अहमद बिन मुहम्मद इनामाती और अबू इसहाक़ राजी और अन्य हदीस विद्वानों के समूह के शिष्य हैं। और तहावी की शरह मा'नी अल-असार को मुहम्मद बिन उमर बिन हमदान से रिवायत किया। और आपसे ही शम्स अल-अइम्मा बक्र जंजारी और उनके पिता शम्स अल-अइम्मा सरख़सी और मुहम्मद बिन अल-हुसैन और उनके दो पुत्र शेख अल-इस्लाम अली बज्दवी और सद्र अल-इस्लाम अबू अल-यसर मुहम्मद बिन मुहम्मद और क़ाज़ी जमाल अल-दीन अहमद बिन अब्द अल-रहमान अबू अल-नस्र आदि ने फ़िक़्ह की समझ हासिल की। और हदीस के हाफिज़ अब्द अल-अज़ीज़ बिन मुहम्मद बख्शी ने अपनी मुअजम में आपको अपने उस्तादों में गिना और लिखा कि मैंने आपसे अमाली सुनी। अनुवादक का कहना है कि इस फ़तावा में आपका और आपके प्रसिद्ध शिष्यों का बहुत ज़िक्र है। अनुवादक के अनुसार सबसे सही बात यह है कि आप अक्सर फ़क़ीहों और छात्रों को हलवा खिलाते थे और उनसे प्रार्थना करने का अनुरोध करते थे कि अल्लाह तआला मुझे एक नेक और सौभाग्यशाली पुत्र प्रदान करे। चुनाँचे ऐसा ही हुआ, इसलिए आप "हलवाई" के नाम से प्रसिद्ध हो गए। आपकी रचनाओं में मबसूत और नवादिर आदि प्रसिद्ध हैं। ४४८ हिजरी में बुख़ारा के कश कस्बे में निधन हुआ और बुख़ारा के गलाबाद मोहल्ले में दफ़न हुए। अब्द अल-वाहिद बिन अली बिन बुरहान अल-दीन अकबरी। वे फ़क़ीह, नहवी (व्याकरणविद), मुतकल्लिम (धर्मशास्त्री), लुगवी (भाषाविद), इतिहासकार और साहित्यकार थे। कुनियत अबू अल-क़ासिम थी, हंबली से हनफ़ी हो गए। कुदूरी के शिष्य हैं और इब्न बत्ता आदि रहमतुल्लाह अलैहिम से हदीस सुनी। उनकी नेक आदत थी कि वे कमरबंद की इज़ार (तहमत) नहीं पहनते थे और सिर को चादर से नहीं ढंकते थे। ४५६ हिजरी में उनका निधन हुआ। वे अकबरा से संबंधित हैं जो बग़दाद से दस फ़र्सख पूर्व दजला नदी के किनारे है।

अनुवादक का कहना है कि इसी कस्बे से अबू अल-क़ासिम अब्दुल्ला बिन हुसैन अकबरी हैं, जो हदीस विद्वान, व्याकरणविद, साहित्यकार, हंबली और ऐराब अल-कुरान के लेखक हैं, जिनका ६१६ हिजरी के आसपास निधन हुआ। रहमतुल्लाह अलैहिम। अब्द अल-अज़ीज़ बिन मुहम्मद नसफ़ी एक विश्वसनीय हदीस हाफिज़ और महान फ़क़ीह हैं। सिलफ़ी ने कहा कि मैंने मोनिस साजी से आपके पद के बारे में पूछा, तो उन्होंने कहा कि आप हदीस के रक्षकों में अबू बक्र अल-ख़तीब और मुहम्मद बिन अली अल-सूरी की तरह हैं। इब्न मंदा ने कहा कि याद रखने और सटीकता में वे अद्वितीय थे और

मैंने उनसे अधिक सुंदर और तेज़ लिखावट और पाठ करने वाला नहीं देखा। लंबे समय तक हाफिज़ जाफ़र अल-मुस्तग़फिरी से ज्ञान प्राप्त किया और बग़दाद में मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन अल्लाँ से भी लाभ प्राप्त किया और ४५६ हिजरी में नसफ़ में उनका निधन हुआ, अल्लाह उन पर रहम करे। इस्माइल बिन अहमद बिन इसहाक़ बिन शीस रहमतुल्लाह अलैह, अबू अल-क़ासिम अल-सफ़्फ़ार; इसी कुनियत से किताब में बहुत से संदर्भ हैं। वे एक प्रसिद्ध फ़क़ीह और हदीस विद्वान हैं, वे ज़ाहिद, परहेज़गार, मुत्तक़ी और सच्चे थे। हक़ के मामले में वे किसी निंदा करने वाले से नहीं डरते थे। उन्होंने कई बार खाक़ान (शासक) को फटकार लगाई। अंत में ४६१ हिजरी में उन्हें शहीद कर दिया गया, रहमतुल्लाह अलैह। अनुवादक का कहना है कि सही हदीस में है कि दुनिया में सबसे उत्तम जिहाद वह हक़ की बात है जो किसी अत्याचारी सुल्तान के सामने कही जाए। अनुवादक का कहना है कि शेख अबू अल-क़ासिम अल-सफ़्फ़ार ने यह उत्तम जिहाद प्राप्त किया, इंशा अल्लाह तआला, इसलिए वे एक बेहतरीन शहीद हुए। अली बिन हुसैन अल-सुग़दी, रुकन अल-इस्लाम; इसी उपाधि और नाम से किताब में बहुत से संदर्भ हैं। फ़िक़्ह में वे शम्स अल-अइम्मा सरख़सी के शिष्य हैं और सरख़सी की शरह अल-सियर अल-कबीर को उनसे रिवायत किया। हदीस विद्वानों के एक समूह से हदीस पढ़ी और कानूनी घटनाओं और मामलों में एक बेहतरीन मुफ़्ती हैं। शरह जामे कबीर आदि आपकी यादें हैं। छात्र जीवन के दौरान वे बड़ी सादगी से जीवन बिताते थे और ज्ञान की संपत्ति को दुनिया की नाशवान दौलत पर तरजीह देते थे। चुनाँचे आपके ज़ुहद (वैराग्य) का किस्सा एक सबक है; विस्तृत पुस्तकों में यह इस बात का उदाहरण है कि विशिष्ट विद्वान ऐसे ही अल्लाह के बंदे होते हैं। अली मखदूम जुल्लाबी ग़ज़नवी, हुसैनी सैयदों में से, औलिया (संतों) में प्रसिद्ध हैं। वे ज़ाहिरी और बातिनी इल्म के ज्ञाता, इबादत गुज़ार, ज़ाहिद, मुत्तक़ी और करामात वाले हैं। वे अबू अल-क़ासिम गुरगानी, अबू सईद अबुल-खैर, अबू अल-क़ासिम कुशैरी हदीस विद्वान आदि के साथियों में से हैं। वे लाहौर आकर रहे। सफ़ीनतुल औलिया आदि किताबों में आपका विस्तृत जीवन वृत्तांत दर्ज है। आपकी रचनाओं में कश्फ़ अल-महजूब बहुत प्रचलित है। इसी किताब में आपने लिखा है कि एक बार सीरिया (शाम) में आप पैग़ंबर ﷺ के मोअज़िन हज़रत बिलाल रज़ियल्लाहु अन्हु की क़ब्र के सिरहाने सो रहे थे। सपने में देखा कि मैं मक्का मुअज़्ज़मा में हूँ। अचानक पैग़ंबरों के सरदार सैयदुल मुरसलीन ﷺ बाब बनी शैबा से अंदर तशरीफ़ लाए। मैंने देखा कि आप एक वृद्ध व्यक्ति को बच्चों की तरह गोद में लिए हुए हैं। मैंने अदब से सलाम किया और आपके मुबारक क़दमों को चूम लिया और दिल में...

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① ٦٣ مقدمہ کرتے تھے۔ فقہ میں شاگرد شیخ ابو علی نسفی۔ اور حدیث میں تلمیذ شیخ ابو شعیب صالح بن محمد بن صالح اور ابو سہل احمد بن محمد انماطی و ابو اسحق رازی و غیر ہم جماعت محدثین ہیں اور شرح معانی الآثار طحاوی کو محمد بن عمر بن حمدان سے روایت کیا اور آپ ہی سے شمس الائمہ بکر زانجر ہی وان کے والد شمس الائمہ سرخسی و محمد بن الحسین و ان کے دو فرزند شیخ الاسلام علی بزودی و صدر الاسلام ابو الیسر محمد بن محمد اور قاضی جمال الدین احمد بن عبد الرحمن ابو النصر و غیر ہم نے تفقہ کیا اور حافظ الحدیث عبد العزیز بن محمد بخشی نے اپنے معجم میں آپ کو اپنے شیوخ میں شمار کیا اور لکھا کہ میں نے آپ سے امالی کو سنا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس فتاویٰ میں آپ سے اور آپ کے معروفین شاگردوں سے بہت کچھ مذکور ہے اور مترجم کے نزدیک اصوب یہ ہے کہ آپ بارہا فقہاء و تلامذہ کو حلوا کھلاتے اور ان سے درخواست کرتے کہ دعا کرو کہ اللہ تعالیٰ مجھے فرزند صالح سعید عطا فرمائے۔ چنانچہ ایسا ہی واقع ہوا پس آپ حلوائی معروف ہو گئے۔ آپ کی تالیفات میں سے مبسوط و نوادر و غیرہ معروف ہیں۔ ۴۴۸ھ میں قصبہ کش واقع بخارا میں فوت اور محلہ گلا باد بخارا میں مدفون ہوئے۔ عبد الواحد بن علی بن برہان الدین عکبری۔ فقیہ نحوی متکلم لغوی مورخ ادیب تھے ابو القاسم کنیت تھی حنبلی سے حنفی ہو گئے۔ قدوری کے شاگرد ہیں اور حدیث ابن بطہ و غیر ہم رحمہم اللہ تعالیٰ سے سماعت کی۔ عادت کریمہ یہ تھی کہ کمر بند کی ازار نہیں پہنتے تھے اور سر کو چادر سے نہ ڈھکتے۔ ۴۵۶ھ میں انتقال فرمایا۔ منسوب بجانب عکبر جو دجلہ پر بغداد سے دس فرسخ مشرق ہے- مترجم کہتا ہے کہ اسی قصبہ سے ابو القاسم عبد اللہ بن حسین عکبری محدث نحوی ادیب حنبلی مولف اعراب القرآن ہیں جو قریب ۶۱۶ھ میں فوت ہوئے۔ رحمہم اللہ تعالیٰ۔ عبد العزیز بن محمد نسفی حافظ حدیث ثقہ فقیہ جلیل ہیں۔ سلفی نے کہا کہ میں نے مونس ساجی سے آپ کا

مرتبہ پوچھا فرمایا کہ مثل ابو بکر الخطیب و محمد بن علی الصوری کے حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ ابن مندہ نے کہا کہ حفظ و اتقان میں یگانہ تھے اور میں نے ایاد قیق الخط سریع الکتابۃ و القراۃ نہیں دیکھا۔ مدت تک حافظ جعفر المستغفری سے علم حاصل کیا اور بغداد میں محمد بن محمد بن علان سے بھی استفادہ کیا اور ۴۵۶ھ میں نسف میں انتقال فرمایا رحمہ اللہ تعالیٰ۔ اسماعیل بن احمد بن اسحاق بن شیت رحمہ اللہ تعالیٰ ابو القاسم الصفار چنانچہ اسی کنیت سے کتاب میں بہت حوالہ ہے۔ فقیہ محدث معروف ہیں زاہد و ورع متقی صادق تھے امر حق میں کسی ملامت کرنے والے سے نہ ڈرتے۔ بارہا خاقان کو ملامت فرمائی۔ آخر اس نے آپ کو ۴۶۱ھ میں شہید کر دیا رحمہ اللہ تعالیٰ۔ مترجم کہتا ہے کہ صحیح حدیث پاک میں ہے کہ جہاں میں افضل جہاد وہ کلمہ حق ہے جو سلطان جائر کو کہا جائے مترجم کہتا ہے کہ شیخ ابو القاسم الصفار رحمہ اللہ کو یہ افضل جہاد حاصل ہوا انشاء اللہ تعالیٰ پس عمدہ شہید ہوئے۔ علی بن حسین السغدی۔ رکن الاسلام چنانچہ اسی لقب و نام سے کتاب میں بہت حوالہ ہے فقہ میں شاگرد شمس الائمہ سرخسی ہیں اور شرح سیر الکبیر سرخسی کو ان سے روایت کیا۔ حدیث میں ایک جماعت محدثین سے پڑھی و قائع و نوازل میں مفتی جید ہیں۔ شرح جامع کبیر وغیرہ آپ سے یادگار ہیں۔ ایام تحصیل میں بہت سختی سے بسر کرتے تھے اور دولت علم کو دولت فانیہ دنیا پر مقدم کرتے چنانچہ آپ کا قصہ زہد عبرت کا نمونہ ہے کہ مطولات میں اس امر کا نمونہ ہے کہ علماء آرت ایسے ہی مردان حق عزوجل ہوتے ہیں علی مخدوم جلابی غزنوی از سادات حسنی اولیا میں معروف ہیں جامع علم ظاہر و باطن عابد زاہد متقی صاحب کرامات ہیں اصحاب ابو القاسم گورگانی و ابو سعید ابوالخیر و ابو القاسم قشیری محدث و غیر ہم ہیں لاہور میں آکر رہے سفینۃ الاولیاء وغیرہ کتابوں میں آپ کے مبسوط حالات مندرج ہیں اور آپ کی تالیفات میں سے کشف المحجوب بہت متداول ہے اسی کتاب میں آپ نے لکھا کہ ایک دفعہ ملک شام میں آنحضرت ﷺ کے موذن حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی قبر کے سرہانے سوتا تھا خواب میں

دیکھا کہ میں مکہ معظمہ میں موجود ہوں نا گاہ حضرت سید عالم سید المرسلین ﷺ باب بنی شیبہ سے اندر تشریف لائے تو میں دیکھتا ہوں کہ آپ ایک پیر مرد کو بچوں کی طرح گود میں لئے ہوئے ہیں میں نے ادب سے سلام کیا اور آپ کے مبارک قدموں کو چوم لیا اور دل میں

(Fatawa 'Alamgiri ..... Volume ①) { 65 } (Introduction)

I wonder who this old man is, so fortunate that you are bestowing such kindness upon him. You immediately addressed him and said that he is Abu Hanifa, the Imam of the Sunnis among the believers. Just recently, Ghulam Matrajma passed away in 365 AH and was buried in his khanqah in Lahore.

Jallab Makhla is the name of Ghazni. Ahmad bin Muhammad Samnani. Like his father, he followed the Ash'ari creed and the Hanafi school of thought. He was a student of his respected father in jurisprudence (Fiqh) and Hadith. He is a reliable jurist (Faqih) and scholar of Hadith (Muhaddith). Khatib Baghdadi has also recorded Hadith from him. He was the son-in-law of Qazi Abu Abdullah Damghani and passed away in 366 AH. It is said that he was very extreme in the Ash'ari creed. I say that in my opinion, the truth is that the said Sheikh found it very burdensome to apply rational speculations to clear verses of the Quran and noble Hadiths, and he would restrain others from interpretations (Ta'wil). He forbade linking matters related to the sacred attributes of Allah to secondary causes. Therefore, people of that time described his state in such terms, whereas in reality, it was the Sheikh's objective due to a lack of attention and divine guidance. **"Indeed, the Sheikh was a reliable jurist, a scholar of Hadith, trustworthy, truthful, and of good character; may Allah Almighty have mercy on him. And Allah knows best."** Ali bin Abdullah Talhi. He was a pious, worshipful jurist, who stayed up at night in prayer, soft-hearted, trustworthy, and perfect. He passed away in 377 AH in Juhfa, near Madinah Munawwarah. Long accounts of his virtues are mentioned in various texts. Ismail bin Muhammad Kari Qazi Abu Ali al-Wasiti. He was a jurist and Hadith scholar who died in 368 AH. As'ad bin Muhammad Karamisi Nishapuri, Jamal al-Islam Abu al-Muzaffar. He was a jurist, man of letters, and scholar of both branches (Furu') and principles (Usul) of jurisprudence; he died in 437 AH. He was a student of Alauddin, who was a pupil of Sayyid al-Ashraf (RA). 'Furuq Karamisi' is his well-known composition referred to in this Fatawa. Ahmad bin Muhammad Abu Nasr al-Faqih, known as 'Aqta', was a jurist and accountant, a student of Abu al-Hasan al-Quduri. His hand was severed during Jihad against the Tatars; hence he was called 'Aqta' (the one with a severed hand). He passed away in 473 AH. His commentary on Quduri, named 'Sharh al-Quduri al-Aqta', is cited in this book.

Abdul Aziz bin Abdul Razzaq Marghinani, who died in 437 AH, was a master of branches and principles of jurisprudence, and all six of his sons were Muftis. Thus, seven Muftis emerged from one household. Among the sons of the mentioned

person, Sheikh Abu al-Hasan Ali bin Abdul Aziz Marghinani, Shams al-Aimmah Mahmud bin Abdul Aziz, and Jandi are famous. Muhammad bin Ali bin Muhammad bin al-Husayn, the Chief Justice (Qazi al-Quzat). Abu Abdullah ad-Damghani. He is a reliable jurist and an excellent scholar of Hadith. He studied Fiqh from Hasan bin Ali Sumayri and Hadith from his teacher Sumayri, Muhammad bin Ali Suri, and others. The teachers of Sam'ani, such as Abdul Wahhab bin Mubarak Anmati and Husayn bin Hasan Muqaddas, narrated from him. Aqili said that among the teachers, he was as firm and lofty as a mountain. During his teaching, subtle points and anecdotes like those of Sheikh Abu Ishaq Shirazi would occur, which delighted the hearts of those present. In dignity, awe, beauty, and excellence, he was compared to Imam Abu Yusuf. He passed away in 478 AH. Ismail bin Muhammad Hajjaji was a reliable jurist and of noble conduct; he died in 479 AH. Ahmad bin Mansur Abu Nasr Isbijabi. He died in 480 AH. His commentary on Mukhtasar al-Tahawi is frequently cited in this Fatawa. After the death of Sayyid Abu Shuja, he became the point of reference for the people. He acquired Fiqh from the scholars of his own country, namely Isbijab located on the Tatar border, then came to Samarkand and remained a Mufti and guide due to his excellent character. Muhammad bin al-Haq bin Ibrahim Abu al-Hasan al-Baqirji belongs to a family of judges, jurists, and Hadith scholars. He acquired the knowledge of Hadith from Abu al-Hasan Ahmad bin Muhammad Wa'iz, Abu Ali Hasan bin Ahmad bin Shadhan, and others, and passed away in 481 AH. His respected father Ishaq bin Ibrahim (died 429 AH) was an accomplished jurist and truthful Hadith scholar from whom Khatib recorded Hadiths. Abdul Karim bin Abi Hanifa ad-Daqqi is a pious, devout jurist and Hadith scholar. He studied Fiqh with Abu Muhammad bin Ahmad Halwani, Abu al-Tahir, and others, and also learned Hadith from them. Usman bin Ali al-Mikandi narrated from him. He passed away in 481 AH. Ali bin Muhammad bin al-Husayn Fakhr al-Islam al-Bazdawi was born in 400 AH. He was an expert jurist in principles and branches and a guide for Hanafi Muftis. He is exemplary in the preservation of the school of thought. His works are useful and highly regarded, such as the authoritative text on principles known as 'Usul Fakhr al-Islam Bazdawi'.

(फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ①) { ६५ } (मुक़द्दमा)

मैं सोचता हूँ कि यह वृद्ध व्यक्ति कौन है जो इतना भाग्यशाली है कि आप उस पर ऐसी कृपा कर रहे हैं। आपने तुरंत संबोधित करते हुए फरमाया कि यह अबू हनीफ़ा अहले सुन्नत वल जमात के इमाम हैं। अभी हाल ही में ग़ुलाम मुतरजमा का ३६५ हिजरी में इंतकाल हुआ और लाहौर में अपनी खानक़ाह में दफ़न हुए।

जल्लाब मखला ग़ज़नी का नाम है। अहमद बिन मोहम्मद समनानी। अपने पिता की तरह अश'अरी अक़ीदे और हनफ़ी मज़हब के थे। फ़िक़ह और हदीस में अपने सम्मानित पिता के छात्र थे। वह एक विश्वसनीय फ़क़ीह और मुहद्दिस हैं। खतीब बग़दादी ने आपसे भी हदीसें लिखी हैं। आप क़ाज़ी अबू अब्दुल्लाह दामग़ानी के दामाद हैं, ३६६ हिजरी में इंतकाल फरमाया। लोग कहते हैं कि वह अश'अरी अक़ीदे में बहुत कट्टर थे। मैं कहता हूँ कि मेरे विचार में सही बात यह है कि वर्णित शेख़ को कुरान की स्पष्ट आयतों और पवित्र हदीसों में तर्क की कल्पनाएँ करना बहुत भारी लगता था और वह उनकी व्याख्या (तावील) से रोकते थे। जो मसले पवित्र गुणों से संबंधित थे, उन्हें कारणों से जोड़कर देखने से रोकते थे। इसलिए उस समय के लोगों ने उनकी स्थिति का वर्णन ऐसे शब्दों में किया, जबकि हकीकत में यह शेख़ का ध्यान न देना और तौफीक का न होना था। **"बेशक शेख़ एक विश्वसनीय फ़क़ीह, मुहद्दिस और नेक अख़लाक़ वाले थे, अल्लाह उन पर रहम फरमाए, और अल्लाह ही सबसे बेहतर जानता है।"** अली बिन अब्दुल्लाह तलही। वह एक परहेजगार फ़क़ीह, इबादत गुज़ार, तहज्जुद गुज़ार, कोमल हृदय वाले और विश्वसनीय व्यक्ति थे। ३७७ हिजरी में मदीना मुनव्वरा के पास जुहफ़ा में उनका निधन हुआ। आपके गुणों की लंबी कहानियाँ उल्लेखित हैं। इस्माइल बिन मोहम्मद कारी क़ाज़ी अबू अली अल-वासिती। वह ३६८ हिजरी में वफ़ात पाने वाले एक फ़क़ीह और मुहद्दिस थे। असद बिन मोहम्मद करमीसी निशापुरी जमालुल इस्लाम अबुल मुज़फ़्फ़र। वह फ़क़ीह, साहित्यकार और फ़ुरूह व उसूल के ज्ञाता हैं, ४३७ हिजरी में उनका इंतकाल हुआ। वह अलाउद्दीन के छात्र थे, जो सैयद अल-अशरफ़ (रह.) के शिष्य थे। 'फ़ुरूक़ करमीसी' आपकी प्रसिद्ध रचना है जिसका इस फ़तावा में संदर्भ दिया गया है। अहमद बिन मोहम्मद अबुनस्त्र अल-फ़क़ीह, जिन्हें 'अक़्ता' के नाम से जाना जाता है, एक फ़क़ीह और मुहासिब (लेखा परीक्षक) थे और अबुल हसन अल-क़ुदूरी के छात्र थे। तातारियों के साथ जिहाद में उनका हाथ कट गया था, इसीलिए उन्हें 'अक़्ता' कहा जाने लगा। ४७३ हिजरी में उनका निधन हुआ। आपकी कुदूरी की व्याख्या, जिसका नाम 'शराह अल-कुदूरी अल-अक़्ता' है, का इस किताब में संदर्भ है।

अब्दुल अज़ीज़ बिन अब्दुल रज़्ज़ाक़ मरग़ीनानी, जिनकी मृत्यु ४३७ हिजरी में हुई, फ़ुरूह और उसूल के विद्वान थे और उनके छह बेटे सभी मुफ्ती थे। यहाँ तक कि एक घर से सात मुफ्ती निकलते थे। लेकिन उनके बेटों में शेख़ अबुल हसन अली बिन अब्दुल अज़ीज़ मरग़ीनानी और शम्सुल अइम्मा महमूद बिन अब्दुल अज़ीज़ और जंदी प्रसिद्ध हैं। मोहम्मद बिन अली बिन मोहम्मद बिन अल-हुसैन क़ाज़ी उल क़ुज़ात। अबू अब्दुल्लाह अद-दामग़ानी। वह एक विश्वसनीय फ़क़ीह और बेहतरीन मुहद्दिस हैं। उन्होंने हसन बिन अली सुमैरी से फ़िक़ह पढ़ी और अपने उस्ताद सुमैरी और मोहम्मद बिन अली सूरी आदि से हदीस सीखी। और आपसे समानी के उस्तादों अब्दुल वहाब बिन मुबारक अन्माती और हुसैन बिन हसन मुक़द्दस आदि ने रिवायत की। अक़ीली ने कहा कि उस्तादों में आप पहाड़ की तरह दृढ़ और ऊँचे थे। पढ़ाने के दौरान शेख़ अबू इसहाक़ शीराज़ी की तरह लतीफ़ों और बारीकियों का ज़िक्र होता था जिससे महफ़िल के लोगों का मन प्रसन्न हो जाता था, और गरिमा, प्रभाव, शालीनता और उत्कृष्टता में इमाम अबू यूसुफ से उनकी तुलना की जाती थी। ४७८ हिजरी में उनका निधन हुआ। इस्माइल बिन मोहम्मद हज्जाजी एक विश्वसनीय फ़क़ीह और नेक तरीके वाले व्यक्ति थे, ४७९ हिजरी में वफ़ात पाई। अहमद बिन मंसूर अबुनस्त्र असबीजाबी। उनकी मृत्यु ४८० हिजरी में हुई। उनकी 'मुख़्तसर अत-तहावी' की व्याख्या का इस फ़तावा में बहुत संदर्भ है। सैयद अबू शुजा की मृत्यु के बाद, वह लोगों के लिए मार्गदर्शक बन गए। उन्होंने अपने देश के विद्वानों, यानी तातार सीमा पर स्थित असबीजाब से फ़िक़ह हासिल की, फिर वहां से समरकंद आकर अपने अच्छे व्यवहार के कारण मुफ्ती और मार्गदर्शक बने रहे। मोहम्मद बिन अल-हक़ बिन इब्राहिम अबुल हसन अल-बाक़िरजी न्याय, फ़िक़ह और हदीस के परिवार से हैं। उन्होंने अबुल हसन अहमद बिन मोहम्मद वाइज़ और अबू अली हसन बिन अहमद बिन शाज़ान आदि से हदीस का ज्ञान प्राप्त किया और ४८१ हिजरी में वफ़ात पाई। उनके पिता इशाक़ बिन इब्राहिम (मृत्यु ४२९ हिजरी) एक विद्वान फ़क़ीह और सच्चे मुहद्दिस थे, जिनसे खतीब ने हदीसें लिखी हैं। अब्दुल करीम बिन अबी हनीफ़ा अद-दक़्क़ी एक परहेजगार, धर्मनिष्ठ फ़क़ीह और मुहद्दिस हैं। उन्होंने अबू मोहम्मद बिन अहमद हलवानी और अबुल ताहिर आदि से फ़िक़ह पढ़ी और हदीस भी उन्हीं से सीखी। आपसे उस्मान बिन अली अल-मैकंदी ने रिवायत की है। ४८१ हिजरी में उनका निधन हुआ। अली बिन मोहम्मद बिन अल-हुसैन फ़ख़रुल इस्लाम अल-बज़दवी का जन्म ४०० हिजरी में हुआ था। वह उसूल और फ़ुरूह के विशेषज्ञ फ़क़ीह और हनफ़ी मुफ़्तियों के मार्गदर्शक थे। मज़हब की हिफ़ाज़त में वह एक मिसाल हैं। उनकी उपयोगी और सम्मानजनक रचनाएँ हैं जैसे उसूल में प्रसिद्ध मूल पाठ 'फ़ख़रुल इस्लाम बज़दवी'।

خیال کرتا ہوں کہ یہ پیر مرد کون ایسا خوش قسمت ہے کہ جس پر آپ ایسے لطف کو مبذول فرمارہے ہیں آپ نے فوراً مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا کہ یہ ابوحنیفہ مؤمنین اہل سنت کا امام ہے ابھی غلام مترجما ۳۶۵ھ میں انتقال فرمایا اور لاہور میں اپنی خانقاہ میں مدفون ہوئے۔

جلاب مخلہ غزنی کا نام ہے۔ احمد بن محمد سمنانی۔ مثلِ باپ کے اشعری الاعتقاد اور حنفی المذہب تھے فقہ و حدیث میں اپنے والد ماجد کے شاگرد ہیں فقیہ محدث معتمد ہیں خطیب بغدادی نے آپ سے بھی حدیث کو لکھا ہے۔ قاضی ابوعبداللہ دامغانی کے داماد ہیں ۳۶۶ھ میں انتقال فرمایا۔ کہتے ہیں کہ عقیدہ اشعریہ میں بہت غلو فرماتے تھے اقول میرے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ شیخ موصوف کو آیات بینات و احادیث کریمہ میں عقلی اوہام دوڑانا بہت گران تھا اور تاویلات سے روکتے اور جو مسائل متعلق بصفات مقدسہ کو اسباب سے منوط تصور کرنے سے روکتے تھے لہذا ارباب زمانہ نے ان کے احوال کو ایسی عبارت سے تعبیر کیا اور یہ حقیقت عدم توجہ و توفیق پر مقصود شیخ ہے **وقد كان الشيخ فقيهاً محدثاً ثقة صدوقاً حسن الأخلاق رحمه الله تعالى والله اعلم بالصواب** علی بن عبد اللہ طلحی۔ فقیہ زاہد عابد قائم اللیل رقیق القلب موتمن و کامل تھے اور جحفہ قریب مدینہ منورہ میں ۳۷۷ھ میں فوت ہوئے۔ آپ کے واسطے قصص فضائل مطولات میں مذکور ہیں اسماعیل بن محمد کاری قاضی ابوعلی الواسطی۔ فقیہ محدث المتوفی ۳۶۸ھ ہے۔ اسعد بن محمد کر امیسی نیشاپوری جمال الاسلام ابوالمظفر ۔ فقیہ ادیب عالم فروع و اصول ہیں ۴۳۷ھ میں فوت ہوئے۔ شاگر د علاء الدین تلمیذ سید الاشرف رحمہ اللہ ہیں فروق کر امیسی آپ کی تالیف معروف سے اس فتاویٰ میں حوالہ ہے۔ احمد بن محمد ابونصر الفقیہ معروف باقطع فقیہ محاسب شاگرد

ابوالحسن القدوری ہیں تاتاریوں سے جہاد میں آپ کا ہاتھ کٹ گیا تھا۔ اس سے اقطع کہلائے ۴۷۳ھ میں فوت ہوئے آپ کی شرح قدوری کا بنام شرح القدوری الاقطع اس کتاب میں حوالہ ہے۔

عبد العزیز بن عبد الرزاق مرغینانی المتوفی ۴۳۷ھ جامع فروع و اصول ہیں اور آپ کے چھ بیٹے سب مفتی تھے چنانچہ ایک گھر سے سات مفتی نکلتے تھے مگر منجملہ فرزندانِ موصوفین کے شیخ ابوالحسن علی بن عبد العزیز مرغینانی اور شمس الائمہ محمود بن عبد العزیز اور جندی معروف ہیں۔ محمد بن علی بن محمد بن الحسین قاضی القضاۃ ۔ ابو عبداللہ الدامغانی۔ فقیہ معتمد محدث جید ہیں۔ فقہ حسن بن علی صمیری سے اور حدیث اپنے استاد صمیری و محمد بن علی صوری وغیرہ سے پڑھی اور آپ سے سمعانی کے مشائخ عبدالوہاب بن مبارک انماطی و حسین بن حسن مقدس و غیرہم نے روایت کی۔ عقیلی نے کہا کہ مشائخ میں آپ مانند پہاڑ کے مستحکم و بلند تھے۔ تدریس میں مثل شیخ ابو اسحاق شیرازی کے لطائف و ظرائف وارد ہوتے کہ نز بہت خاطر اہل مجلس ہوتی اور حشمت و مہابت و حسن و تعلی میں امام ابو یوسف سے مشابہت دی جاتی تھی ۴۷۸ھ میں فوت ہوئے۔ اسماعیل بن محمد حجاجی فقیہ ثقہ حسن الطریقہ تھے ۴۷۹ھ میں فوت ہوئے۔ احمد بن منصور ابوالنصر اسبیجابی۔ المتوفی ۴۸۰ھ آپ کی شرح مختصر الطحاوی سے اس فتاویٰ میں بہت حوالہ ہے بعد وفات سید ابو شجاع کے آپ ہی مرجع انام ہوئے۔ فقہ اپنے ملک کے علماء یعنی اسبیجاب واقع سرحد تاتار سے حاصل کی پھر وہاں سے سمر قند میں آکر بحسن اخلاق مفتی و مرجع رہے۔ محمد بن الحق بن ابراہیم ابوالحسن الباقر جی از خاندان قضاء وفقہ و حدیث ہیں علم حدیث کو ابوالحسن احمد بن محمد واعظ وابو علی حسن بن احمد بن شاذان و غیر ہم سے حاصل کیا اور ۴۸۱ھ میں فوت ہوئے اور آپ کے والد ماجد اسحق بن ابراہیم المتوفی ۴۲۹ھ فقیہ فاضل محدث صدوق میں جن سے خطیب نے احادیث لکھی ہیں عبدالکریم بن ابی حنیفہ الدقی فقیہ زاہد متورع محدث ہیں فقہ کو ابومحمد بن احمد حلوانی وابو الطاہر وغیرہ سے پڑھا اور حدیث بھی انہیں سے

پڑھی اور آپ سے عثمان بن علی المیکندی نے روایت کی ہے ۴۸۱ھ میں فوت ہوئے۔ علی بن محمد بن الحسین فخر الاسلام البزدوی ۴۰۰ ھ میں پیدا ہوئے فقیہ ماہر اصول و فروع مرجع انام مفتی حنفیہ تھے حفظ مذہب میں ضرب المثل ہیں۔ تصانیف مفید و بہت بارگاہ ہیں جیسے اصول میں متن معتمد معروف باصول فخر الاسلام بزدوی۔ و

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) ..... (66) ..... Introduction

The commentary on *Mabsut* in eleven volumes, as well as commentaries on *Jami'in Saghir* and *Kabir*, *Tafsir al-Quran*, *Ighna*, *Al-Muftaha*, and *Amali* are among your works in the fields of Principles (Usul), Branches (Furu'), Exegesis (Tafsir), and Hadith. It is narrated that during your time, a Shafi'i scholar would debate everyone and emerge victorious, until the scholars and people of excellence gathered and requested you to debate him, fearing they might all otherwise become Shafi'is. You replied, "I am a recluse; I have no concern for debating." Eventually, upon their insistence, you went to him. He began narrating the merits (Manaqib) of Imam Shafi'i (may Allah have mercy on him) and emphasized that their Imam had memorized the Noble Quran in just three months. Recognizing from his talk that he was merely a disputant and ignorant of true facts and virtues, you remarked that the Quran is the core of faith, yet you yourself had memorized a two-year accounting register of a nobleman after hearing it just once. He was deeply shamed by this. You passed away in 482 AH. Truly, to Allah we belong and to Him we shall return. This anecdote serves as a subtle warning to the thoughtful regarding the distinction between scholars of the hereafter and scholars of the worldly life; one should reflect upon it. Ahmad bin Muhammad bin Sa'id bin Muhammad al-Ustuwa'i, Sheikh al-Islam Abu Mansur, Chief Justice, Jurist, and Hadith scholar, was a student of Sa'id bin Muhammad (his grandfather) and Muhaddis Abu Sa'id Sayrafi, among others. Narrations were recorded from him by Sheikh Zahid Wahb, Abdul Khaliq, and others. He died in 482 AH. Muhammad bin al-Hussein bin Muhammad al-Hasan al-Bukhari, known as "Khawaharzada," Sheikh al-Islam Abu Bakr, was a profound and accomplished jurist. Much is quoted from him in this collection of Fatwas, and in most places, the name "Imam Khawaharzada" is deemed sufficient to refer to him, though other scholars also share this title. In Persian, it means "sister's son." Since he was the son of the sister of Qadi Abu Thabit Muhammad bin Ahmad Bukhari, he was distinguished by this title out of honor or affection at the time, and it became famous. He studied Hadith under Sheikh Abu Nasr Ahmad bin Ali Hazi, Hakim Abu Umar Muhammad bin Abdul Aziz Qantari, Abu Sa'id bin Ahmed Isfahani, Abul Fadl Mansur bin Abdul Rahim, and others, and dictated Hadith in several gatherings in Bukhara. Narrations were taken from him by Uthman bin Ali Baykandi and Umar bin Muhammad Nasafi. The Hadith scholar Sam'ani Shafi'i noted that we received Hadith from him solely through the chain of Sheikh Uthman bin Ali Baykandi. His works are well-known; among them

are *Mukhtasar*, *Tajnis*, and *Mabsut Khawaharzada*, which is frequently cited in this book. He died in 483 AH.

Muhammad bin Abdullah Nasahi Nishapuri, Chief Justice, Abul Hasan, was a jurist, Hadith scholar, man of letters, and an expert in the school of thought. He was a student of his father and of Abdullah Nasahi, who was a student of Qadi Abu Nu'aym, from Qadi al-Haramayn, from Qadi Abi al-Tahir al-Bas, from Qadi Abi Hazim (may Allah have mercy on them). He heard Hadith from the masters of Hadith such as Sheikh Abu Sa'id Sayrafi and narrated it in Baghdad, Khorasan, and elsewhere. Individuals like Muhammad bin Abdul Wahid, Daqqaq, and Abdul Wahab narrated from him, and he served as the judge of Nishapur during the reign of Sultan Alp Arslan. He often discussed issues with Sheikh Abul Ma'ali bin Abu Muhammad Juwayni Shafi'i, who praised his intellectual brilliance. He passed away in Khorasan in 484 AH upon returning from the Hajj pilgrimage. Ali bin al-Hussein bin Ali Nishapuri Abul Hasan, author of *Tafsir Nishapuri*, was a jurist and exegete. He strictly adhered to the Sunnah in his attire. He acquired knowledge from Hussein bin Ali Samiri. Upon arriving in Nishapur, he adopted an ascetic lifestyle and ceased meeting with rulers. One day, Malik Shah Seljuk asked him, "Why have you stopped visiting us?" He replied, "So that you may be the best of kings who visit scholars, and I may not be the worst of scholars who visit kings." He died in 484 AH. Muhammad bin Abdul Hamid Samarqandi, Alauddin Abu Hamid (may Allah have mercy on him), was a student of Sheikh Ashraf Alawi. In the beginning, he used to engage in debates, but later abandoned them to become a devout ascetic. He is well-known for *Bazl al-Nazar* in the principles of jurisprudence and *Hidaya* in matters of creed. Sheikh Abu al-Muzaffar Jamal al-Islam Sa'd al-Karabisi, author of *Furuq al-Karabisi*, and Sheikh al-Islam Nizam-ud-Din Umar bin Sahib al-Hidaya were among his students. He passed away in 488 AH. Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl al-Sarakhsi, Shams al-A'imma Abu Bakr, is a renowned Imam, scholar, jurist, and researcher. Much is quoted from him in this collection of Fatwas...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) ..... (66) ..... मुक़द्दमा

ग्यारह जिल्दों में 'शरह मबसूत' और 'शुरुह जामि'इन सगीर व कबीर', 'तफसीर-ए-कुरान', 'अग़ना', 'अल-मुफ़्तहा', और 'अमाली' आदि उसूल, फरू, तफसीर और हदीस की रचनाएं आपकी हैं। रिवायत है कि आपके समय में एक शाफ़ई मज़हब के विद्वान हर किसी से बहस (मुनाज़रा) करते और विजयी होते, यहाँ तक कि विद्वानों और प्रतिष्ठित लोगों ने इकट्ठा होकर आपसे कहा कि आप इस विद्वान से मुनाज़रा करें अन्यथा हम सब शाफ़ई हो जाएंगे। आपने फरमाया कि मैं एक एकांतवासी व्यक्ति हूँ, मुझे मुनाज़रे से कोई सरोकार नहीं। अंततः उनके आग्रह पर आप उस विद्वान के पास गए। उसने शाफ़ई (रह.) के गुणों का वर्णन करना शुरू किया और इस बात पर ज़ोर दिया कि हमारे इमाम ने तीन महीने में कुरान शरीफ कंठस्थ कर लिया था। आपने उसकी बातों से भांप लिया कि वह केवल तर्क करने वाला व्यक्ति है और वास्तविक तथ्यों और गुणों से अनभिज्ञ है। आपने फरमाया कि कुरान मजीद तो दीन व ईमान है, और स्वयं आपने एक अमीर के यहाँ का दो साल का हिसाब-किताब का रजिस्टर एक बार सुनकर ही कंठस्थ सुना दिया, जिससे वह बहुत लज्जित हुआ। आपका देहांत 482 हिजरी में हुआ। 'इन्ना लिल्लाहि व इन्ना इलैहि राजिऊन'। इस कहानी में विचारकों के लिए परलोक के विद्वानों और दुनियावी विद्वानों के बीच के अंतर की एक सूक्ष्म चेतावनी है, इसलिए सोच-विचार करना चाहिए। अहमद बिन मुहम्मद बिन साइद बिन मुहम्मद उस्तुवाई शेखुल इस्लाम अबू मंसूर काज़ी-उल-कुज़्ज़ात, फ़कीह और मुहद्दिस थे, जो साइद बिन मुहम्मद (अपने दादा) और मुहद्दिस अबू सईद सैरफी आदि के छात्र थे। आपसे शेख ज़ाहिद वहब और अब्दुल खालिक आदि ने रिवायत की। 482 हिजरी में देहांत हुआ। मुहम्मद बिन अल-हुसैन बिन मुहम्मद अल-हसन अल-बुखारी, जिन्हें 'ख्वाहरज़ादा' के नाम से जाना जाता है, शेखुल इस्लाम अबू बक्र, एक अत्यंत विद्वान और निपुण फ़कीह हैं। इस फ़तावा में आपसे बहुत कुछ उद्धृत है और कई स्थानों पर केवल 'इमाम ख्वाहरज़ादा' लिखकर ही संतोष किया गया है, जिनसे आप ही मुराद हैं, यद्यपि अन्य विद्वान भी इस उपाधि से प्रसिद्ध हैं। फारसी में इसका अर्थ 'बहन का बेटा' होता है। चूंकि आप काज़ी अबू साबित मुहम्मद बिन अहमद बुखारी की बहन के पुत्र थे, इसलिए उस समय सम्मान और प्रेम स्वरूप आपको इस उपाधि से विशिष्टता दी गई जो प्रसिद्ध हो गई। आपने हदीस शेख अबू नसर अहमद बिन अली हाज़ी, हाकिम अबू उमर मुहम्मद बिन अब्दुल अज़ीज़ कंतरी, अबू सईद बिन अहमद असफ़हानी और अबुल फज़ल मंसूर बिन अब्दुल रहीम आदि से सुनी और बुखारा की कई सभाओं में हदीस लिखवाई। आपसे उस्मान बिन अली बैकंदी और उमर बिन मुहम्मद नसाफ़ी ने रिवायत की। मुहद्दिस

सम'आनी शाफ़ई ने कहा कि हमें केवल शेख उस्मान बिन अली बैकंदी के माध्यम से आपसे हदीस मिली है। आपकी रचनाएं प्रसिद्ध हैं, जिनमें 'मुख्तसर', 'तजनीस' और 'मबसूत ख्वाहरज़ादा' के इस पुस्तक में बहुत संदर्भ हैं। 483 हिजरी में देहांत हुआ।

मुहम्मद बिन अब्दुल्ला नासही नीशापुरी काज़ी-उल-क़ुज़्ज़ात, अबुल हसन, फ़कीह, मुहद्दिस, साहित्यकार और मज़हब के ज्ञाता थे। वह अपने पिता और अब्दुल्ला नासही के छात्र थे, जो काज़ी अबू नुऐम के छात्र थे... (एक सिलसिला जारी है)। आपने हदीस शेख अबू सईद सैरफी आदि हदीस के इमामों से सुनी और बग़दाद तथा खुरासान आदि में रिवायत की। मुहम्मद बिन अब्दुल वाहिद, दक़्क़ाक़ और अब्दुल वहाब आदि ने आपसे रिवायत की और आप सुल्तान अल्प अर्सलान के काल में नीशापुर के काज़ी रहे। अक्सर शेख अबुल मुआली बिन अबू मुहम्मद जुवैनी शाफ़ई से मसलों पर चर्चा करते और उक्त शेख ने उनकी बौद्धिक प्रतिभा की प्रशंसा की है। 484 हिजरी में हज से वापसी के दौरान खुरासान में देहांत हुआ। अली बिन अल-हुसैन बिन अली नीशापुरी अबुल हसन, 'तफसीर-ए-नीशापुरी' के लेखक, फ़कीह और मुफस्सिर हैं। उनके पहनावे में सुन्नत के तरीके का बहुत ख्याल रखा जाता था। उन्होंने ज्ञान हुसैन बिन अली समीरी से प्राप्त किया। नीशापुर पहुँचकर ज़ाहिद बन गए और सुल्तानों से मिलना छोड़ दिया। एक दिन मलिक शाह सलजूकी ने पूछा कि आपने हमारे पास आना क्यों छोड़ दिया? तो उन्होंने कहा कि इसलिए कि तुम विद्वानों की ज़ियारत करने वाले राजाओं में सबसे अच्छे राजा बनो और मैं राजाओं की ज़ियारत करने वाले विद्वानों में सबसे बुरा विद्वान न बनूँ। 484 हिजरी में देहांत हुआ। मुहम्मद बिन अब्दुल हमीद समरकंदी अलाउद्दीन अबू हामिद (रह.) शेख अशरफ अलवी के छात्र हैं। आरंभ में वह वाद-विवाद (मुनाज़रा) करते थे, अंत में उसे छोड़कर ज़ाहिद और आबिद बन गए। उसूल-ए-फ़िक्ह में 'बज़्ल अल-नज़र' और अक़ीदा में 'हिदाया' आदि आपसे प्रसिद्ध हैं। 'फुरूक़-ए-कराबीसी' के लेखक शेख अबू अल-मुज़फ़्फ़र जमाल अल-इस्लाम साद कराबीसी और शेखुल इस्लाम निज़ाम-उद-दीन उमर बिन साहिब अल-हिदाया आपके छात्र हैं। 488 हिजरी में देहांत हुआ। मुहम्मद बिन अहमद बिन अबी सहल अल-सरखसी, शम्सुल अइम्मा अबू बक्र, एक प्रसिद्ध इमाम, विद्वान, फ़कीह और शोधकर्ता हैं। इस फ़तावा में आपसे बहुत कुछ उद्धृत है...

شرح مبسوط گیارہ مجلدات میں و شروح جامعین صغیر و کبیر و تفسیر قرآن، اغنا، المفتہا، وامالی وغیرہ تالیفات اصول وفروع و تفسیر و حدیث میں ہیں۔ حکایت ہے کہ آپ کے زمانہ میں ایک عالم شافعی المذہب ہر ایک سے مناظرہ کرتا اور اور غالب آتا حتی کہ علماء و فضلاء نے جمع ہو کر آپ سے کہا کہ آپ اس عالم سے مناظرہ فرمائیں ورنہ ہم سب شافعی ہو جائیں گے۔ آپ نے فرمایا کہ میں مرد گوشہ نشین ہوں مجھے مناظرہ سے کچھ کام نہیں۔ ہے آخر ان کے اصرار سے اس عالم کے پاس گئے ۔ اس نے مناقب شافعی رحمہ اللہ کو بیان کرنا شروع کیا اور زیادہ زور دیا کہ ہمارے امام نے تین مہینے میں کلام شریف حفظ کر لیا تھا۔ آپ نے ایسی باتوں سے معلوم کیا کہ مرد مجادل ہے اور حقائق و فضائل سے خود واقف نہیں ہے فرمایا کہ قرآن مجید تو دین و ایمان ہے اور خود اس کو ایک امیر کے یہاں کا دوسالہ دفتر حساب و کتاب ایک بار سن کر حفظ سنا دیا جس سے وہ سخت شرمندہ ہوا آپ ۴۸۲ھ میں فوت ہوئے۔ اقول انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اس حکایت میں اہل الفکر کے لئے علماء آخرت اور علمائے دنیا کے افتراق کے واسطے تنبیہ لطیف ہے' فلیتد فکر۔ احمد بن محمد بن صاعد بن محمد استوائی شیخ الاسلام ابو منصور قاضی القضاۃ فقیہ محدث شاگرد صاعد بن محمد یعنی جد خود و محدث ابو سعید صیر فی وغیرہ ہم اور آپ سے شیخ زاہد وہ ہبہ و عبدالخالق و غیرہم نے روایت کی۔ ۴۸۲ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن الحسین بن محمد الحسن البخاری المعروف بخواہرزادہ شیخ الاسلام ابو بکر فقیہ فاضل تبحر ہیں اس فتاوی میں آپ سے بہت کچھ منقول ہے اور اکثر مقام میں امام خواہرزادہ پر اکتفا کیا گیا جس سے آپ ہی مراد ہیں اگر چہ دیگر علماء بھی اس لقب سے معروف ہیں۔ فارسی میں اس کے معنی بہن کا بیٹا ۔ چونکہ آپ قاضی ابو ثابت محمد بن احمد بخاری کی ہمشیرہ کے فرزند ہیں اس وقت میں آپ کو تکریم یا الفت سے بایں لقب امتیاز دیا

گیا جو مشہور ہو گیا۔ حدیث آپ نے شیخ ابونصر احمد بن علی حازی اور حاکم ابو عمر محمد بن عبدالعزیز قنطری وابوسعید بن احمد اصفہانی وابوافضل منصور بن عبد الرحیم و غیرہم سے سماعت کی اور بخارا میں متعدد مجالس میں حدیث کو املاء کیا اور آپ سے عثمان بن علی بیکندی و عمر بن محمد نسفی نے روایت کی۔ محدث سمعانی شافعی نے کہا کہ آپ سے ہم کو فقط شیخ عثمان بن علی بیکندی کے واسطے سے حدیث پہنچی ہے۔ تصانیف آپ کی معروف ہیں از انجملہ مختصر و تجنیس و مبسوط خواہرزادہ سے کتاب میں بہت حوالہ ہے ۴۸۳ھ میں فوت ہوئے۔

محمد بن عبد اللہ ناصحی نیشاپوری قاضی القضاۃ ابو الحسن فقیہ محدث ادیب عارف المذہب تھے شاگرد پدر خود و عبد اللہ ناصحی تلمیذ قاضی ابو النعیم عن قاضی الحرمین عن قاضی ابی الطاہر الباس عن قاضی ابی حازم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اور حدیث کو شیخ ابو سعید صیرفی وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ ائمہ حدیث سے سنا اور بغداد و خراسان وغیرہ میں اس کو روایت کیا چنانچہ محمد بن عبد الواحد و دقاق و عبد الوہاب وغیرہ نے آپ سے روایت کی اور عہد سلطان الپ ارسلان میں نیشاپور کے قاضی رہے۔ اکثر شیخ ابو المعالی بن ابو محمد جوینی شافعی سے مسائل میں کلام کرتے اور شیخ موصوف نے جودت طبع کی تعریف فرمائی ہے ۴۸۴ھ میں معاودت حج سے خراسان میں انتقال فرمایا۔ علی بن الحسین بن علی نیشاپوری ابوالحسن مؤلف تفسیر نیشاپوری۔ فقیہ مفسر ہیں لباس میں سنت طریقہ بہت ملحوظ تھا۔ علم کو حسین بن علی صمیری سے حاصل کیا۔ نیشاپور میں پہنچ کر زاہد ہو کر سلاطین سے ملاقات ترک کر دی۔ ایک روز ملک شاہ سلجوقی نے کہا کہ آپ نے ہمارے پاس آنا کیوں ترک فرمایا تو کہا کہ اس لئے کہ تو عالموں کی زیارت سے بہتر بادشاہ ہو اور میں بادشاہوں کی زیارت سے بدتر عالم نہ ہوں۔ ۴۸۴ھ میں انتقال فرمایا۔ محمد بن عبدالحمید سمرقندی علاؤ الدین ابو حامد رحمہ اللہ تعالیٰ شاگرد شیخ اشرف علوی ہیں ابتداء میں مناظرات کیا کرتے تھے آخر میں ترک کر کے زاہد عابد ہو گئے آپ سے اصول فقہ میں بذل النظر و اعتقاد میں

ہدایہ وغیرہ معروف ہیں۔ مولف فروق کرابیسی شیخ ابو المظفر جمال الاسلام سعد کرابیسی و شیخ الاسلام نظام الدین عمر بن صاحب الہدایہ آپ کے شاگرد ہیں ۴۸۸ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن احمد بن ابی سہل السرخی شمس الائمہ ابو بکر امام علامہ فقیہ محقق معروف ہیں اس فتاویٰ میں آپ سے بہت کچھ منقول

(Fatawa 'Alamgiri .... Volume 1) ---------- (Page 67) ---------- (Introduction)

Ibn Kamal Pasha Rumi has included you (Imam Sarakhsi) in the category of *Mujtahideen fil Masa'il* (jurists of specific issues). Initially, he arrived in Baghdad with his father for the purpose of trade. There, he acquired knowledge from Sheikh Shams al-A'imma al-Halwani to such an extent that great scholars like Burhan al-A'imma Abdul Aziz bin Umar, Shams al-A'imma Mahmud bin Abdul Aziz Awjandi, Rukn al-Din Mas'ud, and Uthman bin Ali Baykandi became his students. He is beyond praise in excellence and perfection, and the evidence of his being a man of the afterlife (a righteous man) is that he spoke the word of truth to the king, which made the king filled with arrogance and anger, leading to his imprisonment in a well. His students would sit at the mouth of that well to benefit from him, and in this state, he dictated the "Mabsut" to his pupils from memory. I say, apparently, this is a sufficient commentary on (Imam Hakim's) "Al-Kafi." In that same condition, he dictated the commentary of the "Book of Worship" (Kitab al-'Ibadat) and the "Book of Acknowledgment" (Kitab al-Iqrar) from his enlightened knowledge. Indeed, it is written at the end of it: "This is the end of the commentary of the Book of Worship, with the clearest meanings and most concise expressions, dictated by the one imprisoned in the jail of the wicked." He also dictated the "Principles of Jurisprudence" (Usul al-Fiqh) and the commentary of "Al-Siyar al-Kabir." When he reached the "Book of Conditions" (Kitab al-Shurut), he was released from prison and went towards Fergana. There, Amir Hasan bin Karim hosted him in his house, and when the students reached there, he completed the said commentary. Besides these, he wrote commentaries on "Mukhtasar al-Tahawi" and the books of Imam Muhammad. He passed away in the last decade of 490 AH. It is narrated that when the oppressor sent him to Awjand as a prisoner, wherever the time for prayer came on the way, his shackles would open automatically, and he would perform Tayammum or Wudu, call the Adhan, and pray with Takbir. The soldiers saw a group of green-clad people praying behind him as followers. When he finished the prayer, he would say to the soldiers, "Come, bind my hands." The soldiers would reply in amazement, "O master! How can we be so insolent now?" He would say, "I am a servant commanded by the order of Allah (Mighty and Majestic), and as far as possible, I carry out His command so as not to be afflicted on the Day of Resurrection; and you are followers of this oppressor, so avoid his oppression as much as you can." It is narrated that when he reached Awjand, he entered a mosque

after hearing the Adhan. After the Iqama, the Imam said the Takbir while keeping his hands inside his sleeves. He (Imam Sarakhsi) disapproved, and when asked if there was any flaw in the Takbir, he said that saying Takbir with hands inside is the Sunnah for women; for men, the Sunnah should be followed by taking the hands out of the sleeves. People recognized him by this, knowing he was Imam Sarakhsi.

Ahmad bin Abdul Rahman, Qazi Jamal al-Din Abu al-Nasr Righdamuni, was a student of his father, Qazi Abu Zaid Dabusi, and Ahmad bin Abdullah Khayr Akhizi. His son Muhammad bin Ahmad and grandson Hamid bin Muhammad acquired knowledge from him; he passed away in 493 AH. Muhammad bin al-Husayn Bazdawi, known as Sadr al-Islam Abu al-Yusr, was an expert in Usul (principles) and Furu' (branches of law) and an author. He was a student of Ismail bin Abd al-Sadiq, and the teacher of Najm al-Din Nasafi and Alauddin Muhammad bin Ahmad Samarqandi (author of *Tuhfat al-Fuqaha*), who died in 493 AH. Muhammad bin Abdul Rahim, known as Khawahar Zadah, was a jurist and Hadith scholar; in Merv, no one was more deeply involved in Hanafi jurisprudence and Hadith transcription than him; he died in 483 AH. Yahya bin Abdullah Nasihi and Chief Justice Abu Salih, a profound jurist and expert in the school of thought, died in 495 AH. Ali bin Muhammad Sinani, a student of Chief Justice Muhammad bin Adamkhani, expert in Usul and Kalam, died in 499, 493, or 487 AH. His work "Raw'at al-Quzat" is famous in jurisprudence and history. Ahmad bin Ali Tirmidhi, Sheikh Abu Bakr al-Warraq, was a jurist of insight. He returned from the pilgrimage journey saying that in one stage of the journey, 107 major sins were committed by him. His commentary on "Mukhtasar al-Tahawi" is well-known. A "Warraq" is one who frequently transcribes the Quran and Hadith. Muhammad bin Ja'far Nasafi was also a jurist and Hadith scholar.

इब्न कमाल पाशा रूमी ने आपको (इमाम सरख़सी) 'मुज्तहिदीन फ़िल मसाइल' (समस्याओं के समाधान करने वाले न्यायविदों) की श्रेणी में गिना है। शुरुआत में आप अपने पिता के साथ व्यापार के उद्देश्य से बग़दाद आए। वहाँ आपने शैख़ शम्स-उल-आइम्मा हलवानी से इस हद तक ज्ञान प्राप्त किया कि बुरहान-उल-आइम्मा अब्दुल अज़ीज़ बिन उमर, शम्स-उल-आइम्मा महमूद बिन अब्दुल अज़ीज़ ओज़जंदी, रुकन-उद-दीन मसूद और उस्मान बिन अली बेकंदी जैसे विद्वान आपके शिष्य बने। आप फ़ज़ल व कमाल में अद्वितीय थे और आपके सच्चे होने का प्रमाण यह है कि आपने बादशाह के सामने हक़ की बात कही, जिससे नाराज़ होकर उसने आपको एक कुएं में क़ैद कर दिया। उस कुएं के मुहाने पर आपके शिष्य बैठकर आपसे ज्ञान प्राप्त करते थे और उसी अवस्था में आपने अपने शिष्यों को अपनी मशहूर किताब 'मब्सूत' ज़बानी लिखवाई। कहा जाता है कि यह इमाम हाकिम की किताब 'काफ़ी' की व्याख्या (शरह) है। इसी क़ैद की हालत में आपने 'किताबुल इबादत' और 'किताबुल इक़रार' की व्याख्या भी लिखवाई। इसके अंत में लिखा है कि "यह किताबुल इबादत की व्याख्या का अंत है जिसे उस क़ैदी ने लिखवाया है जो दुष्टों की क़ैद में है।" आपने उसूल-ए-फ़िक़्ह और 'शरह सैर-ए-कबीर' भी लिखवाई। जब आप 'किताब-उश-शुरूत' तक पहुँचे, तो आपको क़ैद से रिहाई मिली और आप फ़रग़ाना चले गए। वहाँ अमीर हसन बिनकरीम ने आपको अपने यहाँ ठहराया और जब शिष्य वहाँ एकत्रित हुए, तो आपने उक्त व्याख्या को पूर्ण किया। इसके अलावा आपने 'मुख़्तसर-उत-तहावी' और इमाम मुहम्मद की किताबों पर भी व्याख्याएँ लिखीं। आपने ४९० हिजरी के अंतिम दशक में देहांत फ़रमाया। रिवायत है कि जब ज़ालिम ने आपको क़ैद करके ओज़जंद की ओर भेजा, तो रास्ते में जहाँ नमाज़ का वक़्त आता, आपकी बेड़ियाँ अपने आप खुल जातीं और आप नमाज़ पढ़ते। सिपाही देखते कि एक जमात आपके पीछे नमाज़ पढ़ रही है। नमाज़ के बाद आप सिपाहियों से कहते कि आओ मेरे हाथ बाँध दो। वे हैरान होकर कहते कि हम ऐसी गुस्ताख़ी कैसे कर सकते हैं? आप फ़रमाते कि मैं अल्लाह के हुक्म का पाबंद हूँ और जहाँ तक संभव हो उसकी आज्ञा मानता हूँ, जबकि तुम इस ज़ालिम के अधीन हो, जहाँ तक हो सके इसके ज़ुल्म से बचो। प्रसिद्ध है कि जब ओज़जंद पहुँचे, तो एक मस्जिद में दाख़िल हुए। वहाँ के इमाम ने आस्तीन के अंदर हाथ रखकर तकबीर कही, तो आपने विरोध किया और फ़रमाया कि यह औरतों का तरीक़ा है, मर्दों को सुन्नत के अनुसार हाथ बाहर निकालकर तकबीर कहनी चाहिए। लोगों ने इसी बात से पहचान लिया कि आप इमाम सरख़सी हैं।

अहमद बिन अब्दुल रहमान क़ाज़ी जमाल-उद-दीन अबुल नस्र रिगद मुनी, अपने पिता और क़ाज़ी अबू ज़ैद दबूसी व अहमद बिन अब्दुल्ला खैर अख़ीज़ी के शिष्य हैं। उनके पुत्र मुहम्मद बिन अहमद और पौत्र हामिद बिन मुहम्मद ने उनसे शिक्षा प्राप्त की। उनकी मृत्यु ४९३ हिजरी में हुई। मुहम्मद बिन अल-हुसैन बज़दवी, जिन्हें सदर-उल-इस्लाम अबुल यसर कहा जाता है, उसूल और फ़रूह के ज्ञाता थे। उन्होंने इस्माइल बिन अब्दुल सादिक़ से शिक्षा ली। वे नज्म-उद-दीन नसफ़ी और अलाउद्दीन मुहम्मद बिन अहमद समरकंदी (लेखक 'तुहफ़तुल फ़ुक़हा') के उस्ताद हैं। समरकंदी का देहांत ४९३ हिजरी में हुआ। मुहम्मद बिन अब्दुल रहीम जिन्हें 'ख़्वाहिर ज़ादा' कहा जाता है, फ़क़ीह और मुहद्दिस थे, मरव में हनफ़ी न्यायशास्त्र में उनका बड़ा स्थान था। ४८३ हिजरी में निधन हुआ। यहया बिन अब्दुल्ला नासही, क़ाज़ी-उल-क़ुज़ात अबू सालेह, ४९५ हिजरी में मृत्यु हुई। अली बिन मुहम्मद सेनानी, फ़क़ीह अबुल क़ासिम, ४९९, ४९३ या ४८७ हिजरी में देहांत हुआ। उनकी पुस्तक 'रौअतुल क़ुज़ात' प्रसिद्ध है। अहमद बिन अली तिर्मिज़ी, शैख़ अबू बक्र अल-वर्राक़, एक अंतर्दृष्टि वाले विद्वान थे। 'वर्राक़' वह व्यक्ति है जो कुरान और हदीस की बहुत अधिक नकल (लिखाई) करता हो।

(مقدمہ)

ابن کمال پاشا رومی نے آپ (امام سرخسی) کو طبقہ مجتہدین فی المسائل میں شمار کیا ہے۔ ابتدا میں آپ اپنے والد کے ساتھ بغرضِ تجارت بغداد تشریف لائے۔ وہاں آپ نے شیخ شمس الائمہ حلوانی سے اس قدر علم حاصل کیا کہ برہان الائمہ عبدالعزیز بن عمر، شمس الائمہ محمود بن عبدالعزیز اوزجندی، رکن الدین مسعود اور عثمان بن علی بیکندی جیسے کبار علماء آپ کے شاگرد ہوئے۔ آپ فضل و کمال میں اوصافِ عالیہ کے حامل تھے اور آپ کے مردِ حق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے بادشاہ کے سامنے کلمہ حق کہا، جس سے وہ برہمی میں آ گیا اور آپ کو ایک کنویں میں قید کر دیا۔ چنانچہ اس کنویں کے دہانے پر آپ کے شاگرد بیٹھ کر آپ سے فیض حاصل کرتے اور اسی حالت میں آپ نے اپنے تلامذہ کو اپنی مشہور کتاب "مبسوط" زبانی املاء کرائی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ امام حاکم کی "کافی" کی شرح ہے۔ اسی قید کی حالت میں آپ نے کتاب العبادات اور کتاب الاقرار کی شرحیں بھی لکھوائیں، جس کے آخر میں لکھا ہے کہ "یہ کتاب العبادات کی شرح کا اختتام ہے جو واضح معانی اور مختصر عبارتوں کے ساتھ اس قیدی کی املاء ہے جو شریروں کی قید میں ہے"۔ آپ نے اصولِ فقہ اور شرح سیرِ کبیر بھی املاء فرمائی۔ جب آپ کتاب الشروط تک پہنچے تو آپ کی رہائی عمل میں آئی اور آپ فرغانہ تشریف لے گئے۔ وہاں امیر حسن بنکریم نے آپ کو اپنے یہاں ٹھہرایا اور جب وہاں شاگرد جمع ہوئے تو آپ نے مذکورہ شرح مکمل کی۔ اس کے علاوہ آپ نے مختصر الطحاوی اور امام محمد کی کتب پر شروح تحریر کیں۔ آپ نے ۴۹۰ ہجری کے آخری عشرے میں وفات پائی۔ روایت ہے کہ جب ظالم نے آپ کو قید کر کے اوزجند بھیجا تو راستے میں جہاں نماز کا وقت آتا، آپ کی بیڑیاں خود بخود کھل جاتیں، آپ نماز پڑھتے اور سپاہی دیکھتے کہ

ایک جماعت آپ کی اقتداء کر رہی ہے۔ نماز کے بعد آپ سپاہیوں سے کہتے کہ آؤ میرے ہاتھ باندھ دو۔ وہ حیرت سے کہتے کہ ہم ایسی گستاخی کیسے کر سکتے ہیں؟ آپ فرماتے کہ میں اللہ کے حکم کا پابند ہوں اور جب تک ممکن ہو اس کی اطاعت کرتا ہوں، جبکہ تم اس ظالم کے تابع ہو، جہاں تک ہو سکے اس کے ظلم سے بچو۔ مشہور ہے کہ جب اوزجند پہنچے تو ایک مسجد میں داخل ہوئے۔ وہاں کے امام نے آستین کے اندر ہاتھ رکھ کر تکبیر کہی تو آپ نے اس کی مخالفت کی اور فرمایا کہ یہ عورتوں کا طریقہ ہے، مردوں کو سنت کے مطابق ہاتھ آستین سے نکال کر تکبیر کہنی چاہیے۔ لوگوں نے اسی بات سے پہچان لیا کہ آپ امام سرخسی ہیں۔

احمد بن عبدالرحمن قاضی جمال الدین ابوالنصر ریغد مونی، اپنے والد اور قاضی ابوزید دبوسی و احمد بن عبداللہ خیر اخیزی کے شاگرد ہیں۔ ان کے بیٹے محمد بن احمد اور پوتے حامد بن محمد نے ان سے علم حاصل کیا۔ ان کی وفات ۴۹۳ ہجری میں ہوئی۔ محمد بن الحسین بزدوی المعروف صدر الاسلام ابوالیسر، اصول و فروع کے جامع اور صاحبِ تصانیف ہیں۔ انہوں نے اسماعیل بن عبدالصادق سے علم حاصل کیا۔ نجم الدین نسفی اور علاؤ الدین محمد بن احمد سمرقندی (مؤلف تحفۃ الفقہاء) کے استاد ہیں۔ سمرقندی کا انتقال ۴۹۳ ہجری میں ہوا۔ محمد بن عبدالرحیم المعروف بہ خواہر زادہ، فقیہ و محدث تھے، مرو میں حنفی فقہ اور حدیث میں ان کا بڑا مقام تھا۔ ۴۸۳ ہجری میں فوت ہوئے۔ یحییٰ بن عبداللہ ناصحی، قاضی القضاۃ ابوصالح، فقیہ و عارفِ مذہب تھے، ۴۹۵ ہجری میں وفات پائی۔ علی بن محمد سنانی، فقیہ ابوالقاسم، قاضی القضاۃ محمد بن ادامخانی کے شاگرد اور اصول و کلام کے ماہر تھے، ان کی وفات ۴۹۹، ۴۹۳ یا ۴۸۷ ہجری میں ہوئی۔ ان کی تصنیف "روعۃ القضاۃ" فقہ و تاریخ میں مشہور ہے۔ احمد بن علی ترمذی، شیخ ابوبکر الوراق، صاحبِ بصیرت فقیہ تھے، وہ حج کے سفر سے یہ کہہ کر واپس لوٹ آئے کہ ایک منزل میں ان سے ۱۰۷ گناہِ کبیرہ سرزد ہو گئے۔ ان کی شرح مختصر الطحاوی مشہور ہے۔ "وراق" اس شخص

کو کہتے ہیں جو کثرت سے قرآن و حدیث کی کتابت کرتا ہو۔ محمد بن جعفر نسفی بھی فقیہ و محدث ہیں۔

He is mentioned among the mentors (Shaykhs), and it is written that he acquired the knowledge of Hadith from Sheikh Yaqub bin Ishaq Islami, Abdul Malik bin Marwan bin Ibrahim, and others. Muhammad bin Ahmad bin Hamza Samarqandi is from the Hasani Sayyids and is a reliable jurist (Faqih) known as Sayyid Abu Shuja. He was a contemporary of Rukn al-Islam Ali al-Saghdi and Hasan Maturidi; a fatwa signed by these three in that era was considered highly authoritative. Explicit statements from him are quoted in this Fatawa under well-known names. Hibatullah bin Ahmad bin Yahya Ba'labakki was a learned jurist and a student of Qazi Abu Ja'far Muhammad bin Ahmad Iraqi. He also authored a book on the disagreements between the Imam and his two companions, may Allah have mercy on them. Maymun bin Muhammad bin Makkhuli Nasafi, known as Abu al-Mu'in, was a renowned jurist from whom Ala' al-Din Abu Bakr Muhammad Samarqandi, author of 'Tuhfat al-Fuqaha', acquired Fiqh. Among his works are Tabisra, Tamhid Qawa'id al-Tawhid, Manahij, and the commentary on Jami' al-Kabir, etc. Ali bin Bandah Yazdawi, the Chief Justice, was a student of Qazi Abu Ja'far, who himself was a student of the disciple of Jassas Razi. He wrote a commentary on Jami' al-Saghir, from which the author of 'Tahdhib Sharh Jami' al-Saghir' quoted extensively; he is your grandson. Ali bin Muhammad Wasiti was a well-known jurist and a student of Abu Abdullah Basri, who was a student of Karkhi, and he was also a teacher of Master Husayn bin Ali Saimari (may Allah have mercy on him). Ishaq bin Shith Imam Saffar, frequently cited in the book by this title, was a trustworthy jurist. He was called 'Saffar' due to his trade in copper vessels. He heard and narrated Hadith from Nasr bin Ahmad bin Isma'il Kaysani. Isma'il bin Abd al-Sadiq was a reliable jurist and a student of Abd al-Karim bin Musa, who was the teacher of the grandfather of Fakhr al-Islam and teacher of Abu al-Yusr Sadr al-Islam, mentioned above. Ahmad bin Ishaq al-Saffar and Sheikh Abu Nasr Jahan Abu Nasr al-Saffar, as mentioned, refer to him. He migrated from Bukhara to Makkah al-Mukarramah and resided there, and knowledge spread through him. He was a Hafiz of Hadith and a jurist. Al-Hakim wrote in the 'History of Nishapur' that he came towards us with the intention of Hajj, sought Hadith from every science, and settled in Makkah al-Mukarramah, passing away in Taif.

Muhammad bin Ali bin al-Fadl Zaranjari was a student of Sheikh Shams al-A'immah Halwa'i. His teacher had prayed against him because he did not visit him due to serving his mother, wishing that his lessons lack splendor. Consequently, no one except his son, Bakr Zaranjari, acquired knowledge from him. Zaranjah is the

Arabized form of 'Zargir', a town in Bukhara. Muhammad bin Muhammad bin Ahmad bin Yusuf Sharaf al-Ru'asa' Khwarazmi was a trustworthy Imam, scholar of Hadith, and man of letters, and a student of Master Burhan al-Kabir Abd al-Aziz bin Umar bin Madah (may Allah have mercy on them). Sheikh Ata' bin Hamzah, Sa'di Shams al-Islam or Shams al-A'immah, was an Imam of secondary branches and core principles and an expert in the school of thought. He is cited in the book. Among the renowned jurists and scholars of the sixth century is the Mufti and teacher Sheikh Najm al-Din Nasafi. Ibrahim bin Muhammad bin Ishaq Dahistani was a resident of the outskirts of Mazandaran. He acquired Fiqh from Sandali (a student of Saimari), and Abdul Malik bin Ibrahim Hamadani, author of 'Tabaqat al-Hanafiyyah and al-Shafi'iyyah', studied under him. He passed away in 503 AH. Ali bin Abd al-Aziz bin Abd al-Razzaq, known as Imam Zahir al-Din Marghinani, was a resident of Marghinan. Some wrote that he was the grandfather of the author of 'Khulasah', while others said he was the maternal uncle. He was a student of his father Abd al-Aziz, Burhan al-Kabir Abd al-Aziz, and Sayyid Abu Shuja, etc. His son Hasan bin Ali and Ahmad bin Abd al-Rashid, father of the author of 'Khulasah', and others acquired Fiqh from him. He passed away in 506 AH. He is cited in the book, and some historians wrote that 'Fatawa Zahiriyyah' is his composition, but the correct view is that its author is Sheikh Zahir al-Din Muhammad bin Ahmad bin Umar Bukhari. Muhammad bin Muhammad bin Ayyub Tuluwani was from the outskirts of Samarqand. He was a distinguished Sheikh, preacher, and commentator. He died in 506 AH after falling from a horse while returning from Friday prayer. Uthman Fazli bin Ibrahim bin Muhammad, a descendant of Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl, was a righteous scholar, jurist, and Hadith expert who narrated many Hadiths and passed away in 508 AH. 'Fatawa Fazli' refers to his work, although some mistakenly attributed it to Imam Abu Bakr al-Fadl; the first view is more correct. Muhammad bin al-Husayn Arsabandi Fakhr al-Din Abu Bakr, titled 'Fakhr al-Qudah', was a jurist and Hadith expert of excellent character and humility. He was a student of Ala' al-Din Marwazi in Fiqh and Hadith. Al-Sam'ani stated that in the city of Marv, Abd al-Rahman bin Muhammad Kirmani narrated Hadith from him; (he says) due to my young age, I could not, as he passed away in 512 AH. Among his works is a summary of 'Taqwim al-Adillah'.

शिखों (गुरुओं) के उल्लेख में आपका वर्णन किया गया है और लिखा है कि आपने शेख याकूब बिन इशाक इस्लामी और अब्दुल मलिक बिन मरवान बिन इब्राहिम आदि से हदीस का ज्ञान प्राप्त किया। मुहम्मद बिन अहमद बिन हमज़ा समरकंदी, हसनी सादात (वंश) से हैं और सैयद अबू शुजा के नाम से प्रसिद्ध एक विश्वसनीय फकीह (विधिवेत्ता) हैं। वह रुक्न अल-इस्लाम अली अल-सघदी और हसन मातुरीदी के समकालीन हैं; जिस फतवे पर उस समय में इन तीनों के हस्ताक्षर होते थे, वह बहुत विश्वसनीय माना जाता था। इस फतावा में आपके स्पष्ट कथन प्रसिद्ध नामों के साथ उद्धृत किए गए हैं। हिबतुल्लाह बिन अहमद बिन यह्या बालवक्की, एक विद्वान फकीह और काज़ी अबू जाफर मुहम्मद बिन अहमद इराकी के शिष्य हैं। इमाम और उनके दो साथियों के मतभेदों पर उनकी एक पुस्तक भी है, अल्लाह उन पर कृपा करे। मैमुन बिन मुहम्मद बिन मखूली नसफी, जिन्हें अबू अल-मुईन के रूप में जाना जाता है, एक प्रसिद्ध फकीह हैं जिनसे 'तुहफत अल-फुकहा' के लेखक अलाउद्दीन अबू बक्र मुहम्मद समरकंदी ने न्यायशास्त्र सीखा। आपकी रचनाओं में तबसिरा, तमहीद कवाइद अल-तौहीद, मनाहिज और शरह जामे कबीर आदि शामिल हैं। अली बिन बंदा यज़दवी, जो काज़ी अल-कुदाह (मुख्य न्यायाधीश) थे, काज़ी अबू जाफर के शिष्य और हस्सास रज़ी के शिष्य के विद्यार्थी हैं। उन्होंने जामे सगीर की व्याख्या लिखी जिससे 'तहज़ीब शरह जामे सगीर' के लेखक ने बहुत कुछ उद्धृत किया, और वह आपके पोते हैं। अली बिन मुहम्मद वासिती एक प्रसिद्ध फकीह और अबू अब्दुल्ला बसरी के शिष्य हैं जो करखी के शिष्य थे, और वह उस्ताद हुसैन बिन अली सैमीरी (रह.) के भी गुरु हैं। इसहाक बिन शीथ इमाम सफ्फ़ार, जिनका इस उपाधि से पुस्तक में स्थान-स्थान पर संदर्भ मिलता है, एक विश्वसनीय फकीह हैं। बर्तनों के व्यापार के कारण उन्हें 'सफ़्फ़ार' कहा जाता था। उन्होंने नस्र बिन अहमद बिन इस्माइल कैसानी से हदीस सुनी और वर्णन किया। इस्माइल बिन अब्दुल सादिक एक विश्वसनीय फकीह और अब्दुल करीम बिन मूसा के शिष्य हैं, जो बज़दवी के दादा फख्र अल-इस्लाम और उस्ताद अबू अल-युस्र सद्र अल-इस्लाम के गुरु थे, जिनका उल्लेख ऊपर हो चुका है। अहमद बिन इसहाक अल-सफ़्फ़ार और शेख अबू नस्र जहाँ अबू नस्र अल-सफ़्फ़ार, जिनका उल्लेख हुआ, उनसे तात्पर्य आप ही हैं। आपने बुखारा से प्रवास करके मक्का मुअज़्ज़मा में निवास किया और वहाँ आपके माध्यम से ज्ञान फैला। आप हाफिज़-ए-हदीस और फकीह हैं। हाकिम ने 'तारीख-ए-निशापुर' में लिखा है कि आप हज के इरादे से हमारी ओर आए, हर

विज्ञान से हदीस की खोज की और मक्का मुअज़्ज़मा में बस गए, और वहीं ताइफ़ में आपका निधन हुआ।

मुहम्मद बिन अली बिन अल-फ़ज़्ल ज़रंजरी, शेख शम्स अल-आइम्मा हलवाई के शिष्य हैं। उनके बारे में उस्ताद ने श्राप दिया था क्योंकि उन्होंने माँ की सेवा के कारण उस्ताद के दर्शन नहीं किए थे, कि उनके पाठों में कोई रौनक न हो। परिणामस्वरूप, उनके बेटे बक्र ज़रंजरी के अलावा किसी ने उनसे ज्ञान प्राप्त नहीं किया। ज़रंजह, बुखारा के कस्बे 'ज़रगीर' का अरबी रूप है। मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन अहमद बिन युसूफ शरफ अल-रुअसा ख्वारज़मी, एक विश्वसनीय इमाम, मुहाद्दिस और साहित्यकार हैं, और उस्ताद बुरहान कबीर अब्दुल अज़ीज़ बिन उमर बिन मादा (रह.) के शिष्य हैं। शेख अता बिन हमज़ा, सादी शम्स अल-इस्लाम या शम्स अल-आइम्मा, शाखाओं और सिद्धांतों के इमाम और संप्रदाय के ज्ञाता हैं। पुस्तक में उनका संदर्भ दिया गया है। छठी शताब्दी के प्रसिद्ध फकीहों और विद्वानों में मुफ्ती उस्ताद शेख नजमुद्दीन नसफी भी शामिल हैं। इब्राहिम बिन मुहम्मद बिन इसहाक दहिस्तानी, माज़ंदरान के बाहरी इलाकों के निवासी थे। उन्होंने संदली (जो सैमीरी के शिष्य थे) से न्यायशास्त्र सीखा और उनसे 'तबकात-ए-हनफिया व शाफिया' के लेखक अब्दुल मलिक बिन इब्राहिम हमदानी ने शिक्षा ली। उनका निधन ५०३ हिजरी में हुआ। अली बिन अब्दुल अज़ीज़ बिन अब्दुल रज़्ज़ाक, जो इमाम ज़हीर अल-दीन मरग़ीनानी के रूप में प्रसिद्ध हैं और मरग़ीनान के निवासी हैं। कुछ ने उन्हें 'साहब-ए-खुलासा' का नाना और कुछ ने मामा लिखा है। वह अपने पिता अब्दुल अज़ीज़, बुरहान कबीर अब्दुल अज़ीज़ और सैयद अबू शुजा आदि के शिष्य हैं। उनके बेटे हसन बिन अली और 'साहब-ए-खुलासा' के पिता अहमद बिन अब्दुल रशीद आदि ने उनसे न्यायशास्त्र सीखा, और ५०६ हिजरी में उनका निधन हुआ। पुस्तक में उनका संदर्भ मिलता है और कुछ इतिहासकारों के अनुसार 'फतावा ज़हीरिया' उन्हीं की रचना है, लेकिन सही बात यह है कि इसके लेखक शेख ज़हीर अल-दीन मुहम्मद बिन अहमद बिन उमर बुखारी हैं। मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन अय्यूब तुलवानी समरकंद के बाहरी क्षेत्रों के निवासी हैं। वह एक महान शेख, उपदेशक और टीकाकार हैं। ५०६ हिजरी में जुमे की नमाज़ से लौटते समय घोड़े से गिरकर उनका निधन हो गया। उस्मान फ़ज़ली बिन इब्राहिम बिन मुहम्मद, जो अबू बक्र मुहम्मद बिन अल-फ़ज़्ल के वंशज हैं, एक नेक विद्वान, फकीह और मुहाद्दिस थे जिन्होंने प्रचुर मात्रा में हदीसें वर्णित कीं और ५०८ हिजरी में उनका निधन हुआ। 'फतावा फ़ज़ली' का तात्पर्य उन्हीं के कार्य से है, हालांकि कुछ ने इसे इमाम अबू बक्र अल-फ़ज़्ल की ओर गलत तरीके से आरोपित किया है, लेकिन पहली बात अधिक सही है। मुहम्मद बिन अल-हुसैन अरसाबंदी फख्र अल-दीन अबू बक्र, जिनकी उपाधि 'फख्र अल-कुदाह' थी, एक फकीह, मुहाद्दिस, सुशील और विनम्र व्यक्ति थे। न्यायशास्त्र और हदीस में वह अलाउद्दीन

मरवज़ी के शिष्य हैं। सम्आनी ने बताया कि मर्व शहर में अब्दुल रहमान बिन मुहम्मद किरमानी ने उनसे हदीस वर्णित की है; (वह कहते हैं कि) मेरी कम उम्र के कारण मैं ऐसा नहीं कर सका क्योंकि आपका निधन ५१२ हिजरी में हो गया था। आपकी रचनाओं में 'तक़वीम अल-अदिल्ला' का संक्षिप्त रूप भी शामिल है।

شیوخ کے تذکرے میں آپ کا ذکر کیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ آپ نے شیخ یعقوب بن اسحاق اسلامی اور عبدالملک بن مروان بن ابراہیم وغیرہ سے حدیث کا علم حاصل کیا۔ محمد بن احمد بن حمزہ سمرقندی، حسنی سادات میں سے ہیں اور سید ابو شجاع کے نام سے مشہور ایک قابلِ اعتماد فقیہ ہیں۔ وہ رکن الاسلام علی السغدی اور حسن ماتریدی کے ہم عصر ہیں؛ جس فتوے پر اس زمانے میں ان تینوں کے دستخط ہوتے، وہ انتہائی معتبر سمجھا جاتا تھا۔ اس فتاویٰ میں آپ کے واضح اقوال معروف ناموں کے ساتھ نقل کیے گئے ہیں۔ ہبۃ اللہ بن احمد بن یحییٰ بعلبکی، ایک عالم فقیہ اور قاضی ابو جعفر محمد بن احمد عراقی کے شاگرد ہیں۔ ان کی ایک کتاب امام اور ان کے دو اصحاب (صاحبین) کے اختلافات پر بھی ہے، اللہ ان پر رحم فرمائے۔ میمون بن محمد بن مکحولی نسفی، جنہیں ابو المعین کے نام سے جانا جاتا ہے، ایک مشہور فقیہ ہیں جن سے 'تحفۃ الفقہاء' کے مصنف علاء الدین ابوبکر محمد سمرقندی نے فقہ حاصل کی۔ آپ کی تصنیفات میں تبصرہ، تمہید قواعد التوحید، مناہج اور شرح جامع کبیر وغیرہ شامل ہیں۔ علی بن بنداء یزدوی، جو قاضی القضاۃ تھے، قاضی ابوجعفر کے شاگرد اور حصاص رازی کے شاگرد کے تلمیذ ہیں۔ انہوں نے جامع صغیر کی شرح لکھی جس سے 'تہذیب شرح جامع صغیر' کے مصنف نے بہت کچھ نقل کیا، اور وہ آپ کے پوتے ہیں۔ علی بن محمد واسطی ایک معروف فقیہ اور ابوعبداللہ بصری کے تلمیذ ہیں جو کرخی کے شاگرد تھے، اور وہ استاد حسین بن علی صمیری (رحمہ اللہ) کے بھی استاد ہیں۔ اسحق بن شیث امام صفار، جن کا اس لقب سے کتاب میں جابجا ذکر ملتا ہے، ایک معتبر فقیہ ہیں۔ برتنوں کی تجارت کی وجہ سے 'صفار' کہلاتے تھے۔ انہوں نے نصر بن احمد بن اسماعیل کیسانی سے حدیث سنی اور روایت کی۔ اسماعیل بن عبدالصادق ایک معتبر فقیہ اور عبدالکریم بن موسیٰ

کے شاگرد ہیں، جو بز دوی کے دادا فخر الاسلام اور استاد ابوالیسر صدر الاسلام کے استاد تھے، جن کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے۔ احمد بن اسحاق الصفار اور شیخ ابونصر جہاں ابونصر الصفار، جن کا ذکر ہوا، سے مراد آپ ہی ہیں۔ آپ بخارا سے ہجرت کر کے مکہ معظمہ میں مقیم ہوئے اور وہاں آپ کے ذریعے علم پھیلا۔ آپ حافظِ حدیث اور فقیہ ہیں۔ حاکم نے 'تاریخ نیشاپور' میں لکھا ہے کہ آپ حج کے ارادے سے ہماری طرف آئے، ہر علم میں سے حدیث تلاش کی اور مکہ معظمہ میں سکونت اختیار کی، اور وہیں طائف میں آپ کا انتقال ہوا۔

محمد بن علی بن الفضل زرنجری، شیخ شمس الائمہ حلوائی کے شاگرد ہیں۔ ان کے بارے میں استاد نے بددعا کی تھی کیونکہ انہوں نے والدہ کی خدمت کی وجہ سے استاد کی زیارت نہیں کی تھی، کہ ان کے درس میں رونق نہ ہو۔ چنانچہ ان کے بیٹے بکر زرنجری کے علاوہ کسی نے ان سے علم حاصل نہیں کیا۔ زرنجہ، بخارا کے قصبے 'زرگیر' کا معرب ہے۔ محمد بن محمد بن احمد بن یوسف شرف الروساء خوارزمی، ایک معتبر امام، محدث اور ادیب ہیں، اور استاد برہان کبیر عبدالعزیز بن عمر بن ماده (رحمہم اللہ) کے شاگرد ہیں۔ شیخ عطاء بن حمزہ، سعدی شمس الاسلام یا شمس الائمہ، فروع و اصول کے امام اور مذہب کے عارف ہیں۔ کتاب میں ان کا حوالہ دیا گیا ہے۔ چھٹی صدی کے مشہور فقہاء و علماء میں مفتی استاد شیخ نجم الدین نسفی بھی شامل ہیں۔ ابراہیم بن محمد بن اسحاق دہستانی، مازندران کے مضافات کے رہنے والے تھے۔ انہوں نے صندلی (جو صمیری کے تلمیذ تھے) سے فقہ حاصل کی اور ان سے 'طبقات حنفیہ و شافعیہ' کے مصنف عبدالملک بن ابراہیم ہمدانی نے پڑھا۔ ان کا انتقال ۵۰۳ھ میں ہوا۔ علی بن عبدالعزیز بن عبدالرزاق، جو امام ظہیر الدین مرغینانی کے نام سے مشہور ہیں اور مرغینان کے رہنے والے ہیں۔ بعض نے انہیں 'صاحبِ خلاصہ' کا نانا اور بعض نے ماموں لکھا ہے۔ وہ اپنے والد عبدالعزیز، برہان کبیر عبدالعزیز اور سید ابوشجاع وغیرہ کے شاگرد ہیں۔ ان کے بیٹے حسن بن علی اور 'صاحبِ خلاصہ'

کے والد احمد بن عبدالرشید وغیرہ نے ان سے فقہ حاصل کی، اور ۵۰۶ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ کتاب میں ان کا حوالہ ملتا ہے اور بعض مورخین کے مطابق 'فتاویٰ ظہیریہ' انہی کی تصنیف ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کے مصنف شیخ ظہیر الدین محمد بن احمد بن عمر بخاری ہیں۔ محمد بن محمد بن ایوب طلوانی سمرقند کے گرد و نواح کے رہنے والے ہیں۔ وہ ایک جلیل القدر شیخ، واعظ اور مفسر ہیں۔ ۵۰۶ھ میں جمعہ کی نماز سے واپسی پر گھوڑے سے گر کر انتقال کر گئے۔ عثمان فضلی بن ابراہیم بن محمد، جو ابوبکر محمد بن الفضل کی اولاد میں سے ہیں، ایک نیک عالم، فقیہ اور محدث تھے جنہوں نے بکثرت احادیث روایت کیں اور ۵۰۸ھ میں انتقال فرمایا۔ 'فتاویٰ فضلی' سے مراد انہی کا کام ہے، اگرچہ بعض نے اسے امام ابوبکر الفضل کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن پہلی بات زیادہ درست ہے۔ محمد بن الحسین ارسابندی فخر الدین ابوبکر، جن کا لقب 'فخر القضاۃ' تھا، ایک فقیہ، محدث، خوش اخلاق اور منکسر المزاج انسان تھے۔ فقہ و حدیث میں وہ علاء الدین مروزی کے شاگرد ہیں۔ سمعانی نے بیان کیا کہ شہرِ مرو میں عبدالرحمن بن محمد کرمانی نے ان سے حدیث روایت کی ہے؛ (وہ کہتے ہیں کہ) میری کم عمری کی وجہ سے میں نہ کر سکا کیونکہ آپ کا انتقال ۵۱۲ھ میں ہو گیا تھا۔ آپ کی تصانیف میں 'تقویم الادلہ' کا اختصار بھی شامل ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (69) Preface

...is refined. Bakr Muhammad bin Muhammad bin Ali Zaranjari was a student of Shams al-A’imma al-Halwani in Jurisprudence (Fiqh) and Hadith. He narrated Hadith from Abu Hayl Ahmad bin Ali Aburavi, Hafiz Abu Hafs Umar bin Mansur, Yusuf bin Mansur, Ibrahim bin Ali Tabari, Hafiz Ahmad bin Muhammad Bajli, Maymun bin Ali, and Muhammad bin Abdul Aziz Qatari, among other traditionists. In summary, he was an established Hafiz and an exemplar in Fiqh and Hadith, titled 'Shams al-A’imma' (Sun of the Leaders) and 'Abu Hanifa al-Asghar' (The Junior Abu Hanifa). He was a trusted Mufti in practical cases and judicial events (Waqa’i wa Nawazil) and was also an expert in arithmetic and history. In Balkh, Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Ahmad; in Sarakhs, Muhammad bin Yaqub Kashani; in Samarkand, Muhammad bin Ali; and in Bukhara, Abdul Halim bin Muhammad narrated Hadith from him. He passed away in 512 AH. Muhammad bin Tahir bin Abdur Rahman Sadi Samarkandi was an excellent jurist (Faqih) and a student of Sadr al-Islam Abu al-Yusr. He died in 515 AH (may Allah have mercy on him). Khalaf bin Ahmad Abu al-Qasim, a student of Abdul Aziz Balkhi, was among the jurists of Iraq and died in 515 AH. Ahmad bin Muhammad bin al-Fazl Khair Akhiri was a jurist, Abu al-Nasr, the Imam of the Grand Mosque of Bukhara, and a student of his father Sheikh Muhammad bin al-Fazl, pupil of Sabzmununi. It is so stated, and Muhammad bin Abu al-Nasr narrated from him. He died in 518 AH. Muhammad bin Ahmad bin Abdur Rahman Raghadmuni died in 518 AH; he was a religious, pious, composed, and dignified jurist and traditionist. He was a student of his father, grandfather, and Salman bin Ibrahim bin Ahmad Sarakhsi. Muhammad bin Abdullah bin Fail Majd al-A’imma Sarkashti was a point of reference for scholars and possessed exemplary character. He was a student of the scholars of Samarkand and Bukhara, and in Hadith, he was a pupil of Abu al-Mawla Muhammad bin Muhammad bin Zaid. A large group narrated from him, and Ziya al-Din Mahmud Bandunji studied Fiqh under him. He died in 518 AH. Masud bin Hussain bin Hassan bin Muhammad bin Ibrahim Kashani, titled Abu al-Ma'ali Rukn al-Din, was a peerless jurist and traditionist. In Fiqh, he was a student of Shams al-A'imma Sarakhsi, and in Hadith, he was a student of Abu al-Qasim Ubaidullah bin Umar Khatib Kashani and Abu al-Nasr Muhammad bin al-Hussain Kashani. Imam Sadr al-Shahid Hussam al-Din narrated from him. He died in 520 AH. His work 'Mukhtasar Masudi' is well-known.

Abdul Malik bin Ibrahim was a jurist and student of Ibrahim bin Muhammad Dahistani; died 521 AH. Hussain bin Muhammad bin Khusraw Balkhi was a Hafiz of

Hadith, comprehensive in Sharia sciences, and author of 'Musnad Abi Hanifa with Takhrij'; died 523 AH. Abdul Aziz bin Uthman, a descendant of Muhammad bin al-Fazl known as 'Fazli', was an excellent jurist and expert in the school of law, and the Qazi of Bukhara whose noble character in judicial affairs was renowned; died 533 AH. Abdul Aziz bin Uthman Nasafi was a jurist and traditionist, student of Burhan al-Din al-Kabir, and author of fine works; died 533 AH. Muhammad bin Hibatullah Julli was the Qazi of Aleppo and an ascetic jurist; died 534 AH. Ibrahim bin Ahmad bin Ishaq bin Shith, known as 'Zahid Saffar' (the ascetic coppersmith). Rukn al-Islam Abu Ishaq was a pious and ascetic jurist. His ancestors were among the eminent Hanafi scholars. He was the Imam of his time, a scholar of practice, and feared no blame in the path of truth. Sultan Sanjar bin Malik Shah Seljuk brought him to settle in the city of Merv. He studied Fiqh under his noble father, heard 'Athar al-Tahawi', and heard 'Siyar al-Kabir' from Abu Hafs. He heard Hadith from his father, Umar bin Mansur, and Abdul Malik bin Abdur Rahman, etc. He was called 'Saffar' because he sold copper vessels. He authored 'Talkhis al-Zuhd' and 'Kitab al-Sunnah wal-Jama'ah', among others. Hassan bin Mansur Qazi Khan and others were his students. He passed away in Bukhara in 534 AH. His son, Hammad bin Ibrahim al-Saffar, was an excellent scholar and traditionist; he studied Hadith under Ismail bin Ahmad bin al-Hussain al-Bayhaqi and others besides his father. Sam’ani (may Allah have mercy on him) wrote that he met him in Bukhara but only for a short time. Ali bin Muhammad bin Ismail bin Ali bin Ahmad Samarkandi Isbijabi was born in 453 AH. There are many references to him in these Fatawa. He was the Imam of his time in jurisprudence, gnosis, and the preservation of the school of law. Ali bin Abi Bakr, the author of 'Hidaya', and others studied Fiqh under him. His commentaries on 'Mukhtasar al-Tahawi' and 'al-Mabsut' are well-known. He died in 535 AH. Muhammad bin Muhammad bin al-Hussain, titled Minhaj al-Shari'ah, was the Imam of his time. The author of 'Hidaya' stated that he had never seen anyone like him in abundance of knowledge, virtue, and blessing. He died in 535 AH. Umar bin Abdul Aziz bin Umar bin Maza, Abu Muhammad Hussam al-Din Sadr al-Shahid. In Fatawa, the title 'Sadr'...

फ़तावा आलमगीरी ..... खंड 1 (69) प्रस्तावना

बक्र मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन अली ज़रंजरी, फ़िक़्ह और हदीस में शम्सुल अइम्मा हलवाई के शिष्य थे। उन्होंने अबू हईल अहमद बिन अली अबुरवी, हाफ़िज़ अबू हफ़्स उमर बिन मंसूर, यूसुफ़ बिन मंसूर, इब्राहिम बिन अली तबरी, हाफ़िज़ अहमद बिन मुहम्मद बजली, मै मून बिन अली, और मुहम्मद बिन अब्दुल अज़ीज़ क़तरी आदि मुहाद्दिसीन से हदीस की रिवायत की। संक्षेप में, वे फ़िक़्ह और हदीस में एक प्रतिष्ठित हाफ़िज़ और मिसाल थे, जिन्हें 'शम्सुल अइम्मा' और 'अबू हनीफ़ा अल-असग़र' की उपाधि दी गई थी। वे वक़ा-ए और नवाज़िल (घटनाओं और कानूनी समस्याओं) में एक विश्वसनीय मुफ्ती थे, और गणित एवं इतिहास के भी ज्ञाता थे। बल्ख में अबू जाफ़र अहमद बिन मुहम्मद बिन अहमद ने, सरख़्स में मुहम्मद बिन याक़ूब काशानी ने, समरकंद में मुहम्मद बिन अली ने और बुखारा में अब्दुल हलीम बिन मुहम्मद ने उनसे हदीस की रिवायत की। उनका निधन 512 हिजरी में हुआ। मुहम्मद बिन ताहिर बिन अब्दुल रहमान सादी समरकंदी, एक उत्कृष्ट फ़क़ीह और सदरुल इस्लाम अबुल यसर के शिष्य थे। उनका देहांत 515 हिजरी में हुआ। ख़लफ़ बिन अहमद अबुल क़ासिम, अब्दुल अज़ीज़ बल्खी के शिष्य और इराक़ के फ़ुक़हा में से थे, 515 हिजरी में चल बसे। अहमद बिन मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल खैर अख़ीरी, फ़क़ीह अबू अल-नस्र और जामा मस्जिद बुखारा के इमाम, अपने पिता शेख मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल के शिष्य और सबज़मुनी के शागिर्द थे। 518 हिजरी में उनका निधन हुआ। मुहम्मद बिन अहमद बिन अब्दुल रहमान रेग़दमुनी, 518 हिजरी में देहांत हुआ, वे धार्मिक, परहेज़गार, शांत और गरिमामय फ़क़ीह एवं मुहाद्दिस थे। वे अपने पिता, दादा और सलमान बिन इब्राहिम बिन अहमद सरख़्सी के शिष्य थे। मुहम्मद बिन अब्दुल्ला बिन फ़ाएल मजदुल अइम्मा सरकश्ती, विद्वानों के आश्रय और उत्तम आचरण वाले थे। वे समरकंद और बुखारा के विद्वानों के शिष्य और हदीस में अबू अल-मौला मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन ज़ैद के शागिर्द थे। उनसे एक बड़े समूह ने रिवायत की और ज़ियाउद्दीन महमूद बंदुंजी ने उनसे फ़िक़्ह सीखी। 518 हिजरी में इंतक़ाल हुआ। मसूद बिन हुसैन बिन हसन बिन मुहम्मद बिन इब्राहिम काशानी, अबू अल-मुआली रुक्नुद्दीन, बेजोड़ फ़क़ीह और मुहाद्दिस थे। फ़िक़्ह में वे शम्सुल अइम्मा सरख़्सी के और हदीस में अबुल क़ासिम उबैदुल्ला बिन उमर खतीब काशानी और अबू अल-नस्र मुहम्मद बिन अल-हुसैन काशानी के शिष्य थे। उनसे इमाम सदर शहीद हुसामुद्दीन ने रिवायत की। 520 हिजरी में उनका निधन हुआ। 'मुख़्तसर मसूदी' उनकी प्रसिद्ध रचना है।

अब्दुल मलिक बिन इब्राहिम, इब्राहिम बिन मुहम्मद दहिस्तानी के शिष्य फ़क़ीह थे। देहांत 521 हिजरी। हुसैन बिन मुहम्मद बिन खुसरो बल्खी, हदीस के हाफ़िज़ और शरिया विज्ञान के ज्ञाता, 'मुसनद अबी हनीफ़ा' (तख़रीज के साथ) के लेखक थे। निधन 523 हिजरी। अब्दुल अज़ीज़ बिन उस्मान, मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल की संतान में से, जिन्हें 'फ़ज़ली' के नाम से जाना जाता है, एक उत्कृष्ट फ़क़ीह और मज़हब के ज्ञाता थे, बुखारा के क़ाज़ी थे जिनका न्याय कार्यों में उत्तम आचरण प्रसिद्ध है, 533 हिजरी में देहांत हुआ। अब्दुल अज़ीज़ बिन उस्मान नसफ़ी, फ़क़ीह और मुहाद्दिस, बुरहानुद्दीन कबीर के शिष्य थे और श्रेष्ठ कृतियों के लेखक थे, निधन 533 हिजरी। मुहम्मद बिन हिबतुल्लाह जली, हलम के क़ाज़ी और परहेज़गार फ़क़ीह थे, देहांत 534 हिजरी। इब्राहिम बिन अहमद बिन इशाक़ बिन शीथ, जो 'ज़ाहिद सफ़्फ़ार' के नाम से प्रसिद्ध हैं, रुक्नुल इस्लाम अबू इसहाक़, एक परहेज़गार और तपस्वी फ़क़ीह थे। उनके पूर्वज हनफ़ी विद्वानों में से थे। वे अपने समय के इमाम और कर्मठ विद्वान थे, सत्य के मार्ग में किसी की निंदा से नहीं डरते थे। सुल्तान संजर बिन मलिक शाह सलजूकी उन्हें लेकर मरव शहर में बसाया। उन्होंने अपने पिता से फ़िक़्ह सीखी, 'आसार अल-तहावी' सुनी और अबू हफ़्स से 'सियर कबीर' सुनी। हदीस अपने पिता, उमर बिन मंसूर और अब्दुल मलिक बिन अब्दुल रहमान आदि से प्राप्त की। पीतल (सफ़र-यमन) के बर्तन बेचने के कारण उन्हें 'सफ़्फ़ार' कहा जाता था। उन्होंने 'तल्ख़ीस अल-जुहद' और 'किताब अल-सुन्ना वल जमाअत' आदि की रचना की। हसन बिन मंसूर क़ाज़ी खान आदि उनके शिष्य हैं। 534 हिजरी में बुखारा में देहांत हुआ। उनके पुत्र हम्माद बिन इब्राहिम अल-सफ़्फ़ार एक उत्कृष्ट विद्वान और मुहाद्दिस हैं, जिन्होंने पिता के अतिरिक्त इस्माइल बिन अहमद बिन अल-हुसैन अल-बैहक़ी आदि से हदीस पढ़ी। समानी (रह.) ने लिखा है कि बुखारा में उनसे मुलाक़ात हुई पर समय कम था। अली बिन मुहम्मद बिन इस्माइल बिन अली बिन अहमद समरकंदी अस्बिजाबी, 453 हिजरी में पैदा हुए। इस फ़तावा में उनके कई संदर्भ हैं। वे फ़िक़्ह, ज्ञान और मज़हब के संरक्षण में अपने समय के इमाम थे। 'हिदाया' के लेखक अली बिन अबी बक्र आदि ने उनसे फ़िक़्ह सीखी। 'मुख़्तसर तहावी' और 'मबसूत' आदि की उनकी व्याख्याएँ प्रसिद्ध हैं। 535 हिजरी में निधन हुआ। मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन अल-हुसैन, 'मिन्हाज अल-शरिया' अपने समय के इमाम थे। हिदाया के लेखक ने कहा कि ज्ञान, गुण और बरकत में मैंने उनके जैसा दूसरा नहीं देखा। 535 हिजरी में निधन हुआ। उमर बिन अब्दुल अज़ीज़ बिन उमर बिन माज़ा, अबू मुहम्मद हुसामुद्दीन सदर शहीद। फ़तावा में जहाँ केवल 'सदर' लिखा हो...

لطیف ہے۔ بکر محمد بن محمد بن علی زرنجری شاگرد شمس الائمہ حلوائی در فقہ وحدیث اور نیز حدیث کو ابوہیل احمد بن علی ابوروی وحافظ ابو حفص عمر بن منصور و یوسف بن منصور و ابراہیم بن علی طبری و حافظ احمد بن محمد بجلی و میمون بن علی و محمد بن عبدالعزیز قطری وغیرہ ہم محدثین سے روایت کی۔ بالجملہ فقہ وحدیث میں حافظ متمکن ضرب المثل لقب بہ شمس الائمہ و ابوحنیفۃ الاصغر ہوئے۔ وقائع ونوازل میں معتمد مفتی تھے علم حساب و تواریخ سے بھی ماہر تھے بلخ میں ابوجعفر احمد بن محمد بن احمد نے اور سرخس میں محمد بن یعقوب کا شانی اور سمرقند میں محمد بن علی اور بخارا میں عبدالحلیم بن محمد نے آپ سے روایت حدیث کی۔ ۵۱۲ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن طاہر بن عبدالرحمن سعدی سمرقندی۔ فقیہ جید شاگرد صدر الاسلام ابوالیسر ہیں۔ المتوفی ۵۱۵ھ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ خلف بن احمد ابوالقاسم شاگر د عبد العزیز بلخی فقہائے عراق میں سے ہیں ۵۱۵ھ میں فوت ہوئے۔ احمد بن محمد بن الفضل خیر اخیری۔ فقیہ ابوالنصر امام جامع بخارا شاگرد والد خود شیخ محمد بن الفضل تلمیذ سبذمونی کذا قیل و روی عنہ محمد بن ابونصر وتوفی ۵۱۸ھ ۔ محمد بن احمد بن عبدالرحمن ریغد مونی۔ المتوفی ۵۱۸ھ فقیہ محدث متدین متورع صاحب سکون ووقار ہیں فقہ وحدیث میں اپنے والد وجد امجد وسلمان بن ابراہیم بن احمد سرخسی کے شاگرد ہیں۔ محمد بن عبداللہ بن فاعل مجد الائمہ سرکشتی۔ مرجع علماء حاجت طریقہ حسنہ تھے شاگر د علماء سمر قند و بخارا اور حدیث میں تلمیذ ابوالمولی محمد بن محمد بن زید ہیں اور آپ سے ایک جماعت کثیرہ نے روایت کی اور ضیا والدین محمود بند نجی نے فقہ پڑھی۔ ۵۱۸ھ میں فوت ہوئے۔ مسعود بن حسین بن حسن بن محمد بن ابراہیم کاشانی۔ ابوالمعالی رکن الدین فقیہ محدث بے نظیر ہیں فقہ میں شاگر دشمس الائمہ سرخسی اور حدیث میں شاگر د ابوالقاسم عبید

اللہ بن عمر خطیب کا شانی و ابوالنصر محمد بن الحسین کشانی ہیں۔ آپ سے امام صدر شہید حسام الدین نے روایت کی۔ ۵۲۰ھ میں فوت ہوئے۔ مختصر مسعودی آپ کی تالیف معروف ہے۔

عبد الملک بن ابراہیم فقیہ شاگرد ابراہیم بن محمد دہستانی۔ متوفی ۵۲۱ھ حسین بن محمد بن خسرو بلخی ۔ حافظ حدیث جامع علوم شرعیہ مولف مسند ابی حنیفہ مع تخریج متوفی ۵۲۳ھ عبدالعزیز بن عثمان از اولاد محمد بن الفضل معروف بہ فضلی فقیہ جید عارف مذہب قاضی بخارا جن کی حسن سیرت معاملہ قضاء میں معروف ہے متوفی ۵۳۳ھ عبدالعزیز بن عثمان نسفی فقیہ محدث شاگرد برہان الدین کبیر ہیں صاحب تالیفات حسنہ متوفی ۵۳۳ھ محمد بن ہبۃ اللہ جلی قاضی حلب فقیہ زاہد متوفی ۵۳۴ھ ابراہیم بن احمد بن الحق بن شیث المعروف بزاہد صفار۔ رکن الاسلام ابواسحاق فقیہ متورع زاہد ہیں۔ آپ کے آباؤ اجداد فاضل علماء حنفیہ میں سے گذرے ہیں۔ آپ امام وقت عالم عامل ہیں راہِ حق میں کسی کی ملامت سے خوف نہ کرتے تھے۔ آپ کو سلطان سنجر بن ملک شاہ سلجوقی نے لا کر شہر مرو میں بسایا۔ آپ نے فقہ اپنے والد ماجد سے پڑھی اور آثار الطحاوی کو سنا اور سیر کبیر کو ابو حفص سے سنا اور حدیث اپنے والد ماجد اور عمر بن منصور اور عبد الملک بن عبد الرحمن وغیرہ ہم سے سنی اور صفریمنی کانسہ کے برتن بیچنے سے صفار کہلاتے تھے۔ کتاب تلخیص الزہد و کتاب السنہ و الجماعت وغیرہ تصنیف فرمائی۔ حسن بن منصور قاضی خان وغیرہ آپ کے شاگرد ہیں۔ ۵۳۴ھ میں بخارا میں فوت ہوئے۔ اور حماد بن ابراہیم الصفار آپ کے بیٹے عالم محدث جید ہیں باپ کے علاوہ اسماعیل بن احمد بن الحسین البیہقی وغیرہ سے حدیث پڑھی اور سمعانی رحمہ اللہ نے لکھا کہ میری بخارا میں آپ سے ملاقات ہوئی مگر کچھ ساعت نہیں کی ہے۔ علی بن محمد بن اسماعیل بن علی بن احمد سمر قندی اسبیجابی۔ ۴۵۳ھ میں پیدا ہوئے۔ اس فتاویٰ میں آپ سے بہت حوالہ ہے۔ فقیہ عالم معرفت و حفظ مذہب میں امام وقت تھے۔ علی بن ابی بکر صاحب ہدایہ وغیرہ نے آپ سے فقہ پڑھی۔ مختصر طحاوی ومبسوط وغیرہ کے شروح آپ

سے معروف ہیں ۵۳۵ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن محمد بن الحسین۔ منہاج شریعہ امام وقت ہیں صاحب ہدایہ نے کہا کہ میں نے کثرتِ علم وفضل و برکت میں آپ کا مثل نہیں دیکھا۔ ۵۳۵ھ میں فوت ہوئے۔ عمر بن عبدالعزیز بن عمر بن مازہ۔ ابو محمد حسام الدین صدر الشہید فتاویٰ میں صدر

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 - Introduction

You are mentioned with high regard by Al-Shaheed, Hussam-al-Din, Al-Sadr al-Hussam, and others. He was a jurist (faqih) and scholar of Hadith (muhaddis), a student of Imam Muhammad bin Burhan al-Kabir Abdul Aziz, who was his own father. He was a person of great awe and dignity. The authors of *Al-Muhit* and *Al-Hidayah*, among others, studied under him. He authored many works, including *Fatawa Kubra* and *Sughra*, *Sharh Adab al-Qadi* by Al-Khassaf, and *Sharh Jami' al-Saghir*. The author of *Waqi'at* and *Sharh Munshi*, etc., was martyred at the hands of a disbeliever in 536 AH. Abdul Majeed Qaysi Harawi, a student of Fakhr al-Islam Bazdawi and others, and a judge (Qadi) of the Roman lands, passed away in 537 AH. Abdul Ghafir, an excellent jurist and scholar of Hadith, authored *Majma' al-Ghara'ib fi Gharib al-Hadith* and passed away in 537 AH. Umar bin Muhammad bin Ahmad bin Ismail al-Nasafi, known as *Mufti al-Thaqalayn* (the Mufti of both humans and jinn); it is famous that both jinn and humans sought fatwas from him. His kunya was Abu Hafs, and his title was Najm al-Din. There are many references to him in these fatwas. He was a distinguished jurist, scholar of Hadith, grammarian, man of letters, linguist, and memorizer (hafiz). He was a student of Sadr al-Islam Abu al-Yasar and others. He compiled a list of his many students in a single volume. His son, Majd al-Nasafi Abu al-Layth Ahmad bin Umar, studied under him. The author of *Al-Hidayah* and Abu Bakr Ahmad Balkhi (known as Zahir) read some of his compositions under him, and Umar bin Muhammad al-Uqayli narrated from him. He authored numerous works, including *Al-Taysir*, *Al-Najah fi Sharah al-Sahah* (a commentary on Sahih Bukhari), in the preface of which he mentioned fifty chains of transmission through nine of his teachers reaching the author. He also wrote *Manzumah al-Fiqh*, *Al-Mawaqiyah Tulaba al-Talaba* (explanation of the terminology of Hanafi books), *Nazm Jami' al-Saghir*, etc. He passed away in 537 AH. It should be clarified that the famous text *Kanz al-Daqaiq* is not his composition, but rather that of Hafiz al-Din Nasafi (may Allah have mercy on him). It should be noted that when Arabs did not wish to meet someone, they would say "Insarif" (meaning: go away/return). In the terminology of Arabic grammar (*Nahw*), *Munsarif* is a word on which *kasra* and *tanwin* (grammatical markers) are not prohibited, while *Ghayr-Munsarif* (diptote) is that on which they cannot occur. However, when it is made *nakirah* (indefinite), it becomes *munsarif*, and it is called *munkar*. In common parlance, a person whose identity is denied is called *munkar*. Now, listen to a subtle anecdote (latifa): When our Sheikh Najm al-Din (may Allah have mercy on him) reached Makkah, Allama Zamakhshari was living there in

seclusion. The Sheikh went to visit him and knocked on the door. He asked, "Who is it?" The Sheikh replied, "Umar." He responded, "Insarif" (meaning: Go away/I will not meet you). The Sheikh turned this into a grammatical pun, as "Umar" is one of the words that are *ghayr-munsarif* (cannot inflect/cannot "go away" grammatically). The Sheikh replied to Zamakhshari, "O Sheikh, 'Umar' does not inflect (cannot be *munsarif*)." The Allama immediately replied, "Idha unkira saraf" (When it is made indefinite/denied, it inflects). This meant that when the master of the house denies recognition, one must go away. The subtlety is that the word "Umar," as long as it is a proper noun (*ma'rifa*), is *ghayr-munsarif*, but if it were used as a name for an indefinite thing, it would become *munsarif*.

Mahmoud bin Umar al-Zamakhshari, Abu al-Qasim, titled *Fakhr-e-Khwarizm* and, due to his stay in Makkah, titled *Jarullah* (the neighbor of Allah). He was a Mu'tazilite, linguist, man of letters, grammarian, and eloquent scholar. He authored many works such as *Tafsir al-Kashshaf*, *Al-Daqaiq*, *Al-Asas*, *Al-Rabi'*, *Al-Mufassal*, *Al-Maqamat*, etc. He was a Mu'tazilite in belief and a Hanafi in practical jurisprudence (furu'). In his Tafsir, apart from the explanation of grammar and eloquence, he remained negligent of the true science of Tafsir. This is because the meanings of the Divine Speech of Allah were obtained through the pure tongue of the Holy Prophet (peace and blessings be upon him, his family, and companions), the Sahaba, and the Tabi'un. Due to the "disease" of his Mu'tazilite leanings, the Allama neglected Hadith; he often relied on fabricated (mawdu') narrations and resorted to poor interpretations and criticism of the greats. Therefore, some leading scholars declared it forbidden to look at this book. The translator says that indeed, in some places, criticism against the Prophet (peace and blessings be upon him) and the Sahaba emerges, even if that was not the author's intent. Nonetheless, he writes much from the narrations of the Tabi'un and Sahaba without knowing their authenticity, unable to distinguish between authentic, weak, and fabricated reports. Consequently, this became a very dangerous matter. In my view, those who called him negligent of narrations probably meant this lack of scrutiny; otherwise, he has brought forth an abundance of narrations in a suspended (*mu'allaq*) manner. Such negligence cannot be removed without the recognition of the science of Hadith and reports and without following the path of the Sunnah. Thus, Al-Baydawi (may Allah have mercy on him) also fell into error in various places by following him. Therefore, a person of piety, insight, and impartiality should consult both Tafsirs as well as the Tafsir of the investigative scholar of Hadith, Hafiz Imad al-Din Ibn Kathir (may Allah have mercy on him).

अल-शहीद, हुसाम-उद-दीन, अल-सद्र अल-हुसाम और अन्य लोगों से आपका उल्लेख सम्मानपूर्वक मिलता है। फ़क़ीह मुहद्दिस इमाम मुहम्मद के शिष्य बुर्हान कबीर अब्दुल अज़ीज़, जो आपके पिता थे, और आप बड़े प्रभावशाली और गरिमामय थे। साहिब-ए-मुहीत और साहिब-ए-हिदाया आदि ने आपसे शिक्षा प्राप्त की। आपकी अनेक रचनाएँ हैं, जिनमें फ़तावा कुबरा और सुग़रा, शरह अदब अल-क़ाज़ी लिल-ख़स्साफ़ और शरह जामे सुग़ीर शामिल हैं। वाक़िआत और शरह मुंशी आदि के लेखक ५३६ हिजरी में एक काफ़िर के हाथों शहीद हुए। अब्दुल मजीद क़ैसी हरवी, फ़ख़्रुल इस्लाम बज़्दवी आदि के शिष्य और रूम के देशों के क़ाज़ी, जिनका देहांत ५३७ हिजरी में हुआ। अब्दुल ग़ाफ़िर फ़क़ीह मुहद्दिस, एक कुशल लेखक, 'मजमा-अल-ग़राइब फ़ी ग़रीब-अल-हदीस' के रचयिता, जिनका देहांत ५३७ हिजरी में हुआ। उमर बिन मुहम्मद बिन अहमद बिन इस्माइल नसफ़ी, जो 'मुफ़्ती-अल-सक़लैन' के नाम से प्रसिद्ध हैं; यानी यह मशहूर है कि आपसे जिन्न और इंसान दोनों फ़तवा लेते थे। आपकी कुनियत अबू हफ़्स और लक़ब नजम-उद-दीन था। इस फ़तावा में आपके बहुत से संदर्भ मिलते हैं। आप एक बेहतरीन फ़क़ीह, मुहद्दिस, वैयाकरण (नहवी), साहित्यकार और हाफ़िज़ थे। आप सद्र अल-इस्लाम अबुल यसर आदि के शिष्य थे। आपके बहुत से शिष्यों की सूची आपने स्वयं एक जिल्द में संकलित की है। आपके बेटे मजद नसफ़ी अबुल लैस अहमद बिन उमर ने आपसे शिक्षा ली। साहिब-ए-हिदाया और अबू बक्र अहमद बल्ख़ी (ज़हीर के नाम से प्रसिद्ध) ने आपकी कुछ कृतियाँ पढ़ीं और उमर बिन मुहम्मद अक़ीली ने आपसे रिवायत की। आपकी अनेक रचनाएँ हैं, जैसे अल-तयसीर, अल-नजाह फ़ी शरह अल-सिहह (बुख़ारी शरीफ़ की व्याख्या), जिसकी भूमिका में आपने अपने नौ उस्तादों के माध्यम से लेखक तक पहुँचने के पचास रास्तों का वर्णन किया है। मंज़ूम-उल-फ़िक़ह, अल-मवाक़िया तुलबुल तल्बा (हन्फ़ी पुस्तकों के शब्दों की व्याख्या), नज़्म जामे सुग़ीर आदि। आपका देहांत ५३७ हिजरी में हुआ। यह स्पष्ट रहे कि प्रसिद्ध पुस्तक 'कन्ज़ अल-दक़ाइक़' आपकी रचना नहीं है, बल्कि हाफ़िज़-उद-दीन नसफ़ी (रह.) की है। यह जानना चाहिए कि अरब लोग जब किसी से मिलना नहीं चाहते थे, तो वे 'इनसरिफ़' (चले जाओ/लौट जाओ) कह देते थे। अरबी व्याकरण (नहव) की शब्दावली में 'मुनसरिफ़' वह शब्द है जिस पर कसरा और तनवीन (व्याकरणिक चिह्न) वर्जित न हों, और 'ग़ैर-मुनसरिफ़' वह है जिस पर कसरा और तनवीन न आ सकें। लेकिन जब इसे 'नकिरा' (अनिश्चित) बना दिया जाता है, तो वह मुनसरिफ़ हो जाता है, और इसे 'मुनकर' कहते हैं। मुहावरे में जिस व्यक्ति की पहचान से इनकार किया जाए, उसे मुनकर कहा जाता है। अब एक रोचक किस्सा

(लतीफ़ा) सुनें: जब हमारे शेख नजम-उद-दीन (रह.) मक्का पहुँचे, तो वहाँ अल्लामा ज़मख़्शरी एकांतवास में रह रहे थे। शेख उनसे मिलने गए और दरवाज़ा खटखटाया। उन्होंने पूछा, "कौन है?" शेख ने कहा, "उमर।" उन्होंने उत्तर दिया, "इनसरिफ़" (अर्थात् मैं नहीं मिलूँगा, लौट जाओ)। शेख ने इसे व्याकरण के एक लतीफ़े में बदल दिया, क्योंकि 'उमर' उन शब्दों में से है जो 'ग़ैर-मुनसरिफ़' (inflect न होने वाले) होते हैं। शेख ने ज़मख़्शरी के जवाब में कहा, "ऐ शेख! उमर मुनसरिफ़ नहीं होता।" अल्लामा ने तुरंत उत्तर दिया, "इज़ा उन्किरा सरफ़" (जब मुनकर/अस्वीकार किया जाए, तो वह मुनसरिफ़ हो जाता है)। इसका अर्थ यह था कि जब घर का मालिक पहचान से इनकार कर दे, तो वापस जाना पड़ता है। रोचक बात यह है कि शब्द 'उमर' जब तक 'मआरिफ़ा' (निश्चित संज्ञा) है, तब तक वह 'ग़ैर-मुनसरिफ़' है, और यदि किसी 'नकिरा' (अनिश्चित) चीज़ का नाम रख दिया जाए, तो वह 'मुनसरिफ़' हो जाएगा।

ज्ञानी महमूद बिन उमर ज़मख़्शरी, अबुल क़ासिम, जिनका लक़ब 'फ़ख़्र-ए-ख़्वारज़्म' था और मक्का में निवास के कारण उन्हें 'जारुल्लाह' कहा जाता था। वे एक मोतज़िली, भाषाविद्, साहित्यकार, वैयाकरण और वाक्पटु थे। उन्होंने 'तफ़सीर कशशाफ़', 'दक़ाइक़', 'असास', 'रबी', 'मुफ़स्सल', 'मक़ामात' आदि जैसी कई पुस्तकें लिखीं। वे विश्वास में मोतज़िली और व्यावहारिक नियमों (फ़ुरू) में हन्फ़ी थे। वे तफ़सीर में व्याकरण और वाक्पटुता (बलाग़त) के वर्णन के अलावा तफ़सीर के वास्तविक ज्ञान से अनभिज्ञ रहे। इसका कारण यह है कि अल्लाह के कलाम के अर्थों की प्राप्ति हज़रत रसूल (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम), सहाबा और ताबिईन की पाक ज़ुबान के माध्यम से हुई है। अल्लामा को उनके'मोतज़िली' झुकाव की बीमारी के कारण हदीस के ज्ञान में उपेक्षा रही; उन्होंने अक्सर मनगढ़ंत (मौजदू) हदीसों से तर्क दिए और महापुरुषों के प्रति गलत व्याख्याओं और आलोचनाओं का सहारा लिया। इसी कारण कुछ विद्वानों ने इस पुस्तक को देखना हराम लिखा है। अनुवादक का कहना है कि वास्तव में कुछ स्थानों पर नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) और सहाबा (रज़ि.) पर भी आलोचना निकलती है, भले ही लेखक का ऐसा उद्देश्य न रहा हो। फिर भी, वे ताबिईन और सहाबा की रिवायतों में बहुत कुछ लिखते हैं, हालाँकि वे उनकी वास्तविकता को नहीं जानते और सही, कमज़ोर (ज़ईफ़) व मनगढ़ंत हदीसों में अंतर नहीं कर पाते। इस कारण यह एक बहुत ही ख़तरनाक चीज़ बन गई है। मेरे विचार में, जिन लोगों ने उन्हें रिवायतों से गाफ़िल (अनभिज्ञ) कहा है, उनका तात्पर्य शायद यही उपेक्षा होगी; अन्यथा उन्होंने प्रचुर मात्रा में कथनों को बिना संदर्भ (मुअल्लिक़) के पेश किया है। हदीस और आसार के ज्ञान की पहचान और सुन्नत के मार्ग के बिना ऐसी भूलों का अंत संभव नहीं है। अतः बैज़ावी (रह.) ने भी कई स्थानों पर उनका अनुसरण करते हुए गलतियाँ की हैं।

इसलिए, एक धर्मनिष्ठ, विवेकी और निष्पक्ष व्यक्ति को दोनों तफ़सीरों और मुहद्दिस मोहक़्क़िक़ हाफ़िज़ इमाद-उद-दीन इब्न कसीर (रह.) की तफ़सीर का अवलोकन करना चाहिए।

الشہید وحسام الدین والصدر الحسام وغیرہ سے آپ کا ذکرِ خیر ہے۔ فقیہ محدث امام محمد بن شاگرد برہان کبیر عبدالعزیز یعنی والد خود اور با ہیبت و تمکین تھے صاحبِ محیط و صاحبِ ہدایہ وغیرہ نے آپ سے علم پڑھا۔ تالیفاتِ کثیرہ رکھتے ہیں از آنجملہ فتاویٰ کبریٰ و صغریٰ و شرح ادب القاضی للخصاف شرح جامع صغیر۔ واقعات و شرح منشی وغیرہ ۵۳۶ھ میں ایک کافر کے ہاتھ سے شہید ہوئے۔ عبدالمجید قیسی ہروی۔ شاگرد فخر الاسلام بزدوی وغیرہ و قاضی بلاد روم المتوفی ۵۳۷ھ عبدالغافر فقیہ محدث جید مولف کتاب مجمع الغرائب فی غریب الحدیث المتوفی ۵۳۷ھ عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل نسفی معروف بمفتی الثقلین۔ یعنی مشہور ہے کہ آپ سے جن و انس دونوں فتویٰ لیتے تھے۔ ابو حفص کنیت و نجم الدین لقب تھا۔ اس فتاویٰ میں بہت حوالہ ہے۔ فقیہ محدث جید۔ نحوی ادیب لغوی حافظ ہیں شاگرد صدر الاسلام ابوالیسر وغیرہ و ایک جماعت کثیر جن کو خود ایک جلد میں جمع کیا ہے اور آپ سے آپ کے بیٹے مجد نسفی ابواللیث احمد بن عمر نے پڑھا اور صاحبِ ہدایہ و ابوبکر احمد بلخی معروف بہ ظہیر نے آپ سے بعض آپ کی تصانیف کو پڑھا اور عمر بن محمد عقیلی نے آپ سے روایت کی۔ تصانیفِ کثیرہ رکھتے ہیں از آنجملہ التیسیر۔ النجاح فی شرح الصحاح شرح بخاری شریف جس کے خطبہ میں اپنی اسناد نو مصنف تک پچاس طرق سے بیان کیا ہے۔ منظومۃ الفقہ۔ المواقیہ طلبہ الطلبہ شرح الفاظ کتب حنفیہ۔ نظم جامع صغیر وغیرہ ۵۳۷ھ میں فوت ہوئے اور متن معروف کنز الدقائق آپ کی تصنیف نہیں بلکہ حافظ الدین نسفی رحمہ اللہ کی ہے۔ واضح ہو کہ اہل عرب جب کسی سے ملاقات کرنا نہیں چاہتے تھے تو کہہ دیتے ہیں انصرف یعنی پھر جاؤ اور واپس جاؤ اور اصطلاحِ نحو میں منصرف وہ لفظ جس پر کسرہ و تنوین ثقیل اعرابی منع نہ ہو اور غیر منصرف وہ کہ جس پر کسرہ و تنوین نہ آئے لیکن

جب وہ نکرہ کر دیا جائے تو منصرف ہو جاتا ہے اور اس کو منکر کہتے ہیں اور محاورہ میں جس شخص کی شناخت و معرفت سے انکار کیا جائے وہ منکر ہے۔ اب ایک لطیفہ سنیے کہ ہمارے شیخ نجم الدین رحمہ اللہ جب مکہ معظمہ پہنچے تو وہاں علامہ زمخشری مجاور گوشہ نشین تھے ان سے ملاقات کو گئے اور دروازہ بجایا انھوں نے پوچھا کون ہے؟ کہا کہ عمر۔ جواب دیا کہ انصرف یعنی میں نہیں ملوں گا تم لوٹ جاؤ۔ شیخ نے اس کو نحوی لطیفہ میں ملایا کہ عمر منجملہ الفاظ کے ہے کہ جو غیر منصرف ہوتے ہیں اور ازمخشری کے جواب میں کہا کہ یا شیخ عمر منصرف نہیں ہوتا ہے علامہ نے فوراً جواب دیا کہ اذا انکر صرف جب منکر کیا جائے تو منصرف ہو جاتا ہے یعنی جب اس کی شناخت سے مالک مکان انکار کرے تو واپس ہو جائے اور لطیفہ یہ کہ لفظ عمر جب تک معرفہ ہو غیر منصرف ہے اور اگر کسی نکرہ چیز کا نام رکھا جائے تو منصرف ہو جائے گا۔

فاہم محمود بن عمر زمخشری ابوالقاسم ملقب فخر خوارزم اور بسبب مجاورتِ مکہ کے ملقب بجار اللہ۔ مرد معتزلی لغوی ادیب نحوی بلیغ ہیں تفسیر کشاف و دقائق و اساس و ربیع و مفصل و مقامات وغیرہ تصانیف کثیرہ رکھتے ہیں اعتقاد میں معتزلی اور فروع میں حنفی تھے۔ تفسیر میں نحو و بلاغت بیان کے سوائے علم تفسیر سے غافل ہیں اس سبب سے کہ کلامِ الہی سبحانہ کے معانی بزبانِ پاک حضرت رسالت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم صحابہ و تابعینؒ حاصل ہوئے اور علامہ کو بسبب بیماریِ اعتزال کے حدیث میں غفلت ہے اکثر موضوع احادیث سے استدلال کیا اور سوء تعبیر و طعن باکابر سے کام لیا اسی لئے بعض ائمہ علماء نے اس کتاب پر نظر کرنا حرام لکھا۔ مترجم کہتا ہے کہ بیشک بعض مقامات میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم و صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم پر بھی طعن نکلتا ہے اگرچہ مولف کا مقصود نہ ہو لیکن مرویات تابعین و صحابہؓ میں سے بہت کچھ لکھتا ہے اگرچہ ان کی تحقیق نہیں جانتا اور صحیح و ضعیف و موضوع میں فرق نہیں

کر سکتا اس واسطے بہت خوفناک چیز ہوگئی اور میرے نزدیک جن لوگوں نے اس کو مرویات سے غافل کہا تو شاید یہی غفلت مراد ہوگی ورنہ کثرت سے اقوال کو معلق لایا ہے اور ایسی غفلت بغیر معرفتِ علم حدیث و آثار کے اور بغیر طریقہ سنت کے ممکن الزوال نہیں ہے چنانچہ بیضاوی رحمہ اللہ نے بھی جا بجا اسی کی تبعیت میں غلطی اٹھائی ہے چنانچہ مرد تدین عارف بصیر غیر متعصب کو دونوں تفاسیر اور تفسیر محدث محقق حافظ عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ دیکھئے

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 71 Preface (Muqaddimah)

...It becomes clearly known, and the author of *Siraj al-Munir* has criticized fabricated (mawdu') narrations in various places. Ali bin Iraq bin Muhammad al-Khwarazmi, Abu al-Hasan, the jurist (faqih) and author of the *Tafsir Khwarazmi*, who died in 535 AH. Abdul Rashid bin Abi Hanifa bin Abdul Razzaq al-Walwalji. Abu al-Fath was born in 369 AH in the city of Walwaj, located in Badakhshan. He studied jurisprudence under Sheikh Abu Bakr al-Qazzaz Ali bin Hasan Burhan Balkhi and passed away in 540 AH. He was a meticulous jurist and author of *Fatawa Walwaljiyyah*. Much has been quoted from that collection of fatwas in this book. Muhammad bin Yusuf bin Ahmad Fitri Nishapuri, a student of Abu al-Fadl Kirmani, a jurist who died in 540 AH. Ahmad bin Sadr al-Islam Bazdawi, Abu al-Ma'ali Sadr al-A'imma, a jurist and mufti who died in 542 AH. Bazda is a fortress in Nasaf. Tahir bin Ahmad bin Abdul Rashid bin al-Husayn Bukhari. A mujtahid jurist who, according to Ibn Kamal Pasha, was among the prominent scholars, a student of his father, and of his maternal uncle Zahir al-Din Hasan bin Ali Marghinani, Hammad bin Saffar, and Qadi Khan. He died in 542 AH. His works *Khulasat al-Fatawa*, *Khizanat al-Waqi'at*, and *Nasab* are well-known. Many references are made to his compositions in this collection of fatwas; when "Waqi'at" is mentioned generally, it refers to his book, as opposed to *Waqi'at Natiqi* or *Waqi'at Husami*.

Hasan bin Ali bin Abdul Aziz Marghinani. Zahir al-Din al-Kabir was an inhabitant of the town of Marghinan in Fergana. He was a famous jurist and hadith scholar (muhaddith). He was a student of Burhan al-Din al-Kabir, Shams al-A'imma of Uzjand, and Zaki al-Din Khatib Mas'ud bin Hasan Kashani, who was a pupil of Sarakhsi. He was also the teacher of the author of *Khulasa*, Zahir al-Din Muhammad bin Ahmad (author of *Fatawa Zahiriyyah*), Qadi Khan, Jandi, and others. He died in 532 AH, may Allah have mercy on them. There are many references to your Hanafi legal opinions mentioned. Abdul Rahman bin Muhammad Kirmani. Abu al-Fadl Rukn al-Din and Rukn al-Islam, a student of Fakhr al-Qudat Muhammad bin Husayn Arsabandi and a teacher to Abdul Ghafur bin Luqman Karwari, Muhammad bin Yusuf Samarqandi, Umar bin Abdul Karim Bukhari, and others. He was the author of *Tajrid* along with its commentary *Idah*, *Sharh Jami' al-Kabir*, *Fatawa*, *Isharat*, etc. He died in 543 AH. Sheikh Abdul Ghafur bin Luqman wrote an extensive commentary on the chains of transmission (isnad) of *Tajrid* titled *Al-Mufid wal-Mazid*, from which references are cited. Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Sheikh Radi al-Din Sarakhsi, known as Imam Sarakhsi, a pupil of Sadr al-Shahid (may Allah have mercy on him),

author of *Al-Muhit* (ten volumes), *Al-Muhit* (four volumes), and *Al-Muhit* (two volumes). The collection of these three is called *Muhit Radawi* and *Muhit Sarakhsi*, and there are many references to it in this fatwa collection. He died in 544 AH. Muhammad bin Abdul Rahman Bukhari Alauddin Zahid, teacher of the author of *Hidayah*, and Umar bin Muhammad Aqili, and student Ahmad bin Abdul Rahman Raghd Muni, who died in 546 AH. Ali bin Hasan bin Muhammad Balkhi, Abu al-Hasan Burhan Balkhi, student of Burhan al-Din al-Kabir Abdul Aziz and teacher of Abdul Rashid Walwalji, Muhammad bin Yusuf Aqili, Badr Ayadh, and others. He died in 548 AH.

Ahmad bin Umar bin Ahmad Nasafi, Abu al-Layth Majd al-Nasafi, student of his own father and an excellent hadith scholar. Al-Sam'ani only met him once. He was martyred in 551 AH at the hands of highwaymen on the way to Karaj. Uthman bin Ali bin Muhammad Bikandi Bukhari. Abu Umar was a jurist, hadith scholar, pious, and devout, a student of Imam Abu Bakr Muhammad bin Abi Sahl Sarakhsi and teacher of the author of *Hidayah* and others. He died in 552 AH. Bikand was a city near Bukhara that contained three thousand houses belonging only to the poor (fuqara). Sam'ani said he saw their remains himself, meaning these signs were visible after the city lay in ruins. Muhammad bin Mas'ud bin al-Husayn Kashani. Sheikh Abu al-Fath was a profound jurist, a student of his father Mas'ud (author of *Mukhtasar Mas'udi*), Abu al-Qasim Ali bin Kalabadi, and others. He was not suited for the post of a judge (qada). He died in 552 AH. Sa'id bin Muhammad bin Abdul Rahman Bukhari Isfahani, Abu al-Ala Ibn al-Rasammandi, a jurist and hadith scholar, student of Ali bin Abdullah Khatibi, died in 552 AH. Ahmad bin Ali bin Abdul Aziz Yashi. Abu Bakr Zahir Yashi. Student of Najm al-Din Nasafi, Marghinani, Istijabi, and others, author of *Sharh Jami' al-Saghir*. He died in 553 AH. Abdul Rahman bin Muhammad bin Abdullah Nishapuri Kharqati, student of Jamal al-Din Abu al-Nasr Raghd Muni. Died in 553 AH. Hibatullah bin Muhammad bin Hibatullah Aqili, a virtuous jurist and author of *Tarikh al-Tibb*, grandfather of Kamal al-Din Umar bin Ahmad. Died in 554 AH. Muhammad bin Abi Bakr Sabuni Bazdawi. Abu al-Zahir, student of Ibrahim al-Saffar, Ahmad bin Abdul Rahman, and Abu al-Yusr Bazdawi. In Bukhara, Sam'ani Shafi'i [met] with you...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) 71 प्रस्तावना (मुकद्दमह)

...से साफ़ मालूम हो जाता है और साहब-ए-सिराज अल-मुनीर ने जगह-जगह गढ़े हुए (मौज़ूआत) हदीसों पर आक्षेप किया है। अली बिन इराक़ बिन मुहम्मद ख़्वारज़मी अबुल हसन फ़क़ीह, ख़्वारज़मी तफ़्सीर के लेखक, मृत्यु 535 हिजरी। अब्दुल रशीद बिन अबी हनीफ़ा बिन अब्दुल रज्ज़ाक़ अल-वलवालजी। अबुल फ़तह 369 हिजरी में बदख्शां में स्थित वलवाज शहर में पैदा हुए और शेख अबू बक्र अल-क़ज़ाज़ अली बिन हसन बुरहान बल्ख़ी से फ़िक़्ह सीखी और 540 हिजरी में उनकी मृत्यु हुई। वे एक विद्वान फ़क़ीह और 'फ़तावा वलवालजिया' के लेखक हैं। इस पुस्तक में उस फ़तवे से बहुत कुछ उद्धृत किया गया है। मुहम्मद बिन यूसुफ़ बिन अहमद फ़ितरी निशापुरी। अबुल फ़ज़ल किरमानी के शिष्य, फ़क़ीह, मृत्यु 540 हिजरी। अहमद बिन सद्र अल-इस्लाम बज़दवी अबुल मुआली सद्र अल-आइम्मा फ़क़ीह मुफ़्ती, मृत्यु 542 हिजरी। बज़दा नसाफ़ का एक किला है। ताहिर बिन अहमद बिन अब्दुल रशीद बिन अल-हुसैन बुखारी। फ़क़ीह मुजतहिद ने 'अल-मसाइल' के अनुसार इब्न कमाल पाशा, अल्लामा फरीद, अपने पिता के शिष्य, अपने मामा ज़हीर अल-दीन हसन बिन अली मरग़ीनानी, हमाद बिन सफ़्फ़ार और क़ाज़ी खान के शिष्य थे। 542 हिजरी में उनकी मृत्यु हुई। उनकी पुस्तकें'खुलासतुत फ़तावा', 'खज़ानतुल वाक़िआत' और 'नसाब' प्रसिद्ध हैं। इस फ़तवे में आपकी रचनाओं के बहुत संदर्भ हैं। 'मुतलक़ वाक़िआत' से भी यही पुस्तक मुराद है, 'वाक़िआत-ए-नातिक़ी' और 'वाक़िआत-ए-हुसामिया' के विपरीत।

हसन बिन अली बिन अब्दुल अज़ीज़ मरग़ीनानी। ज़हीर अल-दीन कबीर फ़रग़ना के शहर मरग़ीनान के निवासी थे। वे एक प्रसिद्ध फ़क़ीह और मुहद्दिस थे। बुरहान अल-दीन कबीर और शम्स अल-आइम्मा उज़जन्दि और ज़की अल-दीन खतीब मसूद बिन हसन काशानी के शिष्य थे, जो सरख़्सी के छात्र थे। और साहब-ए-खुलासा और ज़हीर अल-दीन मुहम्मद बिन अहमद (लेखक फ़तावा ज़हीरिया) और क़ाज़ी खान और जंदी आदि के उस्ताद थे। उनकी मृत्यु 532 हिजरी में हुई, अल्लाह उन पर दया करे। आपके हनफ़ी कथनों के बहुत संदर्भ उल्लेखित हैं। अब्दुल रहमान बिन मुहम्मद किरमानी। अबुल फ़ज़ल रुकन अल-दीन और रुकन अल-इस्लाम, फ़ख्र अल-कुज़ात मुहम्मद बिन हुसैन अरसाबंदी के शिष्य और अब्दुल गफ़ूर बिन लुक़मान करवरी, मुहम्मद बिन यूसुफ़ समरकंदी और उमर बिन अब्दुल करीम बुखारी आदि के उस्ताद। 'तज्रिद' के लेखक, जिसका विवरण 'ईज़ाह' में है, और 'शराह जामे कबीर', 'फ़तावा' और 'इशारात' आदि के लेखक। मृत्यु 543 हिजरी। शेख अब्दुल गफ़ूर बिन लुक़मान ने 'तज्रिद' की सनदों की एक विस्तृत व्याख्या लिखी जिसका नाम 'अल-मुफीद

वल-मजीद' है, जिससे संदर्भ उद्धृत किए जाते हैं। मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन मुहम्मद शेख रज़ी अल-दीन सरख़्सी, जिन्हें इमाम सरख़्सी के नाम से जाना जाता है, सद्र अल-शहीद के शिष्य थे। उन्होंने 'मुहीत' (दस खंड), 'मुहीत' (चार खंड) और 'मुहीत' (दो खंड) लिखे। इन तीनों का संग्रह 'मुहीत रज़वी' और 'मुहीत सरख़्सी' कहलाता है, जिससे इस फ़तवे में बहुत से संदर्भ हैं। मृत्यु 544 हिजरी। मुहम्मद बिन अब्दुल रहमान बुखारी अलाउद्दीन ज़ाहिद, 'हिदाया' के लेखक के उस्ताद, और उमर बिन मुहम्मद अकीली, और अहमद बिन अब्दुल रहमान रग़द मुनी के शिष्य। मृत्यु 546 हिजरी। अली बिन हसन बिन मुहम्मद बल्ख़ी अबुल हसन बुरहान बल्ख़ी, बुरहान अल-दीन कबीर अब्दुल अज़ीज़ के शिष्य और अब्दुल रशीद वलवालजी, मुहम्मद बिन यूसुफ़ अकीली, बद्र अय्यज़ आदि के उस्ताद। मृत्यु 548 हिजरी।

अहमद बिन उमर बिन अहमद नसाफ़ी अबुल लैथ मजद अल-नसाफ़ी, अपने पिता के शिष्य, एक बेहतरीन मुहद्दिस थे। अल-सामानी ने उनसे केवल मुलाकात की थी। 551 हिजरी में करज के रास्ते में डाकुओं के हाथों शहीद हुए। उस्मान बिन अली बिन मुहम्मद बेकंदी बुखारी। अबू उमर फ़क़ीह मुहद्दिस, अत्यंत परहेज़गार और इबादत करने वाले, इमाम अबू बक्र मुहम्मद बिन अबी सहल सरख़्सी के शिष्य और 'हिदाया' के लेखक आदि के उस्ताद। 552 हिजरी में उनकी मृत्यु हुई। बेकंद बुखारा के पास एक ऐसा शहर था जिसमें केवल फ़क़ीरों के तीन हज़ार घर थे। सामानी ने कहा कि मैंने उनके अवशेष खुद देखे हैं, यानी बर्बाद होने के बाद भी ये निशान स्पष्ट थे। मुहम्मद बिन मसूद बिन अल-हुसैन काशानी। शेख अबुल फ़तह एक बहुत बड़े विद्वान फ़क़ीह थे, अपने पिता मसूद ('मुख्तसर मसूदी' के लेखक) और अबुल कासिम अली बिन कलाबादी आदि के शिष्य थे। वे न्यायपालिका (कज़ा) के पद के लिए उपयुक्त नहीं थे। 552 हिजरी में उनकी मृत्यु हुई। साअद बिन मुहम्मद बिन अब्दुल रहमान बुखारी इस्फ़हानी अबुल अला इब्न अल-रासमंदी, फ़क़ीह मुहद्दिस, अली बिन अब्दुल्ला खतीबी के शिष्य, मृत्यु 552 हिजरी। अहमद बिन अली बिन अब्दुल अज़ीज़ यशी। अबू बक्र ज़हीर यशी। नजम अल-दीन नसाफ़ी, मरग़ीनानी और इस्तिजाबी आदि के शिष्य, 'शराह जामे सगीर' के लेखक। मृत्यु 553 हिजरी। अब्दुल रहमान बिन मुहम्मद बिन अब्दुल्ला निशापुरी खर्क़ती, जमाल अल-दीन अबुल नस्र रग़द मुनी के शिष्य। मृत्यु 553 हिजरी। हिबतुल्लाह बिन मुहम्मद बिन हिबतुल्लाह अकीली, एक गुणी फ़क़ीह और 'तारीख-ए-तिब' के लेखक, कमाल अल-दीन उमर बिन अहमद के दादा। मृत्यु 554 हिजरी। मुहम्मद बिन अबी बक्र साबुनी बज़दवी। अबुल ज़ाहिर, इब्राहिम अल-सफ़्फ़ार और अहमद बिन अब्दुल रहमान और अबुल युसर बज़दवी के शिष्य। बुखारा में सामानी शाफ़ई ने आपसे...

سے صاف معلوم ہو جاتا ہے اور صاحب سراج المنیر نے جا بجا قتل موضوعات پر طعن کیا ہے علی بن عراق بن محمد خوارزمی ابو الحسن فقیہ مصروف مؤلف تفسیر خوارزمی متوفی ۵۳۵ھ عبدالرشید بن ابی حنیفہ بن عبد الرزاق والوالجی۔ ابوالفتح نے ۳۶۹ھ شہر ولواج واقع بدخشاں میں پیدا ہوئے اور شیخ ابوبکر القزاز علی بن حسن برہان بلخی سے فقہ پڑھی اور ۵۴۰ھ میں فوت ہوئے فقیہ محقق معتمد مولف فتاوی ولوالجیہ ہیں۔ کتاب میں اس فتاوی سے بہت کچھ منقول ہے۔ محمد بن یوسف بن احمد فطری نیشاپوری۔ شاگرد ابوالفضل کرمانی فقیہ المتوفی ۵۴۰ھ ۔ احمد بن صدر الاسلام بزدوی ابوالمعالی صدر الائمہ فقیہ مفتی المتوفی ۵۴۲ھ بزدہ قلعہ نسف ہے۔ طاہر بن احمد بن عبد الرشید بن الحسین بخاری۔ فقیہ مجتہد نے المسائل بقول ابن کمال پاشاہ علائمہ فرید شاگرد اپنے والد اپنے ماموں ظہیر الدین حسن بن علی مرغینانی وحماد بن صفار و قاضی خان کے ہیں۔ ۵۴۲ھ میں فوت ہوئے۔ خلاصتہ الفتاوی و خزانتہ الو اواضحات و نصاب معروف و مشہور ہیں۔ اس فتاوی میں آپ کی تصانیف سے بہت حوالہ ہے مطلق واقعات سے بھی کتاب مراد ہے بخلاف واقعات ناطقی و واقعات حسامیہ کے۔

حسن بن علی بن عبد العزیز مرغینانی۔ ظہیر الدین کبیر فرغانہ کے قصبہ مرغینان کے رہنے والے تھے۔ فقیہ محدث معروف و مشہور ہیں شاگرد برہان الدین کبیر و شمس الائمہ از وجندی و زکی الدین خطیب مسعود بن حسن کا شانی تلمیذ سرخسی ۔ و استاد ظاہر صاحب خلاصہ و ظہیر الدین محمد بن احمد صاحب فتاوی ظہیریہ و قاضی خان اور جندی و غیر ہم المتوفی ۵۳۲ھ رحمہم اللہ تعالی ۔ آپ کے اقوال حنفیہ کا بہت حوالہ مذکور ہے۔ عبد الرحمن بن محمد کرمانی۔ ابوالفضل رکن الدین و رکن الاسلام شاگرد فخر القضاۃ محمد بن حسین ارسا بندی و استاد عبد الغفور بن لقمان

کروری و محمد بن یوسف سمرقندی و عمر بن عبد الکریم بخاری و غیر ہم۔ مؤلف تجرید مع شرح مسے بایضاح و شرح جامع کبیر و فتاوی و اشارات وغیرہ۔ المتوفی ۵۴۳ھ شیخ عبد الغفور بن لقمان نے اسناد کے تجرید کی شرح بسیط مسمی بالمفید والمزید لکھی ہے جس سے حوالہ نقل کیا جاتا ہے۔ محمد بن محمد بن محمد شیخ رضی الدین سرخسی معروف بہ امام سرخسی تلمیذ صدر الشہید رحمہ اللہ مؤلف محیط دس مجلد و محیط چار مجلد و محیط دو مجلد اور ہرسہ کا مجموعہ محیط رضوی و محیط سرخسی کہلاتا ہے جس سے اس فتاوی میں بہت حوالہ ہے المتوفی ۵۴۴ھ ہجری۔ محمد بن عبد الرحمن بخاری علاؤالدین زاہد استاد صاحب ہدا یہ وعمر بن محمد عقیلی و شاگرد احمد بن عبد الرحمن رغد مونی المتوفی ۵۴۶ھ ۔ علی بن حسن بن محمد بلخی ابوالحسن برہان بلخی شاگرد بر ہان الدین کبیر عبدالعزیز واستاد عبدالرشید ولواجی ومحمد بن یوسف عقیلی و بد رایض و غیر ہم المتوفی ۵۴۸ھ۔

احمد بن عمر بن احمد نسفی ابو اللیث مجد النسفی شاگرد والد خود محدث جید و آپ سے سمعانی نے صرف ملاقات پائی۔ ۵۵۱ھ میں کر رج کے راستہ میں قطاع الطریق کے ہاتھوں شہید ہوئے۔ عثمان بن علی بن محمد بیکندی بخاری۔ ابو عمر فقیہ محدث متورع عابد زاہد شاگرد امام ابوبکر محمد بن ابی سہل سرخسی واستاد صاحب ہدایہ و غیر ہم ۵۵۲ھ میں فوت ہوئے۔ بیکند قریب بخارا کے ایسا شہر تھا جس میں تین ہزار مکان فقط فقراء کے تھے سمعانی نے کہا کہ میں نے ان کے آثار خود دیکھے ہیں یعنی بعد ویران ہو جانے کے یہ نشان ظاہر تھے۔ محمد بن مسعود بن الحسین کا شانی ۔ شیخ ابو الفتح فقیہ متبحر ہیں شاگرد اپنے والد مسعود مؤلف مختصر مسعودی و ابو القاسم علی بن کلا بادی وغیرہ۔ عہدہ قضاء پر جید نہیں تھے ۵۵۲ھ میں فوت ہوئے۔ صاعد بن محمد بن عبد الرحمن بخاری اصفہانی ابو العلا ء ابن الراسمندی فقیہ محدث شاگرد علی بن عبد اللہ خطیبی المتوفی ۵۵۲ھ احمد بن علی بن عبد العزیز یشی ۔ ابو بکر ظہیر پشی۔ شاگرد نجم الدین نسفی و مرغینانی و

استیجابی و غیر هم مؤلف شرح جامع صغیر المتوفی ۵۵۳ھ ۔ عبد الرحمن بن محمد بن عبداللہ نیشاپوری خرقتی شاگرد و جمال الدین ابوالنصر رغد مونی المتوفی ۵۵۳ھ ۔ ہبۃ اللہ بن محمد بن ہبۃ اللہ عقیلی فقیہ فاضل اور مؤلف تاریخ طب کمال الدین عمر بن احمد کے دادا ہیں المتوفی ۵۵۴ھ ۔ محمد بن ابی بکر صابونی بزدوی۔ ابوالظاہر شاگر دابراہیم الصفار واحمد بن عبد الرحمن و ابوالیسر بزدوی اور بخارا میں آپ سے سمعانی شافعی نے

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (72) Introduction

Recorded Hadith, deceased 555 AH. Muhammad bin Nasr bin Mansur Madini was a student of Sadr al-Islam Pazdawi and Fakhr al-Islam Pazdawi. Al-Sam'ani stated, "I heard the *Dala'il al-Nubuwwah* of Abu al-Abbas Mustaghfiri from you." Deceased 555 AH. Muhammad bin Yusuf Husaini Abu al-Qasim Nasir al-Din Samarqandi was a distinguished Imam, commentator (mufassir), traditionist (muhaddith), jurist (faqih), preacher (wa'iz), and mujtahid; he was the author of *Kitab Nafi*. Regarding *Fatawa Multaqit* and *Khulasat al-Fatawa*, etc., which are cited in this Fatawa, the author died in 556 AH. Hasan bin Fakhr al-Islam Pazdawi was the student and nephew of Sheikh Sadr al-Islam Pazdawi (died 577 AH). Ali bin Maudood bin al-Hussain Kashani acquired jurisprudence from his uncle Masood bin al-Hussain (author of *Mukhtasar Masoodi*), Burhan al-A'imma al-Kabir, and Muhammad bin al-Hussain Arsabandi. Al-Wa'iz al-Haqqani, from whom Al-Sam'ani heard traditions, died in 577 AH. Abdul Ghafoor bin Luqman Kurdari (Abu al-Fakhir Sharaf al-Qudat Taj al-Din Shams al-A'imma), associated with the city of Kurdu in Khwarazm, was a devout worshiper and ascetic. He was a student of Abu al-Fazl Abdur Rahman bin Muhammad Kirmani and authored *Mufid wa Mazid*, *Matn Usul al-Fiqh*, commentaries on *Jami' al-Saghir* and *al-Kabir*, and a commentary on *Ziyadat* by his teacher, as well as *Kitab Hairat al-Fuqaha* and *Kitab Kalimat Kufriya*. He died in 562 AH. In this Fatawa, there are brief references to some of his works. Muhammad bin Sadr al-Shaheed Husamuddin was a student of his father in jurisprudence and Hadith. He narrated Hadith from his father in Baghdad and passed away in 566 AH. Ja'far bin Abdullah bin Abi Ja'far Qadhi al-Qudaat Abu Abdullah Damghani, a renowned jurist and traditionist from Damghan in Khorasan, is cited in the Fatawa; he died in 568 AH. Muhammad bin Mahmood Fakhruddin Baqani was an excellent jurist, deceased 570 AH (may Allah have mercy on him). Muhammad bin Abi Bakr, known as Imam-zada Choghi, was a preacher, Sufi, and Mufti of Bukhara. He was a student of Majd al-A'imma Sarakhsi, Shams al-A'imma Bakr Zaranjari, Radi al-Din Nishapuri, and others, and in Sufism, he was a disciple of Khwaja Yusuf Hamadani. Burhan al-Islam Zanuji, Ubaidullah bin Ibrahim Mahbubi, and Shams al-A'imma Muhammad bin Abd al-Sattar Kurdari studied jurisprudence under him. Al-Sam'ani recorded narrations from him in Bukhara. He is well-known as the author of *Shari'at al-Islam* in jurisprudence and *Adab al-Sufiya* in Sufism. The author of *Jawahir al-Mudhiyah* wrote that he examined *Shari'at al-Islam* and found it to be a very useful book. The translator notes that it is still found today, assuming it is the same work; however, there is no doubt that many fabricated and weak narrations

have entered current manuscripts. Therefore, given Sam'ani's mentorship, it is highly probable that this is either not the original *Shari'ah* or it has been altered; and Allah knows best. Muhammad bin Abi al-Qasim Khwarazmi Ibn al-Mashaikh Baqali (RA) was a jurist, traditionist, of sound belief and noble character. The historian recorded that he was a student of the scholar Jarullah Zamakhshari, from whom he studied various sciences and heard Hadith, as well as from other traditionists. He died in 562 AH. The historian described him as a scholar of vast knowledge. However, it is evident that in the science of Hadith, the teacher Zamakhshari himself is considered unreliable, thus the student's standing is also subject to scrutiny. Rather, the expansive writings of historians often lean towards exaggeration and lose validity, whereas Islamic sciences strictly command taking only certain truth, even if it is little, and not to rely on lengthy, uncertain discourse.

In summary, he was an expert in the Arabic language, grammar (nahw), etc., and had publications in jurisprudence, including *Fatawa Jam' al-Tafariq*, *Adhkar al-Salat*, *Tahiyah ala I'jaz al-Quran*, etc., which are well-known. In this Fatawa, references are cited from Baqali. The historian mentioned he was called 'Baqali' due to selling grains and similar items. The translator believes this historian's opinion is erroneous, as such a person was typically called 'Faami'. However, this custom exists in India. Indeed, there could be a connection to selling vegetables; and Allah knows best. Ali bin Ibrahim Nasiruddin Abu Ali Ghaznavi was a scholar of principles (usuli), jurist, and commentator, author of *Mashari' ma' Sharh Manahij* and *Rifqa*, etc., died 586 AH. Ahmad bin Muhammad bin Omar Abu al-Nasr Zahiduddin Atabi, a resident of the Atab quarter of Bukhara, was a renowned scholar and ascetic. He was the author of *Basit Sharh Ziyadat Atabi* and *Fatawa Atabiya*, which are frequently cited in this Fatawa, as well as commentaries on *Jami' al-Saghir* and *al-Kabir*, etc., died 586 AH. Emaduddin bin Shams al-A'imma Bakr Zaranjari was a student of his father, and teachers Jamaluddin Ubaidullah bin Ibrahim Mahbubi and Shams al-A'imma Bakr bin Abd al-Sattar Kurdari, etc., died 584 AH. Abu Bakr bin Masood bin Ahmed Kashani - Malik.

हदीस लिखी, मृत्यु ५५५ हिजरी। मुहम्मद बिन नस्र बिन मंसूर मदनी, सदरुल इस्लाम बज़दवी और फ़ख्रुल इस्लाम बज़दवी के शिष्य थे। समानी ने कहा कि मैंने आपसे अबुल अब्बास मुस्तग़फ़िरी की 'दलाएलुन नुबुव्वह' सुनी है। मृत्यु ५५५ हिजरी। मुहम्मद बिन यूसुफ़ हुसैनी अबुल क़ासिम नासिरुद्दीन समरक़ंदी, एक महान इमाम, मुफ़स्सिर, मुहद्दिस, फ़क़ीह, वाअ़िज़ (उपदेशक) और मुजतहिद थे। आप 'किताब नाफ़े के लेखक हैं। 'फ़तावा मुल्तक़ित' और 'ख़ुलासातुल फ़तावा' आदि, जिनका इस फ़तावा (आलमगीरी) में हवाला दिया गया है, उनके लेखक की मृत्यु ५५६ हिजरी में हुई। हसन बिन फ़ख्रुल इस्लाम बज़दवी, अपने चाचा शेख़ सदरुल इस्लाम बज़दवी (मृत्यु ५७७ हिजरी) के शिष्य थे। अली बिन मौदूद बिन अल-हुसैन काशानी ने अपने चाचा मसऊद बिन अल-हुसैन (मुस्तसर मसऊदी के लेखक), बुरहानुल अइम्मा कबीर और मुहम्मद बिन अल-हुसैन अरसाबंदी से फ़िक़्ह सीखी। अल-वाअ़िज़ अल-हक़्क़ानी से समानी ने हदीसें सुनीं, मृत्यु ५७७ हिजरी। अब्दुल ग़फ़ूर बिन लुक़्मान कुरुदरी (अबुल फ़ाखिर शरफ़ुल क़ुज़ात ताजुलुद्दीन शम्सुल अइम्मा), जो ख़्वारज़्म के शहर कुरुद से संबंध रखते थे, एक बड़े आबिद और ज़ाहिद थे। आप अबुल फ़ज़्ल अब्दुर रहमान बिन मुहम्मद किरमानी के शिष्य थे और 'मुफ़ईद व मज़ीद', 'मतन उसूलुल फ़िक़्ह', 'शरह जामे सग़ीर व कबीर', 'शरह ज़ियादात' (अपने उस्ताद की पुस्तक) 'हैरतुल फ़ुक़्हा' और 'किताब कलिमात कुफ़रिया' के लेखक हैं। मृत्यु ५६२ हिजरी। इस फ़तावा में उनकी कुछ रचनाओं से संक्षिप्त हवाले मिलते हैं। मुहम्मद बिन सदरुश शहीद हुसामुद्दीन, फ़िक़्ह और हदीस में अपने पिता के शिष्य थे। उन्होंने बग़दाद में अपने पिता से हदीस रिवायत की और ५६६ हिजरी में उनका देहांत हुआ। जाफ़र बिन अब्दुल्ला बिन अबी जाफ़र क़ाज़ी उल-क़ुज़ात अबू अब्दुल्ला दामग़ानी, जो खुरासान के दामग़ान के रहने वाले थे, प्रसिद्ध फ़क़ीह और मुहद्दिस थे। फ़तावा में आपसे उल्लेख मिलते हैं, मृत्यु ५६८ हिजरी। मुहम्मद बिन महमूद फ़खरुद्दीन बक़ानी, एक श्रेष्ठ फ़क़ीह थे, मृत्यु ५७० हिजरी। रहमतुल्लाह अलैह मुहम्मद बिन अबी बक्र जिन्हें 'इमाम ज़ादा चोग़ी' के नाम से जाना जाता है, बुख़ारा के वाअ़िज़, सूफी और मुफ़्ती थे। आप मजदुल अइम्मा सरख़सी, शम्सुल अइम्मा बक्र ज़रंजरी और रज़ीउद्दीन नैशापुरी आदि के शिष्य थे और तसव्वुफ़ में ख़्वाजा यूसुफ़ हमदानी के मुरीद थे। आपसे बुरहानुल इस्लाम ज़ानूजी, उबैदुल्ला बिन इब्राहीम महबूबी और शम्सुल अइम्मा मुहम्मद बिन अब्दुल सत्तार कुरुदरी ने फ़िक़्ह पढ़ी। समानी ने बुख़ारा में आपसे रिवायत लिखी। फ़िक़्ह में 'शरीअतुल इस्लाम' और तसव्वुफ़ में 'आदाबुल सूफ़ीया' के प्रसिद्ध लेखक हैं। 'जवाहिर मुज़ीय्या' के लेखक ने लिखा कि मैंने 'शरीअतुल

इस्लाम' को देखा है, यह अत्यंत उपयोगी पुस्तक है। अनुवादक (मुतरज्जिम) कहता है कि यह आज भी उपलब्ध है, बशर्ते वह वही असली पुस्तक हो, लेकिन इसमें कोई संदेह नहीं कि वर्तमान प्रतियों में कई मनगढ़ंत (मौज़ू) और कमज़ोर हदीसें शामिल हो गई हैं। इसलिए समानी की शिष्यता को देखते हुए प्रबल संभावना है कि यह वह असली 'शरीअह' नहीं है या इसमें बदलाव कर दिया गया है, अल्लाह बेहतर जानता है। मुहम्मद बिन अबुल क़ासिम ख़्वारज़मी इब्नुल मशाइख़ बक़ाली (रह.) फ़क़ीह, मुहद्दिस और नेक अक़ीदे व उदार स्वभाव के व्यक्ति थे। इतिहासकार ने लिखा है कि वे अल्लामा जारुल्लाह ज़मख़्शरी के शिष्य थे, उन्हीं से ज्ञान प्राप्त किया और हदीसें सुनीं। ५६२ हिजरी में उनका देहांत हुआ। इतिहासकार ने उन्हें अनेक विद्याओं का विद्वान बताया है। लेकिन यह स्पष्ट है कि हदीस के मामले में उस्ताद ज़मख़्शरी स्वयं अविश्वसनीय हैं, तो उनकी शिष्यता पर भी प्रश्न उठते हैं। इतिहासकारों का अतिशयोक्तिपूर्ण लेखन मान्य नहीं हो सकता, जबकि इस्लामी ज्ञान ताकीद करता है कि केवल प्रमाणित सत्य को अपनाओ, चाहे वह कम ही क्यों न हो, और लंबी लेकिन अनिश्चित बातों को आधार न बनाओ।

संक्षेप में, वे अरबी भाषा और व्याकरण (नहव) के विशेषज्ञ थे और फ़िक़्ह में भी उनकी रचनाएँ हैं, जिनमें 'फ़तावा जमाउत तफ़ारीक़', 'अज़कारुस सलात', 'तहिय्या अला एजाज़ुल क़ुरान' आदि प्रसिद्ध हैं। इस फ़तावा में बक़ाली से हवाले मिलते हैं। इतिहासकार के अनुसार अनाज आदि बेचने के कारण उन्हें 'बक़ाल' कहा गया। अनुवादक का विचार है कि इतिहासकार से यहाँ चूक हुई है, क्योंकि ऐसे व्यक्ति को 'फ़ामी' कहा जाता था। अलबत्ता भारत में यह शब्द प्रचलित है। हाँ, सब्ज़ी बेचने वाले से संबंध हो सकता है, अल्लाह बेहतर जानता है। अली बिन इब्राहीम नासिरुद्दीन अबू अली ग़ज़नवी, उसूली और फ़क़ीह मुफ़स्सिर थे, 'मशारिए' मय 'शरह मनाहिज' व 'रिफ़क़ा' आदि के लेखक, मृत्यु ५८९ हिजरी। अहमद बिन मुहम्मद बिन उमर अबुल नस्र ज़ाहिदुद्दीन अ़ताबी, बुख़ारा के अ़ताब मोहल्ले के निवासी, प्रसिद्ध विद्वान और ज़ाहिद थे। 'बसीत शरह ज़ियादात अ़ताबी' और 'फ़तावा अ़ताबिया' के लेखक, जिनसे इस फ़तावा में बहुत हवाले दिए गए हैं, तथा 'शुरुह जामे सग़ीर व कबीर' आदि के लेखक, मृत्यु ५८९ हिजरी। एमादुद्दीन बिन शम्सुल अइम्मा बक्र ज़रंजरी, अपने पिता और उस्ताद जमालुद्दीन उबैदुल्ला बिन इब्राहीम महबूबी तथा शम्सुल अइम्मा बक्र बिन अब्दुल सत्तार क़ुरुदरी आदि के शिष्य थे, मृत्यु ५८४ हिजरी। अबू बक्र बिन मसऊद बिन अहमद काशानी - मलिक।

حدیث لکھی المتوفی ۵۵۵ھ محمد بن نصر بن منصور مدینی شاگرد صدر الاسلام بزدوی و فخرالاسلام بزدوی اور سمعانی نے کہا کہ میں نے آپ سے ابوالعباس مستغفری کے دلائل النبوۃ کو سنا ہے۔ المتوفی ۵۵۵ھ محمد بن یوسف حسینی ابوالقاسم ناصر الدین سمرقندی امام جلیل القدر مفسر محدث فقیہ واعظ مجتہد تھے مؤلف کتاب نافع۔ وفتاوی ملتقط و خلاصہ الفتاوی وغیرہ جن سے اس فتاویٰ میں حوالہ بھی ہے المتوفی نے ۵۵۶ھ حسن بن فخر الاسلام بزدوی۔ شاگرد و عم خود شیخ صدر الاسلام بزدوی المتوفی ۵۷۷ھ علی بن مودود بن الحسین کاشانی۔ فقہ اپنے چچا مسعود بن الحسین مؤلف مختصر مسعودی و برہان الائمہ کبیر ومحمد بن الحسین ارسا بندی سے حاصل کی الواعظ الحقانی وقد سمع منہ السمعانی المتوفی ۵۷۷ھ عبدالغفور بن لقمان کردری۔ ابوالفاخر شرف القضاۃ تاج الدین شمس الائمہ منسوب بشہر کردو واقع خوارزم عابد زاہد شاگرد ابوالفضل عبدالرحمن بن محمد کرمانی و مؤلف مفید و مزید و متن اصول الفقہ و شرح جامع صغیر و کبیر شرح زیادات از استاد خود کتاب حیرۃ الفقہا و کتاب کلمات کفریہ۔ المتوفی ۵۶۲ھ اس فتاویٰ میں بعض تصانیف سے قلیل حوالہ ہے محمد بن صدر الشہید حسام الدین۔ شاگرد فقہ و حدیث میں اپنے والد کے ہیں بغداد میں اپنے والد سے حدیث روایت بھی فرمائی اور ۵۶۶ھ میں فوت ہوئے۔ جعفر بن عبداللہ بن ابی جعفر قاضی القضاۃ ابو عبد اللہ دامغانی۔ دامغان واقع خراسان کے فقیہ محدث مشہور ہیں فتاویٰ میں آپ سے نقل ہے ۵۶۸ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن محمود فخرالدین بقانی۔ فقیہ جید المتوفی نے ۵۷۰ھ رحمہ اللہ تعالیٰ محمد بن ابی بکر المعروف بہ امام زادہ چوغی۔ واعظ صوفی مفتی بخارا۔ شاگرد مجد الائمہ سرخسی و شمس الائمہ بکر زرنجری و رضی الدین نیشاپوری و غیرہم و تصوف میں مرید خواجہ یوسف ہمدانی۔ آپ سے برہان الاسلام زانوجی و عبیداللہ بن ابراہیم محبوبی و شمس الائمہ

محمد بن عبدالستار کردری نے فقہ پڑھی۔ سمعانی نے بخارا میں آپ سے روایت لکھی مؤلف شرعۃ الاسلام فقہ میں و آداب الصوفیہ تصوف میں معروف ہیں۔ مصنف جواہر مضیہ نے لکھا کہ میں نے شرعۃ الاسلام کو دیکھا نہایت مفید کتاب ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں بھی پائی جاتی ہے اگر ویسی ہی ہو لیکن شک نہیں کہ موجودہ نسخہ میں بہت سی احادیث موضوعہ و واہیہ منکرہ داخل ہیں لہذا سمعانی کی شاگردی سے گمان قوی ہے کہ یہ وہ شرعہ نہیں ہے یا اس میں تحریف و تغیر کی گئی ہے واللہ اعلم۔ محمد بن ابی القاسم خوارزمی ابن المشائخ بقالی رحمہ اللہ فقیہ محدث حسن الاعتقاد و کریم النفس ہیں مورخ نے لکھا کہ شاگرد علامہ جار اللہ زمخشری ہیں انہیں سے علوم پڑھے اور حدیث بھی ان سے سنی اور دیگر محدثین سے حاصل کی ۵۶۲ھ میں فوت ہوئے۔ مورخ نے علوم کثیرہ کا عالم ہونا بیان کیا ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ حدیث میں استاد زمخشری خود محض بے اعتبار ہیں تو شاگردی بھی حرف گیری سے خالی نہیں بلکہ مورخین کی توسیع تحریر مبالغہ پر محمول ہو کر ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ اسلام کے علوم نہایت تاکید سے ہدایت کرتے ہیں کہ یقینی سچ کو لو اور وہ بھی تھوڑا اور نہ دراز تقریر کو قطعی نہ کرو۔

بالجملہ زبان عربی و نحو وغیرہ سے ماہر تھے اور علوم فقہ میں بھی تالیفات رکھتے ہیں اور منجملہ تالیفات کے ایک فتاویٰ جمع التفاریق۔ اذکار الصلوٰۃ تحیہ علی اعجاز القرآن وغیرہ معروف ہیں۔ اس فتاویٰ میں بقالی سے حوالہ منقول ہے اور مورخ نے کہا آنا دال وغیرہ بیچنے سے بقال کہلائے۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے یہ تحریر مورخ کی رائے معلوم ہوتی ہے جس میں سہو ہوا کیونکہ ایسے شخص کو فامی بولتے تھے البتہ ہندوستان میں یہ رواج ہے اور وہاں اس میں تامل ہے ہاں ترکاری فروشی سے نسبت ہوسکتی ہے واللہ اعلم۔ علی بن ابراہیم ناصر الدین ابوعلی غزنوی اصولی و فقیہ مفسر مؤلف مشارع مع شرح مناہج و رفقہ وغیرہ المتوفی ۵۸۶ھ احمد بن محمد بن عمر ابوالنصر زاہد الدین عتابی ساکن عتاب محلہ بخارا عالم زاہد تبحر معروف۔ مؤلف

بسیط شرح زیادات عتابی و فتاویٰ عتابیہ جن سے اس فتاویٰ میں بہت حوالہ ہے و شروح جامع صغیر و کبیر وغیرہ المتوفی ۵۸۶ ہجری۔ عماد الدین بن شمس الائمہ بکر زرنجری۔ شاگرد والد خود و استاد جمال الدین عبیداللہ بن ابراہیم محبوبی و شمس الائمہ بکر بن عبدالستار کردری وغیرہ المتوفی ۵۸۴ھ ابوبکر بن مسعود بن احمد کاشانی۔ ملک

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 73 Introduction

Scholars [mention]: Ala-ud-Din, student of Ala-ud-Din Muhammad Samarqandi (author of *Tuhfat al-Fuqaha*), and Maymun Makhuli, and Majd al-A'immah Barasti, and the teacher of his own son Mahmood bin Abi Bakr and Ahmad bin Mahmood (author of *Muqaddimah Ghaznaviyah*). Among your writings, *Bada'i'* (commentary on *Tuhfat al-Fuqaha*) and *Sultan al-Sakin fi Usul al-Din* are very excellent. He passed away in 558 AH. Ahmad bin Mahmood bin Abu Bakr Sabuni was an accomplished jurist; he used to make soap. He authored *Al-Hidayah* and *Al-Kifayah* in the principles of jurisprudence (*Usul*), and also *Al-Hidayah* and *Mukhtasar al-Hidayah* in theology (*Kalam*). Shams al-A'immah Kardari is among his students; he died in 590 AH. Abdul Karim bin Yusuf bin Muhammad, resident of Dinar in Astrabad, Abu al-Nasr Ala-ud-Din Dinyari, author of *Hawi Furu' wa Usul* and *Fatawa Dinyari*, died in 590 AH. Ibn al-Najjar said, "I lived in your time but could not meet you." Mutahhar bin al-Husain bin Sa'd, Chief Justice Jamal-ud-Din Yazwi, is a figure of great stature from a family of scholars and sages. He wrote a commentary titled *Tahdhib* on *Al-Jami' al-Saghir al-Za'farani* and abridged and summarized *Mushkil al-Athar* of Tahawi and *Nawadir* of Abu al-Layth. He also wrote a collection of *Fatawa* and a commentary on *Mukhtasar al-Quduri*. Rukn-ud-Din Muhammad bin Abdur Rashid Kirmani (author of *Jawahir al-Fatawa*) was his student. Al-Suyuti wrote in *Husn al-Muhadarah* that twelve schools were under his supervision, in which twelve hundred students studied. He passed away in 591 AH. Hasan bin Mansur bin Mahmood Awzajandi, Fakhr-ud-Din Qazi Khan, a famous and well-known mujtahid in legal issues, was a student of Mahmood bin Abdul Aziz, his grandfather, and Zahir-ud-Din Marghinani and Abu al-Haq bin Ibrahim Saffari. He was the teacher of Jamal-ud-Din Mahmood Hasiri, Shams al-A'immah Kardari, Munajjim al-A'immah, and others. Among his famous works are *Fatawa Qazi Khan*, *Sharh Ziyadat*, *Al-Jami' al-Saghir*, and *Adab al-Qada*. Qasim bin Qutlubugha said that whichever ruling Qazi Khan authenticated would take precedence over others because he was a master of legal intuition (*faqih al-nafs*). He passed away in 592 AH.

Yusuf bin Husain bin Abdullah Badr Abyad, student of Burhan Balkhi, died in Damascus in 593 AH. Ahmad bin Muhammad bin Mahmood Ghaznavi, student of Muhammad bin Ali Alawi Hasani and the author of *Bada'i'*, pupil of the author of *Tuhfat al-Fuqaha*, etc., was the author of *Rawdah* and *Muqaddimah Ghaznaviyah*, etc., died in 593 AH. Ali bin Abi Bakr Marghinani Burhan-ud-Din Abu al-Hassan Siddiqui died in 593 AH. He was an excellent, accomplished jurist, ascetic, worshiper, and pious man. Qazi Khan and others acknowledged his excellence. His students included

Mufti al-Thaqalayn Najm-ud-Din Nasafi, Sadr Shahid Husam-ud-Din, Sadr Shahid Taj-ud-Din, Diya-ud-Din Bandaniji, Uthman, and Qawam-ud-Din Ahmad bin Abdur Rashid (father of the author of *Khulasat al-Fatawa*), Baha-ud-Din Ali Isbijabi, and others. He authored the widespread books *Ma'rifah*, *Al-Hidayah*, *Al-Kifayah*, *Al-Muntaqa*, *Al-Tajnis*, *Al-Mazid*, and *Mukhtarat al-Nawazil*, among which *Al-Hidayah* is very famous and widely used. He had a vast number of students, such as his sons Shaykh al-Islam Jalal-ud-Din Muhammad and Nizam-ud-Din Umar, and grandsons Shaykh al-Islam Imad-ud-Din bin Abi Bakr, as well as Shams al-A'immah Kardari, Jalal-ud-Din Mahmood Asturushti, and Burhan al-Islam Zarnuji, etc. Among his preserved pieces of advice is his saying: "A person who is a scholar yet violates the Divine Law is a great trial, and an ignorant person who becomes a devoted worshiper is an even greater trial. Thus, for the believer, these are the two great trials in the world." The translator says: May Allah overlook his shortcomings and forgive him, his parents, and his offspring. Every scholar fears for himself lest he become the embodiment of one of these two. Therefore, the translator also requests the people of truth to pray for him sincerely for the sake of Allah, that his end be good. Amen, O Most Merciful of those who show mercy. It is narrated from the aforementioned Shaykh, the author of *Hidayah* (may Allah have mercy on him), that he used to wait for Wednesday to start a new lesson, and he would narrate the Hadith: "Nothing is started on a Wednesday except that it reaches completion." The translator says that the late Fazil Lakhnawi also found traces of this in the books of Hadith; as can be seen in his *Fawa'id*. The Shaykh also mentioned that Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) used to do the same. The translator says: In some narrations, Wednesday is reported as being continuously ill-omened, but from other narrations, its explanation has emerged that it is ill-omened forever for disbelievers, hypocrites, and polytheists after the destruction of the people of Hud...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① ४३ मुक़द्दमा

उलेमा अलाउद्दीन, अलाउद्दीन मुहम्मद समरकंदी (मुअल्लिफ़ 'तुहफ़तुल फ़ुक़हा') के शागिर्द, और मैमन मखूली व मजदुल अइम्मा बरस्ती और अपने पुत्र महमूद बिन अबी बक्र और अहमद बिन महमूद (मुअल्लिफ़ 'मुक़द्दमा ग़ज़नविया') के उस्ताद हैं। आपकी तस्नीफ़ात में 'बदाइअ' (शराह 'तुहफ़तुल फ़ुक़हा') और 'सुल्तान अल-सकीन फ़ी उसूल-उद्दीन' बहुत उम्दा हैं। ५५८ हिजरी में फ़ौत हुए। अहमद बिन महमूद बिन अबूबक्र साबूनी एक फ़ाज़िल फ़क़ीह थे, साबुन बनाते थे। आपने उसूल में 'हिदाया' व 'किफ़ाया' और कलाम में भी 'हिदाया' व 'मुख्तसर हिदाया' तालीफ़ कीं। शम्सुल अइम्मा करदरी आपके शागिर्द हैं, ५९० हिजरी में फ़ौत हुए। अब्दुल करीम बिन यूसुफ़ बिन मुहम्मद, साकिन दीनार (अस्तराबाद), अबुन-नसर अलाउद्दीन दीनियारी 'हावी फ़ुरूँ व उसूल' व 'फ़तावा दीनियारी' के मुअल्लिफ़। वफ़ात ५९० हिजरी। इब्न अल-नज्ज़ार ने कहा कि मैंने आपका ज़माना पाया मगर मुलाक़ात नहीं हुई। मुतह्हिर बिन अल-हुसैन बिन साद, क़ाज़ी-उल-क़ुज़ात जमालुद्दीन यज़वी, उलमा व फ़ुज़ला के घराने से एक अज़ीम शख़्सियत हैं। 'जामे सगीर ज़ाफ़रानी' की शरह 'तहज़ीब' नाम से लिखी और 'मुश्किलुल आसार' तह़ावी और 'नवादिर' अबुल लैस की तल्ख़ीस व इख़्तसार किया। एक फ़तावा और 'मुख्तसर अल-क़ुदूरी' की शरह भी लिखी। रुक्नुद्दीन मुहम्मद बिन अब्दुल रशीद किरमानी (मुअल्लिफ़ 'जवाहर अल-फ़तावा') आपके शागिर्द हैं। सुयूती ने 'हुस्न अल-मुहाज़रा' में लिखा है कि आपके मातहत बारह मदारिस थे जिनमें बारह सौ तलबा पढ़ते थे। ५९१ हिजरी में फ़ौत हुए। हसन बिन मंसूर बिन महमूद अऊज़जंदी, फ़खरुद्दीन क़ाज़ी ख़ान। एक मशहूर मारूफ़ मुज्तहिद फ़िल-मसायल, महमूद बिन अब्दुल अज़ीज़, अपने दादा, ज़हीर-उद्दीन मरग़ीनानी और अबुल हक़ बिन इब्राहीम सफ़्फ़ारी के शागिर्द हैं, और जमालुद्दीन महमूद हसीरी, शम्सुल अइम्मा करदरी और मुन्जिम अल-अइम्मा वग़ैरा के उस्ताद हैं। उनकी तालीफ़ात में 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान', 'शरह ज़ियादात', 'जामे सगीर' और 'अदबुल क़ज़ा' वग़ैरा मशहूर हैं। क़ासिम बिन क़ुत्लुबुग़ा ने कहा कि क़ाज़ी ख़ान ने जिस मसले की तसहीह कर दी, वह दूसरों पर मुक़द्दम होगी क्योंकि वे फ़क़ीहुल नफ़्स हैं। ५९२ हिजरी में फ़ौत हुए।

यूसुफ़ बिन हुसैन बिन अब्दुल्लाह बद्र अबयज़, बुरहान बल्ख़ी के शागिर्द, ५९३ हिजरी में दमिश्क में फ़ौत हुए। अहमद बिन मुहम्मद बिन महमूद ग़ज़नवी, मुहम्मद बिन अली अलवी हसनी के शागिर्द और 'बदाइअ' के साहिब व 'तुहफ़तुल फ़ुक़हा' के साहिब के शागिर्द वग़ैरा, 'रौज़ा' व 'मुक़द्दमा ग़ज़नविया' के मुअल्लिफ़, वफ़ात ५९३ हिजरी। अली बिन अबी बक्र मरग़ीनानी बुरहानुद्दीन अबुल

हसन सिद्दीक़ी, वफ़ात ५९३ हिजरी। वे एक जय्यद फ़ाज़िल फ़क़ीह, ज़ाहिद, आबिद और परहेज़गार थे। आपके फ़ज़्ल का क़ाज़ी ख़ान वग़ैरा ने एतराफ़ किया है। शागिर्दों में मुफ़्ती अल-सक़लैन नजमुद्दीन नसफ़ी, सद्र शहीद हुसामुद्दीन, सद्र शहीद ताजुद्दीन, ज़ियाउद्दीन बंदनीजी, उस्मान, और क़वामुद्दीन अहमद बिन अब्दुल रशीद (साहिब 'ख़ुलासतुल फ़तावा' के वालिद) और बहाउद्दीन अली इस्बीजाबी वग़ैरा शामिल हैं। 'मआरिफ़त', 'हिदाया', 'किफ़ाया', 'मुंतक़ी', 'तजनीस', 'मज़ीद' और 'मुख्तारात अल-नवाज़िल' वग़ैरा के मुअल्लिफ़ हैं, जिनमें से 'हिदाया' बहुत मशहूर व मुतदावल (प्रचलित) है। आपके शागिर्दों का एक बड़ा मजमा है जैसे आपकी औलाद शैखुल इस्लाम जलालुद्दीन मुहम्मद व निज़ामुद्दीन उमर, और पोते शैखुल इस्लाम इमादुद्दीन बिन अबी बक्र, और शम्सुल अइम्मा करदरी, जलालुद्दीन महमूद अस्त्रुश्ती और बुरहानुल इस्लाम ज़रनूजी वग़ैरा। आपकी नसीहतों में यह मज़मून महफ़ूज़ है कि आपने फ़रमाया: "जो शख़्स आलिम होकर शरीअत की हतक करे वह बड़ा फ़ितना है, और जो जाहिल होकर आबिद बन जाए वह उससे भी बड़ा फ़ितना है। पस, मोमिनों के लिए दुनिया में ये दो बड़े फ़ितने हैं।" मुतर्रजिम (अनुवादक) कहता है: अल्लाह उनकी ख़ताओं को माफ़ करे और उन्हें व उनके वालिदैन व औलाद को बख़्शे। हर आलिम को अपनी ज़ात पर डर रहता है कि कहीं वह इन दोनों में से एक का मिस्दाक़ न बन जाए। लिहाज़ा मुतर्रजिम भी अहल-ए-हक़ से गुज़ारिश करता है कि उसके लिए अल्लाह की रज़ा के लिए दुआ करें कि उसका ख़ात्मा ख़ैर पर हो, आमीन या अरहमर राहिमीन। शैख़ मौसूफ़ यानी साहिब-ए-हिदाया (اللہ رحمہ) से रिवायत है कि वे सबक़ (पाठ) बुधवार (चार शंबा) के दिन शुरू कराने का इंतज़ार करते थे और यह हदीस रिवायत करते थे: "जो चीज़ बुधवार के दिन शुरू की जाए वह मुकम्मल (पूरी) ही होती है।" मुतर्रजिम कहता है कि फ़ाज़िल लखनवी (मरहूम मग़फ़ूर) ने हदीस की किताबों में भी इसका निशान पाया है, जैसा कि उनके'फ़वाइद' में देखा जा सकता है। और शैख़ मौसूफ़ फ़रमाते थे कि इमाम अबू हनीफ़ा (اللہ رحمہ) भी ऐसा ही किया करते थे। मुतर्रजिम कहता है: कुछ रिवायतों में बुधवार को 'मनहूस' कहा गया है, लेकिन अन्य रिवायतों से इसकी व्याख्या यह सामने आई है कि वह क़ौम-ए-हूद की हलाकत के बाद काफ़िरों, मुनाफ़िक़ों और मुशरिकों के हक़ में हमेशा के लिए मनहूस है...

العلماء علاء الدین شاگرد علاء الدین محمد سمرقندی مؤلف تحفۃ الفقہاء، و میمون مکحولی و مجد الائمہ برستی و استاد پسر خود محمود بن ابی بکر و احمد بن محمود مؤلف مقدمہ غزنویہ ہیں۔ آپ کی تصانیف میں سے بدائع شرح تحفۃ الفقہاء و سلطان السکین فی اصول الدین بہت عمدہ ہیں ۵۵۸ھ میں فوت ہوئے۔ احمد بن محمود بن ابوبکر صابونی فقیہ فاضل ہیں صابون بناتے تھے آپ نے اصول میں ہدایہ و کفایہ اور کلام میں بھی ہدایہ و مختصر ہدایہ تالیف کیں۔ شمس الائمہ کردری آپ کے شاگرد ہیں ۵۹۰ھ میں فوت ہوئے۔ عبد الکریم بن یوسف بن محمد ساکن دینار واقع استرآباد ابو النصر علاء الدین دینیاری حاوی فروع و اصول مؤلف فتاویٰ دینیاری۔ المتوفی ۵۹۰ھ ابن النجار نے کہا کہ میں نے آپ کا زمانہ پایا مگر ملاقات نہیں پائی۔ مطہر بن الحسین بن سعد قاضی القضاۃ جمال الدین یزوی خاندان علماء و فضلاء میں سے جلیل قدر ہیں جامع صغیر زعفرانی کی شرح تہذیب نام لکھی اور مشکل الآثار طحاوی اور نوادر ابواللیث کو تلخیص و مختصر کیا۔ ایک فتاویٰ اور شرح مختصر القدوری لکھی۔ رکن الدین محمد بن عبدالرشید کرمانی مولف جواہر الفتاویٰ آپ کے شاگرد ہیں سیوطی نے حسن المحاضرہ میں لکھا کہ آپ کے ماتحت بارہ مدارس تھے جس میں بارہ سو طلبا پڑھتے تھے ۵۹۱ھ میں فوت ہوئے۔ حسن بن منصور بن محمود اوز جندی فخر الدین قاضی خان۔ امام مشہور معروف مجتہد فی المسائل شاگرد محمود بن عبدالعزیز اپنے دادا اور ظہیر الدین مرغینانی و ابوالحق بن ابراہیم صفاری ہیں و استاد جمال الدین محمود حصیری و شمس الائمہ کردری و منجم الائمہ وغیرہ ہیں تالیفات میں سے فتاویٰ قاضی خان و شرح زیادات و جامع صغیر و ادب القضاء وغیرہ معروف ہیں۔ قاسم بن قطلوبغا نے کہا کہ قاضی خان نے جس مسئلہ کی صحیح کی وہ اوروں پر مقدم ہوگی کہ وہ فقیہ النفس ہیں ۵۹۲ھ میں فوت ہوئے۔

یوسف بن حسین بن عبداللہ بدر ابیض شاگرد برہان بلخی ۵۹۳ھ میں دمشق میں فوت ہوئے۔ احمد بن محمد بن محمود غزنوی شاگرد محمد بن علی علوی حسنی و صاحب بدائع تلمیذ صاحب تحفہ الفقہاء وغیرہ مؤلف روضہ و مقدمہ غزنویہ وغیرہ المتوفی ۵۹۳ھ علی بن ابی بکر مرغینانی برہان الدین ابوالحسن صدیقی المتوفی ۵۹۳ھ فقیہ فاضل جید زاہد عابد پرہیزگار ہیں آپ کے فضل کا قاضی خان وغیرہ نے اقرار کیا۔ شاگرد مفتی الثقلین نجم الدین نسفی و صدر شہید حسام الدین و صدر شہید تاج الدین وضیاء الدین بندنیجی و عثمان و قوام الدین احمد بن عبد الرشید والد صاحب خلاصتہ الفتاویٰ و بہاء الدین علی اسبیجابی وغیرہم۔ مؤلف کتاب معرفتہ متداول ہدایہ و کفایہ و منتقلیٰ و تجنیس و مزید و مختارات النوازل وغیرہ جس میں سے ہدایہ بہت معروف و متداول ہے آپ کے شاگرد جم غفیر مثل آپ کی اولاد شیخ الاسلام جلال الدین محمد و نظام الدین عمر اور پوتے شیخ الاسلام عماد الدین بن ابی بکر اور شمس الائمہ کردری و جلال الدین محمود استروشتی و برہان الاسلام زرنوجی وغیرہم۔ آپ کے نصائح میں سے یہ مضمون محفوظ ہے کہ فرمایا کہ جو شخص عالم ہو کر شرع الٰہی میں ہتک کرے وہ بڑا فتنہ ہے اور جو شخص جاہل ہو کر عالم عابد بنے وہ اس سے بڑھ کر فتنہ ہے پس مؤمن دیدار کے لئے دنیا میں یہ دو بڑے فتنہ ہیں قال المترجم تجاوز اللہ عن سیاتہ وغفرلہ ولد والدیہ واولادہ ہر عالم کو اپنی ذات پر خوف ہے کہ شاید ان دونوں میں سے ایک کا مصداق نہ ہوا لہذا مترجم بھی اہل حق سے مستدعی ہے کہ اس کے لیے خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ دعا فرمائیں کہ اس کا خاتمہ بخیر ہو آمین یا ارحم الراحمین۔ شیخ موصوف یعنی صاحب ہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ سبق کو چہار شنبہ کے روز شروع کرانے کا انتظار کرتے تھے اور یہ حدیث روایت کرتے کہ ما من شئی بدا یوم الاربعاء الاتم یعنی جو چیز روز چہار شنبہ کو شروع کی جائے وہ پوری ہی ہو جاتی ہے مترجم کہتا ہے کہ فاضل لکھنوی مرحوم مغفور نے کتب حدیث میں سے بھی اس کا نشان پایا ہے چنانچہ فاضل مرحوم کے فوائد یہ میں دیکھنے سے معلوم ہو سکتا

ہے اور شیخ موصوف فرماتے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی کیا کرتے تھے۔ قال المترجم بعض روایات میں روز چہار شنبہ کی نسبت نحس مستمر مروی ہوا ہے اور دیگر روایات سے اس کی تفسیر ظاہر ہوئی کہ کافروں و منافقوں و مشرکوں کے حق میں ہمیشہ کے لئے بعد ہلاکت قوم ہود کے یہ

Fatawa-e-Alamgiri Volume (1) Introduction

It continued, however, for the one who is a believer, surely, God willing, this day will be blessed for them. For this reason, the nations of India, due to a lack of faith, believe this blessed day to be ominous for themselves; let them take heed, and Allah knows best. Umar bin Abdul Karim Bukhari Badr-ud-Din, a jurist and student of Abu al-Fazl Kirmani and teacher of Shams al-A'immah Muhammad bin Abd al-Sattar Kurdari (died 593 AH). Umar bin Muhammad Umar Sharaf-ud-Din Abu Hafs Uqaili, from the descendants of Aqeel bin Abi Talib, a student of Sadr al-Shahid and Jamal-ud-Din Reghdamuni, and teacher of Shams al-A'immah Kurdari and others (died 596 AH). Muhammad bin Umar bin Abdullah Nishapuri Sheikh Abu Bakr Rashid-ud-Din, a reliable leading jurist and author of Fatawa Rashid-ud-Din—which is heavily cited in this book—renowned for the commentary 'Sharh Takmilla' and others, passed away in 597 AH. Ahmad bin Muhammad Khatib Khwarizm Muwaffaq-ud-Din, student of Najm-ud-Din Nasafi and Jarullah Zamakhshari, and teacher of Nasir-ud-Din (author of Lughat-e-Maghrib). Al-Suyuti mentioned him in Al-Bughya, and he died in 598 AH. Hasan bin Hatir Abu Ali Nu'man, a jurist, hadith scholar, and commentator, used to say, "I have transmitted the school of Imam Abu Hanifa and supported and strengthened it according to my own independent reasoning (Ijtihad)." He wrote a commentary titled 'Hujjat' on Humaydi's 'Jam' Bayn al-Sahihayn' and authored a book on the disagreements among the Companions, the Successors, and the jurists; he died in 598 AH. Ali bin Ahmad bin Makki Husam-ud-Din Razi, a Mufti of the Hanafi school and author of the commentary on al-Quduri titled 'Khulasat al-Dalail wa Tanqih al-Masail.' The author of 'Jawahir al-Mudiya' memorized it and wrote a detailed extraction of its hadiths; he died in 598 AH. Mas'ud bin Shuja bin Muhammad Sheikh Burhan-ud-Din, a jurist and student of Burhan-ud-Din Bani. He was the teacher of Muhammad bin Yusuf Abyad and Dawud bin Arslan and others (died 599 AH). Muhammad bin Yusuf bin Ali Ghaznavi Baghdadi, a great and authentic hadith scholar, was a student of Abd al-Ghafur bin Luqman Kurdari in jurisprudence and Abu al-Fazl bin Nasir and others in hadith, and a teacher of Rashid Attar and Sheikh Mundhiri; he died in 599 AH. Muhammad bin Iraq Qazwini, known as Ta'usi, student of Radi-ud-Din Nishapuri and teacher of Jar-Ghair (died 600 AH).

Ahmad bin Muhammad bin Nuh Ghaznavi Jamal-ud-Din, an accomplished jurist and teacher of Hasan bin Ali Nahwi, and the author of Fatawa Hawi Qudsi. Since it was compiled in the city of Al-Quds (Jerusalem), it was named Hawi Qudsi (died 600 AH). Husain bin Ali Imad-ud-Din Abu al-Qasim Lamishi, a reliable hadith scholar and jurist

who, in 'enjoining good and forbidding evil,' feared no one's reproach. He was a student of Shams al-A'immah Halwani and, in hadith, a student of Abu Bakr Muhammad bin al-Hasan bin Mansur Nasafi (author of Waqi'at). He compiled the legal rulings (Fatawa) of Ahmad bin Musa al-Kashshi (student of Najm-ud-Din Nasafi) and the author of 'Majmu al-Nawazil'—meaning Sheikh Abu al-Layth Samarqandi—and Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl, Abu Hafs al-Kabir, and others. Ziyad bin Ilyas Farghani was a teacher of the author of Al-Hidayah and others. Hasan bin Nasr bin Ibrahim al-Hakim al-Kashti, a student of Mas'ud bin al-Husain (author of Mukhtasar Mas'udi), who himself reached the rank of a judge (Hakim). Ahmad bin Abdul Rashid Bukhari, an extensively learned jurist and author of the commentary on Jami' al-Saghir, was the teacher of the author of Al-Hidayah and the teacher of his own son (author of Khulasa). Radi-ud-Din Nishapuri, author of Tariqa al-Radwiyya and teacher of Rukn-ud-Din Imamzada Muhammad bin Abu Bakr and Fadl Rukn al-Ta'usi and others. Hammad bin Ibrahim al-Saffari Qawam-ud-Din Bukhari, a reliable and prominent scholar and teacher of Burhan al-Islam Zarnuji and Iftikhar-ud-Din (author of Khulasa) and others. Mahmud bin Abdul Aziz and Chandi Shams al-A'immah were students of Imam Sarakhsi. Muhammad bin Abi Bakr, known as Najir al-Wabri Khwarizmi, is cited in this Fatawa by his famous name. He was a student of Abu Bakr Muhammad bin Ali Zarunjari and author of Kitab al-Adahi, among others. Because he worked with camel hair (Wabar), he was called al-Wabri. Abdul Karim bin Muhammad Madini Rukn al-A'immah Sabaghi (sometimes referred to only as Rukn Sabaghi in this Fatawa), was a student of Sadr al-Islam Abu al-Yusr Bazdawi and teacher of Najm-ud-Din Mukhtar Zahidi (author of Qunya) and the author of the commentary on al-Quduri. Umar bin Muhammad bin Abdullah Bastami. Sheikh Abu Shuja Balkhi, a jurist, memorizer, excellent hadith scholar, and comprehensive commentator, was a teacher of the author of Al-Hidayah and personally held licenses from great masters. For this reason, in some places in the Fatawa, certain renowned masters said of him, "He is a great man, and his teachers are of high standing." Sam'ani Shafi'i heard hadith from him in Marv, Balkh, Herat, Bukhara, and Samarqand, as he himself mentioned in his book 'Kitab al-Ansab.' Ashraf bin Abu al-Waddah...

फ़तावा-ए-आलमगीरी जिल्द (1) प्रस्तावना

निरंतरता हुई, अलबत्ता जो व्यक्ति मोमिन (ईमान वाला) हो, अवश्य ही इंशाअल्लाह ता'आला उसके हक़ में यह दिन मुबारक होगा। इसी कारण भारत की विभिन्न कौमें, ईमान की कमी के कारण, इस मुबारक दिन को अपने ऊपर अशुभ मानने की कायल हैं; अतः उन्हें विचार करना चाहिए और अल्लाह ही बेहतर जानता है। उमर बिन अब्दुल करीम बुख़ारी बदरुद्दीन फ़क़ीह, अबू अल-फ़ज़ल किरमानी के शागिर्द और शम्स अल-ऐम्मा मुहम्मद बिन अब्दुल सत्तार करदरी के उस्ताद थे, जिनका निधन ५९३ हिजरी में हुआ। उमर बिन मुहम्मद उमर शरफुद्दीन अबू हफ़्स अक़ीली, अक़ील बिन अबी तालिब की संतान से थे, सदर शहीद और जमालुद्दीन रेघदमूनी के शागिर्द और शम्स अल-ऐम्मा करदरी आदि के उस्ताद थे, मृत्यु ५९६ हिजरी। मुहम्मद बिन उमर बिन अब्दुल्ला निशापुरी शेख अबू बक्र रशीदुद्दीन इमाम फ़क़ीह मोतमिद और फ़तावा-ए-रशीदुद्दीन के लेखक थे, जिसका इस पुस्तक में बहुत संदर्भ दिया गया है, और शरह तकमिला आदि के लिए प्रसिद्ध हैं, ५९७ हिजरी में निधन हुआ। अहमद बिन मुहम्मद ख़तीब ख्वारिज्म मुवफ़्फ़कुद्दीन, नजमुद्दीन नसफ़ी और जारुल्लाह ज़मख़्शरी के शागिर्द और नासिरुद्दीन (लेखक लुगत-ए-मगरिब) के उस्ताद थे, अल-सुयूती ने अल-बगिया में उनका उल्लेख किया है, मृत्यु ५९८ हिजरी। हसन बिन हतीर अबू अली नोमान फ़क़ीह मुहद्दिस मुफ़स्सिर आदि कहते थे कि मैंने इमाम अबू हनीफ़ा के मज़हब को नक़ल किया और अपने इज्तिहाद के अनुसार उसका समर्थन और सुदृढ़ीकरण किया; हुमैदी की जम-बैन-अल-सहिहैन की शरह 'हुज्जत' नाम से लिखी और सहाबा, ताबिईन और फ़क़ीहा के मतभेदों पर एक पुस्तक लिखी, ५९८ हिजरी में देहांत हुआ। अली बिन अहमद बिन मक्की हुसामुद्दीन रज़ी, हनफ़ी मज़हब के मुफ़्ती और शरह-ए-क़ुदूरी (शीर्षक: खुलासत-उल-दलाइल व तनक़ीह-उल-मसाइल) के लेखक थे। इसे 'जवाहर-ए-मुज़िया' के लेखक ने याद किया और इसकी हदीसों का विस्तृत विवरण लिखा, ५९८ हिजरी में निधन हुआ। मसऊद बिन शुजा बिन मुहम्मद शेख बुरहानुद्दीन फ़क़ीह, बुरहानुद्दीन बानी के शागिर्द थे। मुहम्मद बिन यूसुफ़ अब्याज़ और दाऊद बिन अर्सलान आदि के उस्ताद थे, मृत्यु ५९९ हिजरी। मुहम्मद बिन यूसुफ़ बिन अली ग़ज़नवी बग़दादी, एक महान और प्रामाणिक मुहद्दिस थे, फ़िक़्ह में अब्दुल ग़फ़ूर बिन लुकमान करदरी के और हदीस में अबू अल-फ़ज़ल बिन नासिर आदि के शागिर्द थे, और रशीद अत्तर व शेख मुनज़िरी के उस्ताद थे, मृत्यु ५९९ हिजरी। मुहम्मद बिन इराक़ क़ज़वीनी जिन्हें ताऊसी के नाम से जाना जाता था, रज़ीयद्दीन निशापुरी के शागिर्द और जर-ग़ैर के उस्ताद थे, मृत्यु ६०० हिजरी।

अहमद बिन मुहम्मद बिन नूह ग़ज़नवी जमालुद्दीन फ़क़ीह फ़ाज़िल, हसन बिन अली नहवी के उस्ताद और फ़तावा-ए-हावी-ए-क़ुदसी के लेखक थे। चूँकि इसे शहर-ए-क़ुद्स में संकलित किया गया था, इसलिए इसका नाम 'हावी-ए-क़ुदसी' रखा गया, मृत्यु ६०० हिजरी। हुसैन बिन अली इमादुद्दीन अबुल क़ासिम लामिशी, विश्वसनीय मुहद्दिस और फ़क़ीह थे, जो 'अम्र बिल मअरूफ़ और नहीं अनिल मुनकर' में किसी की निंदा से नहीं डरते थे। शम्स अल-ऐम्मा हलवानी के शागिर्द थे, और हदीस में अबू बक्र मुहम्मद बिन अल-हसन बिन मन्सूर नसफ़ी (लेखक वाक़यात) के शागिर्द थे। उन्होंने अहमद बिन मूसा अल-कश्शी (नजमुद्दीन नसफ़ी के शागिर्द) और 'मज्मू अल-नवाज़िल' के लेखक यानी शेख अबुल लैस समरक़ंदी और अबू बक्र मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल और अबू हफ़्स कबीर आदि के फ़तावा संकलित किए। ज़ियाद बिन इलियास फ़रग़ानी 'साहिब-ए-हिदाया' आदि के उस्ताद थे। हसन बिन नस्र बिन इब्राहिम अल-हाकिम अल-काश्ती, मसऊद बिन अल-हुसैन (लेखक मुख्तसर मसूदी) के शागिर्द थे और स्वयं हाकिम के पद तक पहुँचे। अहमद बिन अब्दुल रशीद बुख़ारी, प्रसिद्ध पारंगत फ़क़ीह और 'शरह-ए-जामे सगीर' के लेखक थे, 'साहिब-ए-हिदाया' के उस्ताद और अपने बेटे (लेखक 'खुलासा') के भी उस्ताद थे। रज़ीयद्दीन निशापुरी 'तरीक़ा-ए-रज़विया' के लेखक और रुकनुद्दीन इमाम ज़ादा मुहम्मद बिन अबू बक्र और फ़ज़ल रुकन अल-ताऊसी आदि के उस्ताद थे। हम्माद बिन इब्राहिम अल-सफ़ारी क़वामुद्दीन बुख़ारी, एक विश्वसनीय और प्रतिष्ठित विद्वान थे, बुरहानुल इस्लाम ज़रनूजी और इफ़्तिखारुद्दीन (लेखक 'खुलासा') आदि के उस्ताद थे। महमूद बिन अब्दुल अज़ीज़ और चंडी शम्स अल-ऐम्मा इमाम सरख़सी के शागिर्द थे। मुहम्मद बिन अबी बक्र जिन्हें नजीर अल-वबरी ख्वारिज्मी के नाम से जाना जाता था, इस फ़तावा में आपका उल्लेख आपके प्रसिद्ध नाम से आया है। आप अबू बक्र मुहम्मद बिन अली ज़रुन्जरी के शागिर्द और 'किताब अल-अज़ाही' आदि के लेखक थे। चूँकि आप 'वबर' यानी ऊँट के बालों का काम करते थे, इसलिए 'वबरी' कहलाते थे। अब्दुल करीम बिन मुहम्मद मदनी रुकन अल-ऐम्मा सबाग़ी (जिन्हें कभी-कभी इस फ़तावा में केवल रुकन सबाग़ी कहा गया है), सदरुल इस्लाम अबुल यसर बज़दवी के शागिर्द और नजमुद्दीन मुख़्तार ज़ाहेदी (लेखक 'कुनिया') व 'शरह-ए-कुदूरी' के लेखक आदि के उस्ताद थे। उमर बिन मुहम्मद बिन अब्दुल्ला बुस्तामी। शेख अबू शुजा बल्ख़ी फ़क़ीह, हाफ़िज़, बेहतरीन मुहद्दिस और मुफ़स्सिर थे, 'साहिब-ए-हिदाया' के उस्ताद थे और स्वयं बड़े उस्तादों से अनुमति प्राप्त की थी। इसी कारण फ़तावा में कुछ स्थानों पर आपके बारे में कुछ प्रसिद्ध उस्तादों ने कहा है कि वह एक महान व्यक्तित्व हैं और उनके उस्ताद अत्यंत उच्च श्रेणी के हैं। समानी शाफ़ई ने आपसे मर्व, बल्ख़, हेरात, बुख़ारा और समरक़ंद में हदीसें सुनीं, जैसा कि उन्होंने स्वयं अपनी पुस्तक 'किताब अल-अन्साब' में उल्लेख किया है। अशरफ़ बिन अबुल वज़ाह...

فتاویٰ عالمگیری جلد (1) مقدمہ

استمرار ہوا البتہ جو شخص مومن ہو ضرور انشاء اللہ تعالیٰ اس کے حق میں یہ روز مبارک ہوگا اس واسطے اقوام ہندوستان بسبب عدم ایمان کے اس روز مبارک کے اپنے اوپر منحوس ہونے کے معتقد ہیں فلیتعبر واللہ اعلم۔ عمر بن عبدالکریم بخاری بدر الدین فقیہ شاگرد ابوالفضل کرمانی و استاد شمس الائمہ محمد بن عبدالستار کردری المتوفی ۵۹۳ھ عمر بن محمد عمر شرف الدین ابو حفص عقیلی از اولاد عقیل بن ابی طالب بفتح العین شاگرد صدر شہید و جمال الدین ریغد مونی و استاد شمس الائمہ کردری و غیرہ المتوفی ۵۹۶ھ محمد بن عمر بن عبداللہ نیشاپوری شیخ ابوبکر رشید الدین امام فقیہ معتمد و مؤلف فتاویٰ رشید الدین جس سے اس کتاب میں بہت حوالہ ہے اور شرح تکملہ وغیرہ معروف و مشہور ہیں ۵۹۷ھ میں فوت ہوئے۔ احمد بن محمد خطیب خوارزم موفق الدین شاگرد منجم الدین نسفی و جار اللہ زمخشری و استاد ناصر الدین مؤلف لغت مغرب و قد ذکرہ السیوطی فی البغیۃ و توفی ۵۹۸ھ حسن بن حطیر ابوعلی نعمان فقیہ محدث مفسر وغیرہ کہتے تھے کہ میں نے مذہب امام ابو حنیفہ کو نقل کیا اور اپنے اجتہاد کے موافق اس کی تائید و تشیید کی ہے حمیدی کی جمع بین الصحیحین کی شرح حجہ نام لکھی اور ایک کتاب اختلاف صحابہ و تابعین و فقہاء میں تصنیف فرمائی ۵۹۸ھ میں وفات پائی۔ علی بن احمد بن مکی حسام الدین رازی۔ مفتی مذہب حنفیہ مؤلف شرح قدوری بنام خلاصۃ الدلائل و تنقیح المسائل۔ اس کو صاحب جواہر مضیہ نے حفظ کیا اور اس کی احادیث کی بسیط تخریج لکھی ۵۹۸ھ میں فوت ہوئے۔ مسعود بن شجاع بن محمد شیخ برہان الدین فقیہ شاگرد برہان الدین بانی۔ استاد محمد بن یوسف ابیض و داؤد بن ارسلان و غیرہ المتوفی ۵۹۹ھ محمد بن یوسف بن علی غزنوی بغدادی۔ محدث جلیل مستند شاگرد فقیہ میں عبدالغفور بن لقمان کردری کے اور حدیث میں ابوالفضل بن ناصر وغیرہ کے و استاد رشید عطار و

شیخ منذری باجازت المتوفی ۵۹۹ھ محمد بن عراق قزوینی معروف بہ طاؤسی شاگرد رضی الدین نیشاپوری و استاد جر غیر المتوفی ۶۰۰ھ

احمد بن محمد بن نوح غزنوی جمال الدین فقیہ فاضل استاد حسن بن علی نحوی و مؤلف فتاویٰ حاوی قدسی اور چونکہ شہر قدس میں اس کو جمع کیا اس لئے حاوی قدسی نام رکھا المتوفی ۶۰۰ھ حسین بن علی عماد الدین ابوالقاسم لا مشی محدث فقیہ ثقہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں کسی کی ملامت سے خوف نہ کرتے شاگرد شمس الائمہ حلوانی اور حدیث میں ابوبکر محمد بن الحسن بن منصور نسفی مؤلف واقعات و فتاویٰ احمد بن موسیٰ سے کشی شاگرد نجم الدین نسفی و مؤلف مجموع النوازل یعنی شیخ ابواللیث سمرقندی و ابوبکر محمد بن الفضل اور ابوحفص کبیر و غیرہم کے فتاویٰ جمع کر دیے۔ زیاد بن الیاس فرغانی استاد صاحب ہدایہ و غیرہ حسن بن نصر بن ابراہیم الحاکم الکاشتی۔ شاگرد مسعود بن الحسین صاحب مختصر مسعودی اور خود مرتبہ حاکم تک پہنچے۔ احمد بن عبدالرشید بخاری۔ فقیہ متبحر معروف مؤلف شرح جامع صغیر۔ استاد صاحب ہدایہ و پسر خود مؤلف خلاصہ۔ رضی الدین نیشاپوری مؤلف طریقہ الرضویہ و استاد رکن الدین امام زادہ محمد بن ابوبکر و فضل رکن الطاؤسی و غیرہم۔ حماد بن ابراہیم الصفاری قوام الدین بخاری عالم ثقہ خاندانی و استاد برہان الاسلام زر نوجی و افتخار الدین صاحب خلاصہ وغیرہ۔ محمود بن عبدالعزیز اور چندی شمس الائمہ شاگرد امام سرخسی۔ محمد بن ابی بکر معروف بنجیر الوبری خوارزمی اس فتاویٰ میں آپ کے معروف نام سے حوالہ آیا ہے۔ شاگرد ابوبکر محمد بن علی زرنجری و مؤلف کتاب الاضاحی وغیرہ۔ چونکہ و بر یعنی اونٹ کے بالوں کا کام کرتے لہذا و بری کہلاتے تھے۔ عبدالکریم بن محمد مدینی رکن الائمہ صباغی اور کبھی اس فتاویٰ میں فقط رکن صباغی پر اقتصار ہوا ہے شاگرد صدر الاسلام ابوالیسر بزدوی و استاد نجم الدین مختار زاہدی مؤلف قنیہ وغیرہ اور مؤلف شرح قدوری وغیرہ۔ عمر بن محمد بن عبداللہ بسطامی۔ شیخ ابوشجاع بلخی فقیہ حافظ محدث

جید مفسر جامع استاد صاحب ہدایہ اور خود بڑے مشائخ سے اجازت حاصل رکھتے تھے اس واسطے فتاویٰ میں بعض مقام پر آپ کی نسبت بعضے مشائخ معروفین نے کہا کہ وہ بڑا شخص ہے اور اس کے مشائخ بڑے بڑے عالی ہیں سمعانی شافعی نے آپ سے مرو اور بلخ و ہرات و بخارا و سمرقند میں حدیث سنی کما ذکرہ نفسہ فی کتاب الانساب۔ اشرف بن ابوالوضاح

Fatawa 'Alamgiri... Volume ① (75) Introduction

Muhammad bin Al-Sayyid Abu Shuja' Baghdadi, teacher of Abdul Majeed bin Isma'il, the judge of the lands of Rum, and Ala' al-Din Muhammad Samarqandi etc. Abdul Aziz bin 'Umar bin Mazah, Abu Muhammad Burhan al-Din al-Kabir, and Burhan al-A'immah, Al-Sadr al-Madi, and Al-Sadr al-Kabir. It is evident from these titles that he was a great and excellent jurist and Imam. He was a student of Imam Sarakhsi, a pupil of Tawa'i, and teacher of Sadr Sa'id Taj al-Din and Sadr Shahid Husam al-Din—both being his noble sons. He was also the teacher of Zahir al-Din Kabir, Sheikh Ali bin Abdul Aziz Marghinani. Burhan al-Islam al-Zarnuji narrated from his teacher, the author of Hidaya, that Sheikh Abdul Aziz, thinking that most students come to him for lessons from afar, would teach them throughout the day, and he would teach his two sons, Sadr Sa'id and Sadr Shahid, last of all in the afternoon. By the blessing of this, both of them surpassed most jurists of their time. Najm al-A'immah Bukhari, the Mufti of Bukhara and Khwarizm, was a prominent scholar in these lands. He was a contemporary of Burhan al-Kabir, Ala al-Hammami, Badr al-Tahir, and teacher Fakhr al-Din Badi, etc. Muhammad bin Ahmad Samarqandi Ala al-Din Abu Bakr, student of Maimun al-Makhuli and Abu al-Yusr al-Bazdawi, and teacher of Abu Bakr bin Mas'ud (author of 'Badai') and Diya al-Din Mahmud bin al-Husain (teacher of the author of Hidaya), are authors of the book 'Tuhfat al-Fuqaha', upon which the author of 'Badai' has written a commentary. Muhammad bin al-Husain bin Nasir Bandaniji, Diya al-Din, student of Ala al-Din Abi Bakr Samarqandi. He heard 'Sahih Muslim' from Muhammad bin al-Fadl al-Nishapuri, who heard it from Abd al-Ghafir al-Farisi, who heard it from al-Jaludi from Imam Muslim; as mentioned by the author of 'al-Mutadhakkirah'. Allah knows best. The author of 'Hidaya' studied jurisprudence with you and obtained permission for all auditions (masmu'at). This was in 545 AH. Hamid bin Muhammad Rindumoni Jalal al-Din Abu al-Nasr, author of 'Muhadir wa Shurut', was a student of his father and grandfather. Muhammad bin al-Hasan bin Muhammad Kashani Abu Abdullah Burhan al-Din, a memorizer of Hadith (Hafiz al-Hadith), student of Najm al-Din Nasafi and teacher of Ashraf bin Najib Abu al-Fadl Kashani and Shams al-A'immah Muhammad bin Abdul Karim Turkistani, known as Burhan al-A'immah, may Allah Almighty have mercy on them. Muhammad bin Sadr Sa'id bin Sadr Kabir Burhan al-A'immah. He was a scholar capable of independent reasoning on issues (Mujtahid fil-Mas'alah), student of his father Taj al-Din Sadr Sa'id, himself Sadr Shahid, and teacher of his own son Tahir bin Mahmud.

The author of 'al-Muhit al-Burhani', 'al-Dhakhirah', 'al-Tajrid', commentary on 'Jami' al-Saghir', commentary on 'Adab al-Qadi' by al-Khassaf, 'al-Waqi'at', etc. Consequently, in this Fatawa (Alamgiri), there are many references from 'al-Muhit', 'al-Dhakhirah', and 'al-Tajrid'. Ali bin Abdullah bin Imran Fakhr al-Masha'ikh Imrani is a student of Allama Zamakhshari. Muhammad bin Abdullah Sani'i, known as Qadi Sadidah, was a student of Fakhr al-Din Abi Bakr Arsabandi and Sayyid Abu Shuja' Alawi Samarqandi etc., and he narrated Hadith from them. Indeed, Sam'ani narrated from you: "He was of good character, abundant in worship, a scholar of Hadith, and excellent among the jurists." Muhammad bin Ahmad bin Abi Sa'd, author of 'Fatawa Mulakhkhas', died in 604 AH. Mahmud bin Abdullah Bazdawi, Sheikh al-Islam Ala al-Din, student of Abdul Aziz bin Uthman Fadli, student of Burhan al-Kabir etc., author of the book 'Awn', died in 606 AH. Mahmud bin Ahmad Abu al-Mahamid Imad al-Din, teacher of Shams al-A'immah Kardari and author of the book 'Khulasat al-Haqa'iq', about which Qasim bin Qutlubugha said that time has not seen a book like it. Abdul Rahman bin Shuja' Baghdadi, student of his father Sheikh Shuja', died in 609 AH. Nasir bin Abd al-Sayyid Abu al-Makarim Iraqi Khwarizmi, a Mu'tazili Hanafi, successor of Zamakhshari, and author of 'al-Maghrib', etc. Abd al-Muttalib bin al-Fadl Iftikhar al-Din narrates Hadith from Umar Bastami Dimashqi and Sa'd Sam'ani etc. He was the head of the Hanafis and passed away in 613 AH. Muhammad bin Yusuf bin al-Husain, known as 'Ba'in al-Abyad', student of his father Yusuf Badr al-Abyad, student of Ala Samarqandi. He was a renowned jurist and military judge (Qadi Askar). Among his verses are:

'Behold, whoever does not follow the Imams... is an unjust division, straying far from the truth.' 'Take them: Ubaidullah, Urwah, Qasim... Sa'id, Abu Bakr, Sulayman, and Kharijah.'

In these verses, the seven jurists of Medina (Fuqaha al-Sab'ah) who were among the successors (Tabi'un) have been compiled: Ubaidullah bin Abdullah bin Utbah bin Mas'ud; Urwah, i.e., Ibn al-Zubayr; Qasim bin Muhammad bin al-Siddiq; Sa'id bin al-Musayyib; Abu Bakr bin Abdul Rahman bin al-Harith bin Hisham; Sulayman bin Yasar; and Kharijah bin Zaid bin Thabit, may Allah be pleased with them all. Muhammad bin Muhammad bin Muhammad 'Amidi Samarqandi, Rukn al-Islam Abu Hamid, student of Radi al-Din Nishapuri in the science of dialectics (Ilm al-Khilaf). Ibn Khallikan stated...

फ़तावा-ए-आलमगीरी... जिल्द ① (७५) मुक़द्दमा

मोहम्मद बिन अल-सैय्यद अबू शुजा बग़दादी, उस्ताद अब्दुल मजीद बिन इस्माइल क़ाज़ी बिलाद-ए-रूम और अलाउद्दीन मोहम्मद समरकंदी वग़ैराह। अब्दुल अज़ीज़ बिन उमर बिन माज़ा अबू मोहम्मद बुरहानुद्दीन कबीर और बुरहान अल-आइम्मा और अल-सद्र अल-माज़ी और अल-सद्र अल-कबीर, इन अलक़ाब से ज़ाहिर है कि बड़े फ़क़ीह ज़ैयद इमाम थे। शागिर्द इमाम सरख़सी, तिल्मीज़ तवाई और उस्ताद सद्र सईद ताजुल दीन और सद्र शहीद हुसामुद्दीन यानी दोनों फ़रज़न्द-ए-रशीद आपके और उस्ताद ज़हीरुद्दीन कबीर शेख अली बिन अब्दुल अज़ीज़ मरग़ीनानी। बुरहानुल इस्लाम ज़रनूजी ने अपने शेख साहिब-ए-हिदाया से नक़ल किया कि शेख अब्दुल अज़ीज़ ने इस ख़याल से कि अक्सर तालिब-ए-इल्म दूर से सबक़ के लिए मेरे पास आते हैं, उनको तमाम वक़्त सबक़ पढ़ाते और अपने दोनों साहिबज़ादों सद्र सईद और सद्र शहीद को सबसे पीछे दोपहर को पढ़ाते, जिसकी बरकत से दोनों अपने वक़्त में अक्सर फ़ुक़हा पर फ़ौक़ियत ले गए। नज्मुल आइम्मा बुख़ारी, मुफ़्ती बुख़ारा और ख़्वारिज़्म बिलाद-ए-इबलाग़ थे, हम-अस्र बुरहान कबीर और अला हम्मामी और बद्र ताहिर और उस्ताद फ़ख़रुद्दीन बदी वग़ैराह। मोहम्मद बिन अहमद समरकंदी अलाउद्दीन अबू बकर, शागिर्द मैमन मखूली और अबू अल-यस्र बज़दवी और उस्ताद अबू बकर बिन मसूद साहिब-ए-बदाइ और ज़ियाउद्दीन महमूद बिन अल-हुसैन उस्ताद साहिब-ए-हिदाया के हैं, जो किताब 'तुहफ़तुल फ़ुक़हा' के मुसन्निफ़ हैं जिस पर साहिब-ए-बदाइ की शरह है। मोहम्मद बिन अल-हुसैन बिन नासिर बंदनीजी ज़ियाउद्दीन शागिर्द अलाउद्दीन अबी बकर समरकंदी। और सही मुस्लिम की समाअत मोहम्मद बिन अल-फ़ज़ल अल-निशापूरी से की, उन्होंने अब्दुल ग़ाफ़िर अल-फ़ारसी से, उन्होंने अल-जलूदी से और उन्होंने इमाम मुस्लिम से सुनी थी, जैसा कि साहिब-ए-मुतज़क्किरा ने ज़िक्र किया है, वल्लाहु आलम। आपसे साहिब-ए-हिदाया ने फ़िक़्ह पढ़ी और तमाम मसमूआत की इजाज़त हासिल की। और यह ५४५ हिजरी की बात है। हामिद बिन मोहम्मद रिंदूमोनी जलालुद्दीन अबुल नस्र मुसन्निफ़ 'महाज़िर व शुरूत' शागिर्द अपने बाप और दादा के हैं। मोहम्मद बिन अल-हसन बिन मोहम्मद काशानी अबू अब्दुल्लाह बुरहानुद्दीन हाफ़िज़-ए-हदीस शागिर्द नज्मुद्दीन नसफ़ी और उस्ताद अशरफ़ बिन नजीब अबुल फ़ज़ल काशानी और शम्सुल आइम्मा मोहम्मद बिन अब्दुल करीम तुर्किस्तान जो बुरहानुल आइम्मा के नाम से मारूफ़ हैं, रहिमहुमुल्लाहु तआला। मोहम्मद बिन सद्र सईद बिन सद्र कबीर बुरहानुल आइम्मा। मुजतहिद फ़िल मसला थे, शागिर्द वालिद ख़ुद ताजुल दीन

सद्र सईद ज़म (दावे के मुताबिक) ख़ुद सद्र शहीद और उस्ताद फ़रज़न्द-ए-ख़ुद ताहिर बिन महमूद हैं।

मुसन्निफ़ 'मुहीत-ए-बुरहानी' व 'ज़ख़ीरा' व 'तजरीद' शरह 'जामे सग़ीर' व शरह 'अदब अल-क़ाज़ी' लिल ख़स्साफ़ व 'वाक़िआत' वग़ैराह। इसी वजह से इस फ़तावा (आलमगीरी) में मुहीत, ज़ख़ीरा और तजरीद से बहुत से हवाले मौजूद हैं। अली बिन अब्दुल्लाह बिन इमरान फ़ख़्रुल मशाइख़ इमरान शागिर्द अल्लामा ज़मख़्शरी हैं। मोहम्मद बिन अब्दुल्लाह सानीई मारूफ़ बा-क़ाज़ी सदीदह, शागिर्द फ़ख़रुद्दीन अबी बकर अरसाबंदी और सैय्यद अबू शुजा अलवी समरकंदी वग़ैराह हैं और उन्हीं से हदीस रिवायत की, चुनांचे समानी ने आपसे रिवायत की है कि वह नेक अख़लाक़ वाले, कसरत से इबादत करने वाले, मोहद्दिस और बेहतरीन फ़ुक़हा में से थे। मोहम्मद बिन अहमद बिन अबी साद मुसन्निफ़ 'फ़तावा मुलख़्ख़स', वफ़ात ६०४ हिजरी। महमूद बिन अब्दुल्लाह बज़दवी। शेखुल इस्लाम अलाउद्दीन शागिर्द अब्दुल अज़ीज़ बिन उस्मान फ़ज़ली शागिर्द बुरहान कबीर वग़ैराह मुसन्निफ़ किताब 'औन' वफ़ात ६०६ हिजरी। महमूद बिन अहमद अबुल महामिद इमादुद्दीन उस्ताद शम्सुल आइम्मा करदरी मुसन्निफ़ किताब 'ख़ुलासतुल हक़ाएक़', जिसकी निसबत क़ासिम बिन क़ुलूबग़ा ने कहा कि ज़माने ने इस किताब जैसी दूसरी किताब नहीं देखी। अब्दुर्रहमान बिन शुजा बग़दादी, शागिर्द वालिद ख़ुद शेख शुजा हैं, वफ़ात ६०९ हिजरी। नासिर बिन अब्दुस सैय्यद अबुल मुकारिम इराक़ी ख़्वारिज़्मी, मोतज़ली हनफ़ी ख़लीफ़ा ज़मख़्शरी मुसन्निफ़ 'अल-मग़रिब' वग़ैराह। अब्दुल मुत्तलिब बिन अल-फ़ज़ल इफ़्तिख़ारुद्दीन हदीस की रिवायत उमर बिसतामी दमिशक़ी और साद समानी वग़ैराह से रखते हैं, रईस-ए-हनफ़िया थे, ६१३ हिजरी में फ़ौत हुए। मोहम्मद बिन यूसुफ़ बिन अल-हुसैन मारूफ़ बा-बीन अल-अब्यज़ शागिर्द वालिद ख़ुद यूसुफ़ बद्र अल-अब्यज़ शागिर्द अला समरकंदी। मारूफ़ फ़क़ीह और क़ाज़ी असकर हैं। उनके अशआर में से हैं:

'अल-अकलु मन ला यक़्तदी बि-आइम्मतिन... क़िस्मतुन ज़ीज़ा अन अल-हक़्क़ि ख़ारिजतुन' 'फ़-ख़ुज़हुम उबैदुल्लाहि उरवतुल क़ासिमुन... सईदुन अबू बकरुन सुलेमानु ख़ारिजतुन'

इन अशआर में मदीना के सात फ़ुक़हा (फ़ुक़हा-ए-सबा) को जमा किया गया है जो ताबेईन थे: उबैदुल्लाह बिन अब्दुल्लाह बिन उत्बा बिन मसूद और उरवा यानी इब्न अल-ज़ुबैर और क़ासिम बिन मोहम्मद बिन अल-सिद्दीक़ और सईद बिन अल-मुसय्यब और अबू बकर बिन अब्दुर्रहमान बिन अल-हारिस बिन हिशाम और सुलेमान बिन यसार और ख़ारिजा बिन ज़ैद बिन साबित, रज़ियल्लाहु अन्हुम अजमईन। मोहम्मद बिन मोहम्मद बिन मोहम्मद अमीदी समरकंदी। रुकनुल इस्लाम अबू हामिद शागिर्द रज़ियुद्दीन निशापूरी इल्म-ए-ख़िलाफ़ (तर्कशास्त्र) में। इब्न ख़ल्लिक़ान ने...

محمد بن السید ابو شجاع بغدادی استاذ عبد المجید بن اسماعیل قاضی بلاد روم و علاؤ الدین محمد سمرقندی وغیرہم۔ عبدالعزیز بن عمر بن مازہ ابو محمد برہان الدین کبیر و برہان الائمہ و الصدر الماضي و الصدر الکبیر ان القاب سے ظاہر ہے کہ بڑے فقیہ جید امام تھے شاگرد امام سرخسی تلمیذ طوائی و استاذ صدر سعید تاج الدین و صدر شہید حسام الدین یعنی دونوں فرزند رشید آپ کے اور استاذ ظہیر الدین کبیر شیخ علی بن عبدالعزیز مرغینانی۔ برہان الاسلام زر نوجی نے اپنے شیخ صاحب ہدایہ سے نقل کیا۔ کہ شیخ عبدالعزیز نے اس خیال سے کہ اکثر طالب علم دور سے سبق کو میرے پاس آتے ہیں ان کو تمام وقت سبق پڑھاتے اور اپنے دونوں صاحبزادوں صدر سعید و صدر شہید کو سب سے پیچھے دو پہر کو پڑھاتے جس برکت سے دونوں اپنے وقت میں اکثر فقہاء پر فوقیت لے گئے۔ نجم الائمہ بخاری۔ مفتی بخارا و خوارزم بلاد ابلاغ تھے ہم عصر برہان کبیر و علاء حمامی و بدر طاہر اور استاذ فخر الدین بدیع وغیرہ۔ محمد بن احمد سمرقندی علاء الدین ابوبکر شاگرد میمون مکھولی و ابو الیسر بزدوی و استاذ ابوبکر بن مسعود صاحب بدائع و ضیاء الدین محمود بن الحسین استاذ صاحب ہدایہ کے ہیں مؤلف کتاب تحفۃ الفقہاء جس پر صاحب بدائع کی شرح ہے۔ محمد بن الحسین بن ناصر بند نیجی ضیاء الدین شاگرد علاء الدین ابی بکر سمرقندی۔ وسمیع صحیح مسلم من محمد بن الفضل النشاپوری سمع من عبد الغافر الفاری عن الجلودی عن الامام مسلم کذا ذکرہ صاحب المتذکرہ واللہ اعلم آپ سے صاحب ہدایہ نے فقہ پڑھی اور تمام مسموعات کی اجازت حاصل کی۔ وکان ذلک ۵۴۵ھ حامد بن محمد ریندو مونی جلال الدین ابو النصر مؤلف محاضر و شروط شاگرد اپنے باپ و دادا کے ہیں۔ محمد بن الحسن بن محمد کاشانی ابو عبداللہ برہان الدین حافظ الحدیث شاگرد نجم الدین نسفی و استاذ اشرف بن نجیب ابوالفضل کاشانی و شمس الائمہ

محمد بن عبدالکریم ترکستانی معروف بہ برہان الائمہ رحمہم اللہ تعالی۔ محمد بن صدر سعید بن صدر کبیر برہان الائمہ۔ مجتہد فی المسئلہ تھے شاگرد والد خود تاج الدین صدر سعید زعم خود صدر شہید و استاذ فرزند خود طاہر بن محمود ہیں۔

مؤلف محیط برہانی و ذخیرہ و تجرید شرح جامع صغیر و شرح ادب القاضی للخصاف و واقعات وغیرہ ازیں جملہ اس فتاویٰ میں محیط و ذخیرہ و تجرید سے بہت حوالہ ہے۔ علی بن عبداللہ بن عمران فخر المشائخ عمرانی شاگرد علامہ زمخشری ہیں۔ محمد بن عبداللہ صانعی معروف بقاضی سدیدہ شاگرد فخر الدین ابی بکر ارسابندی اور سید ابو شجاع علوی سمرقندی وغیرہ ہیں اور انہیں سے حدیث روایت کی چنانچہ سمعانی نے آپ سے روایت کی ہے وکان حسن الاخلاق کثیر العبادۃ محدثا جید الفقہاء۔ محمد بن احمد بن ابی سعد مؤلف فتاویٰ ملخص المتوفی ۶۰۴ھ محمود بن عبداللہ بزدوی۔ شیخ الاسلام علاء الدین شاگرد عبد العزیز بن عثمان فضلی شاگرد برہان کبیر و وغیرہ مؤلف کتاب عون متوفی ۶۰۶ھ محمود بن احمد ابو المحامد عماد الدین استاذ شمس الائمہ کردری مؤلف کتاب خلاصۃ الحقائق جس کی نسبت قاسم بن قطلوبغا نے کہا کہ زمانہ نے اس کتاب کی مثل نہیں دیکھی۔ عبد الرحمن بن شجاع بغدادی۔ شاگرد والد خود شیخ شجاع ہیں المتوفی ۶۰۹ھ ناصر بن عبد السید ابوالمکارم عراقی خوارزمی۔ معتزلی حنفی خلیفہ زمخشری مؤلف مغرب وغیرہ۔ عبد المطلب بن الفضل افتخار الدین حدیث کی روایت عمر بسطامی دمشقی اور سعد سمعانی وغیرہ سے رکھتے ہیں رئیس حنفیہ تھے ۶۱۳ھ میں فوت ہوئے۔ محمد بن یوسف بن الحسین معروف بابیں الابیض شاگرد والد خود یوسف بدر الابیض شاگرد علاء سمرقندی۔ فقیہ معروف قاضی عسکر ہیں من اشعار ہ۔

الا کل من لا یقتدی بائمۃ قسمۃ ضیزی عن الحق خارجۃ فخذہم عبید اللہ عروۃ قاسم سعید ابوبکر سلیمان خارجۃ

ان اشعار میں فقہاء سبعہ مدینہ کو جو تابعین تھے جمع کر دیا ہے۔ عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود اور عروہ یعنی ابن الزبیر اور قاسم بن محمد بن الصدیق وسعید بن المسیب و ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث بن ہشام و سلیمان بن یسار اور خارجہ بن زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین۔

محمد بن محمد بن محمد عمیدی سمرقندی۔ رکن الاسلام ابوحامد شاگرد رضی الدین نیشاپوری در علم خلاف۔ ابن خلکان نے

Fatawa-e-Alamgiri . . . . Volume 1 (76) Introduction

It is stated that four "pillars" (prominent scholars) acquired the science of legal disagreement (*ilm al-khilaf*) from Razi al-Din. The first pillar was Hamidi, the second was Rukan al-Din Tawusi, the third was Rukan al-Din Imam Zada, and the name of the fourth is not remembered. There are many beneficiaries of Hamidi's teachings, one of whom is Nizam al-Din Ahmad bin Jamal al-Din Abu al-Hamid Mahmud bin Ahmad bin Abd al-Sayyid Bukhari Hanafi, famously known as Hasiri. It should be noted that Ibn Khallikan did not have information regarding Hamidi, and Sheikh Sam'ani also did not mention him; apparently, Master Hamid inclined towards the scholars of rhetoric (*al-ma'ani wa al-bayan*), and Allah knows best. Sa'id bin Sulayman Kindi, the author of *Arjuza al-Hadith* named *Shams al-Arif wa Uns al-Ma'arif*, narrated it in Cairo and passed away in 617 AH.

Qasim bin al-Husayn Sadr al-Afadil Khwarizmi. Abu Muhammad Majd al-Din, an eloquent and articulate scholar, was a student of Burhan al-Din Nasir (author of *Al-Maghrib*). Among his works are *Al-Tahbir Sharh al-Tafsil wa al-Tawdih*, *Sharh al-Maqamat*, and *Sharh al-Muhassal fi al-Bayan*, etc. Umar bin Zaid bin Badr Mosuli Zain al-Din, a jurist (*faqih*) and scholar of Hadith (*muhaddith*), authored the book *Mufni dar Hadith*; he propagated it during his lifetime and taught from it, may Allah have mercy on him. Muhammad bin Ahmad bin Umar Bukhari Zahir al-Din was a student of Sheikh Hasan bin Ali Zahir al-Din Marghinani and others. In this fatwa, the teacher is mentioned as Zahir al-Din Marghinani or Hasan bin Ali Marghinani, and there is a reference to the student's book *Fatawa Zahiriyah* or *Fawa'id Zahiriyah*; he passed away in 619 AH. Badi' bin Mansur Qazwini. Fakhr al-Din, a commentator (*mufassir*) and jurist (*faqih*), was a student of Shams al-A'imma Bukhari, the author of *Madiyat al-Fuqaha*, and the teacher of Mukhtar bin Mahmud Zahidi (author of *Al-Quniyah*), etc. Shams al-Din Muhammad bin Ali Maliki, a student of Imam Suyuti (may Allah have mercy on him), mentioned him among the commentators and stated that in 620 AH he resided in Sivas and passed away there. Isa bin Malik Adil Saif al-Din Abu Bakr, a master of Fiqh, Hadith, and rhetoric, who ruled as king in Egypt for eight years, was a student of Jamal al-Din Mahmud Hasiri and heard the *Musnad Ahmad* from him and narrated it. He held scholars in great esteem during his time, leading to large gatherings of the learned. Like Sultan Alamgir Aurangzeb, many books were compiled in an excellent order during his time, such as *Lughat Jami' Kabir*, *Majmu' Sahah*, and *Jamharat Ibn Duraid*, etc. This included the arrangement of *Musnad Ahmad* by chapters of Fiqh, *Al-Radd ala al-Khatib*, and others. He himself wrote a massive

commentary on Imam Muhammad's *Jami' Kabir*, besides books on prosody (*aruz*), etc.; he passed away in 663 AH. Yusuf bin Muhammad Khwarizmi Abu Ya'qub Siraj al-Din Sakkaki, an expert in rhetoric and compiler of marvelous sciences and talismans, etc., is a well-known scholar.

Muhammad bin Uthman bin Muhammad Aliyabadi Samarqandi. Husam al-Din, a learned scholar and student of Muhammad bin Mahmud Usturushani, and teacher of Sheikh Abd al-Rahim bin Imad al-Din (author of *Fusul Imadiyayah*), authored *Fatawa Kamil* and *Tafsir Matla' al-Ma'ani*, etc. Ubaydullah bin Ibrahim Jamal Mahbubi, a student of Imam Zada Muhammad bin Abi Bakr, Shams al-A'imma Umar bin Bakr Zaranjari, Qazi Khan Awzjandi, etc., and teacher of his son Ahmad (father of Taj al-Shari'ah, author of *Wiqayah*), Hafiz al-Din Kabir Bukhari, Hamid al-Din Zarir, Baha al-Din Asbijabi, and Abu Bakr Ahmad bin Ali Zahir Balkhi, etc., passed away in 630 AH. Muhammad bin Mahmud bin al-Husayn Usturushani. Majd al-Din (author of *Fusul Usturushaniyah*, etc.), student of the author of *Al-Hidayah* and Sayyid Nasir al-Din Shahid Samarqandi, and Zahir al-Din Bukhari (author of *Fatawa Zahiriyah*), etc., passed away in 632 AH. Khwaja Moinuddin Chishti, the spiritual pole (*qutb*) of the time and a renowned gnostic, was the deputy (*khalifa*) and disciple of Sheikh Usman Harooni. He was a contemporary of Sheikh Najm al-Din Kubra and Sheikh Shihab al-Din Suhrawardi (may their secrets be sanctified). Sheikh Hazrat Qutb Bakhtiyar Kaki Ushi, Sheikh Farid Shakar Ganj, Nizamuddin Auliya, Khwaja Nasir Chiragh Dehlvi, and Maulana Fakhr al-Din (may Allah have mercy on them) passed away in 633 AH. Yusuf bin Ahmad Najm al-Din Khasi, student of Sadr al-Shahid and author of fatwas, etc. Mahmud bin Ahmad Hasiri Jamal al-Din, associated with the Hasir neighborhood, was a student of Imam Qazi Khan and his associates, and Mo'ayyad Tusi, etc.; he passed away in 636 AH in Damascus. Muhammad bin Abd al-Sattar Shams al-A'imma Kardari, a student of Imam Zada (author of *Shirat al-Islam*), Umar Zaranjari, and Qawam al-Din Saffar. Badr al-Din Darangi, Sharaf al-Din 'Aqili, and Nur al-Din Sabuni were among his most eminent teachers, as were Imam Qazi Khan and the author of *Al-Hidayah*. From him, his nephew Muhammad bin Mahmud bin Abd al-Karim, Hamid al-Din Zarir, Hafiz al-Din Kabir Bukhari, etc., sought knowledge. In refutation of Imam Ghazali's book *Al-Mankhul*, you wrote...

कहा कि रज़ी-उद-दीन से 'इल्म-ए-ख़िलाफ़' को चार रुक्न (स्तंभों) ने हासिल किया। एक रुक्न हमीदी, दूसरे रुक्न-उद-दीन ताउसी, तीसरे रुक्न-उद-दीन इमामज़ादा और चौथे का नाम याद नहीं है। हमीदी से लाभ उठाने वाले (मुस्तफ़िदीन) बहुत हैं, जिनमें से एक निज़ाम-उद-दीन अहमद बिन जमाल-उद-दीन अबुल हामिद महमूद बिन अहमद बिन अब्दुस-सय्यद बुख़ारी हनफ़ी, जो हसीरी के नाम से प्रसिद्ध हैं। और यह स्पष्ट हो कि इब्न ख़लकान को हमीदी के बारे में जानकारी नहीं मिली और शेख समआनी ने भी उनका ज़िक्र नहीं किया, और प्रत्यक्ष रूप से उस्ताद हमीद, अल्लामा-ए-मआनी और बयान की ओर प्रवृत्त हुए, वल्लाहु आलम (अल्लाह बेहतर जानता है)। सईद बिन सुलेमान किंदी, 'अरज़ुज़तुल हदीस' जिसे 'शम्सुल आरिफ़ व उन्सुल मआरिफ़' कहा जाता है, के लेखक हैं, जिसका काहिरा में वर्णन किया गया, उनकी मृत्यु 617 हिजरी में हुई।

क़ासिम बिन अल-हुसैन सद्रुल अफ़ाज़िल ख़्वारज़मी। अबू मुहम्मद मज्द-उद-दीन फ़सीह बलीग़, बुरहान-उद-दीन नासिर (लेखक-ए-मग़रिब) के शिष्य थे। उनकी रचनाओं में 'अत-तहबीर शरह अत-तफ़्सील वत-तौज़ीह', 'शरह अल-मक़ामात' और 'शरह अल-मुहस्सल फ़िल बयान' आदि शामिल हैं। उमर बिन ज़ैद बिन बद्र मूसली ज़ैन-उद-दीन, फ़क़ीह और मुहद्दिस थे, उन्होंने 'मुफ़्नी दर हदीस' किताब लिखी और अपने जीवन में ही इसका प्रचार किया, अल्लाह उन पर रहमत करे। मुहम्मद बिन अहमद बिन उमर बुख़ारी ज़हीर-उद-दीन, शेख हसन बिन अली ज़हीर-उद-दीन मरग़ीनानी और अन्य के शिष्य थे। इस फ़तवे में उस्ताद को ज़हीर-उद-दीन मरग़ीनानी या हसन बिन अली मरग़ीनानी के नाम से वर्णित किया गया है और शिष्य की पुस्तक 'फ़तावा ज़हीरिया' या 'फ़वाइद ज़हीरिया' का संदर्भ दिया गया है, उनकी मृत्यु 619 हिजरी में हुई। बदीअ बिन मन्सूर क़ज़वीनी। फ़ख़्र-उद-दीन मुफ़स्सिर फ़क़ीह, शम्सुल अइम्मा बुख़ारी के शिष्य और 'मदियतुल फ़ुक़हा' के लेखक और मुख़्तार बिन महमूद ज़ाहीदी (साहिब-ए-कुनिया) आदि के उस्ताद थे। इमाम सुयूती (रह.) के शिष्य शम्स-उद-दीन मुहम्मद बिन अली मालिी ने आपका वर्णन मुफ़स्सिरों में किया है और कहा कि 620 हिजरी में आप सीवास में ठहरे हुए थे और वहीं आपकी मृत्यु हुई। ईसा बिन मलिक आदिल सैफ़-उद-दीन अबूबक्र, जो फ़िक़्ह, हदीस और बलाग़त आदि के विद्वान थे और आठ वर्ष तक मिस्र के राजा रहे, जमाल-उद-दीन महमूद हसीरी के शिष्य थे और उन्होंने 'मुसनद अहमद' को उनसे सुना और वर्णित किया। वे अपने समय में विद्वानों का बहुत सम्मान करते थे, इसलिए वहाँ एक बड़ी सभा जुड़ गई और सुल्तान आलमगीर औरंगज़ेब की तरह आपके समय में भी बहुत सी पुस्तकें सुंदर क्रम में संकलित

हुईं, जैसे 'लुग़त जामे कबीर', 'मज्मूआ सिहाह' और 'जमहरा इब्न दुरैद' आदि। 'मुसनद अहमद' का फ़िक़्ह के अध्यायों के अनुसार संकलन, और 'अर-रद्द अलल ख़तीब' आदि भी लिखे गए। उन्होंने स्वयं इमाम मुहम्मद की 'जामे कबीर' की एक विशाल व्याख्या लिखी, इसके अलावा अरूज़ (छंदशास्त्र) आदि की पुस्तकें भी लिखीं, उनकी मृत्यु 663 हिजरी में हुई। यूसुफ़ बिन मुहम्मद ख़्वारज़मी अबू यअक़ूब सिराज-उद-दीन सकाकी, बलाग़त के माहिर और 'फ़ुनून-ए-अजीबा व तिलिस्मात' आदि के संकलनकर्ता और प्रसिद्ध विद्वान हैं।

मुहम्मद बिन उस्मान बिन मुहम्मद अलियाबादी समरक़ंदी। हुसाम-उद-दीन, जो मुहम्मद बिन महमूद उस्तुरुशनी के विद्वान शिष्य और शेख अब्दुल रहीम बिन इमाद-उद-दीन (साहिब-ए-फ़ुसूल इमादिया) के उस्ताद थे, उन्होंने 'फ़तवा-ए-कामिल' और 'तफ़्सीर मतलअुल मआनी' आदि की रचना की। उबैदुल्लाह बिन इब्राहिम जमाल महबूबी, इमामज़ादा मुहम्मद बिन अबी बक्र और शम्सुल अइम्मा उमर बिन बक्र ज़रंजरी और क़ाज़ी ख़ान औरजंदी आदि के शिष्य थे, और अपने पुत्र अहमद (पिता ताज-उश-शरीया, लेखक-ए-वक़ाया) और हाफ़िज़-उद-दीन कबीर बुख़ारी, हमीद-उद-दीन ज़रीर, बहा-उद-दीन अस्बीजाबी और अबूबक्र अहमद बिन अली ज़हीर बल्ख़ी आदि के उस्ताद थे, उनकी मृत्यु 630 हिजरी में हुई। मुहम्मद बिन महमूद बिन अल-हुसैन उस्तुरुशनी। मज्द-उद-दीन (लेखक-ए-फ़ुसूल उस्तुरुशनी आदि), 'साहिब-ए-हिदाया' और सैयद नासिर-उद-दीन शहीद समरक़ंदी के शिष्य और ज़हीर-उद-दीन बुख़ारी (लेखक-ए-फ़तवा ज़हीरिया) आदि के समकालीन थे, उनकी मृत्यु 632 हिजरी में हुई। ख़्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती, समय के क़ुतुब और प्रसिद्ध आरिफ़ हैं, वे शेख उस्मान हारूनी के ख़लीफ़ा और मुरीद थे। वे शेख नज़मुद्दीन कुबरा और शेख शहाबुद्दीन सुहरावर्दी (अल्लाह उनकी आत्माओं को शांति दे) के समकालीन थे। शेख हज़रत क़ुतुब बख़्तियार काकी ऊशी, शेख फ़रीद शकरगंज, निज़ामुद्दीन औलिया, ख़्वाजा नसीर चिराग़ देहलवी और मौलाना फ़ख़्र-उद-दीन (रह.) की मृत्यु 633 हिजरी में हुई। यूसुफ़ बिन अहमद नज़मुद्दीन ख़ासी, 'सद्र-ए-शहीद' के शिष्य और फ़तवे आदि के लेखक थे। महमूद बिन अहमद हसीरी जमाल-उद-दीन, जो हसीर मोहल्ले से संबंधित थे, इमाम क़ाज़ी ख़ान और उनके साथियों और मोअ़य्यद तूसी आदि के शिष्य थे, उनकी मृत्यु 636 हिजरी में दमिश्क में हुई। मुहम्मद बिन अब्दुल सत्तार शम्सुल अइम्मा करदरी, इमामज़ादा (लेखक-ए-शिरअतुल इस्लाम), उमर ज़रंजरी और क़वाम-उद-दीन सफ़्फ़ार के शिष्य थे। बदरुद्दीन दरंगी, शरफ़-उद-दीन अक़ीली और नूर-उद-दीन साबूनी आपके प्रमुख उस्तादों में से थे। इमाम क़ाज़ी ख़ान और 'साहिब-ए-हिदाया' ने आपसे शिक्षा प्राप्त की। आपसे आपके भानजे मुहम्मद बिन महमूद बिन अब्दुल करीम, हमीद-उद-दीन ज़रीर, हाफ़िज़-उद-दीन कबीर बुख़ारी आदि ने पढ़ा। आपने इमाम ग़ज़ाली की किताब 'मनखूल' के खंडन में...

کہا کہ رضی الدین سے علم خلاف کو چار رکن نے حاصل کیا ایک رکن حمیدی دوم رکن الدین طاؤسی سوم رکن الدین امام زادہ اور چہارم کا نام یاد نہیں ہے حمیدی سے مستفیدین بہت ہیں جن میں سے ایک نظام الدین احمد بن جمال الدین ابوالحامد محمود بن احمد بن عبدالسید بخاری حنفی معروف حصیری ہیں اور واضح ہو کہ ابن خلکان کو حمیدی کی نسبت معلوم نہ ہوئی اور شیخ سمعانی نے بھی نہیں ذکر کیا اور ظاہر استاد حمید علامہ معانی و بیان کی طرف ہوا واللہ اعلم۔ سعید بن سلیمان کندی مؤلف ارجوزۃ الحدیث مسمی شمس العارف وانس المعارف جس کو قاہرہ میں روایت کیا المتوفی ۶۱۷ھ

قاسم بن الحسین صدر الافاضل خوارزمی۔ ابو محمد مجد الدین فصیح بلیغ شاگرد برہان الدین ناصر مولف مغرب۔ ومن تالیفاتہ التحبیر شرح التفصیل والتوضیح شرح المقامات وشرح المحصل فی البیان وغیرہ۔ عمر بن زید بن بدر موصلی زین الدین فقیہ محدث مولف کتاب مفنی در حدیث وقد شارع فی حیاتہ وقری علیہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ محمد بن احمد بن عمر بخاری ظہیر الدین شاگرد شیخ حسن بن علی ظہیر الدین مرغینانی و غیر ہم۔ اس فتوئی میں استاد کو بنام ظہیر الدین مرغینانی یا حسن بن علی مرغینانی بیان کیا گیا ہے اور شاگرد کی کتاب فتویٰ ظہیریہ یا فوائد ظہیریہ سے حوالہ ہے المتوفی ۶۱۹ھ بدیع بن منصور قزوینی۔ فخر الدین مفسر فقیہ شاگرد شمس الائمہ بخاری و مؤلف مدیۃ الفقہاء و استاد مختار بن محمود زاہدی صاحب قنیہ وغیرہ۔ امام سیوطی رحمہ اللہ کے شاگرد شمس الدین محمد بن علی مالکی نے آپ کو مفسرین میں بیان کیا اور کہا کہ ۶۲۰ھ میں سیواس میں مقیم تھے وہیں فوت ہوئے۔ عیسیٰ بن ملک عادل سیف الدین ابوبکر علامہ فنون فقہ و حدیث و بلاغت وغیرہ جو آٹھ برس مصر میں بادشاہ رہا ہے شاگرد جمال الدین محمود حصیری و قد سمع مسند احمد

وروی عنہ۔ اپنے وقت میں علماء کی بڑی قدر کرتے اس لئے بڑا مجمع ہو گیا اور مانند سلطان عالمگیر اورنگ زیب کے آپ کے وقت میں بھی بہت کتابیں بحسن ترتیب جمع ہوئیں جیسے لغت جامع کبیر مجموعہ صحاح و جمہرہ ابن ورید وغیرہ ترتیب مسند احمد بابواب فقہ والہم المصیب نے الرد علی الخطیب و غیر ذلک اور خود جامع کبیر امام محمد کی شرح ضخیم لکھی علاوہ کتب عروض وغیرہ کے المتوفی ۶۶۳ھ یوسف بن محمد خوارزمی ابو یعقوب سراج الدین سکاکی۔ ماہر بلاغت و جامع فنون عجیبہ و طلسمات و غیرہ معروف فاضل ہے۔

محمد بن عثمان بن محمد علیابادی سمرقندی۔ حسام الدین عالم فاضل شاگرد محمد بن محمود استرو شنی ہیں و استاد شیخ عبدالرحیم بن عماد الدین صاحب فصول عمادیہ ہیں آپ نے فتویٰ کامل اور تفسیر مطلع المعانی وغیرہ تصنیف کیں۔ عبیداللہ بن ابراہیم جمال محبوبی شاگرد امام زادہ محمد بن ابی بکر و شمس الائمہ عمر بن بکر زرنجری و قاضی خان اوز جندی وغیرہ و استاد پسر خود احمد یعنی والد تاج الشریعہ مولف و وقایہ و حافظ الدین کبیر بخاری وحمید الدین ضریر وبہاء الدین اسبیجابی وابوبکر احمد بن علی ظہیر بلخی و غیر ہم المتوفی ۶۳۰ھ محمد بن محمود بن الحسین استرو شنی۔ مجد الدین صاحب فصول استروشنیہ وغیرہ شاگرد صاحب ہدایہ وسید ناصر الدین شہید سمرقندی و ظہیر الدین بخاری صاحب فتویٰ ظہیریہ وغیرہ المتوفی ۶۳۲ ہجری۔ خواجہ معین الدین چشتی قطب وقت عارف معروف ہیں خلیفہ و مرید شیخ عثمان بارونی ہیں و معاصر شیخ نجم الدین کبرے و شیخ شہاب الدین سہروردی قدس اسرار ہم و شیخ حضرت قطب بختیار کاکی اوسی و شیخ فرید شکر گنج و نظام اولیاء خواجہ نصیر چراغ دہلی ومولانا فخر الدین رحمہم اللہ تعالیٰ المتوفی ۶۳۳ھ یوسف بن احمد نجم الدین خاصی۔ شاگرد صدر شہید و مولف فتویٰ وغیرہ۔ محمود بن احمد حصیری جمال الدین منسوب بحصیر محلہ شاگرد امام قاضی خان و رفقہ و مؤید طوسی و غیرہ وحدیث المتوفی ۶۳۶ھ در دمشق۔ محمد بن عبدالستار شمس الائمہ کردری شاگرد امام زادہ مؤلف

شرعة الاسلام وعمر زرنجری و قوام الدین صفار۔ بدر الدین درنگی و شرف الدین عقیلی و نور الدین صابونی ہیں اور آپ کے اجل اساتذہ میں سے امام قاضی خان و صاحب ہدایہ ہیں آپ سے آپ کے خواہر زادہ محمد بن محمود بن عبدالکریم وحمید الدین ضریر و حافظ الدین کبیر بخاری و غیر ہم نے پڑھا۔ آپ نے امام غزالی کی کتاب منخول کی رو میں

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume (1) | 77 | Introduction

The treatise 'Wajiz al-Kardari' is your composition. Husam al-Din Muhammad al-Ankashti, the author of 'Mukhtasar al-Husami', which was annotated by Amir Katib al-Itqani and Abdul Aziz al-Bukhari, among others. Muhammad bin Muhammad al-Bukhari and others studied jurisprudence under you. Muhammad bin Mahmood al-Tarjumani al-Khwarizmi, a jurist who was a reference for the people, Ala al-Din (d. 645 AH). Hasan bin Muhammad al-Saghani, born in Lahore, raised in Ghazni, and settled in Baghdad, was a master of Hadith, jurisprudence, and linguistics. Al-Saghani noted that Sheikh Salih was a truthful leader in jurisprudence and Hadith; in short, his fame is so great that it requires no elaboration. 'Mashariq al-Anwar', very famous in India, is also among your works. Muhammad bin Ahmad bin 'Abbad bin Malik Dawud al-Khallali was an excellent jurist and Hadith scholar. A student of Jamal al-Din al-Hasri and others, he authored 'Talkhis al-Jami' al-Kabir' and 'Taliq Sahih Muslim'. Qadi al-Qudat Ahmad al-Saruji studied jurisprudence under you. Kar Turaki Nasiri Najm al-Din was a visionary jurist and student of Abdur Rahman bin Shuja, and author of 'al-Hawi fil-Fiqh', etc. (d. 652 AH). Muhammad bin Mahmood al-Khwarizmi al-Khatib was a student of Najm al-Din Tahir bin Muhammad. Muhammad bin Ahmad Siraj al-Din, a jurist and memory master, was a student of Shams al-A'imma al-Kardari and a teacher of Mukhtar al-Zahidi. Ahmad bin Muhammad Sharaf al-Din al-Uqayli was a student of his grandfather Sharaf al-Din Amr and author of the commentary on 'al-Jami' al-Saghir'. Mukhtar bin Mahmood al-Zahidi Abu al-Raja Najm al-Din, a Mu'tazilite Hanafi, was the author of 'al-Mujtaba', a commentary on 'Quduri', where he added more content to the work of 'Badi' al-Qurayni' and named it 'al-Quniya'. Since writing narrations without verification led to the loss of credibility for these books, scholars explicitly stated that al-Zahidi's narrations are not reliable unless supported by other evidence (as detailed elsewhere). Ali bin Sanjar al-Baghdadi Ibn al-Sayyak was a student of Zahir al-Din Muhammad bin Umar al-Bukhari and a teacher of Muzaffar al-Din Ahmad (author of 'Majma' al-Bahrayn'). Ali bin Muhammad Najm al-Ulama Hamid al-Din al-Darir was a well-known, authoritative jurist, student of Shams al-A'imma al-Kardari, and teacher of Hafiz al-Din Abdullah bin Ahmad al-Nasafi (author of 'Kanz al-Daqaiq'). Muhammad bin Sulayman bin al-Hasan al-Qudsi, known as Ibn al-Naqib, was a pious scholar and exegete who compiled a massive commentary (Tafsir), the likes of which Imam al-Safrani had never seen, incorporating fifty different commentaries.

Mahmood bin Muhammad al-Lulu'i al-Bukhari was a jurist, Hadith scholar, and exegete, student of Burhan al-Islam al-Zarnuji, and author of 'Haqa'iq al-Manzuma' (d. 11 AH). Hibatullah bin Ahmad al-Tarazi was a student of Jalal al-Din Umar al-Janazi and author of commentaries on 'al-Jami' al-Kabir' and 'Aqida al-Tahawiyya'. Abdullah bin Mahmood bin Mawdud al-Mawsili Abu al-Fadl Majd al-Din, student of Sheikh Jamal al-Din al-Hasiri, was an expert in fatwas and legal cases, and author of 'al-Mukhtar' and its commentary 'al-Ikhtiyar', which is frequently cited in this book. Muhammad bin Muhammad Abu al-Fadl Burhan al-Nasafi was a jurist and Hadith scholar whose 'Aqa'id al-Nasafi' and its commentary by al-Taftazani are well-known (d. 686 AH). Burhan al-Din Mahmood bin Abi al-Khayr was a jurist and Hadith scholar who studied 'Mashariq al-Anwar' under its author and was a leading scholar in India during the time of Sultan Ghiyas al-Din Balban. It is narrated that as a child, he once met Maulana Burhan al-Din al-Marghinani (author of 'al-Hidayah'). The Maulana, seeing him, prophesied that this boy would become such a unique scholar of his time that kings would come to his doorstep. Ahmad bin Ali bin Tha'lab al-Ba'labakki Muzaffar al-Din was an ascetic Imam and master of primary and secondary legal principles. He was a student of Taj al-Din Ali bin Sanjar and author of 'Majma' al-Bahrayn'. Participants like Rukn al-Din al-Samarqandi and Nasir al-Din studied 'al-Majma'' under him.

रिसाला 'लिखा वजीज़ करदरी' आप ही की रचना है। हुसामुद्दीन मुहम्मद अनकश्ती, जो 'मुख़्तसर हुसामी' के लेखक हैं, जिसकी अमीर कातिब इत्क़ानी और अब्दुल अज़ीज़ बुखारी आदि ने व्याख्याएँ (शुरूह) लिखीं। आपसे मुहम्मद बिन मुहम्मद बुखारी आदि ने फ़िक्ह पढ़ी। मुहम्मद बिन महमूद तर्जुमानी ख़्वारज़मी फ़कीह मर्जा-उल-अनाम अलाउद्दीन (मृत्यु ६४५ हि.)। हसन बिन मुहम्मद सनआनी, जिन्हें चग़ानी कहा जाता है, लाहौर में पैदा हुए और ग़ज़नी में परवरिश पाई और बग़दाद में रहे। वह मुहद्दिस, फ़कीह और भाषाविद (लुग़वी) थे। वे एक सच्चे इमाम थे। वस्याती ने कहा कि शेख़ सालेह सदूक़ हैं और फ़िक्ह व हदीस में इमाम हैं। संक्षेप में, उनकी अत्यधिक प्रसिद्धि को विस्तार की आवश्यकता नहीं है और 'मशारिक़ुल अनवार', जो भारत में बहुत प्रसिद्ध है, वह भी आपकी रचनाओं में से है। मुहम्मद बिन अहमद बिन इबाद बिन मलिक दाऊद ख़लाली, एक उत्कृष्ट फ़कीह इमाम और मुहद्दिस थे। वे जमालुद्दीन हसरी आदि के शिष्य थे और 'तल्ख़ीस जामे कबीर' और 'तालीक़ सहीह मुस्लिम' आदि के लेखक थे। आपसे क़ाज़ी अल-क़ुज़ात अहमद सरुजी ने फ़िक्ह पढ़ी। कीर तुर्की नासिरी नजमुद्दीन, जो एक आरिफ़ (ज्ञानी) और बसीर (दृष्टि रखने वाले) फ़कीह थे, अब्दुर्रहमान बिन शुजा के शिष्य और 'हावी दर फ़िक्ह' आदि के लेखक थे (मृत्यु ६५२ हि.)। मुहम्मद बिन महमूद ख़्वारज़मी ख़तीब, नजमुद्दीन ताहिर बिन मुहम्मद आदि के शिष्य थे। मुहम्मद बिन अहमद सिराजुद्दीन फ़कीह इमाम हाफ़िज़, शम्सुल अइम्मा करदरी के शिष्य और उस्ताद मुख़्तार ज़ाहेदी के उस्ताद थे। अहमद बिन मुहम्मद शरफ़ुद्दीन अक़ीली, अपने दादा शरफ़ुद्दीन अम्र के शिष्य और 'शर्ह जामे सग़ीर' आदि के लेखक थे। मुख़्तार बिन महमूद ज़ाहेदी अबुल रजा नजमुद्दीन मोतज़ली हनफ़ी, 'मुज्तबी शर्ह क़ुदूरी' के लेखक, जिन्होंने 'बदीउल क़ुरैनी' की टीका पर अतिरिक्त सामग्री जोड़कर उसका नाम 'कुनिया' रखा। क्योंकि बिना शोध के रिवायतें (वृत्तांत) लिखने के कारण इन पुस्तकों की विश्वसनीयता समाप्त हो गई थी, इसलिए विद्वानों ने स्पष्ट कर दिया है कि जब तक पुष्टि न हो जाए, ज़ाहेदी की रिवायतें विश्वसनीय नहीं हैं (जैसा कि अन्यत्र विस्तार से बताया गया है)। अली बिन संजर बग़दादी इब्न अल-सय्याक, ज़हीरुद्दीन मुहम्मद बिन उमर बुखारी के शिष्य और मुज़फ़्फ़रुद्दीन अहमद (लेखक मज्मउल बहरैन) के उस्ताद थे। अली बिन मुहम्मद नजमुल उलमा हमीदुद्दीन अज़ीज़, एक प्रसिद्ध और प्रामाणिक फ़कीह थे, वे शम्सुल अइम्मा करदरी के शिष्य और हाफ़िज़ुद्दीन अब्दुल्ला बिन अहमद नसफ़ी (लेखक कन्ज़ुल दक़ाइक़) के उस्ताद थे। मुहम्मद बिन सुलेमान बिन अल-हसन अल-.क़ुद्सी, जो इब्न अल-नक़ीब के नाम से प्रसिद्ध थे, एक फ़कीह, ज़ाहिद, और प्रसिद्ध विद्वान थे जिन्होंने

एक विशाल तफ़्सीर लिखी, जिससे बड़ी तफ़्सीर इमाम सफ़रानी ने भी नहीं देखी थी, जिसमें पचास तफ़्सीरों को संकलित किया गया था।

महमूद बिन मुहम्मद लुलवी बुखारी, फ़कीह, मुहद्दिस और मुफ़स्सिर थे, जो बुरहानुल इस्लाम ज़रनूजी के शिष्य थे। हिब्तउल्लाह बिन अहमद तराज़ी, 'शर्ह जामे कबीर' और 'शर्ह अक़ीदा तहावी' के लेखक थे। अब्दुल्ला बिन महमूद बिन मौदूद मौसली अबुल फ़ज़्ल मज्दुद्दीन, जो शेख़ जमालुद्दीन हसीरी के शिष्य थे, फ़तवा और वाक़यात (घटनाओं) के विशेषज्ञ और 'मुख़्तार' तथा उसकी व्याख्या 'इख़्तियार' के लेखक थे, जिसका इस पुस्तक (फ़तावा आलमगीरी) में बहुत उल्लेख है। मुहम्मद बिन मुहम्मद अबुल फ़ज़्ल बुरहान नसफ़ी, फ़कीह और मुहद्दिस थे, जिनकी 'अक़ाइद नसफ़ी' और उसकी व्याख्या तफ़्ताज़ानी प्रसिद्ध है। बुरहानुद्दीन महमूद बिन अबिल खैर एक फ़कीह और मुहद्दिस थे, जिन्होंने 'मशारिक़ुल अनवार' को लेखक से सुना था और ग़ियासुद्दीन बलबन के समय भारत के प्रमुख विद्वानों में गिने जाते थे। उनके बारे में उल्लेख है कि बचपन में एक बार वे मौलाना बुरहानुद्दीन मरग़ीनानी (लेखक हिदाया) से मिले। मौलाना ने उन्हें देखकर भविष्यवाणी की कि यह लड़का अपने समय का एक अनूठा विद्वान बनेगा जिसके द्वार पर राजा आएँगे। अहमद बिन अली बिन सअलब बालबक्की मुज़फ़्फ़रुद्दीन, एक ज़ाहिद इमाम और हाफ़िज़ थे। वे ताज उद्दीन अली बिन संजर के शिष्य थे। उन्होंने 'मज्मउल बहरैन' लिखी।

رسالہ لکھا وجیز کردری آپ ہی کی تالیف ہے۔ حسام الدین محمد انکشتی مولف مختقر حسامی جس کی امیر کاتب اتقانی اور عبدالعزیز بخاری وغیرہ نے شروح لکھیں۔ آپ سے محمد بن محمد بخاری وغیرہ نے فقہ پڑھی۔ محمد بن محمود ترجمانی خوارزمی فقیہ مرجع الا نام علاء الدین المتوفی ۶۴۵ھ حسن بن محمد صنعانی۔ یعنی چغانی جولا ہور میں پیدا ہوئے اور غزنین میں پرورش پائی اور بغداد میں رہے محدث فقیہ لغوی صدوق امام ہیں۔ وسیاتی نے کہا کہ شیخ صالح صدوق اور فقہ وحدیث میں امام ہیں بالجملہ غایت شہرت سے محتاج تطویل نہیں اور مشارق الانوار جو ہندوستان میں بہت معروف ہے آپ ہی کی تالیفات میں سے ہے۔ محمد بن احمد بن عباد بن ملک داؤد خلالی۔ امام فقیہ محدث جید ہیں۔ شاگرد جمال الدین حصری وغیرہ مولف تلخیص جامع کبیر و تعلیق صحیح مسلم وغیرہ اور آپ سے قاضی القضاۃ احمد سروجی نے فقہ پڑھی۔ کیر ترکی ناصری نجم الدین فقیہ عارف بصیر شاگرد عبدالرحمن بن شجاع ومولف حاوی در فقہ و غیر ذلک۔ المتوفی ۶۵۲ھ محمد بن محمود خوارزمی خطیب شاگرد نجم الدین طاہر بن محمد وغیرہ۔ محمد بن احمد سراج الدین فقیہ امام حافظ شاگرد شمس الائمہ کردری و استاد مختار زاہدی صاحب فقیہ وغیرہ۔ احمد بن محمد شرف الدین عقیلی شاگرد جد خود شرف الدین عمرو مولف شرح جامع صغیر وغیرہ۔ مختار بن محمود زاہدی ابو الر جاء نجم الدین معتزلی حنفی۔ مولف مجتبی شرح قدوری فقیہ المدیہ یعنی بدیع قرینی کے معید پر زیادات کر کے قنیہ نام رکھا حاوی زاہدی وغیرہ۔ چونکہ بلا تحقیق روایات لکھنے سے ان کتابوں کا اعتبار ساقط ہو چکا لہذا علماء نے تصریح کر دی کہ جب تک تائید حاصل نہ ہو زاہدی کی روایات معتبر نہیں ہیں وقد فصلناہ فی موضعہ ۔ علی بن سنجر بغدادی ابن السیاک شاگرد ظہیر الدین محمد بن عمر بخاری و استاد مظفر الدین احمد صاحب مجمع البحرین وغیرہ۔

مولف شرح جامع کبیر وغیرہ۔ علی بن محمد نجم العلماء حمید الدین الضریر۔ فقیہ معروف مستند شاگرد شمس الائمہ کردری و استاد حافظ الدین عبداللہ بن احمد نسفی صاحب کنز الدقائق وغیرہ مولف شرح جامع کبیر و نافع وغیرہ۔ محمد بن سلیمان بن الحسن القدسی معروف بابن النقیب۔ فقیہ زاہد عالم مفسر جامع فنون منکشفہ و مولف تفسیر ضخیم جس سے بڑی تفسیر امام سفرانی نے نہیں دیکھی جس میں پچاس تفاسیر کو جمع کیا اور حقائق و معارف واعراب لغت وغیرہ کو بھی شامل کیا اور اس کا نام تحریر وتحیر بہ اقوال ائمتہ التفسیر رکھا۔

محمود بن محمد لولوی بخاری فقیہ محدث مفسر شاگرد برہان الاسلام زرنوجی و غیر ہم مؤلف حقائق المنظومہ وغیرہ شہید ۱۱ھ ہبتہ اللہ بن احمد طرازی شاگرد جلال الدین عمر جنازی و مؤلف شرح جامع کبیر و شرح عقیدہ طحاوی وغیرہ۔ عبداللہ بن محمود بن مودود موصلی ابوالفضل مجد الدین شاگرد شیخ جمال الدین حصیری حافظ فتویٰ و واقعات مفتی ماہر اصول وفروع ومولف مختار و شرح آن اختیار جس سے اس کتاب میں بہت حوالہ ہے اور وہ فقہاء میں بہت مستند و معتمد حتی کہ متون میں شامل کی گئی ہے المتوفی ۶۸۳ ہجری۔ محمد بن محمد ابوالفضل برہان نسفی فقیہ مفسر محدث مؤلف عقائد نسفی جس کی شرح تفتازانی وغیرہ کے معروف ہیں المتوفی ۶۸۶ھ برہان الدین محمود بن ابی الخیر فقیہ عالم محدث ہیں۔ مشارق الانوار کو مصنف سے سنا اور سلطان غیاث الدین بلبن کے وقت میں ہندستان کے علماء میں مقدم تھے۔ نقل کرتے ہیں کہ چھ سات برس کی عمر میں ایک مرتبہ راہ میں مولانا برہان الدین مرغینانی صاحب ہدایہ کی سواری آئی اور ہجوم میں اپنے باپ سے جدا ہو گیا جب قریب پہنچا تو میں نے مولانا کو سلام کیا۔ مولانا نے دیکھ کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مجھے الہام فرماتا ہے کہ یہ لڑکا ایسا عالم ہوگا کہ اپنے زمانہ میں فرد ہوگا پھر روانہ ہو کر تامل سے فرمایا کہ الہام الہی تعالیٰ مجھ سے کہلاتا ہے کہ ایسا عالم ہوگا کہ بادشاہ جس کے دروازے آئے۔ آپ کا قول ہے مجھ سے ایک گناہ کبیرہ یعنی چنگ سننے کا مواخذہ ہوگا۔ ۶۸۷ھ

ہجری میں فوت ہوئے۔ احمد بن علی بن ثعلب بعلبکی مظفر الدین امام زاہد حافظ فروع واصول و ثقہ تھے۔ شاگرد تاج الدین علی بن سنجر تلمیذ صاحب فتویٰ ظہیر یہ وغیرہ ہیں اور مولف کتاب مجمع البحرین جو متون کے مرتبہ میں ہے آپ سے رکن الدین سمرقندی و ناصر الدین نے مجمع پڑھی ہے

Fatawa Alamgiri, Volume 1 (8) Introduction

Muhammad bin Abdur Rashid bin Nasr bin Muhammad Kirmani, Abu Bakr Rukn-ud-Din, is a great Imam, jurist, and traditionist. He is the author of *Jawahir al-Fatawa*, *Dhakhirat al-Fuqaha*, etc., which are cited in this book. He also compiled the fatwas of Abu al-Fazl Kirmani in *Ghurar al-Ma'ani*. Muhammad bin Abdul Karim Turkistani Khwarazmi, Shams al-Din Burhan al-A'imma, is a profound Imam and jurist; Mukhtar Zahidi, the author of *Qunya*, studied under him. Ashraf bin Najib Ashraf-ud-Din was a student of Shams al-A'imma Kardari, etc. Muhammad bin Muhammad Mazahari Fakhr al-Din, a student of Shams al-A'imma and teacher of Sheikh Abdul Aziz Bukhari, etc. Muhammad Jalal al-Din Abul Fath, son of the author of *Hedaya*, was a leader of the Hanafi school in his time. Umar Nizam-ud-Din Sheikh al-Islam, son of the author of *Hedaya*, like his brother, authored *Jawahir al-Fiqh*, *Fawa'id*, etc. Muhammad bin Abdul Aziz bin Muhammad bin Sadr al-Shahid, known as Sadr Jahan Bukhari, was highly honored and respected among people. Mahmoud Tarjumani Makki, Sharaf al-A'imma Ali Burhan al-Din, was the Imam of his time and a contemporary of Ahmad bin Ismail Tamartashi and Mahmoud Tajiri. Imad al-Din, son of the author of *Hedaya*, like his two brothers, authored *Adab al-Qazi*, and his son Abul Fath Abdul Rahim wrote *Fusul Imadiya* in his name. Ahmad bin Ubaidullah Mahbubi, titled Sadr al-Shariah al-Akbar, and Shams al-Din, known as the Imam and author of *Tanqih al-Usul*, wrote *al-Furuq*. Nizam-ud-Din Shashi, the well-known Shashi jurist; Abu al-Qasim Tanukhi, Imam, jurist, and traditionist, student of Hamid-ud-Din al-Darir and teacher of Wajih-ud-Din Dehlavi, Siraj-ud-Din Dehlavi, and Shams-ud-Din Khatib, etc. Maymun bin Muhammad Abu Mu'in Makhuli, teacher of Ala al-Din Abu Bakr Samarqandi, the author of *Tuhfat al-Fuqaha* and *Manahij wa Qawa'id al-Tawhid*, and commentary on *Jami' al-Kabir*, etc. Abdul Rahim bin Imad al-Din bin the author of *Hedaya*, Abul Fath Zayn al-Din, author of *Fusul Imadiya*, which is frequently cited in this book and accepted by scholars. Abul Abbas Qunawi Ahmad bin Masoud, a famous jurist, author of the commentary on *Aqida Tahawiya* and *Taqrir Sharh Jami' al-Kabir*, etc. Abu al-Barakat Hafiz al-Din Abdullah bin Ahmad al-Nasafi, an Imam, jurist, and commentator, student of Shams al-A'imma Kardari, etc. He studied mostly under Sheikh Ahmad bin Muhammad Itabi. Among his popular works are *Kanz al-Daqaiq*, *al-Wafi* with its commentary *al-Kafi*, *al-Manar* with its commentary *Kashf al-Asrar*, *Musaffa* commentary on *Manzuma Nasafiya*, and *Musaffa* commentary on *al-Nafi'*, and *Madarik al-Tanzil* (Tafsir), etc. It is narrated that when Taj al-Shariah heard he wanted to write a commentary on *Hedaya*, he forbade it, considering it a trivial task. Thus, he

composed *al-Wafi* etc. independently. Some scholars speculated that Taj al-Shariah's prohibition meant he lacked the competence for the commentary, but this view is entirely flawed and baseless in the translator's opinion. Otherwise, allowing his other widely circulated works including Tafsir while prohibiting a commentary on *Hedaya* would be meaningless. Understand this, and Allah knows best.

Chief Justice Abul Abbas Ahmad bin Ibrahim Sarooji, commentator on *Hedaya* up to *Kitab al-Iman* and *Manasik*, etc. Hasan bin Ali bin Hajjaj Safnaqi Hussam al-Din, student of Hafiz al-Din al-Kabir, etc. He is the author of *Nihaya Sharh*, from which fatwas are cited. Qawam-ud-Din Muhammad bin Muhammad Kaki, author of *Mi'raj al-Diraya*, and Sayyid Jalal al-Din Karlani, author of *Kifaya*, studied under him. Ismail bin Uthman Qurashi Dimashqi, Rashid al-Din Ibn al-Mu'allim, was the Imam of his time, jurist, commentator, traditionist, and polymath, extremely pious and ascetic, student of Jamal Husairi, Sheikh Muhaddith Sakhawi, and Sheikh Amin Zabidi Muhaddith. Teacher Ibn Habib, etc., and a month after his death, his son Yusuf bin Ismail, a jurist and traditionist, passed away. Dawood bin Sarhan Malati, Najm al-Din, jurist of principles and teacher of many, died in 717 AH. Siraj-ud-Din Umar bin Muhammad known as Ibn al-Siraj, student of his father, etc. Ala al-Din Abdul Aziz bin Ahmad Bukhari, student of Hafiz al-Din al-Kabir Bukhari, etc., and teacher of Qawam-ud-Din Kaki etc., author of *Kashf al-Asrar Sharh Usul al-Bazdawi* and *Tahqiq Sharh Husami*, etc., which are in circulation. Yusuf bin Umar bin Yusuf Sufi, a great Sheikh and scholar of writing. Fazlullah Sahib of *Fatawa Sufiya* acquired knowledge from him. Among his works, *Jami' al-Mudmarat Sharh Quduri* is well-known and famous. Uthman bin Ali bin Mihjan Zayla'i, Abu Muhammad Fakhr al-Din, a jurist, grammarian, and scholar of inheritance law in Cairo, was a leading Imam and research scholar. Among his works, the commentary on *Jami' al-Kabir* etc. is most illustrative.

फ़तावा आलमगीरी, जिल्द 1 (8) प्रस्तावना

मुहम्मद बिन अब्दुल रशीद बिन नस्र बिन मुहम्मद किरमानी अबू बक्र रुकनुद्दीन एक महान इमाम, फ़कीह और मुहद्दिस (हदीस विद्वान) हैं। वह 'जवाहर अल-फ़तावा', 'ज़ख़ीरत अल-फ़ुक़हा' आदि के लेखक हैं, जिनका इस पुस्तक में संदर्भ दिया गया है। उन्होंने अबुल फज़ल किरमानी के फ़तवों को 'गुरर अल-मआनी' में संकलित किया। मुहम्मद बिन अब्दुल करीम तुर्कस्तानी ख़्वारज़मी, शम्सुद्दीन बुर्हानुल आइम्मा, एक गहन विद्वान और इमाम फ़कीह हैं; 'कुन्या' के लेखक मुख्तार ज़ाहिदी ने आपसे शिक्षा प्राप्त की। अशरफ बिन नजीब अशरफुद्दीन शम्सुल आइम्मा करदरी आदि के छात्र थे। मुहम्मद बिन मुहम्मद मज़ाहिरी फखरुद्दीन, शम्सुल आइम्मा के छात्र और शेख अब्दुल अज़ीज़ बुख़ारी आदि के उस्ताद थे। मुहम्मद जलालुद्दीन अबुल फतह, साहिब-ए-हेदाया के पुत्र, अपने समय में हनफ़ी मत के प्रमुख थे। उमर निज़ामुद्दीन शेखुल इस्लाम, साहिब-ए-हेदाया के पुत्र, अपने भाई की तरह 'जवाहर अल-फ़िक़ह' और 'फ़वाइद' आदि के लेखक हैं। मुहम्मद बिन अब्दुल अज़ीज़ बिन मुहम्मद बिन सद्र अल-शहीद, जिन्हें सद्र-ए-जहाँ बुखारी के नाम से जाना जाता है, लोगों के बीच बहुत सम्मानित थे। महमूद तर्जुमानी मक्की, शरफुल आइम्मा अली बुर्हानुद्दीन अपने समय के इमाम थे और अहमद बिन इस्माइल तमरताशी और महमूद ताजिरी के समकालीन थे। इमादुद्दीन, साहिब-ए-हेदाया के पुत्र, अपने दोनों भाइयों की तरह 'अदब अल-काज़ी' के लेखक हैं और आपके पुत्र अबुल फतह अब्दुल रहीम ने आपके नाम पर 'फ़ुसूल इमादिया' लिखी है। अहमद बिन उबैदुल्लाह महबूबी, जिनका उपनाम सद्रुश शरीआ अल-अकबर है, और शम्सुद्दीन, जिन्हें 'तनक़ीह अल-उसूल' के लेखक इमाम के रूप में जाना जाता है, ने 'अल-फ़ुरूक़' लिखी। निज़ामुद्दीन शाशी, प्रसिद्ध शाशी फ़कीह; अबुल क़ासिम तनूख़ी, इमाम फ़कीह और मुहद्दिस, हमीदुद्दीन अल-ज़रीर के छात्र और वजीहुद्दीन देहलवी, सिराजुद्दीन देहलवी और शम्सुद्दीन ख़तीब आदि के उस्ताद थे। मैमून बिन मुहम्मद अबू मुईन मकहुली, अलाउद्दीन अबू बक्र समरकंदी (तहफ़त अल-फ़ुक़हा के लेखक) और 'मनाहिज व क़वाइद अल-तौहीद' और 'शरह जामि अल-कबीर' आदि के लेखक के उस्ताद थे। अब्दुल रहीम बिन इमादुद्दीन बिन साहिब-ए-हेदाया, अबुल फतह ज़ैनुद्दीन, 'फ़ुसूल इमादिया' के लेखक हैं, जिसका इस पुस्तक में बहुत संदर्भ है और विद्वानों ने इस पुस्तक को स्वीकार किया है। अबुल अब्बास क़ूनवी अहमद बिन मसूद, प्रसिद्ध फ़कीह, 'शरह अक़ीदा तहाविया' और 'तक़रीर शरह जामि अल-कबीर' आदि के लेखक हैं। अबुल बरकात हाफ़िज़ुद्दीन अब्दुल्ला बिन अहमद नसफ़ी एक इमाम फ़कीह और मुफ़स्सिर (व्याख्याकार) थे, जो शम्सुल आइम्मा करदरी आदि के छात्र थे। उन्होंने ज़्यादातर शेख

अहमद बिन मुहम्मद इताबी से पढ़ा। आपकी प्रसिद्ध कृतियों में 'कन्ज़ अल-दक़ायिक़', 'अल-वाफ़ी' मय 'शरह काफ़ी', 'अल-मनार' मय 'शरह कश्फ अल-असरार', 'मुसफ़्फ़ा' शरह 'मन्जुमा नसफ़िया' और 'मुसफ़्फ़ा' शरह 'अन्नफ़ि' और 'मदारिक अल-तन्ज़ील' (तफ़सीर) आदि शामिल हैं। यह वर्णित है कि जब ताजुश शरीआ ने सुना कि आप 'हेदाया' की शरह (व्याख्या) लिखना चाहते हैं, तो उन्होंने मना कर दिया, यानी इसे एक छोटा काम समझा। इसलिए आपने 'वाफ़ी' आदि को स्वतंत्र रूप से संकलित किया। कुछ विद्वानों ने अनुमान लगाया कि ताजुश शरीआ के मना करने का अर्थ यह था कि आप शरह लिखने के योग्य नहीं थे, लेकिन अनुवादक की दृष्टि में यह विचार पूरी तरह से दोषपूर्ण और निराधार है। अन्यथा, उनकी अन्य प्रसिद्ध पुस्तकों और तफ़सीर की अनुमति देना और 'हेदाया' की शरह से मना करना निरर्थक होगा। इसे समझें, और अल्लाह सबसे बेहतर जानता है।

मुख्य न्यायाधीश अबुल अब्बास अहमद बिन इब्राहिम सरूजी, 'किताब अल-ईमान' और 'मनासिक' आदि तक 'हेदाया' के टीकाकार। हसन बिन अली बिन हज्जाज सफ़नाक़ी हुसामुद्दीन, हाफ़िज़ुद्दीन कबीर आदि के छात्र थे। आप 'निहाया शरह' के लेखक हैं, जिसका फ़तवों में संदर्भ दिया जाता है। आपसे 'मेराज अल-दराया' के लेखक क़वामुद्दीन मुहम्मद बिन मुहम्मद काकी और 'किफ़ाया' के लेखक सैयद जलालुद्दीन करलानी ने पढ़ा। इस्माइल बिन उस्मान क़ुरैशी दमिश्क़ी, रशीदुद्दीन इब्न अल-मुअल्लिम, अपने समय के इमाम, फ़कीह, मुफ़स्सिर, मुहद्दिस और बहुमुखी विद्वान थे, जो अत्यंत धर्मपरायण और तपस्वी थे, जमाल हुसैरी, शेख मुहद्दिस सखावी और शेख अमीन ज़बैदी मुहद्दिस के छात्र थे। उस्ताद इब्न हबीब आदि, और आपकी मृत्यु के एक महीने बाद आपके पुत्र यूसुफ बिन इस्माइल, जो एक फ़कीह और मुहद्दिस थे, का निधन हो गया। दाऊद बिन सरहान मलाती, नजमुद्दीन, उसूल के फ़कीह और कई लोगों के उस्ताद, जिनकी मृत्यु 717 हिजरी में हुई। सिराजुद्दीन उमर बिन मुहम्मद, जिन्हें इब्न अल-सिराज के नाम से जाना जाता है, अपने पिता के छात्र आदि। अलाउद्दीन अब्दुल अज़ीज़ बिन अहमद बुखारी, हाफ़िज़ुद्दीन कबीर बुखारी के छात्र आदि, और क़वामुद्दीन काकी आदि के उस्ताद, 'कश्फ अल-असरार शरह उसूल अल-बज़दवी' और 'तहक़ीक़ शरह हुसामी' आदि के लेखक, जो प्रचलित हैं। यूसुफ बिन उमर बिन यूसुफ सूफ़ी, एक महान शेख और लेखन के विद्वान। फ़ज़लुल्लाह, 'फ़तावा सूफ़िया' के लेखक ने आपसे ज्ञान प्राप्त किया। आपकी कृतियों में 'जामि अल-मुज़मरात शरह कुदूरी' सुप्रसिद्ध और विख्यात है। उस्मान बिन अली बिन मिहजन ज़ैला'ई, अबू मुहम्मद फखरुद्दीन, काहिरा में फ़कीह, व्याकरणविद और उत्तराधिकार कानून के विद्वान, एक अग्रणी इमाम और शोध विद्वान थे। आपकी रचनाओं में 'शरह जामि अल-कबीर' आदि सबसे अधिक स्पष्ट और व्याख्यात्मक हैं।

محمد بن عبدالرشید بن نصر بن محمد کرمانی ابوبکر رکن الدین امام جلیل فقیہ محدث ہیں۔ مؤلف جواہر الفتاویٰ ذخیرۃ الفقہا وغیرہ جن سے اس کتاب میں حوالہ ہے اور ابوالفضل کرمانی کے فتویٰ کو غرر المعانی میں جمع کیا۔ محمد بن عبدالکریم ترکستانی خوارزمی۔ شمس الدین برہان الائمہ امام فقیہ متبحر ہیں آپ سے مختار زاہدی مؤلف قنیہ نے پڑھا ۔ اشرف بن نجیب اشرف الدین شاگر دشمس الائمہ کر دری وغیرہ۔ محمد بن محمد مائیر غنی فخر الدین شاگر دشمس الائمہ و استاد شیخ عبدالعزیز بخاری وغیرہ۔ محمد جلال الدین ابو الفتح ابن صاحب ہدایہ رئیس مذہب حنفیہ اپنے وقت میں تھے ۔ عمر نظام الدین شیخ الاسلام ابن صاحب ہدایہ مثل اپنے بھائی کے ہیں مؤلف جواہر الفقہ و فوائد وغیرہ محمد بن عبدالعزیز بن محمد بن صدر الشہید معروف بصدر جہاں بخاری ۔ لوگوں میں معظم ومکرم تھے ۔ محمود ترجمانی مکی ۔ شرف الائمہ علی برہان الدین امام وقت اور ہمعصر احمد بن اسماعیل تمر تاشی و محمود تا جری ہیں۔ عماد الدین بن صاحب ہدایہ مانند اپنے دونوں بھائیوں کے ہیں مولف ادب القاضی اور آپ کے بیٹے ابو الفتح عبدالرحیم نے فصول عمادیہ آپ ہی کے نام پر لکھی ہے۔ احمد بن عبید اللہ محبوبی ملقب بصدر الشریعہ اکبر اور شمس الدین معروف امام مولف تنقیح العقول نے الفروق ۔ نظام الدین شاشی فقیہ شاشی معروف میں ابو القاسم تنوخی امام فقیہ محدث شاگر د حمید الدین ضریر واستاد وجیہ الدین دہلوی وسراج الدین دہلوی وشمس الدین خطیب وغیرہ ہیں۔ میمون بن محمد ابومعین مکحولی ۔ استاد علاء الدین ابوبکر سمرقندی صاحب تحفۃ الفقہاء ومولف مناہج وقواعد التوحید و شرح جامع کبیر وغیرہ ۔ عبد الرحیم بن عماد الدین بن صاحب ہدایہ ابو الفتح زین الدین مؤلف فصول عمادیہ جس سے اس کتاب میں بہت حوالہ ہے اور علماء نے اس کتاب کو مقبول رکھا ہے۔ ابوالعباس قونوی احمد بن مسعود فقیہ معروف مؤلف شرح عقیدہ طحاوی و

تقریر شرح جامع کبیر وغیرہ۔ ابوالبرکات حافظ الدین عبد اللہ بن احمد نسفی ۔ امام فقیہ مفسر شاگر دشمس الائمہ کر دری وغیرہ ہیں۔ اور زیادہ تر کو شیخ احمد بن محمد عتابی سے پڑھا اور آپ کی تالیفات متداولہ میں سے کنز الدقائق اور وافی مع شرح کافی اور منار مع شرح کشف الاسرار اور مصفیٰ شرح منظومہ نسفیہ اور مصفیٰ شرح النافع ۔ مدارک التنزیل تفسیر وغیرہ ذلک اور حکایت ہے کہ تاج الشریعہ نے جب سنا کہ آپ شرح ہدایہ لکھنا چاہتے ہیں تو منع فرمایا یعنی حقیر کام ہے چنانچہ آپ نے وافی وغیرہ کو مستقل تصنیف کیا اور بعض اہل علم نے زعم کیا کہ تاج الشریعہ کے منع کرنے کے یہ معنی تھے کہ اس کتاب کی شرح آپ کی لیاقت نہیں ہے لیکن یہ زعم محض ناقص ہے اور مترجم کے نزدیک باطل واہم ہے ورنہ کتب متداولہ مع تفسیر کے اجازت دینا اور شرح ہدایہ سے ممانعت بے معنی ہو گا فافہم واللہ اعلم۔

قاضی القضاۃ ابوالعباس احمد بن ابراہیم سروجی۔ شارح ہدایہ تا کتاب الایمان و مناسک وغیرہ۔ حسن بن علی بن حجاج سفناقی حسام الدین شاگر د حافظ الدین کبیر وغیرہ ہیں۔ مؤلف نہایہ شرح جس سے فتویٰ میں حوالہ ہے۔ آپ سے قوام الدین محمد بن محمد کا کی مؤلف معراج الدرایہ نے پڑھا اور سید جلال الدین کر لانی مؤلف کفایہ نے پڑھا۔ اسماعیل بن عثمان قرشی دمشقی رسید الدین ابن المعلم امام وقت فقیہ مفسر محدث و جامع فنون نہایت تقی زاہد ہیں شاگردو جمال حصیری و شیخ محدث سخاوی اور شیخ امین زبیدی محدث۔ استاد ابن حبیب وغیرہ اور آپ کی وفات سے ایک مہینہ بعد آپ کے بیٹے یوسف بن اسماعیل فقیہ محدث نے انتقال فرمایا۔ داؤد بن سرحان ملطی ۔ نجم الدین فقیہ اصولی و استاد نجم غفیر المتوفی ۷۱۷ھ سراج الدین عمر بن محمود معروف بابن السراج شاگردو والد خود وغیرہ۔ علاء الدین عبدالعزیز بن احمد بخاری شاگردہ حافظ الدین کبیر بخاری وغیرہ واسناد قوام الدین کا کی وغیرہ مؤلف کشف الاسرار شرح اصول بزدوی و تحقیق شرح حسامی وغیرہ جو متداول ہیں۔ یوسف بن عمر بن یوسف صوفی شیخ کبیر عالم تحریر ہیں۔ آپ سے فضل اللہ صاحب فتویٰ

صوفیہ نے علم حاصل کیا۔ آپ کی تالیفات میں سے جامع المضمرات شرح قدوری معروف و مشہور ہے۔ عثمان بن علی بن محجن زیلعی ۔ ابو محمد فخر الدین فقیہ نحوی فرضی قاہرہ میں امام استاد محقق تھے تالیفات میں سے شرح جامع کبیر وغیرہ سب سے زیادہ تبیین۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 [page] 9 Introduction

"Al-Haqa'iq Sharh Kanz al-Daqaiq" is a widely circulated and authentic work. I say that in this Fatwa (ruling), there are many references from 'Tabyin'. Ubayd Allah Sadr al-Shariah the younger, son of Mas'ud, son of Taj al-Shariah Mahmud, son of Sadr al-Shariah the elder, al-Mahbubi. He is a renowned scholar of principles (Usul) and jurisprudence (Fiqh). His commentary on "al-Wiqayah" is widely studied in curricula. Additionally, "Tanqih", "Tawdih", "Mukhtasar al-Wiqayah", "Muqaddimat al-Arba'a", "Kitab al-Shurut", and "Kitab al-Muhadhir" are among his many accepted writings. Shams al-Din Yahya Awadi, an inhabitant of Awadh near Faizabad, was a famous and learned Muhaddith (scholar of Hadith). Sheikh Nasir Chiragh Dehlawi composed this couplet in his praise:

I asked Knowledge, who truly brought you to life? Knowledge replied: 'It is Shams al-Din Yahya'.

"Ihya" means to bring to life. He was a disciple of Hazrat Nizamuddin Auliya (may Allah have mercy on him) and lived during the reign of Sultan Ghiyasuddin Tughlaq. Among his students were Maulana Zahiruddin Bhakkari and others. It is narrated that Hazrat Nizamuddin Auliya asked him a few questions during his student days, to which he replied, "I have only reached this stage, and these difficulties still persist for me and have not been resolved." Then Sheikh Nizam sat him down and explained and resolved all the difficulties, which instilled in him deep faith and devotion towards the Sheikh. The author of "Al-Muharrir Jam" quoted Hazrat Sa'di (may Allah have mercy on him) saying that without knowledge, one cannot know God. All the predecessor saints (Auliya) were great scholars, and through this rank, by Allah's grace, they achieved great heights. Allah the Almighty said: "Only those of His servants who possess knowledge fear Allah..." Indeed, without knowledge, an ignorant person cannot be a saint (Wali). The misconception held by common people—that ignorant Sufis possess internal knowledge (Ilm-e-Batin)—is pure misguidance. Those people relied on their own understanding and abandoned the path of the elders; otherwise, they would not have said such things. May Allah Almighty, by His grace, guide us ignorant ones. Amen. Jalaluddin Abdullah bin Fakhruddin Ahmad, known as 'al-Saih al-Iraqi', was a master of various sciences and a sincere seeker of Hadith. He studied Hadith under Hafiz Dhahabi and Jazri and became exceptionally proficient. Qawamuddin Muhammad bin Muhammad Kaki was a disciple of Ala'uddin Abdul Aziz Bukhari, Husamuddin Saghnaqi, and others. His famous writings include "Mi'raj al-Dirayah" (a commentary on al-Hidayah) and "Uyun al-Madhabib" (a

collection of the sayings of the four Imams). Ibrahim bin Ali Tarsusi, Najmuddin the Chief Justice, was an expert in jurisprudence and principles, and author of "Fatwa Tarsusiya", "Anfa' al-Wasa'il", etc. Amir Katib al-'Amid bin Amir Umar al-Atqani Qawamuddin Lutf Allah was a disciple of Ahmad bin As'ad Kharsafini (a student of Humiduddin Dharir). He was a staunch Hanafi and wrote a commentary on "al-Hidayah" named "Ghayat al-Bayan". It is narrated that in Damascus, seeing the Deputy Governor (a Hanafi) performing 'Rafa' al-Yadayn' (raising hands during prayer), he issued a fatwa stating that the prayer had become void according to the school of Imam Abu Hanifa. When the Shafi'i judge Qadi Taqi al-Din al-Subki heard this, he refuted the claim. Consequently, Amir Katib wrote a treatise to invalidate 'Rafa' al-Yadayn', basing it on the narration of Makhul Nasafi.

The learned Lakhnawi (may Allah have mercy on him), author of "al-Tarajim", after mentioning this narration, criticized the claim of invalidity and asserted with certainty that there is no such narration from Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) regarding this. He wrote how the claim of invalidity could be correct when sound narrations (ahadith) exist in abundance on this issue. Reliable reports and authentic statements support this. Sheikh Mahmud bin Qulwi Jamal al-Din, the jurist and judge of Damascus who died in 727 AH, preceded him in this view. Allah knows best the true reality of the matter. Ala'uddin Mughaltai bin Bij al-Turki was an Imam in the science of Hadith and Fiqh, possessing a great memory. Among his numerous works are "Talwih", a commentary on the "Sahih" (Bukhari), and a well-known commentary on "Ibn Majah". Umar bin Ishaq bin Ahmad al-Hindi al-Ghaznavi Abu Hafs Siraj al-Din was an Imam of his time, a jurist, and a great researcher. He was a student of Imam Zahid Sheikh Wajih al-Din Dehlawi, Sheikh Shams al-Din Khatib Dehlawi, Malik al-Ulama Siraj al-Din al-Hindi, and Sheikh Rukn al-Din Badayuni. Among his notable students was Abul Qasim al-Tanukhi. Later, he went to Egypt and became a judge, where he worked on an incomplete commentary of "al-Hidayah". His famous works include "Sharh Ziyadat", "Sharh Jami'ayn Saghir wa Kabir", "Sharh al-Mukhtar" (a book on Sufism), and "Sharh Majma' al-Jawami'". According to Kaghwi, he passed away in 773 AH, while according to Allamah Suyuti and the author of "Kashf al-Zunun", his death also occurred in 773 AH.

'अल-हक़ाएक़ शरह कंज़ अल-दक़ाएक़' एक प्रचलित और विश्वसनीय किताब है। मैं कहता हूँ कि इस फ़तवे में 'तबयीन' से बहुत सारे सन्दर्भ हैं। उबैदुल्लाह सद्र अल-शरिया असग़र बिन मसूद बिन ताज अल-शरिया महमूद बिन सद्र अल-शरिया अकबर महबूबी। आप एक प्रसिद्ध विद्वान (अल्लामा) और फ़िक़्ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) के विशेषज्ञ हैं। आपकी लिखी 'विक़ाया' की व्याख्या शिक्षाक्रम में प्रचलित है। साथ ही 'तनक़ीह', 'तौज़ीह', 'मुख़्तसर अल-विक़ाया', 'मुक़द्दमात-ए-अरबा' और 'किताबुश-शुरूत' व 'किताबुल-मुहाज़िर' आदि आपकी अनेक प्रसिद्ध रचनाएं हैं। शम्सुद्दीन यह्या अवधी, जो फ़ैज़ाबाद के पास अवध के निवासी थे, एक प्रसिद्ध मुहद्दिस (हदीस विद्वान) और विद्वान थे। शेख नसीर चिराग़ देहलवी ने उनकी प्रशंसा में यह शेर कहा है:

सअल्तुल इल्म मन अह्याका हक़्क़न * फ़क़ालल इल्म शम्सुद्दीन यह्या

अर्थात: "मैंने इल्म (ज्ञान) से पूछा कि वास्तव में तुझे किसने जीवित किया? तो ज्ञान ने कहा कि मुझे जीवित करने वाले शेख शम्सुद्दीन यह्या हैं।" 'एह्या' का अर्थ है जीवित करना। वह हज़रत निज़ामुद्दीन औलिया (रहमतुल्लाह अलैह) के मुरीद थे और सुल्तान ग़ियासुद्दीन तुग़लक़ के समय के थे। उनके शिष्यों में मौलाना ज़हीरउद्दीन भक्करी आदि शामिल थे। उल्लेख है कि हज़रत निज़ामुद्दीन औलिया ने उनके छात्र जीवन में उनसे कुछ प्रश्न पूछे, जिसके जवाब में उन्होंने कहा कि मैं अभी उसी स्थान तक पहुँचा हूँ और ये कठिनाइयां मुझ पर भी अभी बनी हुई हैं, हल नहीं हुईं। तब शेख निज़ाम ने उन्हें बैठाकर सभी शंकाओं की व्याख्या और समाधान कर दिया, जिससे उनके मन में शेख के प्रति गहरा विश्वास पैदा हो गया। अल-मुहर्रिर जम ने हज़रत सादी अलैहिर्रहमा के हवाले से कहा है कि बिना ज्ञान के ईश्वर को नहीं पहचाना जा सकता। सभी पूर्ववर्ती औलिया बड़े विद्वान थे और इसी दर्जे के कारण अल्लाह की कृपा से उन्होंने बड़ी ऊंचाइयां प्राप्त कीं। अल्लाह तआला ने फ़रमाया है: "निश्चय ही अल्लाह के बंदों में से केवल विद्वान ही उससे डरते हैं..."। निश्चित रूप से बिना ज्ञान के कोई मूर्ख 'वली' (अल्लाह का मित्र) नहीं हो सकता। आम लोगों ने जो यह धोखा खाया है कि अनपढ़ सूफ़ियों के पास आंतरिक ज्ञान (इल्म-ए-बातिन) होता है, वह कोरी गुमराह है। उन लोगों ने अपनी समझ पर भरोसा किया और बुज़ुर्गों का रास्ता छोड़ दिया, अन्यथा वे ऐसा न कहते। अल्लाह तआला अपने फ़ज़्ल (कृपा) से हम जाहिलों (अज्ञानियों) को हिदायत दे, आमीन। जलालुद्दीन अब्दुल्लाह बिन फ़ख़रुद्दीन अहमद, जो 'अस-सहीह इराक़ी' के नाम से प्रसिद्ध थे, विभिन्न ज्ञानों के ज्ञाता और हदीस के सच्चे खोजी थे। उन्होंने हाफ़िज़ ज़हबी और जज़री से हदीस सुनी और पूर्ण रूप से निपुण हुए।

क़वामुद्दीन मुहम्मद बिन मुहम्मद काकी, जो अलाउद्दीन अब्दुल अज़ीज़ बुखारी और हुसामुद्दीन सग़नाक़ी आदि के शिष्य थे। 'मेराज अद-दिराया' (हिदाया की व्याख्या) और 'उयून अल-मज़ाहिब' (चारों इमामों के कथनों का संग्रह) प्रसिद्ध रचनाएं हैं। इब्राहीम बिन अली तरसूसी, नजमुद्दीन क़ाज़ी अल-क़ुज़ात, फ़िक़्ह के विशेषज्ञ और 'फ़तवा तरसूसिया' व 'अनफ़ा अल-वसाईल' आदि के लेखक थे। अमीर कातिब अल-अमीद बिन अमीर उमर अल्क़ानी क़वामुद्दीन लुत्फ़ुल्लाह। वे अहमद बिन असद ख़रसैफ़ीनी (हुमीदुद्दीन ज़रीर के शिष्य) के शिष्य थे और एक कट्टर हनफ़ी थे। उन्होंने 'हिदाया' की व्याख्या 'ग़ायतुल बयान' के नाम से लिखी। उल्लेख है कि दमिश्क में जब उन्होंने नायब-ए-सल्तनत (हनफ़ी) को (नमाज़ में) रफ़अ-अल-यदैन (हाथ उठाना) करते देखा तो फ़तवा दिया कि इमाम अबू हनीफ़ा के मज़हब के अनुसार नमाज़ बातिल (अमान्य) हो गई। जब शाफ़ई विद्वान क़ाज़ी तक़ीउद्दीन सुबकी ने यह सुना, तो उन्होंने इस बात का खंडन किया। अतः अमीर कातिब ने रफ़अ-अल-यदैन को अमान्य सिद्ध करने के लिए एक रिसाला (पुस्तिका) लिखा और इसका आधार मक़हूल नसफ़ी की रिवायत पर था।

फ़ाज़िल लखनवी (रहमतुल्लाह अलैह), 'अल-तराजिम' के लेखक, ने इस उल्लेख के बाद नमाज़ के 'बातिल' होने के कथन की कड़े शब्दों में आलोचना की और दृढ़ता से कहा कि इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाह अलैह) से इस बारे में ऐसी कोई रिवायत नहीं है। उन्होंने लिखा कि 'बातिल' होने का दावा कैसे सही हो सकता है जबकि इस मसले में सही रिवायतें बड़ी संख्या में मौजूद हैं। विश्वसनीय कथन इसकी पुष्टि करते हैं। शेख महमूद बिन क़ौलवी जमालुद्दीन अल-फ़क़ीह, दमिश्क के क़ाज़ी जिनका देहांत 727 हिजरी में हुआ, ने भी इस पर बात की है। अल्लाह ही वास्तविक स्थिति को बेहतर जानता है। अलाउद्दीन मुग़लतई बिन बीज़ तुर्की, हदीस और फ़िक़्ह के इमाम थे और उन्हें बहुत कुछ याद था। उनकी अनेक रचनाओं में 'तलवीह' (सहीह बुखारी की व्याख्या) और इब्न माजा की व्याख्या प्रसिद्ध हैं। उमर बिन इसहाक़ बिन अहमद हिंदी ग़ज़नवी, अबू हफ़्स सिराजुद्दीन अपने समय के इमाम और महान शोधकर्ता फ़क़ीह थे। वे इमाम ज़ाहिद शेख वजीहुद्दीन देहलवी, शेख शम्सुद्दीन ख़तीब देहलवी, मलिकुल उलमा सिराजुद्दीन हिंदी और शेख रुकनुद्दीन बदायूनी के शिष्य थे। अबुल क़ासिम तनूखी भी उनके शिष्यों में थे। फिर वे मिस्र जाकर क़ाज़ी हुए, वहाँ उन्होंने 'हिदाया' की अधूरी व्याख्या पूरी की। 'शरह ज़ियादात', 'शरह जामेईन सग़ीर व कबीर', 'शरह अल-मुख़्तार' (तसव्वुफ़ की किताब), 'शरह मज्मअल जवामे' आदि प्रसिद्ध रचनाएं हैं। कग़वी के अनुसार उनका देहांत 773 हिजरी में हुआ और अल्लामा सुयूती और 'कश्फ़ अल-ज़ुनून' के लेखक के अनुसार भी 773 हिजरी में हुआ।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① 9 مقدمہ الحقائق شرح کنز الدقائق متداول معتبر معروف ہے اقول اس فتویٰ میں تبین سے بہت حوالہ ہے۔ عبید اللہ صدر الشریعہ اصغر بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ اکبر محبوبی۔ علامہ اصولی فقہی معروف ہیں وقایہ کی شرح آپ سے متداول داخلِ درس ہے و تنقیح و توضیح بھی اور مختصر الوقایہ و مقدمات اربعہ و کتاب الشروط و کتاب المحاضر وغیرہ متعدد مقبول تالیفات ہیں۔ شمس الدین یحییٰ اودی یعنی فیض آباد کے قریب اودھ کے رہنے والے محدث فاضل مشہور تھے اور شیخ نصیر چراغ دہلوی نے آپ کی مدح میں یہ شعر کہا ۔ سالت العلم من احیاک حقاً * فقال العلم شمس الدین یحییٰ احیاء یعنی زندہ کرنا یعنی میں نے علم سے پوچھا کہ تجھے کس نے جیسا چاہئے احیاء کیا ہے تو علم نے فرمایا کہ میرے بچے جی شیخ شمس الدین یحییٰ ہیں۔ حضرت نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ کے مرید ہیں اور زمانہ سلطان غیاث الدین تغلق کا تھا۔ شاگرد مولانا ظہیر الدین بھکری وغیرہ ہم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ نقل ہے کہ حضرت نظام الدین اولیاء نے ایامِ طالب علمی میں آپ سے چند سوالات پوچھے جس کے جواب میں عرض کیا کہ میں ابھی اسی مقام تک پہنچا ہوں اور یہ مشکلات مجھ پر بھی رہی ہیں حل نہیں ہوئیں تو شیخ نظام نے آپ کو بٹھا کر سب مشکلات شرح و حل کر دیئے جس سے آپ کو شیخ رحمۃ اللہ کی طرف سے بہت اعتقاد راسخ ہو گیا قال المحرر جم بقول حضرت سعدی علیہ الرحمہ کے کہ بے علم نتوان خدا را شناخت۔ تمام اولیاء سابقین عالم علامہ گزرے ہیں اور اسی رتبہ سے بفضل الہی بہت عروج بلند پایا وقد قال اللہ تعالیٰ: انما یخشی اللہ من عبادۃ العلماء ... بالیقین بغیر علم کے جاہل ولی نہیں ہوتا اور عوام نے جو دھوکا اٹھایا کہ جاہل صوفیہ کو علم باطن حاصل ہے محض گمراہی ہے ان لوگوں نے اپنی سمجھ پر اعتماد کیا اور بزرگوں کی راہ چھوڑ ورنہ ایسا نہ کہتے اللہ تعالیٰ عز و جل اپنے فضل سے ہم جاہلوں کو ہدایت فرمائے آمین جلال الدین عبد اللہ بن فخر الدین احمد معروف

بالصیح عراقی کوئی جامع علوم اور حدیث کے نہایت طالب صادق تھے۔ حافظ ذہبی و جزری سے حدیث سنی اور کامل فائق ہوئے۔ قوام الدین محمد بن محمد کاکی شاگرد علاء الدین عبد العزیز بخاری و حسام الدین سغناقی وغیرہ ہم ہیں۔ معراج الدرایہ شرح ہدایہ و عیون المذاہب جامع اقوال ائمہ اربعہ تالیفات معروف ہیں۔ ابراہیم بن علی طرسوسی نجم الدین قاضی القضاۃ فقیہ اصولی مؤلف فتویٰ طرسوسیہ و انفع الوسائل وغیرہ۔ امیر کاتب العمید بن امیر عمر و اتقانی قوام الدین لطف اللہ۔ شاگرد احمد بن اسعد خرسفینی تلمیذ حمید الدین ضریر و غیرہ متعصب حنفی تھے شرح ہدایہ مسمی بہ غایۃ البیان تصنیف کی نقل ہے کہ دمشق میں امیر نائب السلطنت حنفی کو رفع الدین کرتے دیکھ کر فتویٰ دیا کہ نماز باطل ہو گئی بر مذہب امام ابو حنیفہ قاضی تقی الدین سبکی شافعی نے سن کر اس قول کی تردید کی پس امیر کاتب نے رفع الدین کے ابطال میں رسالہ تصنیف کیا اور مدار اس کا مکحول نسفی کی روایت پر ہوا۔ فاضل لکھنوی رحمۃ اللہ مؤلف التراجم نے بعد اس نقل کے قول بطلان پر تشنیع کی اور جزم کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے اس میں کوئی روایت نہیں ہے اور لکھا کہ بطلان کا قول کیونکر صحیح ہو سکتا ہے جس مسئلہ میں کہ روایات صحیحہ بکثرت موجود ہیں اقوال ثقہ صدق نیسلی قال سبقہ بہ الشیخ محمود بن قولوی جمال الدین الفقیہ قاضی دمشق المتوفی ۷۲۷ھ واللہ عالم بحقیقۃ الحال۔ علاء الدین مغلطائی بن بیج ترکی۔ امام علم حدیث وفقہ وکثیر الحفظ ہیں منجملہ تالیفات کثیرہ کے تلویح شرح صحیح یعنی صحیح بخاری کی شرح اور شرح ابن ماجہ معروف ہیں۔ عمر بن الحق بن احمد ہندی غزنوی ابو حفص سراج الدین امام وقت فقیہ علامہ محقق شاگرد امام زاہد شیخ وجیہ الدین دہلوی و شیخ شمس الدین خطیب دہلوی و ملک العلماء سراج الدین ہندی و شیخ رکن الدین بدایونی جواہر متلاندہ ابوالقاسم تنوخی شاگرد حمید الدین ضریر ہیں۔ پھر مصر میں جا کر قاضی ہوئے تو شیخ شرح ہدایہ ناتمام۔ شرح زیادات و شرح جامعین صغیر و کبیر ۔

شرح المختار کتاب التصوف ۔ شرح مجمع الجوامع وغیرہ معروف ہیں وفات بقول کغوی ۷۷۳ھ میں اور بقول علامہ سیوطی وصاحب کشف الظنون ۷۷۳ھ

Fatawa Alamgiri . . Volume 1 80 Preface

...occurred. Sheikh Hamid-ud-din Dehlawi, whose praise Ibn Kamal Pasha has written. Commentator of Hidaya, "Al-Sharh al-Nafees". Ahmad bin Ibrahim al-Marghinani Abu al-Abbas Shihab-ud-din, author of "Manbaj" commentary on "Majma' al-Bahrain" and "Raf'at" and "Sharh Ma'ni" which is actually Fiqh. Abdullah bin Muhammad Qurashi Muhi-ud-din was a comprehensive scholar of sciences. He was a jurist and Hadith scholar; his works on extracting traditions from Hidaya, etc., are well known. Muhammad bin Muhammad bin Mahmood Babarti was an Imam, a great scholar, jurist, and Hadith expert in various arts; in Fiqh, he was a student of Qawam-ud-din Kaki and others, and teacher to Syed Muhaqqiq Sharif Ali Jurjani and others. Among his many writings, "Inaya", a commentary on "Hidaya", is frequently cited in this Fatwa collection. Muhammad bin Yusuf bin Ilyas Qunwi Shams-ud-din was a comprehensive Hadith scholar and jurist. Ibn Habib said that he was the Imam of knowledge, action, asceticism, and piety of his time, and a leading scholar. His well-known works include commentaries on "Majma' al-Bahrain" and "Dar al-Jar". Ala-ud-din Ali Sirami was the teacher of Siraj-ud-din, the reciter of Hidaya, who was the teacher of Ibn al-Humam. Syed Yusuf was a student of Maulana Jalal-ud-din Rumi and author of "Yousafi", a commentary on "Lubb al-Albab" by Baidawi, etc., buried in Delhi. Qazi Abdul Muqtadir, the teacher of Qazi Shahab Daulatabadi, buried in Delhi, has a poem at Hauz-e-Shamsi: "Solving one problem of faith, O young man, is better than a thousand cycles of ritual prayer performed with ostentation." Masood bin Umar Allama Taftazani is a well-known and famous scholar, and "Talwih" is his composition. Abu Bakr bin Ali bin Muhammad Haddadi Masri was a practicing scholar, Hadith expert, exegete, jurist, and ascetic gifted with miracles; he taught fifteen lessons every day. He authored many works, including "Kashf al-Tanzil" in Tafsir, "Al-Jauharat al-Nayyira" (commentary on Quduri in four volumes), and "Siraj al-Wahhaj" (commentary on Quduri in eight volumes); references from these works are mentioned in this Fatwa collection, and some mention exists in the discussion on Ifta. Ala-ud-din al-Aswad, known as Khawaja Qara, author of "Inaya", commentary on "Wiqaya", died in 800 AH. Syed Jalal-ud-din Karlani Khwarizmi was a point of reference for both the elite and the common folk, a student of Hisam Sifnaqi author of "Nihaya", and Abdul Aziz Bukhari author of "Kashf Bazdawi", and teacher of Nasir-ud-din, father of Hafiz-ud-din Bazzazi author of "Fatawa Bazzaziya", and Sa'ad Azbus author of "Jawahir al-Fiqh", etc. Among the works, "Kifaya", a commentary on "Hidaya", is current and well-known. Nasir-ud-din Muhammad bin Shahab was a

student of Syed Jalal Karlani and author of "Kifaya", and teacher of his own son Hafiz-ud-din (died 827 AH), author of "Fatawa Bazzaziya", etc. Fazlullah bin Muhammad bin Ayub Majah was a jurist of principles and a master of both the spiritual path and reality, a student of Yusuf bin Umar Sufi, author of "Jami' al-Mudammarat", a commentary on Quduri. He was a special disciple of Sheikh Faizullah bin Sadr-ud-din bin Baha-ud-din Zakaria Multani, and author of "Fatawa Sufiya". Ibn Kamal said that this Fatwa collection is among the unreliable books; if its conformity to principles is not known, its narration alone cannot be relied upon. Mahmood bin Ahmad bin Ubaidullah Taj al-Sharia was a famous Imam, author of "Wiqayat al-Riwaya", which he selected from "Hidaya" for his grandson Sadr al-Sharia al-Asghar to memorize, and he authored "Fatawa wa Waqi'at" and a commentary on "Hidaya", etc. Tahir bin Islam Khwarizmi Sa'ad Khudbush was a student of Jalal Karlani and others, author of the book "Latif Jawahir al-Fiqh", etc.

Muhammad bin Muhammad bin Shahab Bazzazi was a jurist of principles and an Imam of his time, a scholar of various sciences, author of "Fatawa Bazzaziya", etc. Died in 827 AH. Amr bin Ali, the reciter of al-Hidaya Siraj-ud-din. He was busy teaching Hidaya and became a renowned reciter. He was the teacher of Sheikh Ibn al-Humam and others, author of "Fatawa Qari al-Hidaya" which contains some issues. Mahmood bin Ahmad bin Musa Qazi al-Quzat Aini was attributed to 'Ayn-tab, a jurist, Hadith expert, comprehensive scholar, sharp-minded, with strong memory and fast writing. In Fiqh, he was a student of Jamal Yusuf Malati and Allama Sirami, and in Hadith, of Zain Iraqi and Sheikh Taqi-ud-din, etc. Among his writings, his famous commentary on "Hidaya" (Binayah) and "Ramz al-Haqa'iq", a commentary on "Kanz al-Daqa'iq", known as "Aini Sharh al-Kanz", are frequently cited in this Fatwa collection. Others include "Umda al-Qari", a commentary on "Sahih al-Bukhari", "Sharh Ma'ani al-Athar", and "Sharh al-Majma'", etc. Died in 855 AH. Muhammad bin Abdul Wahid Sheikh Kamal-ud-din bin al-Humam was a well-known research jurist, Imam of his time, Hadith expert, and scholar of principles. He was a student of the reciter of al-Hidaya and others in Fiqh and principles, and a pupil of Abu Zur'a al-Iraqi, Jamal al-Hanbali, Shams al-Shami, etc., in Hadith...

में हुई। शेख हमीद उद्दीन देहलवी जिनकी मदह इब्न कमाल पाशा ने लिखी है। शारेह हिदाया "अश-शर्ह अन-नफ़ीस"। अहमद बिन इब्राहिम मरग़ीनानी अबू अल-अब्बास शहाब उद्दीन, मुअल्लिफ़ 'मन्बज' शर्ह 'मजमा-उल-बहरैन' व रफ़्तह व शर्ह मानी जो असल में फ़िक़्ह है। अब्दुल्लाह बिन मुहम्मद क़ुरशी मुही उद्दीन जामे-उल-उलूम थे। फ़क़ीह मुहद्दिस हैं, तख़रीज अहादीस हिदाया वग़ैरह मशहूर हैं। मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन महमूद बाबरी इमाम अल्लामा फ़क़ीह मुहद्दिस जामे-उल-फ़ुनून हैं, फ़िक़्ह में शागिर्द क़वाम उद्दीन काकी वग़ैरह और उस्ताद सैयद मोहक़्क़िक़ शरीफ़ अली जरजानी वग़ैरह। मजमुआ-ए-तालीफ़ात-ए-कसीरा में से 'इनाया' शर्ह 'हिदाया' से इस फ़तवा में बहुत हवाला है। मुहम्मद बिन यूसुफ़ बिन इलियास क़ूनवी शम्स उद्दीन मुहद्दिस फ़क़ीह जामे। इब्न हबीब ने कहा कि अपने वक़्त के इमाम-ए-इल्म-ओ-अमल व ज़ुहद-ओ-तक़्वा व अल्लामा कुदवा थे। 'शर्ह मजमा-उल-बहरैन' और 'दुर-अल-जार' वग़ैरह मशहूर तालीफ़ात हैं। अलाउद्दीन अली सैरामी उस्ताद सिराज उद्दीन क़ारी हिदाया जो उस्ताद इब्न अल-हुमाम हैं। सैयद यूसुफ़ शागिर्द मौलाना जलाल उद्दीन रूमी और मुअल्लिफ़ यूसुफ़ी शर्ह 'लुब्ब-अल-अल्बाब' बैज़ावी वग़ैरह मदफ़ून देहली। क़ाज़ी अब्दुल मुक़्तदिर उस्ताद क़ाज़ी शहाब दौलताबादी मदफ़ून देहली हौज़-ए-शमसी पर का शेर है: खुश दर यक मस्अला दीन ऐ फ़ते ☆ बेहतर अस्त अज़ अल्फ़ रक्अत बारिया मसूद बिन उमर अल्लामा तफ़्ताज़ानी अल्लामा मशहूर-ओ-मारूफ़ हैं और 'तल्वीह' आप ही की तसनीफ़ है। अबूबक्र बिन अली बिन मुहम्मद हद्दादी मिस्री। आलिम-ए-आमिला मुहद्दिस मुफ़स्सिर फ़क़ीह ज़ाहिद साहब-ए-करामात थे, हर रोज़ पंद्रह सबक़ पढ़ाते। साहब-ए-तालीफ़ात-ए-कसीरा हैं, अज़ां जुमला 'कश्फ़-उत-तन्ज़ील' तफ़सीर में है और 'जौहरात-उन-नय्यिरा' शर्ह 'कुदूरी' चार जिल्द और 'सिराज-उल-वहाज' शर्ह 'कुदूरी' आठ जिल्द फ़िक़्ह में उनसे इस फ़तवा में हवाला मज़कूरा है और बहस-ए-इफ़्ता में कुछ ज़िक्र मौजूद है। अलाउद्दीन अल-असवद मशहूर ब-ख़्वाजा क़रा मुअल्लिफ़ 'इनाया' शर्ह 'वक़ाया' मुतवफ़्फ़ी ८०० हिजरी। सैयद जलाल उद्दीन करलानी ख़्वारज़मी मरजअ-ए-ख़ास-ओ-आम शागिर्द हुसाम सिफ़नाक़ी मुअल्लिफ़ 'नेहाया' व अज़ीज़ बुखारी मुअल्लिफ़ 'कश्फ़ बुज़दवी' और उस्ताद नासिर उद्दीन वालिद हाफ़िज़ उद्दीन बज़ाज़ी मुअल्लिफ़ 'फ़तवा बज़ाज़िया' व साद उज़बुस मुअल्लिफ़ 'जवाहर-उल-फ़िक़्ह' वग़ैरह हम। तालीफ़ात में से 'किफ़ाया' शर्ह 'हिदाया' मुतदावल व मशहूर है। नासिर उद्दीन मुहम्मद बिन शहाब शागिर्द सैयद जलाल करलानी मुअल्लिफ़ 'किफ़ाया' व उस्ताद पिसर-ए-ख़ुद हाफ़िज़ उद्दीन मुतवफ़्फ़ी ८२७ हिजरी। साहब-ए-फ़तवा बज़ाज़िया वग़ैरह। फ़ज़्लुल्लाह

बिन मुहम्मद बिन अय्यूब माजा। फ़िक़्ह उसूली साहब-ए-तरीक़त-ओ-हक़ीक़त शागिर्द यूसुफ़ बिन उमर सूफ़ी मुअल्लिफ़ 'जामे-अल-मुज़म्मरात' शर्ह 'कुदूरी'। व मुरीद-ए-ख़ास शेख फ़ैज़ुल्लाह बिन सद्र उद्दीन बिन बहाउद्दीन ज़करिया मुल्तानी। व मुअल्लिफ़ 'फ़तावा सूफ़ीया'। इब्न कमाल ने कहा कि ये फ़तवा कुतुब-ए-ग़ैर मोतबरा में से है, अगर उस्सूल से मुता बिकत मालूम न हो तो ख़ाली इसकी रिवायत पर एतमाद नहीं हो सकता है। महमूद बिन अहमद बिन उबैदुल्लाह ताज-उश-शरीया इमाम-ए-मारूफ़ मुअल्लिफ़ 'वक़ायत-उर-रिवाया' जिसको अपने पोते सद्र-उश-शरीया असग़र के हिफ़्ज़ के लिए हिदाया से मुंतख़ब किया और फ़तवा व वाक़िआत व शर्ह हिदाया वग़ैरह तालीफ़ कीं। ताहिर बिन इस्लाम ख़्वारज़मी साद ख़ुदबुश। शागिर्द जलाल करलानी वग़ैरह मुअल्लिफ़ किताब 'लतीफ़ जवाहर-उल-फ़िक़्ह' वग़ैरह।

मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन शहाब बज़ाज़ी। फ़क़ीह उसूली इमाम-ए-वक़्त जामे-उल-उलूम-ए-मुख़्तलिफ़ा हैं मुअल्लिफ़ 'फ़तवा बज़ाज़िया' वग़ैरह। मुतवफ़्फ़ी ८२७ हिजरी। अम्र बिन अली क़ारी अल-हिदाया सिराज उद्दीन। हिदाया पढ़ाने में मसरूफ़ व क़ारी हुए थे। उस्ताद शेख इब्न अल-हुमाम वग़ैरह मुअल्लिफ़ 'फ़तावा क़ारी हिदाया' व फ़ीहा शय। महमूद बिन अहमद बिन मूसा क़ाज़ी-उल-कुज़ात ऐनी। मंसूब बजानिब ऐन-ताब फ़क़ीह मुहद्दिस जामे-उल-फ़ुनून ज़की-उत-तबा क़वी-उल-हिफ़्ज़ सरी-उल-किताबत हैं शागिर्द फ़िक़्ह में जमाल यूसुफ़ मलती व अल्लामा सैरामी और हदीस में ज़ैन इराक़ी व शेख तक़ी उद्दीन वग़ैरह हम। मजमुआ-ए-तालीफ़ात के बिना पे मशहूर यानी शर्ह हिदाया (बिनाया) व 'रम्ज़-उल-हक़ाएक़' फ़ी शर्ह 'कन्ज़-उद-दक़ाएक़' मारूफ़ ब-ऐनी शर्ह 'अल-कन्ज़' वग़ैरह से इस फ़तवा में ज़्यादा हवाला है और मिन्हु 'उम्दत-उल-क़ारी' शर्ह 'सहीह-अल-बुखारी' व शर्ह 'मानी-अल-आसार' व शर्ह 'अल-मजमा' वग़ैरह। मुतवफ़्फ़ी ८५५ हिजरी। मुहम्मद बिन अब्दुल वाहिद शेख कमाल उद्दीन बिन अल-हुमाम फ़क़ीह मोहक़्क़िक़ मारूफ़ इमाम-ए-वक़्त मुहद्दिस उसूली शागिर्द क़ारी हिदाया वग़ैरह फ़िक़्ह व उस्सूल में और तल्मीज़ अबू ज़ुरआ इराक़ी व जमाल हंबली व शम्स शामी वग़ैरह हदीस...

میں ہوئی۔ شیخ حمید الدین دہلوی جن کی مدح ابن کمال پاشا نے لکھی ہے۔ شارح ہدایہ الشرح نفیس۔ احمد بن ابراہیم مرغینانی ابو العباس شہاب الدین مؤلف منبج شرح مجمع البحرین ورفتہ و شرح معنی دراصل فقہ۔ عبداللہ بن محمد قرشی محی الدین جامع علوم تھے۔ فقیہ محدث ہیں تخریج احادیث ہدایہ وغیرہ معروف ہیں محمد بن محمد بن محمود بابرتی امام علامہ فقیہ محدث جامع فنون ہیں فقہ میں شاگرد قوام الدین کاکی وغیرہ اور استاد سید محقق شریف علی جرجانی وغیرہ منجملہ تالیفات کثیرہ کے عنایہ شرح ہدایہ سے اس فتوایٰ میں بہت حوالہ ہے۔ محمد بن یوسف بن الیاس قونوی شمس الدین محدث فقیہ جامع۔ ابن حبیب نے کہا کہ اپنے وقت کے امام علم و عمل وزہد و تقویٰ و علامہ قدوہ تھے۔ شرح مجمع البحرین اور درالجار وغیرہ معروف تالیفات ہیں۔ علاء الدین علی سیرامی استاد سراج الدین قاری ہدایہ جو استاد ابن الہمام ہیں۔ سید یوسف شاگرد مولانا جلال الدین رومی اور مؤلف یوسفی شرح لب الالباب بیضاوی وغیرہ مدفون دہلی۔ قاضی عبدالمقتدر استاد قاضی شہاب دولت آبادی مدفون دہلی حوض شمسی پر کا شعر ہے خوش در یک مسئلہ دین اے فتے ☆ بہتر است از الف رکعت باریا مسعود بن عمر علامہ تفتازانی علامہ معروف و مشہور ہیں اور تلویح آپ ہی کی تصنیف ہے۔ ابوبکر بن علی بن محمد حدادی مصری۔ عالم عامل محدث مفسر فقیہ زاہد صاحب کرامات تھے ہر روز پندرہ سبق پڑھاتے۔ صاحب تالیفات کثیرہ ہیں ازاں جملہ کشف التنزیل تفسیر میں ہے اور جوہرۃ النیرہ شرح قدوری چار مجلد اور سراج الوہاج شرح قدوری آٹھ مجلد فقہ میں ان سے اس فتوایٰ میں حوالہ مذکورہ ہے اور بحث افتاء میں کچھ ذکر موجود ہے۔ علاء الدین الاسود مشہور بخواجہ قرہ مؤلف عنایہ شرح وقایۃ المتوفی ۸۰۰ھ سید جلال الدین کرلانی خوارزمی مرجع خاص وعام شاگرد حسام سفناقی مؤلف نہایہ و عبدالعزیز بخاری مؤلف کشف بزدوی اور استاد

ناصر الدین والد حافظ الدین بزازی مؤلف فتویٰ بزازیہ و سعد عذ بوس مؤلف جواہر الفقہ وغیرہ ہم۔ تالیفات میں سے کفایہ شرح ہدایہ متداول و معروف ہے ناصر الدین محمد بن شہاب شاگرد سید جلال کرلانی مؤلف کفایہ و استاد پسر خود حافظ الدین المتوفی ۸۲۷ھ صاحب فتویٰ بزازیہ وغیرہ۔ فضل اللہ بن محمد بن ایوب ماجہ۔ فقہ اصولی صاحب طریقت و حقیقت شاگرد یوسف بن عمر صوفی مؤلف جامع المضمرات شرح قدوری۔ ومرید خاص شیخ فیض اللہ بن صدر الدین بن بہاء الدین زکریا ملتانی۔ و مؤلف فتاویٰ صوفیہ۔ ابن کمال نے کہا کہ یہ فتاویٰ کتب غیر معتبرہ میں سے ہے اگر اصول سے مطابقت معلوم نہ ہو تو خالی اس کی روایت پر اعتماد نہیں ہو سکتا ہے۔ محمود بن احمد بن عبیداللہ تاج الشریعہ امام معروف مؤلف وقایۃ الروایہ جس کو اپنے پوتے صدر الشریعہ اصغر کے حفظ کے لئے ہدایہ سے منتخب کیا اور فتاویٰ و واقعات و شرح ہدایہ وغیرہ تالیف کیں۔ طاہر بن اسلام خوارزمی سعد خدبوش۔ شاگرد جلال کرلانی وغیرہ مؤلف کتاب لطیف جواہر الفقہ وغیرہ۔

محمد بن محمد بن شہاب بزازی۔ فقیہ اصولی امام وقت جامع علوم مختلفہ ہیں مؤلف فتویٰ بزازیہ وغیرہ۔ المتوفی ۸۲۷ھ عمرو بن علی قاری الہدایہ سراج الدین۔ ہدایہ پڑھانے میں مصروف و قاری ہوئے تھے۔ استاد شیخ ابن الہمام وغیرہ مؤلف فتاویٰ قاری ہدایہ و فیہا شئے ۔ محمود بن احمد بن موسیٰ قاضی القضاۃ عینی۔ منسوب بجانب عینا تاب فقیہ محدث جامع فنون ذکی الطبع قوی الحفظ سریع الکتابت ہیں شاگرد فقہ میں جمال یوسف ملطی و علامہ سرامی اور حدیث میں زین عراقی و شیخ تقی الدین وغیرہ ہم۔ منجملہ تالیفات کے بناء پہ معروف یعنی شرح ہدایہ و رمز الحقائق فی شرح کنز الدقائق معروف بہ عینی شرح الکنز وغیرہ سے اس فتاویٰ میں زیادہ حوالہ ہے ومنہ عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری و شرح معانی الآثار و شرح المجمع وغیرہا۔ المتوفی ۸۵۵ھ محمد بن عبدالواحد شیخ کمال الدین بن الہمام فقیہ محقق معروف امام وقت محدث اصولی شاگرد قاری الہدایہ وغیرہ فقہ و اصول میں اور تلمیذ ابو زرعہ عراقی و جمال حنبلی و شمس شامی وغیرہ حدیث

Fatawa-e-Alamgiri... Volume (1) Introduction (Muqaddimah) Page 81

...are included. 'Fath al-Qadir' (a commentary on Hidaya) is among your widely circulated works, referenced in this Fatawa. It is said that outwardly he reached the rank of 'Tarjih' (giving preference to rulings) and inwardly he was among the 'Abdal' (high-ranking saints) of his time. However, in the translator's view, this statement is somewhat indulgent; it would be more appropriate to say that the learned Allama Arif Aamil was among the people of Allah (Ahl-ullah). Allah knows best the truth. Muhammad bin Faramarz, famously known as 'Molla Khusro', was a scholar of sciences and philosophy, a student of Burhan al-Din Harawi, and a student of Taftazani. He was the famous Qazi (judge) of Constantinople (Istanbul) and the author of 'Ghurar al-Ahkam' with its commentary 'Durar al-Ahkam' (known as 'Ghurur-ni-Durur'), and 'Hashiya Talweeh', etc. He passed away in 885 AH. Abdul Latif bin Abdul Aziz, known as 'Ibn al-Malik' because one of his ancestors was named 'Farishta' (Angel/Malik), thus he became famous by the name Ibn al-Malik. He was a renowned jurist, a prolific memorizer of Hadith texts, and proficient in most sciences. His works are mostly beneficial and widely circulated, such as in Hadith, the commentary 'Sharh al-Mashariq' on 'Mashariq al-Anwar'; in Usul (principles), the commentary 'Sharh al-Manar'; and in Fiqh (jurisprudence), the commentary on 'Majma' al-Bahrayn', which is extensively quoted in this Fatawa. Other works include 'Sharh Wiqaya' and a treatise on 'Tasawwuf' (Sufism), etc. Fakhruddin Ajam was a student of Sayyid Sharif Jurjani. The author of 'Kashf al-Zunun' quoted Molla Birgili regarding his book 'Mushtamil al-Ahkam', stating that it is among the unreliable and weak books that are in circulation. Ilyas bin Ibrahim was an expert in sciences and arts, possessed a sharp mind, was a swift writer, and was tender-hearted. His commentary on 'Fiqh al-Akbar' is well-known. During the reign of Sultan Murad Khan, he was a teacher at the madrasa in Bursa and died there. Ibrahim bin Muhammad al-Halabi was an Imam, a Muhaddith (scholar of Hadith), and a meticulous jurist. He is the author of 'Multaqa al-Abhur' and 'Ghunyat al-Mustamli', with its larger version known as 'Kabiri' and the smaller as 'Saghiri'. Muhammad bin Muhammad Arab Zada Rumi was a researcher and scrutinizer among prominent scholars, a teacher in Constantinople, and the author of 'Sharh Wiqaya' and 'Inaya' (a commentary on Hidaya), etc. Muhammad bin Muhammad bin Mustafa Imadi, known as Abu al-Saud, was a master of eloquence and literary arts, a researcher of traditional and rational sciences, a jurist, Muhaddith, and exegete (mufassir). He was a student of Muayyad Zada and a grand-student of Jalal al-Din Dawani. 'Tafsir Irshad al-Aql al-Salim', known

as 'Tafsir Abu al-Saud', is his famous work. The author of 'Kashf al-Zunun' wrote that after Baydawi, this is the most reliable and esteemed tafsir; it attained a higher rank of fame than Baydawi and he was given the title 'Khatib al-Mufassirin' (The Orator of Exegetes), may Allah have mercy on him. Abdul Ali bin Muhammad bin Husain Birjandi was a scholar of various branches of Fiqh, a Muhaddith, and an ascetic (zahid). He was a student of Mulla Isfahani, Mulla Mansur, Muin al-Din Kashi, Kamal al-Din Sheikh Husain, Kamal al-Din Mas'ud Shirwani, and Saif al-Din Ahmad Taftazani, etc. He is the author of 'Sharh Mukhtasar al-Wiqaya', famously known as 'Birjandi'. References to this commentary are found in several places in this Fatawa, likely as a supporting opinion or an apparent aspect. This is not for original derivation (takhrij) or preference (tarjih) but a reliance on transmission. In my view, his transmissions are fundamentally based on reliable Hadith and reports, even though they contradict the choices of most later scholars of Transoxiana (Ma wara' al-Nahr). The reason for this is that the attention of most teachers in Transoxiana had diminished toward Hadith because of reliance on a general principle: that all the rulings of our school (Madhab) are derived from the principles of the Quran and Sunnah, thus we do not need a second look. Due to this, a great flaw occurred where specific details (juz'iyyat) mentioned in Hadith that were contrary to 'Qiyas' (analogy) were aligned with other analogical reasons. For example, the breaking of ablution due to laughter (in prayer). In such matters, if a report aligned with analogy was narrated from any of the Imams among the companions, those scholars preferred that report and declared it the 'original school' (asl madhab). Whereas, upon investigation, the original school is the opinion which is contrary to analogy due to the existence of a direct scriptural text (nass). Therefore, the sayings and investigations of such later researchers like Sheikh Ibn al-Humam, Ibn Kamal Pasha, Qasim bin Qutlubugha, etc., and their followers like Birjandi, etc., are worthy of consideration and trust. Their disagreement, in my view, serves as a point of reference against the earlier scholars of Bukhara and Balkh.

Although not entirely, as Allama Qari and Sheikh Abdul Haq Muhaddith Dehlawi, among others, have stated that the depth of these teachers (may Allah have mercy on them) in Hadith sciences appears to be less. Although we are 'Muqallideen' (followers), but the statement of Dalwalji, Ibn Qutlubugha, and others is that one who has the capacity for insight and does not make himself a slave to desires, merely sufficing with the traditional method, but rather acts upon one of the conflicting opinions...

फ़तावा-ए-आलमगीरी... जिल्द (1) मुक़द्दमा पृष्ठ 81

...में हैं। 'फ़तह अल-क़दीर' (शरह हिदाया) आपकी प्रसिद्ध रचनाओं में से एक है, जिसका इस फ़तावा में संदर्भ दिया गया है। कहा जाता है कि वे ज़ाहिर (बाहरी तौर पर) 'रुतबा-ए-तरजीह' तक और बातिन (आंतरिक तौर पर) 'अब्दाल-ए-वक़्त' (अपने समय के उच्च कोटि के संत) तक पहुँचे हुए थे, लेकिन अनुवादक के अनुसार यह कथन कुछ उदारतापूर्ण है; बल्कि यों कहना चाहिए कि अल्लामा आरिफ़ आमिल अल्लाह वालों में से थे, और अल्लाह ही बेहतर जानता है। मुहम्मद बिन फ़रामुर्ज़, जो 'मौला खुसरो' के नाम से प्रसिद्ध हैं, विज्ञान और दर्शन के विद्वान, बुरहानुद्दीन हरवी और तफ़्ताज़ानी के शिष्य और क़ुस्तुनतुनिया (इस्तांबुल) के प्रसिद्ध न्यायाधीश थे। वे 'ग़ुरर अल-अहकाम' और उसकी व्याख्या 'दुरर अल-अहकाम' (जो 'ग़ुरर-नी-दुरर' के नाम से प्रसिद्ध है) और 'हाशिया तलवीह' आदि के लेखक हैं। उनकी मृत्यु 885 हिजरी में हुई। अब्दुल लतीफ़ बिन अब्दुल अज़ीज़, जो 'इब्नुल मलिक' के नाम से प्रसिद्ध हैं, क्योंकि उनके पूर्वजों में से किसी का नाम फ़रिश्ता (मलिक) था, इसलिए वे इब्नुल मलिक के नाम से प्रसिद्ध हुए। वे प्रसिद्ध फ़क़ीह और हदीस के पाठों के महान ज्ञाता और अधिकांश विधाओं में निपुण थे। उनकी रचनाएँ अत्यंत उपयोगी और प्रचलित हैं, जैसे हदीस में 'मशारिक अल-अनवार' की व्याख्या 'शरह अल-मशारिक', और उसूल (सिद्धांतों) में 'शरह अल-मनार', और फ़िक्ह में 'मजमा अल-बहरैन' की व्याख्या, जिससे इस फ़तावा में बहुत उद्धरण लिए गए हैं। इसके अतिरिक्त 'शरह विक़ाया' और 'रिसाला इल्म-ए-तसव्वुफ़' आदि भी उनकी कृतियाँ हैं। फ़खरुद्दीन अजम, सैय्यद शरीफ़ जुर्जानी के शिष्य थे। 'मुश्तमिल अल-अहकाम' के लेखक 'कश्फ़ अज़-ज़ुनून' के रचयिता ने 'मौला बिरकिली' का कथन उद्धृत किया है कि यह पुस्तक अविश्वसनीय और अप्रमाणिक पुस्तकों में से है जो प्रचलित हो रही है। इलियास बिन इब्राहिम, विज्ञान और कलाओं के विशेषज्ञ, तीव्र बुद्धि, तेज़ लिखने वाले और कोमल हृदय थे। 'फ़िक्ह-ए-अकबर' की उनकी व्याख्या प्रसिद्ध है। सुल्तान मुराद खान के काल में वे ब्रुसा के मदरसे में शिक्षक थे और वहीं उनका निधन हुआ। इब्राहिम बिन मुहम्मद हलबी, एक महान मुहद्दिस और सूक्ष्मदर्शी फ़क़ीह थे। वे 'मुल्तक़ा अल-अब्हुर' और 'ग़ुनियतुल मुस्तमली' (जिसे कबीरी और लघु संस्करण को सगीरी कहा जाता है) के लेखक हैं। मुहम्मद बिन मुहम्मद अरब ज़ादा रूमी, प्रमुख विद्वानों में से एक अन्वेषक और शोधकर्ता, क़ुस्तुनतुनिया के शिक्षक और 'शरह विक़ाया' व 'इनाया' (हिदाया की व्याख्या) आदि के लेखक हैं। मुहम्मद बिन मुहम्मद बिन मुस्तफ़ा इमादी, जिन्हें 'अबू सऊद' के नाम से जाना जाता है, वाक्पटुता और साहित्य के विशेषज्ञ, हदीस और तर्कशास्त्र के शोधकर्ता, फ़क़ीह और मुफ़स्सिर थे। वे मुय्यद

ज़ादा के शिष्य और जलालुद्दीन दवानी के प्रशिष्य थे। 'तफ़्सीर इरशाद अल-अक़्ल अस-सलीम', जो 'तफ़्सीर अबू सऊद' के नाम से प्रसिद्ध है, उनकी विख्यात रचना है। 'कश्फ़ अज़-ज़ुनून' के लेखक ने लिखा है कि बैज़ावी के बाद यही तफ़्सीर सबसे विश्वसनीय है; यह बैज़ावी से भी अधिक प्रसिद्धि को प्राप्त हुई और उन्हें 'ख़तीबुल मुफ़स्सिरिन' (मुफ़स्सिरों के उपदेशक) की उपाधि दी गई, अल्लाह उन पर कृपा करे। अब्दुल अली बिन मुहम्मद बिन हुसैन बरजंदी, फ़िक्ह और हदीस की विभिन्न विधाओं के ज्ञाता, तपस्वी, मुल्ला इस्फ़हानी, मुल्ला मंसूर, मुईन उद्दीन काशी, कमाल उद्दीन शैख़ हुसैन, कमाल उद्दीन मसूद शेरवानी और सैफ़ुद्दीन अहमद तफ़्ताज़ानी आदि के शिष्य थे। वे 'शरह मुख़्तसर अल-विक़ाया' के लेखक हैं, जो 'बरजंदी' के नाम से प्रसिद्ध है। इस फ़तावा में कुछ स्थानों पर इस व्याख्या का संदर्भ दिया गया है, और संभवतः वह एक समर्थक कथन या स्पष्ट पक्ष है। यह संकलन या प्राथमिकता नहीं बल्कि उद्धरण पर आधारित भरोसा है। मेरे विचार में, उनके उद्धरण मौलिक रूप से विश्वसनीय हदीस और रिवायतों पर आधारित हैं, यद्यपि वे 'मावराउन्नह्र' के बाद के विद्वानों के चयनों के विरुद्ध हैं। इसका कारण यह है कि मावराउन्नह्र के अधिकांश उस्तादों का ध्यान हदीस की ओर कम रह गया था, क्योंकि उन्होंने इस व्यापक सिद्धांत पर भरोसा कर लिया था कि हमारे मज़हब (हंफ़ी) के सभी मसले कुरान और सुन्नत के सिद्धांतों से ही निकाले गए हैं, इसलिए उन्हें पुनः समीक्षा की आवश्यकता नहीं है। इस कारण से एक बड़ी त्रुटि यह हुई कि जो विशिष्ट विवरण (जुज़ियात) हदीस के स्पष्ट निर्देशों के कारण 'क़यास' (तर्क) के विरुद्ध थे, उन्हें अन्य तार्किक आधारों पर रखा गया। जैसे कि नमाज़ के दौरान ज़ोर से हँसने से वुज़ू का टूटना। ऐसे मसलों में यदि साथियों (असहाब) में से किसी इमाम से तर्क के अनुकूल कोई रिवायत मिल गई, तो उन विद्वानों ने उसी को प्राथमिकता देकर उसे 'अस्ल मज़हब' (मुख्य पंथ) घोषित कर दिया, जबकि शोध के अनुसार 'अस्ल मज़हब' वही कथन है जो स्पष्ट हदीस (नस्स) के कारण तर्क के विरुद्ध है। इसलिए बाद के अन्वेषकों जैसे शैख़ इब्नुल हुमाम, इब्न कमाल पाशा, क़ासिम बिन कुत्लुबग़ा आदि और उनके अनुयायियों जैसे बरजंदी आदि के कथन और शोध विचारणीय और विश्वसनीय हैं। उनका विरोध मेरे निकट बुखारा और बल्ख़ के पूर्ववर्ती विद्वानों के संदर्भ में है।

यद्यपि यह पूरी तरह से नहीं है, क्योंकि अल्लामा क़ारी, शैख़ अब्दुल हक़ मुहद्दिस देहलवी आदि ने स्पष्ट किया है कि इन उस्तादों (अल्लाह उन पर दया करे) का हदीस में गहरा अध्ययन कम ही दिखाई देता है। यद्यपि हम लोग मुक़ल्लिद (अनुयायी) हैं, लेकिन दलवाल्जी और इब्न कुत्लुबग़ा आदि का यह कहना कि जिसे दृष्टि की गहराई प्राप्त हो, और उसने स्वयं को इच्छाओं का दास बनाकर केवल उसी प्राचीन पद्धति पर संतोष न किया हो, बल्कि वह विभिन्न विरोधी कथनों में से किसी एक पर कार्य करने...

فتاویٰ عالمگیری..... جلد (1) مقدمہ 81 میں ہیں۔ فتح القدیر شرح ہدایہ آپ کی تالیفات میں سے متداول ہے جس سے اس فتاویٰ میں حوالہ ہے کہتے ہیں کہ رتبہ ترجیح تک ظاہر میں اور ابدال وقت تک باطن میں تھے لیکن مترجم کے نزدیک یہ کلام کسی قدر سہولت ہے اور یوں کہنا چاہئے کہ علامہ عارف عامل منجملہ اہل اللہ تعالیٰ تھے واللہ اعلم بالصواب۔ محمد بن فرامرز مشہور بمولے خسرو۔ عالم علوم و فلاسفہ شاگرد برہان الدین ہروی شاگرد تفتازانی قاضی قسطنطنیہ معروف ہیں مؤلف غرر الاحکام مع شرح درر الاحکام جو بنام غررنی الدرور معروف ہے اور حاشیہ تلویح وغیرہ۔ المتوفی ۸۸۵ھ عبد اللطیف بن عبدالعزیز معروف بابن الملک چونکہ آپ کے اجداد میں سے کسی کا نام فرشتہ تھا اس لئے ابن الملک کے نام سے مشہور ہوئے۔ فقہ مشہور اور حافظ متون حدیث بکثرت اور ماہر اکثر علوم تھے۔ تالیفات اکثر مفید و متداول ہیں جیسے حدیث میں مشارق الانوار شرح المشارق و اصول میں شرح المنار اور فقہ میں مجمع البحرین کی شرح جس سے اس فتاویٰ میں بہت نقل ہے اور شرح وقایہ اور رسالہ علم تصوف وغیرہ۔ فخر الدین عجم شاگرد سید شریف جرجانی مؤلف مشتمل الاحکام صاحب کشف الظنون نے مولیٰ برکلی کا قول نقل کیا کہ یہ کتاب منجملہ کتب واہیہ غیر معتبرہ کے متداول ہو رہی ہے۔ الیاس بن ابراہیم ماہر علوم و فنون تیز طبع سریع الکتابتہ رقیق القلب تھے فقہ اکبر کی شرح معروف ہے سلطان مراد خان کے عہد میں بروسا کے مدرس رہے اور وہیں فوت ہوئے۔ ابراہیم بن محمد حلبی۔ امام محدث فقہ مدقق ہیں۔ مؤلف ملتقٰی الابحر و غنیۃ المستملی یعنی کبیری و مختصر معروف بصغیری وغیرہ معروف ہیں۔ محمد بن محمد عرب زادہ رومی۔ فحول علماء میں سے محقق و مدقق مدرس قسطنطنیہ مؤلف شرح وقایہ و عنایہ شرح ہدایہ وغیرہ ہیں۔ محمد بن محمد بن مصطفیٰ عمادی معروف بہ ابو السعود مفسر ماہر بلاغت و فنون ادبیہ و محقق علوم نقلیہ عقلیہ فقیہ محدث مفسر ہیں شاگرد موید زادہ تلمیذ جلال دوانی

ہیں تفسیر ارشاد العقل السلیم معروف بہ تفسیر ابو السعود آپ کی مشہور تالیف ہے صاحب کشف الظنون نے لکھا کہ بعد بیضاوی کے یہی تفسیر حسن اعتبار و اعتماد ہے بیضاوی سے بڑھ کر رتبہ اشتہار کو پہنچے اور خطیب المفسرین کا خطاب دیا گیا رحمہ اللہ تعالیٰ۔ عبدالعلی بن محمد بن حسین بر جندی جامع اصناف علوم فقہ محدث زاہد شاگرد ملا اصفہانی و ملا منصور و معین الدین کاشی وا کمال الدین شیخ حسین و کمال الدین مسعود شروانی و سیف الدین احمد تفتازانی وغیر ہم۔ مؤلف شرح مختصر الوقایہ معروف بہ برجندی اور اس شرح برجندی سے بھی اس فتاویٰ میں بعض مواضع میں حوالہ مذکور ہے اور غالباً وہ تائیدی قول یا ظاہر شق ہے اور یہ تخریج یا ترجیح نہیں بلکہ نقل پر اعتماد ہے اور میرے نزدیک اس کے منقولات اصولی طور پر با عتماد حدیث با اثر ہیں اگرچہ اکثر متاخرین ماوراء النہر کے مختارات سے خلاف ہوا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر اساتذہ ماوراء النہر کی توجہ احادیث کی جانب کمتر رہ گئی تھی بوجہ ایک اصل کلی پر اعتماد کر لینے کے کہ جملہ مسائل ہمارے مذہب کے مستخرج از اصول کتاب و سنت ہیں لہذا ہم کو مکرر نظر کی حاجب نہیں اور اس وجہ سے ایک خلل عظیم یوں واقع ہوا کہ جزئیات منصوصہ مخالف قیاس جس کے دیگر وجوہ بر وفق قیاس رکھے گئے ہیں جیسے نقض الوضو بوجہ اور ایسے مسئلہ میں بعض روایت متوافق قیاس بھی اصحاب میں سے کسی امام سے مروی ہوئے تو ان مشائخ نے اسی روایت کو ترجیح دے کر اصل مذہب قرار دیا حالانکہ عند التحقیق اصل مذہب وہی قول ہے۔ جو خلاف قیاس بوجہ ورود نص ہے لہذا ایسے محققین متاخرین مثل شیخ ابن الہمام و ابن کمال پاشا و قاسم بن قطلوبغا و غیر ہم اور ان کے متبعین مانند برجندی وغیرہ کے اقوال و تحقیقات قابل نظر و اعتبار ہیں اور ان کی مخالفت میرے نزدیک ان سے کچھ متقدم مشائخ بخارا و بلخ وغیرہ مرجع ہے اگرچہ بالکلیہ نہ ہو کیونکہ علامہ قاری شیخ عبد الحق محدث دہلوی وغیر ہم نے افادہ فرمایا ہے کہ ان اساتذہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا توغل بن حدیث میں کمتر ظاہر ہوتا ہے اور ہم لوگ اگر چہ مقلدین ہیں

لیکن یہ قول دلوالجی وابن قطلوبغا و غیر ہم کے جس کو نظر کی اہمیت ہو اور اس نے اپنے آپ کو بندہ ہوا و ہوس بنا کر صرف اس قدر اناہائی طریقہ پر اکتفا کیا کہ اقوال مخالفہ مرد در میں سے کسی قول پر عمل

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ①
Introduction
82

...if he does so, he has opposed the consensus (*ijma*) of the believers and Muslims among both the predecessors (*salaf*) and successors (*khalaf*). For a follower (*muqallid*) who lacks the capacity for legal insight (*ahliyyat-e-nazar*), it is mandatory to consult a person of knowledge and act upon whatever they instruct. Having established this, I say that *Sharh Harjandi* has also been included among those books which cannot be relied upon without corroboration from the fundamental principles (*usool*) and authoritative texts. However, in the view of the translator, this is an overreach. Apparently, the claimant has not studied this book with due care, or lacked a sufficient share of knowledge from the Quran and Sunnah; otherwise, he would never have equated it with works like *Jami-ul-Rumooz*. In my view, this is a scholarly and researched commentary. Allah knows best. **Muhammad bin Ubaidullah bin Ahmed Khateeb Timurtashi**: An unparalleled Imam, a jurist with a strong memory, extensively knowledgeable, and unique. He was a student of Shams-ud-Din Muhammad Shafi'i Ghazi. When he went to Cairo in 998 AH, he acquired knowledge of jurisprudence (*fiqh*) from Sheikh Zain bin Nujaym al-Misri (author of *Bahr-ur-Raiq Sharh Kanz-ud-Daqaiq*), Amin-ud-Din bin Abdul Aal, Ali bin Hanai, and others, eventually becoming a renowned Mufti. 'Shams-ud-Din' was his title. His works are extremely refined and authentic; for instance, *Tanwir al-Absar* is very famous in Fiqh due to its meticulous precision. Other works include *Mu'in al-Mufti*, *Mawahib ar-Rahman*, *Fatawa Timurtashi*, *Sharh Zad al-Faqih*, a treatise on the prohibition of recitation behind the Imam, and a treatise on Sufism with commentary. He himself wrote a commentary on the refined text of *Tanwir al-Absar* titled *Manhaj al-Ghaffar*, which features marginal notes by Sheikh-ul-Islam Khair-ud-Din al-Ramli. Its most famous commentary is *Durr-ul-Mukhtar* by Al-Haskafi. It should be clear that fatwas should not be issued directly from *Tanwir* or its commentary, as explained in the chapter on *Ifta* (issuing fatwas). This is not because the book is unreliable, but because the extreme density of its language and the intricate observation of explicit and implicit rules make it highly probable for a Mufti to err, as every condition (*qayd*) is significant in legal issues. As is the established position in research and mentioned briefly in the discussion on *Ifta*, fatwas should be based on clear and simple texts like this *Fatawa-e-Alamgiri*. Anyone who carefully studies both types of fatwa texts will see that errors are more frequent when trying to understand the dense prose of *Durr-ul-*

Mukhtar, and the same applies to *Ashbah wa-Nadhair*, etc. Allah knows best. **Sheikh Umar bin Ibrahim bin Muhammad**, known as Ibn Nujaym al-Misri Siraj-ud-Din, was a research-oriented jurist and deeply knowledgeable scholar. He was a student of his elder brother, Sheikh Zain-ul-Abidin bin Ibrahim al-Misri (author of *Bahr-ur-Raiq*), but in pursuit of truth, he corrected his teacher's *Bahr-ur-Raiq* in various places within his own commentary, *Nahr-ul-Faiq*. References from both *Bahr-ur-Raiq* and *Nahr-ul-Faiq* are frequently cited in this collection. **Sheikh Zain-ul-Abidin bin Ibrahim al-Misri**: Teacher and elder brother of the aforementioned Sheikh Umar. An accomplished research scholar and student of Sheikh Sharaf-ud-Din al-Bulqini, Shihab-ud-Din, Amin-ud-Din bin Abdul Aal, Abu al-Fayz al-Salami, and others. He was the teacher of Sheikh Timurtashi (author of *Tanwir al-Absar*) and his brother Sheikh Umar bin Nujaym (author of *Nahr-ul-Faiq*). Among his works, *Bahr-ur-Raiq* and *Ashbah wa-Nadhair* are well-known, but *Fatawa Ibn Nujaym* is not considered among the authoritative texts, as noted in the rules of *Ifta*.

Khair-ud-Din bin Ahmed al-Ramli al-Faruqi: Exegete, Hadith scholar, jurist, and Sufi of the Hanafi school. He was a student of Siraj-ud-Din (author of *Fatawa Sirajiyya*) and others. Author of *Fatawa Saira*, *Fatawa Khayriyya*, and other works, he was a famous research scholar. A large group of people benefited from him and praised him at length. **Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Haskafi**: Associated with Hisn Kayfa, he was a renowned jurist and grammarian, author of *Durr-ul-Mukhtar* (commentary on *Tanwir al-Absar*) and *Sharh Multaqa al-Abhur*, etc., who died in 1088 AH. **Ibrahim bin Husayn**: Known as Peerizadah, Mufti of Makkah al-Mukarramah, a Hanafi scholar and commentator of *Ashbah wa-Nadhair*, etc. **Inayatullah Muhammad Lahori**: Known as Abu al-Ma'arif, a mystic and research scholar. Among his works, *Majma' al-Bahrayn Multaqat al-Haqaiq Sharh Kanz-ud-Daqaiq* is well-known. **Sheikh Nizam**: The leader of the scholars who compiled *Fatawa-e-Alamgiri*. In conclusion, let it be known that in books, this fatwa is usually mentioned by name generally without any descriptive qualification. However, since this name may have multiple applications or share generic or specific qualities, it is specified by name.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ①

भूमिका (मुक़द्दमा)

८२

...करे तो उसने पूर्वजों और परवर्तियों (सल्फ़ व ख़ल्फ़) के मोमिनों और मुस्लिमों की सहमति (इज्मा) का विरोध किया है, क्योंकि जिस अनुयायी (मुक़ल्लिद) में स्वयं विचार करने की योग्यता नहीं है, उसके लिए यह अनिवार्य है कि वह किसी जानकार व्यक्ति (अहल-ए-नज़र) से पूछे और जो वह बताए, उसी पर अनिवार्य रूप से अमल करे। और जब यह बात ज्ञात हुई, तो मैं कहता हूँ कि 'शरह हरजंदी' को भी ऐसी पुस्तकों में शामिल किया गया है जिन पर सिद्धांतों (उसूल) और विश्वसनीय पुस्तकों (किताब-ए-मुअतमद) के साथ सहमति के बिना भरोसा नहीं किया जा सकता। लेकिन अनुवादक के अनुसार, यह सीमा का उल्लंघन है; स्पष्ट रूप से कहने वाले ने इस पुस्तक का अच्छी तरह अध्ययन नहीं किया है या उसे कुरान और सुन्नत का पर्याप्त ज्ञान नहीं था, अन्यथा वह कभी इसे 'जामे-उल-रुमूज़' आदि के समान नहीं ठहराता। मेरे विचार में यह व्याख्या (शरह) शोधपूर्ण (मोहक़्क़िकाना) है, और अल्लाह ही सबसे बेहतर जानने वाला है। मुहम्मद बिन उबैदुल्लाह बिन अहमद खतीब तिमुरताशी: एक बेमिसाल इमाम, तीव्र स्मरण शक्ति वाले फकीह और व्यापक ज्ञान रखने वाले अद्वितीय विद्वान थे। वे शम्सुद्दीन मुहम्मद शाफ़ई ग़ज़ी के शिष्य थे। जब ९९८ हिजरी में वे काहिरा गए, तो वहाँ 'बहर-उर-रैक' (शरह कंज़-उद-दक़ायक़) के लेखक शेख ज़ैन बिन नुजैम मिस्री, अमीन-उद-दीन बिन अब्दुल आल और अली बिन हनाई आदि से न्यायशास्त्र (फिक्ह) का ज्ञान प्राप्त किया और एक प्रसिद्ध मुफ्ती बने। 'शम्सुद्दीन' उनकी उपाधि थी। उनकी रचनाएं अत्यंत सूक्ष्म और प्रामाणिक हैं, जैसे फिक्ह में 'तन्वीर-उल-अब्सार' अपनी सूक्ष्मता के कारण बहुत प्रसिद्ध है। अन्य रचनाओं में 'मुईन-उल-मुफ्ती', 'मवाहिब-उर-रहमान', 'फ़तावा तिमुरताशी', 'शरह ज़ाद-उल-फकीह', 'रिसाला हुरमत-ए-क़िरात ख़ल्फ़-उल-इमाम' और 'रिसाला तसव्वुफ़ मअ शरह' आदि शामिल हैं। उन्होंने 'तन्वीर-उल-अब्सार' (जो एक संक्षिप्त और सारगर्भित मूल पाठ है) की व्याख्या स्वयं लिखी, जिसका नाम 'मम्बज-उल-ग़फ़्फ़ार' है, और उस पर शेख-उल-इस्लाम खैर-उद-दीन रमली का हाशियह (टीका) है। इसकी सबसे प्रसिद्ध व्याख्या अल्लामा हसकफ़ी की 'दुर्र-ए-मुख्तार' है। स्पष्ट रहे कि 'तन्वीर' या उसकी व्याख्या से फतवा नहीं दिया जाना चाहिए, जैसा कि 'इफ्ता' (फतवा देने के नियम) के अध्याय में बताया गया है। इसका कारण यह नहीं है कि पुस्तक विश्वसनीय नहीं है, बल्कि इसलिए कि इसकी भाषा अत्यंत संक्षिप्त और कठिन है, और स्पष्ट तथा अंतर्निहित नियमों के कारण

मुफ्ती से अक्सर गलती होने की प्रबल संभावना रहती है, क्योंकि न्यायशास्त्र के मसलों में सभी शर्तें (क़ुयूद) महत्वपूर्ण होती हैं। जैसा कि शोध का मत है और फतवा देने की चर्चा में संक्षेप में बताया गया है, इसलिए फतवे के लिए स्पष्ट और सरल भाषा वाले फतवे होने चाहिए, जैसे कि यह 'फ़तावा-ए-आलमगीरी'। जो व्यक्ति दोनों फतवा ग्रंथों का ध्यानपूर्वक अध्ययन करेगा, उसे स्वयं स्पष्ट हो जाएगा कि 'दुर्र-ए-मुख्तार' की कठिन इबारत को समझने में अक्सर गलतियाँ होती हैं, और यही हाल 'अशबाह-वन-नज़ाइर' आदि का है। वल्लाह ताला आलम बिस्सावाब। शेख उमर बिन इब्राहिम बिन मुहम्मद, जो इब्न नुजैम मिस्री सराज-उद-दीन के नाम से प्रसिद्ध हैं, एक पूर्ण शोधकर्ता और विद्वान फकीह थे। वे अपने बड़े भाई शेख ज़ैन बिन इब्राहिम मिस्री (लेखक: बहर-उर-रैक) के शिष्य थे, लेकिन सत्य की खोज के रूप में उन्होंने अपने उस्ताद की पुस्तक 'बहर-उर-रैक' पर जगह-जगह अपनी व्याख्या 'नहर-उल-फायक़' में आपत्तियाँ दर्ज की हैं। इस फतावा में 'बहर-उर-रैक' और 'नहर-उल-फायक़' दोनों से बहुत संदर्भ दिए गए हैं। शेख ज़ैनुल आबिदीन बिन इब्राहिम मिस्री: उपरोक्त शेख उमर के उस्ताद और बड़े भाई। अल्लामा मोहक़्क़िक़ मुदक़्क़िक़, शेख शरफुद्दीन बल्क़ीनी, शहाबुद्दीन और अमीन-उद-दीन बिन अब्दुल आल और अबुल फैज़ सलमी आदि के शिष्य और शेख तिमुरताशी (लेखक: तन्वीर-उल-अब्सार) के उस्ताद और अपने भाई शेख उमर बिन नुजैम (लेखक: नहर-उल-फायक़) आदि। उनकी रचनाओं में 'बहर-उर-रैक' और 'अशबाह-वन-नज़ाइर' आदि प्रसिद्ध हैं, लेकिन 'फ़तावा इब्न नुजैम' प्रामाणिक पुस्तकों में से नहीं है, जैसा कि इफ्ता में उल्लेख किया गया है।

खैर-उद-दीन बिन अहमद रमली फ़ारूक़ी: मुफस्सिर, मुहद्दिस, फकीह और सूफी शेखुल हनफिया थे, सराज-उद-दीन (लेखक: फ़तावा सिराजिया) आदि के शिष्य थे। 'फ़तावा साइरा' और 'फ़तावा खैरिया' आदि के लेखक और प्रसिद्ध शोधकर्ता विद्वान थे। विद्वानों के एक बड़े समूह ने आपसे लाभ प्राप्त किया और आपकी प्रशंसा में विस्तार से लिखा है। मुहम्मद बिन अली बिन मुहम्मद हसकफ़ी: जो हिस्न-ए-कैफ़ा से संबंधित थे, प्रसिद्ध फकीह और व्याकरणवेत्ता थे, 'दुर्र-ए-मुख्तार' (शरह तन्वीर-उल-अब्सार) और 'शरह मुल्तका-उल-अबहुर' आदि के लेखक, जिनकी मृत्यु १०८८ हिजरी में हुई। इब्राहिम बिन हुसैन: जो 'पीरीज़ादा' के नाम से प्रसिद्ध थे, मक्का मुकर्रमा के मुफ्ती, शेखुल हनफिया और 'अशबाह-वन-नज़ाइर' आदि के व्याख्याकार थे। इनायत उल्लाह मुहम्मद लाहौरी: अबुल मुआरिफ़, आरिफ़ और शोधकर्ता विद्वान थे। उनकी रचनाओं में 'मजम-उल-बहरैन मुल्तक़त-उल-हक़ायक़ शरह कंज़-उद-दक़ायक़' प्रसिद्ध है। शेख निज़ाम: विद्वानों के प्रमुख, जिन्होंने 'फ़तावा-ए-आलमगीरी' का संकलन किया। अंत में स्पष्ट हो कि पुस्तकों में अक्सर इस फतावा का उल्लेख बिना

किसी विशेष विशेषण के किया जाता है। हालांकि इस नाम में विभिन्न स्थितियों या श्रेणीगत और जातिगत साझापन (इश्तिराक) के कारण अंतर हो सकता है, इसलिए नामकरण किया जाता है।

کرے تو اس نے اجماع مؤمنین و مسلمین سلف و خلف سے مخالفت کی ہے کیونکہ جس مقلد کو اہلیتِ نظر بھی نہیں ہے اس پر تو یہ لازم ہے کہ کسی اہل نظر سے پوچھے جو کچھ وہ بتلائے اسی پر خوامخواہ عمل کرنا پڑیگا۔ اور جب یہ بات معلوم ہوئی تو میں کہتا ہوں کہ شرح ہرجندی کو بھی ایسی کتابوں میں داخل کیا گیا ہے جن پر کچھ اعتبار بدون موافقت اصول و کتاب معتمد کے نہیں ہوسکتا ہے لیکن مترجم کے نزدیک یہ حد سے تجاوز ہے ظاہراً قائل نے اس کتاب کو اچھی نظر سے مطالعہ نہیں کیا ہے یا اس کو کتاب و سنت سے حظ وافی نہ تھا ورنہ وہ کبھی اس کو مثل جامع الرموز وغیرہ کے قرار نہ دیتا اور میرے نزدیک یہ شرح محققانہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

محمد بن عبید اللہ بن احمد خطیب تمرتاشی۔ امام بینظیر فقیہ قوی الحافظہ کثیر الاطلاع وحید فرید تھے شاگرد شمس الدین محمد شافعی غزی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اور جب ۹۹۸ھ میں قاہرہ گئے تو وہاں مؤلف بحر الرائق شرح کنز الدقائق شیخ زین بن نجیم مصری اور امین الدین بن عبد العال و علی بن حنائی وغیرہ سے فقہ حاصل کی اور امام مفتی معروف ہوئے شمس الدین لقب تھا تالیفات نہایت لطیف و مستند ہیں جیسے تنویر الابصار فقہ میں بسبب تدقیق کے بہت معروف ہے معین المفتی و مواہب الرحمن وفتاویٰ تمرتاشی و شرح زاد الفقیہ و رسالہ حرمت قراۃ خلف الامام و رسالہ تصوف مع الشرح وغیرہ ہیں۔ تنویر الابصار متنِ لطیف کی شرح خود فرمائی اس کا منبج الغفار اور اس پر شیخ الاسلام خیر الدین رملی کا حاشیہ ہے اور بہت مشہور شرح علامہ حصکفی کی در مختار نام ہے۔ واضح ہو کہ تنویر یا اس کی شرح سے فتاویٰ دینا نہیں چاہئے جیسا کہ باب افتاء میں

بیان کیا گیا ہے اور اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ کتاب غیر معتمد ہے بلکہ اس وجہ سے کہ نہایت تنگیِ عبارت و لحاظ قواعد صریح وضمنی وغیرہ سے مفتی سے اکثر غلطی واقع ہونے کا احتمال قوی ہے کیونکہ فقیہ مسائل میں قیود سب معتبر ہوتے ہیں جیسا کہ مذہب تحقیق ہے اور بحث افتاء میں فی الجملہ ذکر ہوا ہے لہذا افتاء کے لئے واضح سلیس فتاویٰ مثل اس فتاویٰ عالمگیری کے ہونا چاہئے چنانچہ جو شخص دونوں فتاویٰ پر غور نظر سے مطالعہ رکھے اس کو خود ظاہر ہو جائے گا کہ تنگ عبارت درالمختار سے سمجھنے میں بیشتر غلط واقع ہوتا ہے اور یہی حال اشباہ و النظائر وغیرہ کا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب شیخ عمر بن ابراہیم بن محمد معروف بہ ابن نجیم مصری سراج الدین فقیہ محقق کامل الاطلاع شاگرد اپنے برادر معظم شیخ زین بن ابراہیم مصری مؤلف بحر الرائق ہیں لیکن تحقیقِ حق کے طور پر اپنے استاد کی شرح بحر الرائق پر جابجا اپنی شرح نہر الفائق میں تغلیط کی ہے۔ اس فتاویٰ میں بحر الرائق و نہر الفائق دونوں سے بہت حوالہ مذکور ہے۔ شیخ زین العابدین بن ابراہیم مصری۔ استاد شیخ عمر موصوف و برادر معظم۔ علامہ محقق مدقق شاگرد شیخ شرف الدین بلقینی و شہاب الدین و امین الدین بن عبد العال و ابوالفیض سلمیٰ و غیرہم و استاد شیخ تمرتاشی مؤلف تنویر الابصار و برادر خود شیخ عمر بن نجیم مؤلف نہر الفائق و غیرہم۔ تالیفات میں سے بحر الرائق و اشباہ و نظائر وغیرہ معروف ہیں لیکن فتاویٰ ابن نجیم معتبرات میں سے نہیں ہے کما ذکر فی الافتاء۔

خیر الدین بن احمد رملی فاروقی مفسر محدث فقیہ صوفی شیخ الحنفیہ ہیں شاگرد سراج الدین صاحب فتاویٰ سراجیہ وغیرہ۔ مؤلف فتاویٰ سائزہ و فتاویٰ خیریہ و وغیرہ علامہ محقق معروف ہیں ایک جماعت نے آپ سے استفادہ کیا اور مدح میں طول دیا ہے محمد بن علی بن محمد حصکفی منسوب بحصن کیفا فقیہ نحوی معروف مؤلف در المختار شرح تنویر الابصار و شرح ملتقی الابحر و غیرہ المتوفی ۱۰۸۸ھ ابراہیم بن حسین معروف بہ پیری زادہ مفتی مکہ معظمہ شیخ حنفیہ فاضل محقق

شارح اشباہ و النظائر وغیرہ۔ عنایت اللہ محمد لاہوری ابو المعارف عالم عارف محقق ہیں تالیفات میں سے مجمع البحرین ملتقط الحقائق شرح کنز الدقائق معروف ہے۔ شیخ نظام رئیس علماء جنہوں نے فتاویٰ عالمگیری کو جمع کیا ہے خاتمہ واضح ہو کہ اس فتاویٰ کو عموماً کتابوں میں اکثر نام مطلقا بدون کسی قید تعریفی کے ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ اس نام میں بسبب اوضاع متعددہ یا بحسب نوعی یا جنسی اشتراک ہوتا ہے لہذا اسمیہ کی جاتی ہے۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① | 83 | Introduction

Mention of Names and Titles of the Great Personages

Essential Clarification regarding some "Abbreviations" included in this book

First of all, for the sake of blessing, I begin with the Messenger of Allah ﷺ. Wherever this holy title is mentioned in books, it refers to the most pure among the Messengers of Allah, our master, our leader, the chief of the first and the last, the best of all creation, Muhammad Mustafa, Ahmad Mujtaba, son of Abdullah, the Messenger of Allah, peace and blessings be upon him, his family, his companions, and upon all the Prophets and Messengers. The Sahaba (Companions) are those pure believers who saw the Holy Prophet ﷺ and truly believed in him, and they are the best of the Ummah. Among them are the Khulafa-e-Rashidin (Rightly Guided Caliphs). Where mentioned in Fiqh (jurisprudence), they refer to Hazrat Abu Bakr, Hazrat Umar, Hazrat Uthman, and Hazrat Ali (May Allah be pleased with them). Along with these four Rightly Guided Caliphs, the 'Ashara Mubashshara' (the ten promised Paradise) include Sa'd bin Abi Waqqas, Sa'id bin Zaid, Abdur Rahman bin Awf, Zubayr bin al-Awwam, Talha bin Ubaydullah, and Abu Ubaydah bin al-Jarrah. By 'Ibn Abbas', only Abdullah bin Abbas from the progeny of Hazrat Abbas is intended, not Fadl bin Abbas or others. Similarly, 'Ibn Mas'ud' refers only to Abdullah bin Mas'ud, 'Ibn Umar' to Abdullah bin Umar, and 'Ibn Zubayr' to Abdullah bin al-Zubayr. Jurisprudents call them 'Abadila', while scholars of Hadith include Abdullah bin Amr bin al-Aas instead of Ibn al-Zubayr. The 'Tabi'un' (Successors) are those believers who saw at least one of the Sahaba (May Allah be pleased with them), especially those from whom any religious matter has been narrated. 'Salaf-e-Salihin' (Pious Predecessors) specifically includes the Sahaba (May Allah be pleased with them) and generally includes Sahaba, Tabi'un, and Khalaf (successors to the successors), referring only to the Tabi'un. Some have said that the Salaf are those up to the beginning of the third century, and the first opinion is more correct, and Allah knows best. Those who saw the Tabi'un are the 'Tab'e Tabi'un', such as most of the Mujtahid Imams (May Allah have mercy on them). Among these scholars, it is primary to use the terms 'Mutaqaddimin' (early ones) and 'Muta'akhkhirin' (later ones), and some metaphorically use Salaf and Khalaf here as well. In reality, the Salaf are the Sahaba and the Khalaf are the Tabi'un, but sometimes 'Salaf' is used for all of them. It is mentioned in 'Shann al-Ghara' by Ibn Hajar al-Makki that the term 'Sadr-e-Awwal' (the first generation) is used only for the Salaf-e-Salihin and includes the elders of the first three generations. Among Hanafi jurists, 'Imam' refers to Abu Hanifa, sometimes called 'Imam-e-Azam' (the Greatest

Imam) etc. 'Muhammad' and 'Imam Muhammad' refer to Muhammad bin al-Hasan al-Shaybani, the student of Abu Hanifa. 'Hasan' refers to Hasan bin Ziyad, and in Hadith to Hasan al-Basri. Just as in Fiqh, 'Ibn Abi Laila' refers to Muhammad bin Abdur Rahman bin Sayyar al-Kufi, while in Hadith it refers to his father. 'Sahib al-Madhab' (the Author of the School) means Abu Hanifa. 'Sahibayn' (the Two Companions) refers to Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad (May Allah have mercy on them). Although the Imam had many students, because Imam Abu Yusuf first compiled and spread the Imam's Fiqh, especially being the Chief Justice (Qadi al-Qudat), and Imam Muhammad's works were very numerous, it was as if they became the 'Sahibayn' as jurists found many narrations of the school from them. Thus, the word 'Sahibayn' was settled upon, making it easier than writing their names everywhere. 'Aimma Thalatha' (the Three Imams) refers to the Imam along with the Sahibayn. The translator has written 'Aimma Thalatha' in some places and elsewhere said "according to our three Imams". The opinion of Imam Zufar (May Allah have mercy on him) is mentioned with reliability, but in the manner of "according to Aimma Thalatha and Zufar". They are not collectively called 'Aimma Arba' (the Four Imams); rather, where 'Aimma Arba' appears, it refers to Imam Abu Hanifa, Imam Malik, Imam Shafi'i, and Imam Ahmad (May Allah have mercy on them).

In Hanafi Fiqh, 'Shaykhayn' (the Two Sheikhs) are Abu Hanifa and Abu Yusuf, in Hadith they are Imams Bukhari and Muslim, and among Sahaba they are Abu Bakr and Umar (May Allah be pleased with them). 'Tarafayn' includes Abu Hanifa and Muhammad. 'Qawluhum indahum jamian' (their consensus) refers to the agreement of all 'Aimma Thalatha'. 'Imam-e-Sani' (the Second Imam) and 'Imam Qadi' refer to Abu Yusuf, and 'Imam-e-Rabbani' refers to Muhammad. Khassaf, Jassas, Quduri, and Maturidi etc. are mentioned in biographical notes, and there is little confusion among them. Yes, by 'Karkhi' is meant Abu al-Hasan, not Hazrat Ma'ruf Karkhi who preceded him. Let it be clear that the names of Iraqi jurists are not accompanied by long descriptive titles (laqab); rather, they are known by their trades or professions, which are modest in common usage, unlike the scholars of Transoxiana (Ma wara' al-Nahr) etc.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① | ८३ | मुक़द्दमा

बड़े बुज़ुर्गों के नाम और उपाधियों का वर्णन

इस पुस्तक में शामिल कुछ "संक्षिप्ताक्षरों" के बारे में आवश्यक स्पष्टीकरण

सबसे पहले बरकत के लिए रसूलुल्लाह ﷺ के नाम से शुरू करता हूँ कि जहाँ किताबों में यह पवित्र उपाधि उल्लिखित है, उससे तात्पर्य अल्लाह के रसूलों में से सबसे पवित्र हज़रत सैयदना मौलाना सैयद अल-अव्वलीन वल-आख़िरीन खैर अल-खलाइक कुलुहुम अजमईन मुहम्मद मुस्तफ़ा अहमद मुस्तबा बिन अब्दुल्ला रसूलुल्लाह हैं, सल्लल्लाहु अलैहि व आलिहि व असहाबिहि व अला जमीअ अल-अंबिया वल-मुर्सलीन अजमईन। सहाबा वे पवित्र मोमिन हैं जिन्होंने नबी ﷺ को देखा और उन पर सच्चा ईमान लाए और वे पूरी उम्मत में सबसे उत्तम हैं। उनमें से खुलाफ़ा-ए-राशिदीन, जहाँ फ़िक़्ह (इस्लामी कानून) में उल्लिखित हैं, हज़रत अबू बक्र, हज़रत उमर, हज़रत उस्मान और हज़रत अली (रज़िअल्लाहु अन्हुम) हैं। 'अशरा मुबश्शरा' में इन चार खुलाफ़ा-ए-राशिदीन के साथ साद बिन अबी वक़्क़ास, सईद बिन ज़ैद, अब्दुर्रहमान बिन औफ़, ज़ुबैर बिन अल-अवाम, तलहा बिन उबैदुल्ला और अबू उबैदा बिन अल-जर्राह शामिल हैं। 'इब्न अब्बास' से हज़रत अब्बास की औलाद में से केवल अब्दुल्ला बिन अब्बास अभिप्रेत हैं, फ़ज़्ल बिन अब्बास आदि नहीं। इसी प्रकार 'इब्न मसऊद' से केवल अब्दुल्ला बिन मसऊद, 'इब्न उमर' से अब्दुल्ला बिन उमर और 'इब्न ज़ुबैर' से अब्दुल्ला बिन अज़-ज़ुबैर मुराद हैं। फ़ुक़हा (विधिवेत्ता) इन्हें 'अबादिला' कहते हैं, जबकि मुहद्दिसीन 'इब्न ज़ुबैर' के स्थान पर अब्दुल्ला बिन अम्र बिन अल-आस को शामिल करते हैं। ताबिईन वे मोमिन हैं जिन्होंने सहाबा (रज़िअल्लाहु अन्हुम) में से कम से कम एक को देखा हो और विशेष रूप से उन्हीं का उल्लेख किया जाता है जिनसे कोई धार्मिक बात रिवायत की गई हो। सलफ़-ए-सालिहीन में विशेष रूप से सहाबा (रज़िअल्लाहु अन्हुम) और सामान्यतः सहाबा, ताबिईन और ख़लफ़ (बाद वाले) शामिल हैं। कुछ ने कहा कि तीसरी शताब्दी के प्रारंभ तक के लोग सलफ़ हैं, और पहला मत अधिक सही है, वल्लाहु आलम। ताबिईन को देखने वाले तब-ए-ताबिईन हैं, जैसे कि अधिकांश आइम्मा मुजतहिदीन (रहमहुमुल्लाहु तआला)। इन विद्वानों में 'मुतक़्दिमीन' (पूर्वज) और 'मुताख़िरीन' (परवर्ती) कहना ही मूल है, और कुछ लोग आलंकारिक रूप से यहाँ भी सलफ़ और ख़लफ़ बोलते हैं, जैसे वास्तव में सलफ़ सहाबा हैं और ख़लफ़ ताबिईन हैं, लेकिन कभी-कभी सलफ़ शब्द सभी के लिए प्रयुक्त होता है। इब्न हजर अल-मक्की की 'शन्न अल-ग़ारा' में है कि 'सद्र-ए-अव्वल' शब्द केवल सलफ़-ए-सालिहीन के लिए ही बोला जाता है और इसमें तीनों प्रारंभिक युगों (क़र्न) के बुजुर्ग शामिल हैं। हनफ़ी

फ़ुक़हा में 'इमाम' से मुराद इमाम अबू हनीफ़ा हैं, और कभी-कभी 'इमाम-ए-आज़म' आदि भी बोला जाता है। 'मुहम्मद' और 'इमाम मुहम्मद' से तात्पर्य मुहम्मद बिन अल-हसन अल-शैबानी (अबू हनीफ़ा के शिष्य) हैं। 'हसन' से तात्पर्य हसन बिन ज़ियाद हैं, और हदीस में हसन बसरी। जैसे इब्न अबी लैला फ़िक़्ह में मुहम्मद बिन अब्दुर्रहमान बिन सैयार अल-कूफ़ी हैं और हदीस में उनके पिता मुराद हैं। 'साहब-उल-मज़हब' का अर्थ अबू हनीफ़ा है। 'साहिबैन' से तात्पर्य इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद (रहमहुमुल्लाहु तआला) हैं। यद्यपि इमाम के शिष्य बहुत हैं, लेकिन चूंकि इमाम अबू यूसुफ़ ने पहले इमाम के फ़िक़्ह को लेखन के माध्यम से और विशेष रूप से 'क़ाज़ी-उल-क़ुज़ात' होने के नाते फैलाया, और इमाम मुहम्मद की रचनाएं बहुत अधिक हुईं, इसलिए माना जाता है कि यही साहिबैन हैं क्योंकि फ़ुक़हा को धर्म की अधिकांश रिवायतें उन्हीं से मिलीं। अतः साहिबैन शब्द पर ही इक्तिफ़ा (संक्षेप) किया गया। 'आइम्मा सलासा' (तीन इमाम) से तात्पर्य इमाम अबू हनीफ़ा और साहिबैन हैं। अनुवादक ने कहीं 'आइम्मा सलासा' लिखा है और कहीं कहा है कि "हमारे तीनों इमामों के निकट"। इमाम ज़ुफ़र (रहमहुमुल्लाहु तआला) के कथन का उल्लेख भी विश्वसनीयता के साथ किया जाता है, लेकिन इस तरह कि "आइम्मा सलासा और ज़ुफ़र के निकट"। उन्हें मिलाकर 'आइम्मा अरबा' (चार इमाम) नहीं कहा जाता, बल्कि जहाँ भी 'आइम्मा अरबा' आए, वहाँ इमाम अबू हनीफ़ा, इमाम मालिक, इमाम शाफ़ई और इमाम अहमद (रहमहुमुल्लाहु) मुराद होंगे।

हनफ़ी फ़ुक़हा में 'शैख़ैन' अबू हनीफ़ा और अबू यूसुफ़ हैं, हदीस में इमाम बुख़ारी और मुस्लिम हैं, और सहाबा में अबू बक्र और उमर (रज़िअल्लाहु अन्हुमा) हैं। 'तरफ़ैन' में अबू हनीफ़ा और मुहम्मद शामिल हैं। 'क़ौलुहुम अिंदहुम जमीअन' यानी सर्वसम्मति (इज्मा) से, इन सबके निकट इसका अर्थ आइम्मा सलासा की सहमति है। 'इमाम-ए-सानी' और 'इमाम क़ाज़ी' से तात्पर्य अबू यूसुफ़ हैं और 'इमाम-ए-रब्बानी' मुहम्मद हैं। खसाफ़, जस्सास, कुदूरी और मातुरीदी आदि अनुवादों (तराजिम) में उल्लिखित हैं और उनमें भ्रम बहुत कम है। हाँ, 'करखी' से मुराद अबुल हसन हैं, न कि हज़रत मारूफ़ करखी जो उनसे पहले के हैं। यह स्पष्ट रहे कि इराक़ के फ़ुक़हा के नामों के साथ लंबे वर्णनात्मक विशेषण (लक़ब) नहीं होते, बल्कि उनके व्यवसायों आदि से उनकी पहचान होती है, जो प्रचलन में सामान्य हैं, इसके विपरीत मावराउन्नहर आदि के विद्वानों के मामले में ऐसा नहीं है।

ذکر اسماء و القابِ اکابر

اس کتاب میں شامل کچھ "مخففات" کے بارے میں ضروری وضاحت

سب سے پہلے تبرک کے لئے رسول اللہﷺ سے شروع کرتا ہوں کہ جہاں کتابوں میں یہ پاک لقب مذکور ہے مراد اس سے اللہ تعالیٰ کے پاس رسولوں میں سے خالص حضرت سیدنا مولانا سید الاولین والآخرین خیر الخلائق کلہم اجمعین محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ بن عبد اللہ رسول اللہ ہیں صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ و علیٰ جمیع الانبیاء و المرسلین اجمعین۔ صحابہ وہ پاک مؤمنین جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اور آپ پر واقعی ایمان لائے اور وہ سب افضل الامت ہیں ان میں سے خلفاء راشدین جہاں فقہ میں مذکور ہے حضرت ابو بکر و حضرت عمر و حضرت عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم میں عشرہ مبشرہ ان چاروں خلفاء راشدین کے ساتھ سعد بن ابی وقاص وسعید بن زید وعبد الرحمن بن عوف وزبیر بن العوام وطلحہ بن عبید اللہ وابو عبیدۃ بن الجراح ہیں۔ ابن عباس سے حضرت عباس کی اولاد میں سے فقط عبد اللہ بن عباس مقصود ہوتے ہیں۔ فضل بن عباس وغیرہ کوئی مراد نہیں جیسے ابن مسعود سے فقط عبد اللہ بن مسعود اور ابن عمر سے عبد اللہ بن عمر و ابن زبیر سے عبد اللہ بن الزبیر مقصود ہیں۔ فقہاء انہیں کو عبادلہ کہتے ہیں اور محدثین بجائے ابن الزبیر کے عبداللہ بن عمرو بن العاص کو لیتے ہیں۔ تابعین وہ مؤمنین جنہوں نے صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کم سے کم ایک کو دیکھا ہو اور خاص کر اسی کو ذکر کرتے ہیں جن سے کچھ دینی بات روایت کی ہو۔ سلف صالحین خصوصاً صحابہ رضی اللہ عنہم اور عموماً صحابہ و تابعین و خلف فقط تابعین رضی اللہ عنہم۔ بعض نے کہا کہ تیسری صدی شروع تک

والے سلف ہیں والاول اصوب واللہ اعلم تابعین کے دیکھنے والے تبع تابعین ہیں جیسے اکثر ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ تعالیٰ۔ ان علماء میں متقدمین و متاخرین کہنا اصل ہے اور بعضے مجازاً سلف و خلف یہاں بھی بولتے ہیں جیسے در حقیقت سلف صحابہؓ ہیں اور خلف تابعین ہیں مگر کبھی سلف سب کو کہتے ہیں اور شن الغارہ ابن حجر المکی میں ہے کہ صدر اول کا لفظ فقط سلف صالحین ہی پر بولا جاتا ہے اور تینوں قرن والے بزرگ ہیں۔ فقہا حنفیہ میں امام سے مراد ابوحنیفہؒ اور کبھی امام اعظم وغیرہ بولتے ہیں۔ محمد و امام محمد یعنی محمد بن الحسن الشیبانی شاگرد ابی حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ حسن یعنی حسن بن زیاد اور حدیث میں حسن البصری جیسے ابن ابی لیلیٰ فقہ میں محمد بن عبد الرحمن بن سیار الکوفی اور حدیث میں ان کے باپ مراد ہیں۔ صاحب المذہب یعنی ابو حنیفہؒ۔ صاحبین یعنی امام ابو یوسف و امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ۔ باوجودیکہ امام کے شاگرد بہت ہیں اس وجہ سے کہ امام ابو یوسف نے اول فقہ امام کو تالیف سے اور خصوصاً قاضی القضاۃ ہونے سے پھیلایا اور امام محمد کی تصانیف نہایت کثرت سے ہوئیں پس گویا یہی صاحبین ہوئے کیونکہ فقہاء کو انہیں سے روایات مذہب بہت ملیں تو لفظ صاحبین پر اقتصار ہوا اور کس قدر فرو حسن سے بھی لہذا ان کا ہر جگہ نام لکھ دینا آسان ہوا۔ ائمہ ثلاثہ یعنی امام مع صاحبینؒ اور مترجم نے کہیں ائمہ ثلاثہ لکھا اور کہیں کہا کہ ہمارے تینوں اماموں کے نزدیک اور زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول اگرچہ اعتبار سے ذکر کرتے ہیں مگر اس طرح کہ ائمہ ثلاثہ و زفر کے نزدیک اور ان کو ملا کر ائمہ اربعہ نہیں کہتے بلکہ ائمہ اربعہ جہاں آئے۔ وہاں امام ابو حنیفہ و امام مالک و امام شافعی و امام احمد رحمہم اللہ مراد ہوں گے۔

شیخین فقہاء حنفیہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف ہیں اور حدیث میں امام بخاری و مسلم ہیں اور صحابہ میں ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما ہیں۔ طرفین ان میں ابوحنیفہ و محمد ہیں۔ قولہم عندہم جمیعاً یعنی بالا جماع ان سب کے نزدیک مراد اس سے ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے۔ امام ثانی و امام قاضی یعنی ابو

یوسفؒ اور امام ربانی محمد ہیں۔ خصاف و جصاص قدوری و ماتریدی وغیرہ متراجم میں مذکور ہوئے اور ان میں التباس بہت کم ہے ہاں کرخی سے ابوالحسن مراد ہیں اور حضرت معروف کرخی جوان سے مقدم ہیں مراد نہیں ہوتے اور واضح ہو کہ فقہاء عراق کے نام کے ساتھ وصفی طولانی لقب نہیں ہوتے ہیں بلکہ پیشہ پیشہ وغیرہ جو رواج میں ادنیٰ ہیں ان سے معرفت ہے بخلاف علماء ماوراء النہر وغیرہ۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (84) Introduction

...people have recorded their titles, such as "Shams al-A'imma" (Sun of the Imams). This is a title held by several jurists, such as Shams al-A'imma al-Halwani, Shams al-A'imma al-Zaranjari, Shams al-A'imma al-Kardari, and Shams al-A'imma al-Uzjandi. However, when the name "Shams al-A'imma" is mentioned on its own, it refers to Shams al-A'imma al-Sarakhsi. For the others, their specific affiliation such as "al-Halwani" is typically mentioned. "Shaykh al-Islam" mostly refers to "Khwahar Zadah." Where "al-Fazli" is mentioned without qualification, it refers to the great Imam Shaykh Abu Bakr Muhammad bin al-Fazl al-Kamari al-Bukhari. Regarding the books, where "al-Asl" (The Root) is mentioned—for example, if a ruling is described as "thus it is mentioned in al-Asl"—it refers to the *Mabsut* of Imam Muhammad (may Allah have mercy on him). This is because he composed it first. It was followed by *al-Jami' al-Saghir*, then *al-Jami' al-Kabir*, then *al-Ziyadat*, then *al-Siyar al-Saghir*, and finally *al-Siyar al-Kabir*, as stated in *Ghayat al-Bayan* and elsewhere. A group of later scholars wrote commentaries on this *Mabsut*, including Shaykh al-Islam, known as Khwahar Zadah; his commentary is called *al-Mabsut al-Kabir*. There are also commentaries by Shams al-A'imma al-Halwani and others. Although these are technically commentaries, the commentators integrated their own words with the text of Imam Muhammad. Therefore, they are sometimes referred to as "Mabsut Shams al-A'imma al-Halwani" or "Mabsut Shaykh al-Islam Khwahar Zadah." In fact, in this *Fatawa* (Alamgiri), references are often made using such terms. One should keep this in mind to avoid confusion. The same applies to the commentaries on *al-Jami' al-Saghir*; the original text is Imam Muhammad's, but the commentators blended their own speech indistinctly. Thus, people say "al-Jami' al-Saghir of Qadi Khan" or "al-Jami' al-Saghir of Fakhr al-Islam al-Bazdawi," whereas what is meant is their commentary on it. In this *Fatawa*, the translator has sometimes added the word "Sharh" (commentary) and sometimes left it as is. However, it should be clarified that when "Mabsut of Shams al-A'imma al-Sarakhsi" is invoked, it does not mean just a commentary on the *Mabsut*, but rather the commentary on *al-Kafi* composed by Hakim al-Shahid (d. 334 AH). That is, Sarakhsi's commentary on Hakim's *al-Kafi* is called *al-Mabsut al-Sarakhsi*, and references to it are found throughout this *Fatawa*. This concludes the mention of the *Mabsut* that is called "al-Asl." Where the term "Riwayat al-Usul" is used in the plural, it refers to all six books of Imam Muhammad mentioned previously. It is stated in *Radd al-Muhtar* and *Ta'liq al-Anwar* that some scholars did not include *al-Siyar al-Saghir* among them, and al-Silhatawi mentioned that some also excluded *al-Siyar al-Kabir*. In

al-'Inayah, it is mentioned that the *Usul* are only four: the two *Jami's*, *al-Ziyadat*, and *al-Mabsut*. This is also mentioned in *Nata'ij al-Afkar*. In short, any ruling described as a "transmission of the *Usul*" or as appearing "in the *Usul*" refers, according to the preferred view, to all six books. According to *al-'Inayah* and *Nata'ij al-Afkar*, they are only four. Thus, by the first view, a ruling found in *al-Siyar* would be considered part of *Zahir al-Riwayah* (the manifest transmissions) and *Zahir al-Madhab*, whereas by the second view, it would not be, but would be *Ghayr Zahir al-Riwayah*, as clarified in *Nata'ij al-Afkar*. The last of the Farangi Mahalli scholars quoted from *Miftah al-Sa'adah* that they separated *al-Mabsut*, *al-Ziyadat*, and the two *Jami's* as the transmissions of the *Usul*, excluding *al-Mabsut*, *al-Jami' al-Saghir*, and *al-Siyar al-Kabir* from being *Zahir al-Riwayah* and *Mashhur al-Riwayah*. This might be a scribal error, as *al-Siyar al-Saghir* is completely omitted there, and *al-Mabsut* and *al-Jami' al-Saghir* are mentioned twice. There is no doubt that *al-Mabsut* is the "Asl" by consensus. If the intent is that its transmissions are called both *Zahir al-Riwayah* and *al-Riwayah al-Asliyyah*, then I say that treating it as weak in such matters is futile. Furthermore, *al-Siyar al-Saghir* precedes *al-Siyar al-Kabir* and is more famous. The *Mabsut* is the most comprehensive, despite being categorized by some as *Ghayr Mashhur al-Riwayah*. This requires reflection. Perhaps the most reasonable reconciliation is that *Riwayat al-Usul*, *Zahir al-Riwayah*, and *Zahir al-Madhab* collectively refer to all six books, except that *Riwayat al-Usul* specifically applies to four of them and *Mashhur al-Riwayah* to the rest, as per the second view. However, it is more appropriate for *Zahir al-Riwayah* to be synonymous with *Riwayat al-Usul*, although there is no harm in any meaning once a technical term is established. Allah knows best, and this will be discussed further soon, God willing. Regarding the *Muhit*, which is frequently cited in this *Fatawa*, it is sometimes mentioned without qualification and sometimes as *al-Muhit al-Sarakhsi*. Where "al-Muhit" is mentioned alone, it refers to *al-Muhit al-Burhani* by Imam Burhan al-Din; the *Dhakhirah* is also by him. *Al-Muhit al-Sarakhsi* refers to the *Muhit* by Imam Radi al-Din al-Sarakhsi. Biographies in *Tabaqat* and *Aliyah* mention several works named *Muhit*, but their specific identification is often unclear. Among these *Muhits*...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① (८४) मुक़दमा (प्रस्तावना)

यहाँ लोगों ने उनके उपनाम (अलक़ाब) लिखे हैं जैसे शम्सुल अइम्मा, और यह कई फ़ुक़्हा (धर्मशास्त्रियों) का लक़ब है जैसे शम्सुल अइम्मा हलवाई, शम्सुल अइम्मा ज़रंजरी, शम्सुल अइम्मा करदरी और शम्सुल अइम्मा ओज़जन्दी। लेकिन जहाँ केवल 'शम्सुल अइम्मा' लिखा हो, वहां शम्सुल अइम्मा सरख़सी मुराद (अभिप्राय) हैं, और बाकियों के साथ हलवाई आदि की ओर निस्बत (सम्बन्ध) भी लिखी होती है। और 'शैख़ुल इस्लाम' से अक्सर 'ख़वाहर ज़ादा' मुराद होते हैं। जहाँ 'फ़ज़ली' का उल्लेख बिना किसी विशेषण के हो, वहाँ मुराद शैख़ इमाम जलील अबू बक्र मोहम्मद बिन अल-फ़ज़ल अल-कमारी अल-बुख़ारी हैं। पुस्तकों का वर्णन जहाँ 'अस्ल' (मूल) लिखा हो, यानी जैसे किसी हुक्म (आदेश) के बारे में कहा गया कि "ऐसा ही अस्ल में वर्णित है", तो उससे इमाम मोहम्मद रहमतुल्लाहि अलैहि की 'मबसूत' मुराद है, क्योंकि उन्होंने इसे सबसे पहले संकलित किया था। फिर 'जामे' सगीर', फिर 'जामे' कबीर', फिर 'ज़ियादात', फिर 'सियर सगीर' और फिर 'सियर कबीर' का स्थान आता है, जैसा कि 'ग़ायतुल बयान' आदि में वर्णित है। इस 'मबसूत' की व्याख्या (शरह) बाद के उलेमाओं के एक समूह ने की है, जिनमें 'शैख़ुल इस्लाम' जिन्हें 'ख़वाहर ज़ादा' के नाम से जाना जाता है, प्रमुख हैं। उनकी व्याख्या को 'मबसूत कबीर' कहा जाता है। इसी तरह शम्सुल अइम्मा हलवाई आदि की व्याख्याएँ भी हैं। हालांकि ये वास्तव में व्याख्याएँ हैं, लेकिन व्याख्याकार (शारह) ने अपनी बातों को इमाम मोहम्मद के शब्दों के साथ मिला दिया है, इसलिए कभी-कभी 'मबसूत शम्सुल अइम्मा हलवाई' या 'मबसूत शैख़ुल इस्लाम ख़वाहर ज़ादा' कहा जाता है। इस फ़तावा (आलमगीरी) में भी अक्सर इसी तरह के शब्दों से संदर्भ दिए गए हैं, इसलिए इस बात को याद रखना चाहिए ताकि कोई भ्रम न हो। यही स्थिति 'जामे' सगीर' की व्याख्याओं की भी है, जहाँ मूल पुस्तक इमाम मोहम्मद की है लेकिन व्याख्याकारों ने अपने शब्दों को इस तरह मिला दिया है कि उन्हें अलग करना मुश्किल है। इसलिए लोग 'जामे' सगीर क़ाज़ी ख़ाँ' या 'जामे' सगीर फ़ख़्रुल इस्लाम बज़दवी' कहते हैं, जबकि इसका अर्थ उनकी की गई व्याख्या है। इस फ़तावा में अनुवादक ने कहीं 'शरह' (व्याख्या) शब्द जोड़ दिया है और कहीं वैसे ही छोड़ दिया है। लेकिन स्पष्ट रहे कि जब 'मबसूत शम्सुल अइम्मा सरख़सी' कहा जाए, तो उससे केवल 'मबसूत' की व्याख्या मुराद नहीं है, बल्कि हाकिम शहीद (मृत्यु ३३४ हिजरी) की रचना 'काफ़ी' की व्याख्या मुराद है। यानी हाकिम की 'काफ़ी' पर सरख़सी की व्याख्या को 'मबसूत सरख़सी' कहते हैं, और इस फ़तावा में इसके संदर्भ जगह-जगह मौजूद हैं। यह तो 'मबसूत' का वर्णन हुआ जिसे 'अस्ल' कहते हैं। जहाँ 'रिवायतुल उसूल' (जमा/बहुवचन) शब्द प्रयुक्त

हो, वहाँ इमाम मोहम्मद की छहों पुस्तकें मुराद होती हैं जिनका उल्लेख ऊपर किया गया। 'रद्दुल मुहतार' और 'तअलीकुल अनवार' में है कि कुछ लोगों ने इनमें 'सियर सगीर' को शामिल नहीं किया है, और सलहतावी ने कहा कि कुछ ने 'सियर कबीर' को भी शामिल नहीं किया है। 'इनाया' में लिखा है कि 'उसूल' केवल चार हैं: दोनों 'जामे', 'ज़ियादात' और 'मबसूत'। यही 'नताइजुल अफ़कार' में भी वर्णित है। संक्षेप में, जिस हुक्म के बारे में लिखा गया कि वह 'उसूल की रिवायत' है या 'उसूल में इसी तरह आया है', तो उससे मुराद स्पष्ट रूप से चुनी हुई छह पुस्तकें हैं। 'इनाया' और 'नताइजुल अफ़कार' के अनुसार केवल चार हैं। पहले कथन के अनुसार जो हुक्म 'सियर' में है, वह भी 'ज़ाहिरुर रिवायत' और 'ज़ाहिरुल मज़हब' माना जाएगा, जबकि दूसरे कथन के अनुसार ऐसा नहीं होगा, बल्कि वह 'ग़ैर ज़ाहिरुर रिवायत' होगा जैसा कि 'नताइजुल अफ़कार' में स्पष्ट किया गया है। फ़रंगी महल के अंतिम उलेमाओं ने 'मिफ़्ताहुस साआदत' से उद्धृत किया है कि उन्होंने 'उसूल' की रिवायत के लिए 'मबसूत', 'ज़ियादात' और दोनों 'जामे' को अलग किया है, न कि 'मबसूत', 'जामे' सगीर' और 'सियर कबीर' को 'ज़ाहिरुर रिवायत' और 'मशहूरुर रिवायत' के रूप में। शायद यह लेखक की भूल है क्योंकि 'सियर सगीर' इसमें से पूरी तरह गायब है और 'मबसूत' तथा 'जामे' सगीर' को दोबारा लाया गया है। इसमें कोई शक नहीं कि 'मबसूत' सर्वसम्मति से 'अस्ल' है। यदि यह मुराद हो कि इसकी रिवायत को 'ज़ाहिरुर रिवायत' और 'रिवायतुल अस्ली' दोनों कहते हैं, तो मैं कहता हूँ कि ऐसे उद्देश्यों में इसे कमज़ोर मानना व्यर्थ है। 'सियर कबीर' से 'सियर सगीर' पहले है और अधिक प्रसिद्ध है। 'मबसूत' सबसे व्यापक है बावजूद इसके कि इसे 'ग़ैर मशहूरुर रिवायत' में रखा गया है। इस पर विचार करना चाहिए। शायद उचित समन्वय यह है कि 'रिवायतुल उसूल', 'ज़ाहिरुर रिवायत' और 'ज़ाहिरुल मज़हब' के नाम से छहों पुस्तकें पहचानी जाती हैं, बशर्ते कि 'रिवायतुल उसूल' उनमें से केवल चार के लिए विशेष हो और 'मशहूरुर रिवायत' शेष के लिए, जैसा कि दूसरा कथन है। लेकिन 'ज़ाहिरुर रिवायत' का 'रिवायतुल उसूल' की तरह होना ही उपयुक्त है, भले ही इसे तकनीकी शब्द मानकर किसी भी अर्थ में प्रयोग करने में कोई हर्ज नहीं है। और अल्लाह बेहतर जानता है, जल्द ही इस पर आगे चर्चा होगी, इंशा-अल्लाह। 'मुहीत' जिसका इस फ़तावा में बहुत अधिक संदर्भ है, कहीं केवल 'मुहीत' लिखा है और कहीं 'मुहीत सरख़सी'। जहाँ केवल 'मुहीत' हो, वहाँ इमाम बुरहानुद्दीन की 'मुहीत बुरहानी' मुराद है, और 'ज़खीरा' भी उन्हीं की रचना है। 'मुहीत सरख़सी' से इमाम रज़ीउद्दीन सरख़सी की 'मुहीत' मुराद है। और आत्मकथाओं में 'तबाक़ात' और 'अलिया' से कई 'मुहीत' का उल्लेख मिलता है, लेकिन उनका कोई स्पष्ट चिह्न नहीं मिलता। इन मुहीत पुस्तकों में से...

کے یہاں لوگوں نے ان کے القاب لکھے ہیں جیسے شمس الائمہ اور یہ چند فقہا کا لقب ہے مثل شمس الائمہ حلوائی وشمس الائمہ زرنجری وشمس الائمہ کردری وشمس الائمہ اوزجندی لیکن جہاں خالی شمس الائمہ مذکور ہے وہاں مراد شمس الائمہ سرخسی ہیں وباقیوں کے ساتھ حلوائی وغیرہ کی طرف نسبت بھی مذکور ہوتی ہے اور شیخ الاسلام اکثر مراد خواہر زادہ ہیں اور فضلی جہاں مطلق مذکور ہے مراد شیخ امام جلیل ابوبکر محمد بن الفضل الکماری البخاری ہیں۔ ذکر کتب جہاں اصل مذکور ہے یعنی جیسے کسی حکم کی نسبت آیا کہ ایسا ہی اصل میں مذکور ہے تو اس سے امام محمدؒ کی مبسوط مراد ہے کیونکہ اس کو سب سے مقدم تصنیف فرمایا تھا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات پھر سیر صغیر پھر سیر کبیر کذا فی غایۃ البیان وغیرہ اس مبسوط کو ایک جماعت متاخرین نے شرح کیا از انجملہ شیخ الاسلام معروف بہ خواہر زادہ ہیں ان کی شرح کو مبسوط کبیر کہتے ہیں وشرح شمس الائمہ حلوائی وغیرہ اور یہ شروح اگر چہ در حقیقت شروح ہیں لیکن شارح نے اپنے کلام کو امام محمد رحمہ اللہ کے کلام سے مختلط ذکر کیا لہٰذا کبھی مبسوط شمس الائمہ حلوائی یا مبسوط شیخ الاسلام خواہر زادہ بولا جاتا ہے بلکہ اس فتاویٰ میں اکثر اسی کے مانند الفاظ سے حوالہ مذکور ہے لہٰذا اس امر کو یاد رکھنا چاہئے تاکہ تشویش نہ ہو اور یہی حال شروع جامع صغیر میں ہے کہ کتاب در اصل محمدؒ کی تصنیف اور شارحین نے شرح میں اپنا کلام غیر متمیز خلط کیا لہٰذا جامع صغیر قاضی خاں یا جامع صغیر فخر الاسلام بزدوی کہتے ہیں حالانکہ مراد یہی ہے کہ شرح جامع صغیر قاضی خاں وغیرہ اور اس فتاویٰ میں مترجم نے کہیں شرح کا لفظ بڑھا دیا اور کہیں اسی طور سے چھوڑ دیا ہے لیکن واضح رہے کہ مبسوط شمس الائمہ سرخسی سے اطلاق کے وقت شرح مبسوط نہیں مراد ہے بلکہ حاکم شہید المتوفی ۳۳۴ھ کی

تالیف کافی کی شرح مراد ہے یعنی کافی مؤلفہ حاکم کی شرح سرخسی کو مبسوط سرخسی بولتے ہیں اور فتاویٰ میں اس سے حوالہ جابجا مذکور ہے یہ تو مبسوط کا مذکور ہوا جس کو اصل بولتے ہیں اور جہاں روایت اصول بلفظ جمع مذکور ہے اس سے امام محمد کی چھ کتابیں سب مراد ہیں جن کا ذکر ابھی ہو چکا کذا فی ردالمحتار اور تعلیق الانوار میں ہے کہ بعض نے سیر صغیر کو ان میں نہیں لیا ہے اور سلحطاوی نے کہا کہ بعض نے سیر کبیر کو بھی نہیں لیا۔ عنایہ میں ہے کہ اصول صرف چار ہر دو جامع و زیادات ومبسوط ہیں اور یہی نتائج الافکار میں بھی مذکور ہے بالجملہ جس حکم کی نسبت لکھا گیا کہ اصول کی روایت ہے یا اصول میں یوں ہی آیا ہے اس سے مراد بظاہر قول مختار شش کتب ہیں اور بقول عنایہ و نتائج الافکار صرف چار ہیں پس بقول اول جو حکم سیر میں ہو وہ بھی ظاہر الروایہ وظاہر المذہب ہے اور بقول دوم نہیں ہے بلکہ وہ غیر ظاہر الروایہ ہے جیسا کہ نتائج الافکار میں تصریح کر دی ہے اور خاتم علماء فرنگی محل رحمہ اللہ تعالیٰ نے مفتاح السعادۃ سے نقل کیا کہ انہم جردوا عن المبسوط والزیادات والجامعین بروایہ الاصول دون المبسوط والجامع الصغیر والسیر الکبیر بظاہر الروایہ و مشہور الرواایہ انتہی شاید کاتب کا سہو ہے کیونکہ سیر صغیر اس میں سے بالکل ساقط ہے اور مبسوط و جامع صغیر کو مکرر لایا ہے اور شک نہیں کہ مبسوط اصل اتفاقی ہے پھر اگر یہ مراد ہو کہ اس کی روایت کو ظاہر الروایہ و روایتہ اصلی دونوں کہتے ہیں تو اقول اسے ضعیف کی طرف ترقی ایسے مقاصد میں مہمل ہے پھر سیر کبیر سے صغیر مقدم ومشہور تر ہے اور مبسوط سب سے زائد با وجودیکہ اس کو غیر مشہور الروایہ میں لیا ہے فلیتا مل فیہ اور شاید توفیق اس طرح معقول ہے کہ روایتہ الاصول وظاہر الروایہ وظاہر المذہب اس مجموعہ کے نشان کے واسطے چھ کتابیں سب ہیں غیر ازیں کہ روایتہ الاصول ان میں سے فقط چار سے مخصوص ہے اور مشہور الروایہ باقیوں سے جیسا کہ قول دوم ہے لیکن ظاہر الروایہ مثل روایتہ الاصول ہونا لایق ہے اگرچہ لفظ اصطلاحی قرار دے کر کسی معنی میں

مضائقہ نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم اور عنقریب اس میں کلام آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ ۔ محیط جس سے اس فتاویٰ میں بہت حوالہ ہے کہیں مطلق مذکور ہے اور کہیں محیط السرخسی مذکور ہے پس محیط سے جہاں مطلق مذکور ہے محیط برہانی مولفہ امام برہان الدین مراد ہے اور ذخیرہ بھی انہیں کی تالیف سے ہے اور محیط السرخسی سے امام رضی الدین سرخسی کی محیط مراد ہے۔ اور تراجم میں طبقات اور علیہ سے چند محیط کا حال ذکر کیا مگر ان نشان ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ ان محیطات میں سے

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 85 Introduction

The arrangement of Muhit al-Sarakhsi is excellent, in that it first mentions every legal root (asl), then the transmissions of principles (usul), then the rare cases (nawadir), and finally the fatwas.

Supplement

☆ Sadr al-Shahid, Sadr al-Shari'ah, Taj al-Shari'ah, Abu al-Makarim ☆

Hakim al-Shahid Muhammad ibn Muhammad (d. 334 AH) is renowned. In jurisprudence (fiqh), a 'Hakim' is one who has preserved all secondary legal branches (furu') based on legal principles (usul al-fiqh) and is an expert in usul al-fiqh. Some have quantified this extent. Similarly, differences in the definition of 'Hakim' in Hadith terminology are mentioned, as in 'Tadrib al-Rawi' by Sheikh al-Suyuti. However, according to the translator, restricting it in jurisprudence to the memorization of all secondary branches is difficult because new events (nawazil) and occurrences will continue until Judgment Day. O Allah! Unless what is meant is that which is narrated regarding the rulings of a Mujtahid. In contrast to Hadith, the regulation there is evident, and according to this terminology, the author of 'Mustadrak' is called 'Hakim'. Sadr al-Shahid, namely Husam al-Din, and the translator, based on this reliance, have sometimes omitted names and restricted themselves to this title alone. Sadr al-Shari'ah al-Akbar Ahmad ibn Jamal al-Din al-Mahbubi. Sadr al-Shari'ah al-Asghar Abdullah ibn Mas'ud, author of 'Niqayah' and 'Sharh Wiqayah'. Taj al-Shari'ah Mahmud ibn Ahmad, Sadr al-Shari'ah al-Akbar, author of 'Wiqayah'. Abu al-Makarim, commentator of 'Wiqayah'. Ibn Abidin stated that this man is unknown, meaning no historical record of his life, knowledge, or perfection is found.

☆ Chapter ☆

Description of the ranks of jurists, categories of legal issues, and the mention of authoritative and unauthoritative books, etc.

Mentioning them before this chapter seemed appropriate for the method of explanation. This is because once the general public becomes aware of their brief biographies, their times, their ranks, and their writings, the division of their ranks and their independent legal issues (ijtihadi problems) will be closer to their understanding. Upon reviewing the entire discussion, this matter will become even clearer, God willing. Let it be clear that when Allah the Almighty sent Prophet Adam (peace be upon him) down to this mortal world, He ordained outward and inward

commandments of servitude for the descendants of Adam. By inward, I mean those commandments related to the heart, such as the affirmation of the Hereafter, the Resurrection, etc., and sincerity of intention, purity of heart, and so forth. Since human reason, which is molded with doubts and the like, is not independent in this path, Allah, in His perfect mercy, excused His servants for their lack of knowledge—to the extent that He sent His special and chosen Messenger. Therefore, the commandments and reports revealed through him are true accounts of factual matters. No disagreement can be conceived regarding them except through blatant misunderstanding caused by some worldly desire in a person. This is in contrast to those who speak about divine matters and existence, considering human reason to be independent; it is inherently obvious that they express opinions contradictory to one another, so inevitably, one must be accepted as false. For instance, they call philosophical wisdom certain truth, yet according to Plato, the body is not composed of prime matter (hyle) and form but is simple (undivided), while according to Aristotle, hyle is the essence of every part. Inevitably, one of these statements is wrong, even though both were once accepted as absolute. Thus, it is clear that human reason is not useful for certainty here, especially since even the intelligent person considers an opinion firm at one time and remains resolute on its opposite at another. No fair-minded person will doubt this. Furthermore, those who follow these 'intellectuals' are even more foolish, for they themselves determine that "in our view, such-and-such person is the most intelligent," meaning they themselves lack the intelligence to equal him. Therefore, the judgment of these fools on whether he is intelligent or not holds no credibility.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① 85 भूमिका

मुहीत सरख़सी की व्यवस्था उत्तम है कि इसमें पहले हर फ़िक़्ही मूल (अस्ल) को, फिर उसूल की रिवायतों को, फिर नवादिर (दुर्लभ मामलों) को और फिर फ़तावा को ज़िक्र किया गया है।

परिशिष्ट

☆ सद्रुश शहीद सद्रुश शरी'आ ताजुल शरी'आ अबुल मुकारिम ☆

हाकिम शहीद मुहम्मद बिन मुहम्मद (मृत्यु 334 हिजरी) हैं और फ़िक़्ह (न्यायशास्त्र) में हाकिम वह है जो तमाम उप-नियमों (फ़रूआत) को फ़िक़्ही सिद्धांतों (उसूले फ़िक़्ह) के साथ सुरक्षित रखता हो और उसूले फ़िक़्ह में माहिर हो। कुछ ने इसकी मात्रा भी बयान की है और हदीस की शब्दावली में भी हाकिम की परिभाषा में इसी तरह मतभेद का उल्लेख है, जैसा कि शेख सुयूती की 'तदरीबुल रावी फ़ी शरह तक़रीबुन नवावी' में है। लेकिन अनुवादक के अनुसार, फ़िक़्ह में तमाम फ़रूआत को याद रखने से प्रतिबंधित करना इस दृष्टि से कठिन है कि नवाज़िल (नई घटनाएँ) और वाकयात कयामत तक होते रहेंगे। ऐ अल्लाह! सिवाय इसके कि इससे वह मुराद हो जिसमें मुजतहिद का हुक्म रिवायत किया गया हो। हदीस के विपरीत, वहां व्यवस्था स्पष्ट है और इसी शब्दावली पर साहिबे मुस्तदरक को हाकिम कहते हैं। अल-सद्रुश शहीद यानी हुसामुद्दीन, और अनुवादक ने इसी भरोसे पर कहीं-कहीं नाम छोड़ दिया है और केवल इसी उपाधि पर संतोष किया है। सद्रुश शरी'आ अकबर अहमद बिन जमालुद्दीन अल-महबूबी। सद्रुश शरी'आ असग़र अब्दुल्लाह बिन मसूद, साहिबे निक़ाया व शरह विक़ाया। ताजुल शरी'आ महमूद बिन अहमद सद्रुश शरी'आ अकबर, लेखक 'विक़ाया'। अबुल मुकारिम, शरह विक़ाया के व्याख्याता। इब्न आबिदीन ने कहा कि यह व्यक्ति अज्ञात है, अर्थात उनके हाल, ज्ञान और पूर्णता का कोई ऐतिहासिक उल्लेख नहीं मिलता है।

☆ अध्याय ☆

फ़ुक़हा की श्रेणियों (तब्क़ात), मसलों की श्रेणियों और विश्वसनीय व अविश्वसनीय पुस्तकों आदि का वर्णन

उनका उल्लेख इस अध्याय से पहले करना समझाने के तरीके के लिहाज़ से उचित लगा, क्योंकि जब आम लोगों को उनके संक्षिप्त जीवन और काल, तथा उनके पद और रचनाओं की जानकारी हो जाएगी, तो श्रेणियों के माध्यम से उनका विभाजन और उनके इज्तिहादी (शोधपूर्ण) मसलों का

विभाजन समझना अधिक आसान हो जाएगा। पूरी बहस देखने पर यह बात और स्पष्ट हो जाएगी, इंशा अल्लाह तआला। स्पष्ट रहे कि जब अल्लाह तआला ने हज़रत आदम अलैहिस्सलाम को इस नश्वर संसार में उतारा, तो आदम की संतान के लिए ज़ाहिरी (बाहरी) और बातिनी (आंतरिक) इबादत के नियम अनिवार्य किए। बातिनी से मेरा अभिप्राय वह नियम हैं जो हृदय से संबंधित हैं, जैसे आख़िरत और हश्र आदि की पुष्टि, नीयत की शुद्धता, मन की पवित्रता आदि। और चूँकि यह बुद्धि, जो संदेहों आदि से बनी है, इस मार्ग में स्वतंत्र नहीं है, इसलिए अल्लाह सुब्हानहू व तआला ने अपनी पूर्ण दया के अनुसार अपने बंदों को ज्ञान की कमी में क्षम्य माना। यहाँ तक कि अपना विशेष और प्रिय बंदा रसूल (पैगंबर) भेजा। अतः उनके माध्यम से जो नियम और खबरें अवतरित हुईं, वे वास्तविक मामलों की सच्ची खबरें हैं। उनमें संदेह करना सिवाय स्पष्ट कुतर्क के, जो किसी स्वार्थी व्यक्ति को सांसारिक इच्छा के कारण हो, कोई मतभेद संभव नहीं है। इसके विपरीत, उन लोगों के बारे में जो ईश्वरीय मामलों और सृष्टि में बुद्धि को स्वतंत्र मानकर बहस करते हैं, यह स्वयं स्पष्ट है कि एक-दूसरे से विपरीत राय व्यक्त करता है, तो निश्चित रूप से एक को झूठा मानना ही पड़ेगा। उदाहरण के लिए, दर्शनशास्त्र (हिकमत) को वे निश्चित सत्य कहते हैं, जबकि अफलातून (प्लेटो) के अनुसार शरीर 'ह्यूली' (मूल तत्व) और रूप का मिश्रण नहीं बल्कि सरल (अविभाज्य) है, और अरस्तू के अनुसार ह्यूली प्रत्येक अंश का सार है। तो निश्चित रूप से एक का कथन गलत है, जबकि पहले इसे पूर्णतः मान लिया गया था। अतः स्पष्ट है कि बुद्धि यहाँ किसी निश्चित ज्ञान के लिए सहायक नहीं है, विशेषकर जब बुद्धिमान स्वयं एक समय एक राय को पुख्ता समझता है और दूसरे समय उसके विपरीत राय पर अडिग हो जाता है। इसमें किसी न्यायप्रिय व्यक्ति को संदेह नहीं होगा। फिर उन बुद्धिमानों को मानने वाले और भी अधिक मूर्ख हैं, क्योंकि वे स्वयं यह निर्धारित करते हैं कि हमारे अनुसार अमुक व्यक्ति सबसे अधिक बुद्धिमान है, यानी हमारे पास स्वयं वैसी बुद्धि नहीं जो उसकी बराबरी कर सके। तो फिर उन मूर्खों का उसे बुद्धिमान मानने या न मानने का भी कोई महत्व नहीं है।

عمدہ ترتیب محیط سرخسی کی ہے کہ ہر اصل فقہی اول پھر روایات اصول پھر نوادر پھر فتاویٰ کو ذکر کیا ہے۔

تتمہ

☆ صدر الشہید صدر الشریعہ تاج الشریعہ ابوالمکارم ☆

حاکم شہید محمد بن محمد المتوفی ۳۳۴ھ ہیں اور حاکم فقہ میں وہ ہے کہ جملہ فرعیات بہ اصول فقہی محفوظ رکھتا ہو اور اصول الفقہ سے ماہر ہو اور بعض نے اس کی مقدار بیان کی ہے اور حدیث کی اصطلاح میں بھی حاکم کی تعریف میں اختلاف اسی طرح مذکور ہے کما فی تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی لشیخ السیوطی لیکن مترجم کے نزدیک فقہ میں جملہ فروع کے حفظ سے مقید کرنا اس جہت سے مشکل ہے کہ نواز ل و وقائع تا قیامت باقی ہیں۔ اللھم الا ان یراد بہ ما یروی فیہ حکمہ من المجتھد ۔ بخلاف حدیث کے کہ وہاں انضباط ظاہر ہے اور اسی اصطلاح پر صاحب مستدرک کو حاکم کہتے ہیں۔ الصدر الشہید یعنی حسام الدین ومترجم نے اسی اعتماد پر کہیں کہیں نام چھوڑ دیا ہے صرف اسی لقب پر اقتصار کیا ہے۔ صدر الشریعہ اکبر احمد بن جمال الدین المحبوبی ۔ صدر الشریعہ اصغر عبداللہ بن مسعود صاحب نقایہ و شرح وقایہ ۔ تاج الشریعہ محمود بن احمد صدر الشریعہ اکبر مؤلف وقایہ ۔ ابوالمکارم شارح وقایہ ۔ ابن عابدین نے کہا کہ مرد مجہول ہے یعنی اس کے حال وعلم و کمال سے تاریخی تذکرہ نہیں ملتا ہے۔

☆ الباب ☆

ذکر طبقات فقہا و طبقات مسائل و ذکر کتب معتبرہ و غیر معتبرہ وغیرہ فقہا کا

ان کا ذکر اس باب سے مقدم کرنا طریقہ تفہیم کے مناسب نظر آیا کیونکہ عوام کو جب ان کے مختصر حالات و زمانہ سے وان کے رتبہ و تصنیفات سے آگاہی حاصل ہے تو ان کی تقسیم طبقات کی راہ سے اور ان کے اجتہادی مسائل کی تقسیم زیادہ سمجھ سے قریب ہو گئی اور پوری بحث دیکھنے پر یہ امر زیادہ واضح ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ ۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو جب اس دارِ فانی میں نازل فرمایا تو اولادِ آدم کے واسطے احکام عبودیت ظاہری وباطنی فرض کئے اور باطنی سے میری مراد وہ احکام ہیں جو قلب سے متعلق ہیں جیسے تصدیق آخرت و حشر و غیرہ و خلوص نیت و حسن طویت و غیرہ ذلک اور چونکہ یہ عقل جو شبہات وغیرہ سے گوندھی ہے اس راہ میں مستقل نہیں لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے بروفق رحمتِ کاملہ اپنے بندوں کو عدم معرفت میں معذور فرمایا۔ اس حد تک کہ اپنا خاص بندہ مقبول رسول مبعوث فرمائے چنانچہ اس کے واسطے سے جو احکام و اخبار نازل فرمائے وہ امور واقعیہ کی سچی خبریں ہیں اور ان میں بد گمانی کرنا سوائے کج فہمی صریح کے جو کسی خواہش پسند آدمی کو کسی خواہش نفسانی کی وجہ سے عارض ہو کچھ اختلاف متصور نہیں بخلاف ایسے لوگوں کے جو امور الہیہ و موجودات میں عقل کو مستقل سمجھ کر گفتگو کرتے ہیں کہ خود بدیہی ظاہر ہے کہ ایک دوسرے سے مخالف رائے ظاہر کرتا ہے تو لا محالہ ایک کا جھوٹا ہونا ضرور تسلیم کرنا چاہئے مثلاً حکمت فلسفہ کو یقینی کہتے ہیں حالانکہ افلاطون کے نزدیک جسم ہیولی وصورت سے مرکب نہیں بلکہ بسیط ہے اور ارسطو کے نزدیک ہیولی جو ہر جزو ہے تو لا محالہ ایک کا قول غلط ہے حالانکہ پہلے اس کو قطعاً مان لیا گیا تھا پس صریح ظاہر ہے کہ عقل یہاں کسی یقین کو مفید نہیں خصوص جبکہ خود عقلمند ایک وقت کچھ رائے مضبوط سمجھتا ہے اور دوسرے وقت اس کے خلاف پر جزم کرتا ہے اور اس میں کسی منصف کو شک نہ ہوگا پھر ان عقلمندوں کے ماننے والے زیادہ احمق ہیں اس لئے کہ یہ خود مقرر ہیں کہ ہمارے نزدیک فلاں شخص سب سے زیادہ عقیل

ہے یعنی خود ہم میں ایسی عقل نہیں جو اس کی برابری کریں تو پھر ان بیوقوفوں کے اس کو عقیل جانتے و نہ جانے کا بھی کچھ اعتبار نہیں ہے

Fatawa-e-Alamgiri ... Volume 1 - Introduction (Muqaddimah)

Regarding the various reports and rulings of the Prophethood, all the Prophets and Messengers (peace be upon them) whom Allah Almighty sent were unanimous on one word (Kalimah): that there is no deity worthy of worship except Allah (Glorified be He), and the Hereafter is true for you. This Monotheism (Tawheed) continued consistently from Adam (peace be upon him) for ten generations until the Creator (Almighty) decreed, after which polytheism (Shirk) began to spread. Continuously, the Messengers of Allah showed the path of Allah (Glorified and Exalted be He) to the people of intellect and those who believed, leading them to their goal. This continued until, near the end of time and the approach of the Day of Judgment, Allah Almighty sent the most superior and noble, our Master and Prophet, the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him, his family, his companions, and all the prophets and messengers). He taught the servants His true religion. For his assistance and companionship, by the command: "You are the best nation produced [as an example] for mankind. You enjoin what is right and forbid what is wrong..." He chose and destined extremely noble servants.

Therefore, anyone who believes in the Hereafter and has remained free from sin for even a day while adhering to pure Monotheism both outwardly and inwardly, and is aware of the states of the Companions (Sahaba, may Allah be pleased with them), will sincerely declare with a clear and loud voice their being the 'Best of the Ummah'. Indeed, it is necessary for the companions of the 'Best of Messengers' to also be superior, as they received such training that they became the manifestation of "Allah is pleased with them and they are pleased with Him." They fulfilled the right of effort and *Ijtihad* (scholarly legal reasoning) in the path of Allah. After them were their followers, the *Tabi'un*, who lived according to the saying: "The best of generations is my generation, then those who follow them, then those who follow them." They also received great tidings from the saying: "Glad tidings to him who saw me and to him who saw the one who saw me."

Sincerity of faith, trustworthiness, and reform of both the outer and inner self were beloved to them. In the eras that followed, there began a decline in verification and sincerity, as mentioned in the authentic report: "Trustworthiness shall descend into the roots of men's hearts [and then be taken away]." However, some remained firm upon the path of the righteous predecessors and the first generation, guiding people and preventing them from heading toward divine punishment with extreme compassion. Their utmost effort was focused on the purification of the heart. Since

inner reform is linked with outer reform, they taught the practice of commendable acts to avoid the forbidden, the doubtful, and the sins of the limbs, and forbade the prohibited. Thus, they too clearly manifested the signs of true faith. It is a known fact that in every later age, there will be a scarcity of the light of faith and an abundance of corruption, as narrated in the *Sahih* from Anas (may Allah be pleased with him).

Since the events of every age do not follow a single pattern and cannot be derived solely from earlier texts, a framework was established for them to compensate for the deficiency in the light of faith and to know the divine command for their outer and spiritual actions. Wherever possible, analogies and rulings were extracted. Their successors followed them, but the primary excellence belongs to the first generation. This is why Imam Ash-Shafi'i (may Allah have mercy on him) said: "Whoever wishes to attain deep insight into Fiqh (jurisprudence) is a dependent of Abu Hanifa."

Furthermore, since the branches of actions (*furu'*) are for the purpose of attaining reward and keeping oneself bound to the Shariah, while fundamental faith is definitively prescribed, there arose a need for divine mercy and vastness in the branches. A promise of reward was made for the *ijtihadi* opinion of every *Mujtahid*. In this sense, every *Mujtahid* is on the right path, although internally, in a contradictory situation, only one may be absolutely correct; however, the primary goal is the reward, so from this perspective, everyone is correct. Hence, the disagreement of the Ummah is a mercy. Consequently, there arose distinctions in the methods of *Ijtihad*, yet all are on the truth in this path as each receives a reward for their actions. It is known that the purpose of these actions is to attain 'certainty' (*Ain al-Yaqin*) and proximity to the Lord of the Worlds through reward and purification of the heart. Since no negligence occurred in the *Ijtihad*, it is a virtuous act. Anyone not qualified for *Ijtihad* will have their actions based on mere desires and will go astray. Therefore, the common people are commanded to seek the path from the people of piety and *Ijtihad*. For instance, when the great jurist and beloved Imam, Abu Hanifa (may Allah have mercy on him), was asked, the tradition continued, and capable individuals learned the method of *Ijtihad* from him, so that they could derive the ruling for issues that had not occurred at that time using the same method...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ... जिल्द १ (Volume 1) - मुक़द्दमा (Introduction)

रिसालत (पैग़म्बरी) की विभिन्न सूचनाओं और आदेशों के अनुसार, अल्लाह तआला (अज़्ज़ा व जल्ला) ने जितने भी नबियों और रसूलों (अलैहिमुस्सलाम) को भेजा, वे सब एक ही कल्ले (वचन) पर सहमत थे, अर्थात् अल्लाह तआला (जल्ला जलालुहु) के सिवा कोई पूज्य नहीं है और तुम्हारे लिए आख़िरत सत्य है। हज़रत आदम (अलैहिस्सलाम) से लेकर दस पीढ़ियों तक बराबर यही तौहीद (एकेश्वरवाद) चली आई, यहाँ तक कि सृष्टिकर्ता (अज़्ज़ा व जल्ला) ने नियत फ़रमाया, फिर तौहीद में शिर्क (बहुदेववाद) फैलना शुरू हुआ। निरंतर अल्लाह तआला के रसूलों ने बुद्धिमानों और मानने वालों को अल्लाह (सुब्हानहू व तआला) की राह बताई, जिससे वे अपने उद्देश्य तक पहुँचे। यहाँ तक कि क़यामत के अंत और निकटता के समय अल्लाह तआला ने सबसे श्रेष्ठ और सम्मानित हमारे स्वामी और नबी, अल्लाह के रसूल (अज़्ज़ा व जल्ला, सल्लल्लाहु अलैहि व आलिही व असहाबिही व अला जमीइल अंबियाइ वल मुरसलीन अजमईन) को भेजा और बंदों को अपना सत्य दीन सिखाया। आपकी वज़ीरत (सहायता) और सोहबत (साथ) के लिए आदेशानुसार: 'तुम सबसे अच्छी उम्मत हो जो लोगों के लिए निकाली गई, तुम नेकी का आदेश देते हो और बुराई से रोकते हो'... अत्यंत उत्तम बंदे चुने और नियत फ़रमाए।

चुनाँचे, जो व्यक्ति आख़िरत पर ईमान रखता है और ज़ाहिरी व बातिनी (बाहरी और आंतरिक) रूप से शुद्ध तौहीद पर अडिग रहते हुए एक दिन भी पाप से बचा रहा है और सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) के हालातों से वाक़िफ़ है, वह स्पष्ट रूप से और बुलंद आवाज़ से उनके'अफ़ज़लुल उम्मत' (उम्मत में सबसे श्रेष्ठ) होने का दिल से इक़रार करेगा। वास्तव में, पैग़म्बर के साथियों का भी श्रेष्ठ होना आवश्यक है, जिन्होंने ऐसी शिक्षा प्राप्त की कि वे 'रज़ियल्लाहु अन्हुम व रज़ू अन्हु' (अल्लाह उनसे राज़ी हुआ और वे अल्लाह से राज़ी हुए) के उदाहरण बने। उन्होंने अल्लाह की राह में कोशिश और इज्तिहाद (धर्मशास्त्रीय शोध) का हक़ अदा किया। उनके बाद उनके साथी यानी ताबेईन हुए जो हदीस: 'सबसे अच्छा ज़माना मेरा है, फिर उनके बाद वाला, फिर उनके बाद वाला' के अनुसार हुए, और हदीस: 'खुशखबरी है उसके लिए जिसने मुझे देखा और जिसने उसे देखा जिसने मुझे देखा' से महान शुभ सूचना पाई।

उनके भीतर ईमान की सच्चाई, अमानतदारी और ज़ाहिरी व बातिनी सुधार प्रिय था। उनके बाद जो ज़माना आया, उसमें सच्चाई और निष्ठा में गिरावट शुरू हुई, जैसा कि हदीस में है: 'ईमान लोगों के दिलों की जड़ों से उठ जाएगा'। लेकिन कुछ लोग उसी पूर्वजों और प्रथम पीढ़ी के तरीक़े पर कायम

रहे, लोगों का मार्गदर्शन किया और अत्यधिक करुणा के साथ उन्हें ईश्वरीय दंड की ओर जाने से रोका। उनकी पूरी कोशिश दिल की शुद्धि पर थी। चूँकि आंतरिक सुधार बाहरी सुधार से जुड़ा है, इसलिए उन्होंने हराम, संदेहों और अंगों के पापों आदि से बचने के लिए प्रशंसनीय कार्यों की शिक्षा दी और वर्जित कार्यों से रोका। इस प्रकार उन्होंने भी सच्चे ईमान के लक्षणों को अच्छी तरह प्रकट किया। चूँकि यह स्पष्ट रूप से वर्णित है कि बाद के हर युग में ईमान के नूर (प्रकाश) की कमी और भ्रष्टाचार की अधिकता होगी, जैसा कि सहीह हदीस में हज़रत अनस (रज़ियल्लाहु अन्हु) से वर्णित है।

बाद के युगों की घटनाएँ एक जैसी नहीं होतीं और केवल पुराने ग्रंथों से नहीं सुलझाई जा सकतीं, इसलिए उनके लिए एक नियम बनाया गया जिससे ईमान के नूर की कमी की आंशिक क्षतिपूर्ति हो सके और वे अपने बाहरी और आंतरिक कार्यों के लिए अल्लाह के आदेश को जान सकें। जहाँ तक संभव था, मिसालों और आदेशों को निकाला गया। उनके बाद उनके साथियों ने भी उनका अनुसरण किया, लेकिन श्रेष्ठता प्रथम पीढ़ी को ही है। इसीलिए इमाम शाफ़ई (रहमतुल्लाहि अलैह) ने कहा: 'जो कोई फ़िक़्ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) में महारत हासिल करना चाहता है, वह अबू हनीफ़ा का ऋणी है।'

फिर चूँकि कार्यों की शाखाएँ(फ़ुरू) सवाब (पुण्य) प्राप्त करने और स्वयं को शरीयत का पाबंद रखने के लिए हैं, जबकि मूल ईमान स्पष्ट रूप से वर्णित है, इसलिए फ़ुरू में ईश्वरीय दया और व्यापकता की आवश्यकता हुई। हर मुजतहिद (शोधकर्ता) की राय पर सवाब का वादा फ़रमाया गया। इस अर्थ में हर मुजतहिद सही रास्ते पर है, हालाँकि आंतरिक रूप से विरोधाभासी स्थिति में केवल एक ही सही होगा, लेकिन मूल उद्देश्य सवाब है, इसलिए इस दृष्टिकोण से हर कोई सही है। इसीलिए उम्मत का मतभेद सरासर रहमत है। इस प्रकार इज्तिहाद के तरीक़ों में अंतर आया और सभी इस राह में हक़ पर हैं कि प्रत्येक को उनके कार्यों पर सवाब मिलेगा। यह ज्ञात हो चुका है कि इन कार्यों का उद्देश्य सवाब और दिल की सफाई के माध्यम से 'ऐनुल यक़ीन' (पूर्ण विश्वास) और रबुल आलमीन की निकटता प्राप्त करना है। चूँकि इज्तिहाद में कोई कमी नहीं छोड़ी गई, इसलिए यह नेकी है। जो कोई इज्तिहाद के योग्य न हो, उसका कार्य इच्छाओं पर आधारित हो जाएगा और वह गुमराह होगा। इसलिए आम जनता को आदेश है कि वे तक़वा (परहेज़गारी) और इज्तिहाद वाले लोगों से रास्ता पूछें। जब महान फ़क़ीह और मुजतहिद इमाम अबू हनीफ़ा (रहमतुल्लाहि अलैह) से कुछ पूछा गया, तो वह परंपरा चलती रही और योग्य लोगों ने उनसे इज्तिहाद का तरीक़ा भी सीखा, ताकि जो बात उस समय घटित न हुई हो, उसका आदेश स्वयं उसी तरीक़े से निकाल सकें।

فتاوی عالمگیری ... جلد ① مقدمہ مختلف اخبار و احکامِ رسالت کے جس قدر انبیاء و رسل علیہم السلام اللہ تعالیٰ عزوجل نے مبعوث فرمائے سب ایک ہی کلمہ پر متفق ہوئے یعنی اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور تمہارے لئے آخرت برحق ہے اور حضرت آدم علیہ السلام سے دس پشت تک برابر یہی توحید چلی آئی یہاں تک حضرت خالق عزوجل نے مقدر فرمایا پھر توحید میں شرک پھیلنا شروع ہوا اور برابر اللہ تعالیٰ کے رسولوں نے اہلِ عقل و امانے والوں کو راہ الٰہی سبحانہ تعالیٰ بتلائی جس سے وہ مقصود کو پہنچے یہاں تک کہ خاتمہ و قرب قیامت پر اللہ تعالیٰ نے سب سے افضل و اکرم حضرت مولانا ونبینا رسول اللہ عزوجل صلی اللہ علیہ و علیٰ آلہ و اصحابہ و علیٰ جمیع الانبیاء و المرسلین اجمعین کو مبعوث فرمایا اور بندوں کو اپنا دین حق تعلیم فرمایا اور آپ کی وزارت و صحابت کے لئے بحکم: کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر ---- نہایت عمدہ بندے منتخب و مقدر فرمائے چنانچہ جو شخص آخرت پر ایمان رکھتا اور ظاہر و باطن خالص توحید پر گناہ سے ایک روز بچا ہوا اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے حالات سے واقف ہو وہ صاف بلند آواز سے ان کے افضل الامت ہونے کا اقرار دل سے کرے گا اور در حقیقت افضل الرسول کے اصحاب کا بھی افضل ہونا لازم ہے جنہوں نے ایسی تعلیم حاصل کی کہ مصداق رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ ہوئے اور راہ الہی میں کوشش واجتہاد کا حق ادا کیا کہ ان سے پیچھے ان کے اصحاب یعنی تابعین مصداق قولہ: خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم ہوئے اور قولہ: لمن راہی من رانی الحدیث سے بشارت عظیم پائی۔ پس صدق ایمان و امانت و صلاح ظاہر و باطن ان میں محبوب تھی ان کے بعد جو زمانہ آیا اس میں تصدیق و اخلاص کو تنزل ہونا شروع ہوا الاصل مانی صیح من قولہ: الامانة تنزلت فی جذر قلوب الرجال ---- لیکن بعضے اسی طریقہ سلف صالحین و صدر اول پر قائم رہے اور لوگوں کی ہدایت کی اور غایت

شفقت سے ان کو عذاب الہی کی طرف جانے سے روکا اور کمال کوشش ان کی صلاح قلب پر تھی اور چونکہ صلاح باطن کے ساتھ صلاح ظاہر منوط ہے لہذا حرام و شبہات و معاصی جوارح وغیرہ سے بچنے کے لئے افعال محمودہ مشروع کی تلقین فرمائی اور ممنوع سے منع فرمایا پس انہوں نے بھی صدق ایمان کی علامت خوب ظاہر کی اور چونکہ یہ امر منصوص ظاہر ہے کہ ہر زمانہ متاخرین نور ایمان کی قلت اور فساد کی کثرت ہوگی۔ لما فی الصحیح من قول انس رضی اللہ عنہ الذی سمعہ من نبینا صلی اللہ علیہ وسلم اور ظاہر نصوص سے ہر زمانہ کے وقائع جو ایک طرز پر نہیں ہوتے پچھلوں سے نہیں نکل سکتے لہذا ان کے لئے ایک قاعدہ بنایا جس سے نور ایمان کی کمی کا جبر نقصان فی الجملہ ہو جائے اور اپنے اعمال ظاہری و قلبی کے واسطے حکم الہی سبحانہ تعالیٰ معلوم کرسکیں اور جہاں تک ممکن ہو خود نظائر و احکام و وقائع کو استخراج کردیا از ان کے بعد ان کے اصحاب نے بھی اتباع کیا لیکن فضل اوّل کو ہے و لہذا قال الشافعی رحمۃ اللہ من اراد التجحر فی الفقہ فھو عیال لابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ پھر چونکہ فروع اعمال بغرض حصول ثواب و نفس کو پابند شرع رکھنے کے ہیں حالانکہ ایمان قطعی منصوص ہے تو فروع میں رحمت الہیہ و وسعت تامہ کو مقتضی ہوئی اور ہر مجتہد کی رائے اجتہادی پر اعطاء ثواب کا وعدہ فرمایا بدین معنی ہر مجتہد ٹھیک راہ پر ہے اگرچہ متناقض حالت میں در باطن ایک ہی مصیب ہوگا لیکن اصلی غرض سے ثواب ہے اس راہ سے ہر ایک مصیب ہے اس واسطے اختلاف امت عین رحمت ہو الہذا طرق اجتہاد کی راہ سے ان میں تمائز ہوا اور سب کے سب اس راہ سے حق پر ہیں کہ ہر ایک کو ان اعمالوں پر ثواب ہے اور معلوم ہو چکا کہ ان اعمال سے یہی غرض ہے کہ ثواب و صفائی قلب سے عین الیقین و قرب رب العالمین کی بزرگی حاصل کی جائے اور یہ نیکی کیونکہ اجتہاد میں قصور نہیں ہوا اس واسطے جو کوئی اجتہاد کے بھی لائق نہ ہو اس کا فعل ہوا و ہوس پر مبنی ہو جائے گا اور وہ گمراہ ہوگا لہذا عوام کو حکم ہے کہ اہل تقویٰ و اجتہاد سے راہ پوچھیں

پس جب فقیہ بزرگ متقی پسندیدہ امام مجتہد ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مثلاً پوچھا گیا تو وہ ایک سے دوسرے کو ملتا چلا آیا اور اہلِ لیاقت و صلاحیت نے ان سے طریقہ اجتہاد بھی سیکھا کہ جو بات اس وقت نہیں واقع ہوئی اس کا حکم خود اسی طریقہ سے نکال سکیں پھر

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume ① 87 Muqaddimah (Introduction)

As long as the divine will of Allah allowed the capacity for striving and independent legal reasoning (*ijtihad*) to persist, the scholars continued to perform it. Eventually, when this competence and sense of trust departed and mere formal following (*shadd wa madd*) became prevalent, people recognized their own shortcomings, for a person knows their own soul best. Consequently, they adhered strictly to the established methods. It is for this reason, due to adherence to the methodology of *ijtihad*, that the Hanafi, Shafi'i, and other schools became distinct. In reality, all of them are established upon the single fundamental principle of Monotheism (*Tawhid*), regardless of the various ways they accumulate rewards through physical actions. Every individual is pleased to see another gathering provisions for the Hereafter with an eye of love, knowing that Allah, the Mighty and Sublime, by His grace, grants reward and pleasure through this path as well.

For example, a master or patron is pleased with anyone conducting trade through any profitable means. Based on this path of *ijtihad*, there are several ranks among scholars. First are the independent jurists (*Mujtahidin*) of the highest class, who established fundamental principles derived from the Holy Quran, the Sunnah, and consensus (*Ijma*). Through these, the derivation (*istinbat*) of rulings via legal analogy (*qiyas*) became possible with a strong hope of divine reward. This was in accordance with the welfare of that time and the strength of faith of subsequent generations, and it was a specific divine mercy granted to this blessed Ummah. This group consisted of absolute mujtahids who were not permitted to follow (*taqlid*) any other jurist like themselves in matters of principle (*usul*) or subsidiaries (*furu*). However, regarding the Book and the Sunnah, following which is obligatory and definite, if a ruling for a matter was not found therein, nor was it definitively established through the consensus of the Companions (may Allah be pleased with them), but was transmitted from some of the Companions, Imam Abu Hanifah (may Allah have mercy on him) would adopt it and set aside his own analogy. This was because the Companions are the best of this Ummah, and no one can equal them in the spiritual strength of faith. Furthermore, there is a distinction among these leading jurists based on the differences in their inclinations (*masharib*), and the fame of their *ijtihads* also varies. Among those whose schools became widespread were Imam Abu Hanifah, Imam Malik bin Anas, ath-Thawri, ash-Shafi'i, Ibn Abi Layla, al-Awza'i, Ahmad bin Hanbal, and Dawud al-Isfahani. However, among them, the methodologies of Imam Abu Hanifah, Malik, ash-Shafi'i, and Ahmad (may Allah have mercy on them)

became more renowned, and specifically, the school of Imam Abu Hanifah (may Allah have mercy on him) achieved the greatest dissemination. According to the fair assessment of Muhaddith Dehlawi, one of the strongest reasons for its fame is that by the will of Allah, Imam Abu Yusuf became the Chief Justice of the capital, through which the legal system of the entire empire revolved around Hanafi jurisprudence (*Fiqh*). After him, experts in the same school continued to serve as judges. Due to the prolific writings of Imam Muhammad (may Allah have mercy on him), the school achieved full dissemination and fame, so much so that even some famous Imams studied these books with deep insight. The divine jurist Imam ash-Shafi'i (may Allah have mercy on him) declared the people of Kufa to be the spiritual "family" of Imam Abu Hanifah (may Allah have mercy on him). From the accounts of al-Kafawi and others, another reason emerges: that among the students of the Imam, there were many jurists capable of *ijtihad* and scholars whose following naturally appealed to the people, leading to a majority. According to al-Kafawi’s classifications, many Hanafi followers dispersed across various countries and cities; from the scholars of Iraq in Baghdad and elsewhere, to the scholars of Balkh, Bukhara, Khorasan, Samarkand, Shiraz, Tus, Azerbaijan, Hamadan, Fergana, Damghan, Mazandaran, Khwarazm, and Ghazni, the school achieved fame in these regions. Since these individuals were themselves eminent and prepared jurists, their writings and teachings led to even greater dissemination, resulting in a vast abundance of commentaries, compilations, and fatwas. Thus, there are six ranks among these jurists, and including the followers (*muqallid*), there are seven.

The first rank consists of 'Absolute Independent Mujtahids' who are not attributed to any specific school, such as Imam Abu Hanifah and ash-Shafi'i. The second rank is of 'Independent Mujtahids' who are affiliated with a school, such as Imam Muhammad, Abu Yusuf, and Zufar; despite their independence, they are attributed to Imam Abu Hanifah (may Allah have mercy on him), just as al-Muzani is attributed to ash-Shafi'i. The third rank includes the 'Great Later Scholars' (*akabir muta'akhirin*) who possess full capability in deriving rulings from established principles and analogies, and in addressing current events and new legal cases (*waqa'i wa nawazil*). These include al-Khassaf, at-Tahawi, al-Karkhi, al-Halwani, as-Sarakhsi, al-Jassas, and others. Some have also included al-Bazdawi, al-Quduri, Qadi Khan, the author of *al-Hidayah*, Burhan al-Din (author of *adh-Dhakirah* and *al-Muhit*), Tahir bin Ahmad (author of *Nisab* and *Khulasah*), and their like in this rank. It is apparent that...

जहाँ तक यह योग्यता अल्लाह तआला की इच्छा (मर्जी) से बनी रही कि इस पद्धति में भरपूर कोशिश और इज्तिहाद करें, तब तक उन्होंने ऐसा किया। अंततः जब यह योग्यता और अमानत उठ गई और लोग लकीर के फ़कीर बनने लगे (परंपरा का बोलबाला हुआ), तो उन लोगों ने अपनी कमी को पहचाना क्योंकि मनुष्य अपने मन को स्वयं भली-भांति जानता है। इसलिए उन्होंने इसी पद्धति को अनिवार्य मान लिया। इसी कारण से इज्तिहाद के तरीके की पाबंदी की वजह से हनफिया और शाफ़िया आदि अलग-अलग समूह बन गए, और वास्तव में ये सब एक ही मूल आधार 'तौहीद' (एकेश्वरवाद) पर कायम हैं, चाहे वे शारीरिक अंगों के कार्यों में किसी भी ढंग से पुण्य (सवाब) का संचय करें। क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति दूसरे को प्रेम की दृष्टि से परलोक (आखिरत) का सामान एकत्र करते देखकर प्रसन्न होता है और जानता है कि अल्लाह अज़्ज़-व-जल्ल अपनी कृपा से इस पद्धति से भी पुण्य और संतुष्टि प्रदान करता है।

उदाहरण के लिए, लाभ प्राप्त करने के प्रत्येक तरीके से व्यापार करने पर स्वामी और संरक्षक हर किसी से प्रसन्न रहता है। इसी इज्तिहादी मार्ग के कारण उनमें विभिन्न वर्ग (तबात) हैं। पहला वर्ग उच्च श्रेणी के मुजतहिदीन का है, जिन्होंने कुरान मजीद, सुन्नत और इज्मा से वे मौलिक नियम बताए जिनसे तुलनात्मक पद्धति (क़यास) के माध्यम से समस्याओं का समाधान निकालना पुण्य की प्रबल आशा के साथ संभव हुआ। यह उस समय की जनहित और बाद के लोगों की ईमान की शक्ति के अनुरूप था, और यह इस मरहूम उम्मत के लिए एक विशेष ईश्वरीय कृपा थी। यह वर्ग स्वतंत्र मुजतहिद थे, जिन्हें मौलिक सिद्धांतों या शाखाओं में अपने समान किसी अन्य मुजतहिद का अनुसरण (तक़लीद) करना उचित नहीं था। लेकिन कुरान और सुन्नत, जिसका अनुसरण अनिवार्य और निश्चित है, यदि उनमें किसी समस्या का समाधान नहीं मिला और न ही सहाबा (रज़ि.) के सर्वसम्मति (इज्मा) से निश्चित रूप से सिद्ध हुआ, बल्कि कुछ सहाबा (रज़ि.) से मिला, तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) उसे अपना लेते थे और अपने अनुमान (क़यास) को छोड़ देते थे। ऐसा इसलिए था क्योंकि सहाबा (रज़ि.) उम्मत में सर्वश्रेष्ठ हैं और उनके ईमान की नूरानी शक्ति में कोई उनकी बराबरी नहीं कर सकता। फिर इन अग्रणी मुजतहिदीन के बीच उनके रुझानों (मशारिब) के अंतर के आधार पर विभिन्नताएँ हैं और उनके इज्तिहाद की प्रसिद्धि भी अलग-अलग है। उन लोगों में से जिनका संप्रदाय व्यापक हुआ उनमें इमाम अबू हनीफ़ा, इमाम मालिक बिन अनस, सौरी, शाफ़ई, इब्न अबी लैला, औज़ाई, अहमद बिन हंबल और दाऊद असफ़हानी शामिल हैं। लेकिन इनमें से भी इमाम अबू हनीफ़ा, मालिक, शाफ़ई

और अहमद (रह.) का मार्ग अधिक प्रसिद्ध हुआ, और इनमें भी इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) का संप्रदाय सर्वाधिक प्रचलित हुआ। मुहद्दिस देहलवी के निष्पक्ष मत के अनुसार, प्रसिद्धि के प्रबलतम कारणों में से एक यह है कि अल्लाह की मर्जी से इमाम अबू यूसुफ़ राजधानी के प्रधान न्यायाधीश (काज़ी) बने, जिससे पूरे साम्राज्य में हनफ़ी न्यायशास्त्र (फ़िक़्ह) का बोलबाला हुआ। उनके बाद भी इसी न्यायशास्त्र के विशेषज्ञ ही अधिकतर काज़ी नियुक्त होते रहे। इमाम मुहम्मद (रह.) की प्रचुर रचनाओं के कारण इसका प्रसार और प्रसिद्धि पूर्ण हो गई, यहाँ तक कि कुछ प्रसिद्ध इमामों ने भी इन पुस्तकों का सूक्ष्म दृष्टि से अध्ययन किया। महान न्यायशास्त्री इमाम शाफ़ई (रह.) ने कूफ़ा के लोगों को इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के परिवार का सदस्य करार दिया। कफ़वी आदि के कथनों से यह कारण भी सामने आता है कि इमाम (रह.) के शिष्यों में इज्तिहाद करने वाले विद्वान बहुत अधिक संख्या में थे, जिनका अनुसरण लोगों के लिए स्वतः ही सुखद रहा, जिससे वे बहुमत में आ गए। कफ़वी के वर्गीकरण के अनुसार, हनफी अनुयायी अनेक देशों और नगरों में फैल गए; जैसे इराक़ के उलेमा बग़दाद आदि में, और बल्ख़, बुखारा, खुरासान, समरकंद, शिराज़, तूस, अज़रबैजान, हमदान, फ़रग़ान, दमग़ान, माज़ंदरान, ख़्वारज़्म और ग़ज़नी आदि के विद्वानों के कारण इन क्षेत्रों में इसकी प्रसिद्धि हुई। चूंकि ये लोग स्वयं उत्कृष्ट विद्वान और तैयार न्यायशास्त्री थे, उनकी रचनाओं और उपदेशों से इसका अधिक प्रचार हुआ और टिप्पणियों, संकलनों और फतवों की भरमार हो गई। अतः इन न्यायशास्त्रियों के छह वर्ग हैं, और अनुयायियों (मुक़ल्लिद) को मिलाकर सात हैं।

प्रथम वर्ग 'स्वतंत्र मुजतहिदीन' का है, जिनका जुड़ाव वर्तमान में किसी पक्ष से नहीं है, जैसे इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और शाफ़ई आदि। द्वितीय वर्ग 'स्वतंत्र मुजतहिद' का है जो किसी विचारधारा से जुड़ा हुआ है, जैसे इमाम मुहम्मद, अबू यूसुफ़ और ज़फ़र कि स्वतंत्रता के बावजूद वे इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) की ओर संबद्ध हैं, और जैसे मुज़नी (रह.) जो शाफ़ई की ओर संबद्ध हैं। तृतीय वर्ग उन महान बाद के विद्वानों (अकाबिर मुताखिरीन) का है, जिन्हें निर्धारित नियमों, सिद्धांतों और शाखाओं के अनुमानों से नवीन समाधानों और समसामयिक घटनाओं के हल निकालने की पूर्ण क्षमता प्राप्त है, जैसे ख़साफ़, तहावी, करखी, हलवाई, सरख़सी, जस्सास आदि। कुछ विद्वानों ने बज़दवी, क़ुदूरी, क़ाज़ी खान, 'हिदाया' के लेखक, और 'ज़ख़ीरा व मुहीत' के लेखक बुरहानुद्दीन, और 'नसाब व खुलासा' के लेखक ताहिर बिन अहमद तथा उनके समान विद्वानों को इसी वर्ग में सम्मिलित किया है। और प्रत्यक्ष यह है कि...

جہاں تک یہ صلاحیت بہ مشیت الہیٰ تعالیٰ قائم رہی کہ اس طریقہ میں جد و اجتہاد کریں تب تک انہوں نے ایسا کیا، آخر یہ بھی لیاقت و امانت مرتفع ہوئی اور شد و مد پر مروج ہوا تو ان لوگوں نے اپنی کوتاہی پر یقین کیا کیونکہ آدمی اپنے نفس کو خود خوب جانتا ہے لہٰذا اسی طریقہ کو لازم پکڑا اسی جہت سے بوجہ پابندی طریقہ اجتہاد کے حنفیہ و شافعیہ وغیرہ فرق ہو گئے اور درحقیقت یہ سب ایک اصل توحید پر قائم ہیں خواہ افعال جوارح میں کسی طرز پر ثواب کا ذخیرہ جمع کریں کیونکہ ہر ایک دوسرے کو نظر محبت سے سامان آخرت جمع کرتا دیکھ کر خوش ہوتا ہے اور جانتا ہے کہ اللہ عزوجل اپنے فضل سے اس طریقہ سے بھی ثواب ورضا مندی عطا فرماتا ہے۔

مثلاً منفعت حاصل کرنے کے ہر طریقہ سے تجارت کرنے پر متولی و سرپرست ہر ایک سے خوش ہے اسی واجتہادی راہ سے ان میں طبقات ہیں۔ اول مجتہدین طبقہ عالیہ جنہوں نے قرآن مجید و سنت و اجماع سے قواعد اصولی بتائے جن سے طریق قیاس مسائل کا استنباط بغالبِ امیدِ ثواب ممکن ہوا اور یہ اس وقت کے مصالح و متاخرین کی قوت ایمان کے موافق تھا اور یہ ایک رحمت الہیٰ اس امت مرحومہ کے واسطے مخصوص ہوئی اور یہ طبقہ مستقل مجتہد تھے جن کو اصول یا فروع میں اپنی مانند کسی مجتہد کی تقلید روا نہیں تھی لیکن کتاب و سنت جس کی اتباع مفروض و متعین ہے اگر اس میں کسی مسئلہ کا حکم نہیں ملا اور نہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے قطعی ثابت ہوا بلکہ بعض صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ملا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ اس کو لیتے تھے اور اپنے قیاس کو ترک کرتے تھے اور یہ اس وجہ سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خیر الامۃ ہیں ان سے نور قوت ایمان میں مساوات نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر ان ائمہ مجتہدین میں باعتبار تفاوت مشارب کے تمایز ہے اور ان کی اجتہادات کا اشتہار بھی متفاوت ہے اور منجملہ ان کے جن

کا مذہب شائع ہوا امام ابو حنیفہؒ و امام مالک بن انس و ثوریؒ و شافعی و ابن ابی لیلیٰ و اوزاعی و احمد بن حنبل و داؤد اصفہانی ہیں لیکن ان میں سے بھی امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا مشرب زیادہ مشہور ہو گیا اور ان میں سے بھی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا مذہب زیادہ شائع ہوا اور محدث دہلویؒ کے انصاف میں ہے کہ اقوے اسباب اشتہار میں سے یہ ہے کہ مشیت الہیٰ عزوجل سے امام ابو یوسف قاضی دارالخلافہ ہوئے جس سے تمام سلطنت میں فقہ حنفی پر مدار ہوا اور بعد ان کے بھی اسی فقہ کے ماہر اکثر قضاۃ ہوتے چلے آئے اور امام محمد رحمۃ اللہ کی کثرت تصانیف سے تمام شیوع و اشتہار ہو گیا حتی کہ بعض ائمہ مشہورین نے بھی ان کتابوں کو بامعانِ نظر دیکھا اور امام فقیہ ربانی شافعی رحمۃ اللہ نے لوگوں کو کوفہ میں عیال امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ قرار دیا۔ اور کفوی وغیرہ کے بیان سے یہ بھی وجہ نکلتی ہے کہ امام رحمۃ اللہ کے شاگردوں میں اہل اجتہاد و علماء بہت کثرت سے تھے جن کی اتباع لوگوں میں خود بخود خوب بھلی لہٰذا اکثریت ہوگئی۔ اور کفوی کے طبقات میں ہے کہ اصحاب حنفیہ میں سے بہت لوگ ملکوں و شہروں میں متفرق ہوئے چنانچہ مشایخ عراق سے بغداد وغیرہ میں اور مشایخ بلخ و بخارا و خراسان و سمرقند و شیراز و طوس و آذربائیجان و ہمدان و فرغان و دامغان و مازنداران و خوارزم و غزنین وغیرہ سے ان ملکوں و شہروں میں شہرت ہو گئی اور چونکہ یہ لوگ خود علماء جید فقہاء مستعدین تھے ان کے تصانیف و تذکیر سے زیادہ شیوع ہوا اور امالی و تالیف و فتاویٰ کی بہت کثرت ہوگئی۔ پس ان فقہاء میں چھ طبقے ہیں اور مع مقلد بن سات ہیں۔

اول طبقہ مجتہدین مستقل جن کا انتساب ابھی کسی طرف نہیں جیسے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ و شافعی وغیرہ ہم، دوم طبقہ مجتہد مستقل جو کسی طرف منتسب ہے جیسے امام محمد و ابو یوسف و زفر کہ با وجود استقلال کے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی طرف منتسب ہیں اور جیسے مزنی رحمۃ اللہ تعالیٰ کہ شافعی کی طرف منسوب ہیں۔ سوم اکابر متاخرین کہ جن کو قواعد مقررہ اصول و

قیاسات فروع سے استنباط و وقائع و نوازل کی قدرت تامہ ہے جیسے خصاف و طحاوی و کرخی و حلوائی و سرخسی و جصاص و غیرہم اور بعض نے بزدوی و قدوری و قاضی خان و صاحب ہدایہ و برہان الدین صاحب ذخیرہ و محیط اور طاہر بن احمد صاحب نصاب و خلاصہ ان کے امثال کو انہیں میں داخل کیا ہے اور ظاہر یہ کہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 88 Introduction

Through critical examination, it has been established as follows, though in my view, there is some hesitation regarding this, and Allah knows best. Fourth are the 'Ashab al-Takhrij' (those capable of inference), who possess partial capacity for Ijtihad (legal reasoning). This is because, through their encompassing knowledge of principles and branches, they can detail general and ambiguous statements. Some have included Abu Bakr al-Jassas (RA) in this rank; however, it is surprising, as the late Fazil Lucknawi mentioned, given that Qazi Khan and others were included in the third rank. In my view, superficial investigation is insufficient, and the primary basis for this is the development of the strength of faith, even if the essence of confirmation (Tasdiq) does not vary in degree. Furthermore, the translator also doubts whether those named in this rank, or other scholars present in that century, were truly incapable of the highest type of Ijtihad. Fifth is the rank of 'Ashab al-Tarjih' (those capable of preference), such as Imam Quduri and the author of al-Hidayah. Their role is merely to give preference to certain narrations over others, by stating "this is more correct," "more appropriate," "more consistent with analogy," "easier for people," or "more plausible," etc. The author of al-Bahr al-Ra’iq counted Sheikh Ibn al-Humam in this category, while Lucknawi included Ibn Kamal Pasha and the commentator Abu'l-Saud. Some have described Ibn al-Humam as having reached the full rank of Ijtihad: **"And if you were to ponder on the matter, it would become clear to you that those who assign ranks to people are often focused on excessive talk and the memorization of opinions, to the extent that they have even counted dialectics as part of religious science. According to them, the most knowledgeable is the one with the longest tongue in establishing dialectical proofs devoid of divine guidance from Allah Almighty. Thus, one should not give weight to much of what they judge in matters of which no one has knowledge except Allah Almighty, and He knows best those who are guided."** Sixth is the rank of those who only have the power to distinguish between the 'strongest', 'strong', 'most correct', 'correct', and 'weak' reports within 'Zahir al-Riwayah', 'Zahir al-Madhhab', and 'Nawadir' (rare reports), such as Shams al-A’immah al-Kardari, al-Zahiri, al-Nasafi, and others. Among them are scholars who authored major foundational texts (mutun) like the authors of al-Mukhtar, al-Wiqayah, al-Kanz, etc. Their distinction is that they do not transmit weak or rejected opinions in their books. The seventh rank consists of scholars lower than the sixth; they are mere imitators (muqallideen). It is obligatory for them to follow a jurist (faqih), and up to the sixth rank, they cannot

perform any type of Ijtihad. Ibn Kamal Pasha (RA) said that these people lack discernment; they simply memorize whatever narration they find, regardless of its status. Thus, the detriment is to them and even more to those who follow them. This was cited by al-Fazil al-Lucknawi (RA). Moreover, several have quoted from Imam Nawawi's (RA) 'Sharh al-Madhhab' that a Mujtahid is either independent (Mustaqil)—whose conditions include being naturally gifted in jurisprudence, sound in faith, trained in thought, proficient in legal derivation, vigilant, and aware of legal proofs—and such people have been non-existent for a long time. Alternatively, he is an affiliated Mujtahid (Muntasib), of which there are four types: First, one who does not follow the Imam in principles or branches because he is an independent Mujtahid himself, but is attributed to the Imam due to following his methodology of Ijtihad. Second, one restricted by the school (Muqayyad bi'l-Madhhab), who cannot deviate from the Imam's proofs and rules; these are the 'Ashab al-Wujuh'. Third, those lower than the rank of 'Wujuh' but capable of explaining, writing, preferring, and authoring within the Imam's school; these 'Ashab al-Tarjih' existed until the end of the fourth century. Fourth, one who is established in memorizing and transmitting the school and is aware of its complexities but is weak in writing, analogy, and presenting proofs; his fatwa is reliable if he transmits it from the established books of the school. The translator says that from this passage, the benefit gained is that in this era, the fatwa of only that scholar is reliable who has memorized the school, understands its complexities accurately, and possesses a degree of analytical ability, even if not fully proficient in writing proofs or analogies that clarify meanings. Therefore, he should inform the questioner of the school's position without relying on whim or narrations that are a mix of useful and useless information, for no era is devoid of analytical capability. If someone dares to act without such qualification, they are a bridge to hell—remaining in torment themselves while others pass over them. The discussion on issuing fatwas (Ifta) will follow shortly. And Allah Almighty is the Guide to the path of righteousness.

गहन शोध से यूँ निर्धारित किया गया है और मेरे नज़दीक इसमें संशय है, वल्लाहु तआला आलम (अल्लाह बेहतर जानता है)। चौथा वर्ग 'अस्हाब-ए-तख़रीज' (निष्कर्ष निकालने वाले) का है, जिन्हें आंशिक रूप से इज्तिहाद (कानूनी विवेचना) की शक्ति प्राप्त है, क्योंकि वे सिद्धांतों और शाखाओं के ज्ञान के आधार पर अस्पष्ट और संक्षिप्त कथनों की व्याख्या कर सकते हैं। कुछ विद्वानों ने अबू बक्र अल-जस्सास (रह.) को इसी श्रेणी में रखा है, लेकिन यह आश्चर्यजनक है, जैसा कि मरहूम फ़ाज़िल लखनवी ने कहा, जबकि क़ाज़ी ख़ान आदि को तीसरी श्रेणी में शामिल किया गया था। मेरे विचार में केवल सतही शोध पर्याप्त नहीं है, और इसका मुख्य आधार ईमान की शक्ति की उन्नति पर है, भले ही पुष्टि का मूल कम या अधिक न हो। फिर अनुवादक को इसमें भी संशय है कि जिन लोगों का नाम इसमें गिना गया है या जो विद्वान उस युग में मौजूद थे, क्या वे वास्तव में ऐसे थे कि उनमें सर्वोत्तम प्रकार के इज्तिहाद की शक्ति नहीं थी? पाँचवाँ वर्ग 'अस्हाब-ए-तरजीह' (प्राथमिकता देने वाले) का है, जैसे इमाम क़ुदूरी और साहिब-ए-हिदाया आदि। उनकी भूमिका केवल इतनी है कि वे कुछ रिवायतों को दूसरों पर प्राथमिकता दे सकते हैं, यह कहते हुए कि "यह अधिक सही है", "अधिक उचित है", "तर्क के अधिक अनुकूल है", "लोगों के लिए अधिक सरल है" या "अधिक उपयुक्त है" आदि। साहिब-ए-बह्र-उर-राइक़ ने शेख इब्न अल-हुमाम को भी इसी श्रेणी में गिना है, और लखनवी ने इब्न कमाल पाशा और मुफ़स्सिर अबुस्सऊद को इसमें शामिल किया है। कुछ ने इब्न अल-हुमाम को पूर्ण इज्तिहाद के पद पर माना है: **"और यदि आप इस मामले पर विचार करें, तो आपको स्पष्ट हो जाएगा कि जो लोग लोगों को श्रेणियां आवंटित करते हैं, उनका ध्यान अक्सर अत्यधिक बहसबाज़ी और कथनों को याद करने पर होता है, यहाँ तक कि उन्होंने वाद-विवाद को धार्मिक विज्ञान मान लिया है। उनके अनुसार सबसे विद्वान वह है जिसकी ज़ुबान वाद-विवाद के प्रमाण स्थापित करने में सबसे लंबी है, जो अल्लाह तआला के मार्गदर्शन से रहित है। अतः उनके द्वारा दिए गए निर्णयों का कोई महत्व नहीं है जिनमें किसी को ज्ञान नहीं सिवाय अल्लाह के और वह हिदायत पाने वालों को बेहतर जानता है।"** छठा वर्ग वह है जिनमें केवल इतनी शक्ति है कि वे रिवायतों के बीच भेद कर सकें, जैसे शम्सुल अइम्मा करदरी, ज़हीरी, नसफ़ी आदि। इनमें वे विद्वान भी शामिल हैं जिन्होंने आधारभूत ग्रंथों (मुतून) की रचना की, जैसे साहिब-ए-मुख़्तार, विक़ाया, कंज़ आदि। उनकी विशेषता यह है कि वे अपनी पुस्तकों में अस्वीकृत या दुर्बल मतों को उद्धृत नहीं करते। सातवाँ वर्ग वह है जो छठे वर्ग से भी नीचे है, वे केवल अनुयायी (मुक़ल्लिद) हैं।

उनके लिए अनिवार्य है कि वे किसी फ़क़ीह (विधिवेत्ता) का अनुसरण करें और वे छठे स्तर तक किसी भी प्रकार का इज्तिहाद नहीं कर सकते। इब्न कमाल पाशा (रह.) ने कहा कि इन लोगों में विवेक की कमी होती है, वे जो भी रिवायत पाते हैं उसे याद कर लेते हैं। अतः हानि उनके लिए और उनसे अधिक उनके अनुयायियों के लिए है। इसे फ़ाज़िल लखनवी (रह.) ने उद्धृत किया है। इमाम नववी (रह.) की 'शरह अल-मज़हब' से कई विद्वानों ने उल्लेख किया है कि मुजतहिद या तो स्वतंत्र होता है, जिसकी शर्तों में उसका स्वाभाविक रूप से कुशल फ़क़ीह होना, धार्मिक रूप से सुदृढ़ होना, विचारशील होना और कानूनी निष्कर्षण में दक्ष होना शामिल है, और ऐसा व्यक्ति लंबे समय से लुप्त हो चुका है। या फिर वह संबद्ध मुजतहिद (मुन्तसिब) होगा, जिसके चार प्रकार हैं: प्रथम वह जो सिद्धांतों में इमाम का अनुसरण नहीं करता क्योंकि वह स्वयं स्वतंत्र है, लेकिन इमाम से उसका संबंध केवल इज्तिहाद के तरीके के कारण है। दूसरा वह जो मज़हब (विचारधारा) से बँधा है और इमाम के प्रमाणों और नियमों का उल्लंघन नहीं कर सकता; ये 'अस्हाबुल वुजूह' हैं। तीसरा वह जिसका पद 'वुजूह' से कम है लेकिन वह इमाम के मज़हब की व्याख्या, लेखन, प्राथमिकता और रचना कर सकता है; ये 'अस्हाब-ए-तरजीह' चौथी शताब्दी के अंत तक थे। चौथा वह जो मज़हब को याद रखने और प्रसारित करने में लगा है और जटिलताओं का जानकार है, लेकिन प्रमाणों के लेखन और तर्क में कमज़ोर है; उसका वह फ़तवा विश्वसनीय होगा जिसे वह मज़हब की पुस्तकों से उद्धृत करेगा। अनुवादक कहता है कि इस लेख से यह लाभ प्राप्त हुआ है कि वर्तमान समय में केवल उस विद्वान का फ़तवा विश्वसनीय है जिसे मज़हब का स्मरण हो, जो जटिलताओं को सही ढंग से समझने की क्षमता रखता हो, भले ही वह प्रमाणों के लेखन या गूढ़ अर्थों को स्पष्ट करने वाले तर्कों में पूर्ण न हो। अतः वह प्रश्नकर्ता को मज़हब से अवगत कराए और किसी भी ऐसी रिवायत पर निर्भर न रहे जो केवल इच्छाओं पर आधारित हो या बेकार की बातों से भरी हो, क्योंकि कोई भी युग शोध की योग्यता से खाली नहीं होता। यदि किसी व्यक्ति ने ऐसी योग्यता के बिना दुस्साहस किया, तो वह नर्क का पुल है कि वह स्वयं दंड में रहा और दूसरे उसके ऊपर से गुज़र गए। शीघ्र ही फ़तवा जारी करने (इफ़्ता) की चर्चा आएगी, और अल्लाह ही सीधे मार्ग की ओर मार्गदर्शन करने वाला है।

تتبع نظر سے یوں مقرر کیا گیا ہے اور میرے نزدیک اس میں تامل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ چہارم اصحاب تخریج کہ جن کو اجتہاد کی قدرت فی الجملہ ہے کیونکہ اصول و فروع کے احاطہ سے قول مجمل و مبہم کی تفصیل کر سکتے ہیں اور بعض نے ابوبکر الجصاص رحمۃ اللہ کو اسی طبقہ میں داخل کیا لیکن عجب ہے جیسا کہ فاضل لکھنوی مرحوم نے کہا باوجودیکہ قاضی خان وغیرہ کو سوم میں شامل کیا اور میرے نزدیک اس میں ظاہری تتبع کافی نہیں ہے اور قوت ایمانی کی ترقی پر اس کا مدار اولی ہے اگر چہ نفس تصدیق قابل کمی و زیادتی نہیں سہی۔ پھر مترجم کو اس میں بھی تامل ہے کہ ان لوگوں کو جن کا نام اس میں شمار کیا گیا یا اور جو علماء اس قرن میں موجود تھے کیا درحقیقت ایسے تھے کہ ان کو اقوے نوع اجتہاد کی قدرت نہ تھی۔ پنجم طبقہ اصحاب ترجیح ہیں جیسے امام قدوری و صاحب ہدایہ وغیرہ ہما تو ان کی شان فقط یہ ہے کہ بعض روایات کو بعض پر ترجیح دے سکتے ہیں بایں قول کہ یہ اصح ہے یا اولی ہے یا اوفق بالقیاس یا لوگوں کے حق میں زیادہ آسان ہے یا اوجہ ہے وغیرہ ذلک اور صاحب البحر الرائق نے شیخ ابن الہمام کو بھی اسی طریقہ میں شمار کیا اور لکھنوی نے ابن کمال پاشا اور مفسر ابوالسعود کو داخل کیا اور بعض نے ابن الہمام کو رتبہ اجتہاد تک کامل کہا ہے : **و انت لو تاملت فی الامر لظہر لك ان المتزلین للناس منازلهم انما موقع نظر هم كثيرة القيل و القال و حفظ الاقوال حتّٰی عدوا الجدل من علم الدين و انما الاعلم عندهم من طال اذيال لسانه فی اقامة حجة الجدال العارية عن الاهتداء بتوفيق الله تعالٰی عز وجل فلا عبرة فی كثير مما حكموا فيما لا علم بذلك لاحد الا الله عزوجل وهو اعلم بالمهتدين۔** ششم طبقہ جن کو فقط اتنی قدرت ہے کہ اقوے و قوے و اصح و صحیح و ضعیف مظاہر الروایۃ و ظاہر المذہب و نوادر میں تمیز کر سکیں جیسے شمس الائمہ کردری و صیری و نسفی و غیر ہم اور

انہیں میں سے وہ علماء بھی ہیں جنہوں نے متون تالیف کئے جیسے صاحب مختار و وقایہ و کنز وغیرہ ان کی شان یہ ہے کہ اپنی کتابوں میں اقوال ضعیفہ مردودہ کو نقل نہیں کرتے ہیں۔ طبقہ ہفتم وہ اہل علم طبقہ جو طبقہ ششم سے بھی ادنی ہیں تو محض مقلد ہیں ان پر لازم ہے کہ کسی فقیہ کی تقلید کریں اور طبقہ ششم تک کسی نوع کا اجتہاد نہیں کر سکتے اور ابن کمال پاشا رحمہ اللہ نے کہا کہ ان لوگوں کو تمیز نہیں بلکہ جو روایت پاتے ہیں کیسی ہی ہو اس کو یاد کر لیتے ہیں پس خرابی ان کی اور ان سے زیادہ اس کی جو ان کی تقلید کرے کذا نقلہ الفاضل اللکنوی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور امام نووی رحمۃ اللہ کی شرح المذہب سے کئی رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ مجتہد یا تو مستقل ہے اور اس کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ فقیہ النفس و سلیم الدین ہو اور فکر میں مرتاض اور صحیح التصرف والاستنباط ہو اور بیدار دل و دلائل شرعیہ سے عارف و ان کی شروط کا جامع ہو جو روایت کے ان کے استعمال میں مرتاض اور امہات مسائل فقہ سے ہوشیار اور ان کا حافظ ہو اور یہ تو زمانہ دراز سے معدوم ہو گیا اور یا مجتہد منتسب ہو گا اور اس کی چار قسمیں ہیں اول وہ یہ کہ امام کی تقلید کسی اصول و فروع میں نہ کرے کیونکہ خود اجتہاد میں مستقل ہے اور امام کی طرف نسبت بوجہ سلوک طریق اجتہاد ہے۔ دوم مقید بہ مذہب کہ ادلہ امام و قواعد سے تجاوز نہیں کر سکتا اور یہ اصحاب الوجوہ ہیں۔ سوم رتبہ وجوہ سے کم لیکن وہ مذہب امام کی تقریر و تحریر و ترجیح و تصنیف کر سکتا ہے اور یہی اصحاب ترجیح آخر چوتھی صدی تک تھے چہارم مذہب کی حفظ و نقل میں قائم و مشکل کا عارف ہے لیکن تحریر و قیاسات و تقریر دلائل میں کمزور ہے تو اس کا فتویٰ جو کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہو گا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس عبارت سے یہ فائدہ حاصل ہوا ہے کہ زمانہ میں فتاویٰ اسی شخص عالم کا معتبر ہے جو حفظ مذہب نقل و فہم مشکل عین مستقیم اور فی الجملہ نظر کی اہلیت رکھتا ہو اگر چہ تحریر دلائل میں پورا نہ ہو اور قیاسات کی تقریر میں جن سے معانی کی توضیح ہوتی ہے کامل نہ ہو پس سائل کو مذہب سے آگاہ کرے

جس میں ہوا و ہوس یا خالی رطب یابس روایات میں سے کسی روایت پر مدار نہ ہو کیونکہ اہلیت نظر سے کوئی زمانہ خالی نہیں ہے اور اگر کسی شخص نے بغیر ایسی لیاقت کی دلیری کی تو وہ جہنم کا پل ہے کہ خود عذاب میں رہا اور دوسرے اس پر سے پار ہو گئے اور عنقریب بحث افتاء میں ذکر آتا ہے واللہ تعالیٰ ہو الہادی الے سبیل الرشاد۔

Fatawa Alamgiri..... Volume 1 (89) Introduction

Chapter Categories of Juristic Issues

There are three categories of issues: The first are the issues of *Usul* (Principles), which are from the four or six books of Imam Muhammad (RA), as mentioned above; these are also called *Zahir al-Riwayah* (the Manifest Narrations). Among these principles, *Al-Mabsut* is the foremost and the foundation. Many have narrated it from Imam Muhammad (RA), including the most famous narration of Abu Sulayman al-Juzajani, and close to it is the narration of Abu Hafs (RA). There are several manuscripts of it; one manuscript is by Shaykh al-Islam Abu Bakr, known as Khawahir-zada, which is actually a commentary. Similarly, there are the *Mabsut* of al-Sarakhsi and al-Halwani (may Allah have mercy on them). It was previously mentioned that 'Mabsut Sarakhsi' refers absolutely to the commentary on *Al-Kafi*. Kafwi stated that among the issues of *Zahir al-Riwayah* are those from *Al-Muntaqa* by Hakim al-Shahid. After the books of Imam Muhammad (RA), this book is considered a foundational text for the school of thought (*Madhhab*), but it is now lost in these lands. Hakim's book *Al-Kafi* is also among the foundational principles of the school, and a group of scholars (*Mashaykh*) have written commentaries on it, including the famous commentaries of Shams al-A'immah al-Sarakhsi and Qadi Asbijabi. I say: although *Al-Muntaqa* is now lost, much of its content is quoted in works like *Az-Zakhirah* etc., and in this *Fatawa* (Alamgiri), there are many references from these books. Therefore, this *Fatawa* is highly reliable for ascertaining the original principles of the school of thought. So much so that if someone were to bring a single manuscript of *Kitab al-Asl*, it would not be relied upon because *Kitab al-Asl* has generally not remained in wide circulation for its authenticity to be fully trusted, unlike the citations present in this *Fatawa*, which are established and inherited through continuous transmission.

The second category of legal issues consists of *Ghayr Zahir al-Riwayah* (the Non-Manifest Narrations). By these are meant issues narrated from the Imams in books other than those mentioned above, whether in other works of Imam Muhammad (RA) such as the *Kaysaniyyat*, *Jurjaniyyat*, *Raqiyyat*, *Haruniyyat*, etc. They are called *Ghayr Zahir al-Riwayah* because these books were not as prominently and publicly narrated from Imam Muhammad (RA) as the books of the first category. Or, they might be in the books of other scholars besides Imam Muhammad (RA), such as the *Al-Mujarrad* of Hasan bin Ziyad, which contains narrations primarily from Imam Abu Hanifa and secondarily from the *Sahibayn* (Imams Abu Yusuf and Muhammad), etc.

To this category also belong the books of *Amali*. *Amali* is the plural of *Imla* (dictation), which refers to when students sit around a jurist with inkpots and pens, and they record whatever *ijtihads* (legal reasonings) he dictates. In this manner, over several sessions, a collection would become a book. Such a method also existed in the field of Hadith, and apparently, it was also practiced in juristic circles due to this similarity. This was because Allah the Almighty had endowed them with exceptionally sharp and flowing intellects. Also in this category are the scattered narrations found with different students, called *Nawadir* (Rare/Isolated Narrations), such as the *Nawadir* of Ibn Samma'ah and Ibn Rustam (i.e., Ibrahim), and the *Nawadir* of Hisham from Imam Muhammad (RA), and the *Nawadir* of Bishr from Abu Yusuf, etc. They are called *Nawadir* either because they are scattered narrations or because they apparently seem to contradict the principles. Thus, the scholars explained their correct context and interpretation (*ta'wil*). Sometimes a specific detail (*juz'iyyah*) is not mentioned in the principles but is found in the *Nawadir*. Although a *Nadir* narration may be unique, sometimes its derivation (*takhrij*) leads to contradiction because, in most principles, only a few types and categories of legal issues were mentioned so that sub-issues (*tafri'at*) could be derived by analogy to them. A keen observer can see this method in every matter within concise primary texts (*mutun*), because a restricted principle (*asl muqayyad*) encompasses every category of issues and its branches. For this reason, *Al-Jami' al-Saghir* is called *Jami'* (Comprehensive), despite being very small, because the rules of the issues themselves comprise multiple rulings. However, no one except a person of deep insight is permitted to rely on independent extraction (*istikhraj*) of rulings. The commentaries on *Al-Jami' al-Saghir*, such as the commentary by Qadi Khan etc., are certainly excellent and reliable, and references to them have appeared earlier in this *Fatawa*. The third category consists of the issues of the *Fatawa* (Fatwas), and...

फ़तावा आलमगीरी..... खंड 1 (89) भूमिका

अध्याय मसाइल (कानूनी मसलों) की श्रेणियाँ

मसलों की तीन श्रेणियाँ हैं: पहली श्रेणी 'मसाइल-ए-अस्ल' (सिद्धांतों के मसले) हैं, और ये इमाम मुहम्मद रह. की चार या छह किताबों के मसले हैं जैसा कि ऊपर उल्लेख किया गया है, और इन्हें 'ज़ाहिर अल-रवाया' (प्रसिद्ध वर्णन) भी कहा जाता है। इन सिद्धांतों में 'मब्सूत' सबसे पहली और बुनियादी किताब है, और इमाम मुहम्मद रह. से इसे कई लोगों ने वर्णित किया है। इनमें से सबसे प्रसिद्ध वर्णन अबू सुलेमान अल-जुज़जानी का है, और इसी के निकट अबू हफ़्स रह. का वर्णन है। फिर इसके कई संस्करण हैं; एक संस्करण शेख-उल-इस्लाम अबू बक्र का है जो 'ख़वाहरज़ादा' के नाम से प्रसिद्ध है, और यह वास्तव में एक व्याख्या है। इसी प्रकार 'मब्सूत अल-सरख़सी' और 'अल-हलवानी' रह. हैं। पहले बताया गया है कि 'मब्सूत सरख़सी' से पूर्ण रूप से 'शराह-ए-काफ़ी' अभिप्राय है। कफ़वी ने कहा है कि ज़ाहिर अल-रवाया के मसलों में से हाकिम शहीद की 'मुंतक़ा' के मसले हैं, और इमाम मुहम्मद रह. की किताबों के बाद यह किताब मज़हब (विचारधारा) के लिए बुनियादी है, लेकिन इन देशों में अब यह अप्राप्य है। हाकिम की किताब 'काफ़ी' भी मज़हब के सिद्धांतों में से है और विद्वानों के एक समूह ने इसकी व्याख्या की है, जिनमें शम्स अल-अइम्मा सरख़सी और क़ाज़ी असबीजाबी की व्याख्याएँ प्रसिद्ध हैं। मैं कहता हूँ कि यद्यपि 'मुंतक़ा' अब अप्राप्य है, लेकिन 'ज़खीरा' आदि किताबों में उससे बहुत कुछ उद्धृत किया गया है, और इस फ़तावा में उन किताबों से कई सन्दर्भ मौजूद हैं। इसलिए, यह फ़तावा मज़हब के सिद्धांतों को जानने के लिए बहुत विश्वसनीय है। यहाँ तक कि यदि कोई व्यक्ति 'किताब अल-अस्ल' की कोई प्रति ले आए, तो उस पर भरोसा इसलिए नहीं किया जाएगा क्योंकि किताब अल-अस्ल आमतौर पर व्यापक रूप से प्रचलित नहीं रही है जिस पर पूर्ण विश्वास हो सके इसके विपरीत जो वर्णन इस फ़तावा में पीढ़ियों से उत्तराधिकार के रूप में निरंतर मौजूद हैं।

दूसरी श्रेणी मज़हब के उन मसलों की है जो 'ग़ैर ज़ाहिर अल-रवाया' (गैर-प्रसिद्ध वर्णन) कहलाते हैं। इनसे अभिप्राय वे मसले हैं जो इमामों से उपर्युक्त किताबों के अलावा अन्य किताबों में वर्णित किए गए हैं, चाहे वे इमाम मुहम्मद रह. की अन्य किताबें हों जैसे किसायानियात, जुरजानियात, रक़ियात, हारूनियात आदि। इन्हें 'ग़ैर ज़ाहिर अल-रवाया' इसलिए कहा जाता है क्योंकि ये किताबें इमाम मुहम्मद रह. से उस तरह प्रसिद्ध और सार्वजनिक रूप से वर्णित नहीं हुईं जैसे कि पहली श्रेणी की किताबें। या फिर वे इमाम मुहम्मद रह. के अलावा अन्य विद्वानों की किताबें हों जैसे हसन बिन

ज़ियाद की 'मुजर्रद', जिसमें इमाम अबू हनीफ़ा रह. से मूल रूप से और साहबैन (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मुहम्मद) आदि से अनुवर्ती रूप से वर्णन हैं। इसी श्रेणी में 'कुतुब-ए-अमाली' (श्रुतलेख की किताबें) भी आती हैं। 'अमाली', 'इमला' का बहुवचन है, और इमला यह है कि एक फ़क़ीह (विधिवेत्ता) के चारों ओर उनके शिष्य दवात और कलम लेकर बैठते और वे जो भी इज्तिहाद (कानूनी व्याख्या) बोलते, ये लोग उसे लिखते जाते। इस प्रकार कई बैठकों के बाद एक किताब बन गई। हदीस में भी ऐसा ही तरीका मौजूद था और स्पष्ट रूप से इसी समानता के कारण फ़िक़्ह (न्यायशास्त्र) के हलकों में भी यह प्रचलित था। ऐसा इसलिए क्योंकि अल्लाह तआला ने उनकी बुद्धि को प्रवाहमान धाराओं जैसा बनाया था। इसी श्रेणी में वे बिखरे हुए वर्णन भी हैं जो विभिन्न शिष्यों के पास हैं, जिन्हें 'नवादिर' (दुर्लभ वर्णन) कहा जाता है, जैसे इब्न समाअ और इब्न रुस्तम यानी इब्राहिम के नवादिर, और इमाम मुहम्मद रह. से हिशाम के नवादिर आदि, और अबू यूसुफ़ से बिश्र के नवादिर आदि। इन्हें नवादिर या तो इसलिए कहा जाता है क्योंकि ये छिटपुट वर्णन हैं, या इसलिए क्योंकि ये स्पष्ट रूप से सिद्धांतों के विपरीत दिखते हैं। इसलिए विद्वानों ने इनकी सही व्याख्या (तावील) प्रस्तुत की है। कभी-कभी सिद्धांतों में कोई विस्तृत विवरण नहीं होता लेकिन नवादिर में होता है। यद्यपि नवादिर कभी-कभी एकाकी वर्णन होते हैं, लेकिन मसलों के निष्कर्षण (तख़रीज) से विरोध उत्पन्न होता है क्योंकि अधिकतर सिद्धांतों में कानूनी मसलों के केवल कुछ ही प्रकारों का उल्लेख किया गया है ताकि उनके आधार पर उप-मसलों (तफ़रीआत) का विस्तार किया जा सके। एक सूक्ष्मदर्शी व्यक्ति को संक्षिप्त मूल ग्रंथों (मुतून) में हर बात में यह तरीका दिखाई दे सकता है क्योंकि मसलों की हर श्रेणी और उसके विस्तार के लिए एक सीमित मूल सिद्धांत (अस्ल-ए-मुक़य्यद) मौजूद है। इसीलिए 'जामे सग़ीर' को 'जामे' (व्यापक) कहा जाता है, बावजूद इसके कि वह बहुत छोटी है, क्योंकि उसके मसलों के नियम स्वयं में कई कानूनी आदेश समेटे हुए हैं। लेकिन अंतर्दृष्टि रखने वाले व्यक्ति के अलावा किसी को मसले निकालने (इस्तख़राज) पर भरोसा करने की अनुमति नहीं है। जामे सग़ीर की व्याख्याएँ जैसे क़ाज़ी खान आदि की व्याख्या निश्चित रूप से बहुत श्रेष्ठ और विश्वसनीय हैं और इस फ़तावा में उनसे पहले भी सन्दर्भ दिए गए हैं। तीसरी श्रेणी फ़तावा के मसलों की है और...

الفصل طبقاتِ مسائل

مسائل کے تین طبقات ہیں: اول مسائل اصول اور وہ امام محمدؒ کی چار یا چھ کتابوں کے مسائل ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور انہیں کو ظاہر الروایہ بھی کہتے ہیں ان اصول میں سے مبسوط اول واصل ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ سے اس کو اکثروں نے روایت کیا از انجملہ اشہر روایت ابوسلیمان جوزجانی ہے اور اسی کے قریب روایت ابوحفص رحمۃ اللہ ہے پھر اس کے نسخہ متعدد ہیں ایک نسخہ شیخ الاسلام ابوبکر معروف بہ خواہر زادہ اور یہ در حقیقت شرح ہے اور ایسے ہی مبسوط السرخسی والحلوائی رحمہم اللہ تعالیٰ اور پہلے مذکور ہوا کہ مبسوط سرخسی سے علی الاطلاق شرح کافی مراد ہے اور کفوی نے کہا کہ ظاہر الروایہ کے مسائل میں سے حاکم شہید کے منتقی کے مسائل ہیں اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کی کتابوں کے بعد یہ کتاب مذہب کے لئے اصل ہے مگر ان ملکوں میں اب مفقود ہے اور حاکم کی کتاب کافی بھی اصول مذہب میں سے ہے اور اس کی بھی جماعت مشائخ نے شرح کی ہے از انجملہ شرح شمس الائمہ سرخسی و شرح قاضی اسبیجابی معروف ہیں۔ اقول منقی اگر چہ اب مفقود ہے لیکن ذخیرہ وغیرہ میں اس سے بہت کچھ نقل موجود ہے اور اس فتاویٰ میں انہیں کتابوں سے بہت کچھ حوالہ ہے اس واسطے یہ فتاوی اصول مذہب دریافت کرنے کے لئے بہت معتمد ہے حتی کہ اگر کوئی شخص ایک نسخہ کتاب الاصل کالا آئے تو اس پر اعتماد اس وجہ سے نہ ہو گا کہ کتاب الاصل عموماً متداول نہیں رہی جس پر وثوق ہو بخلاف نقل کے جو اس فتاویٰ میں متواتر متوارث موجود ہے۔

طبقہ دوم مسائل مذہب میں سے غیر ظاہر الروایہ کے مسائل ہیں اور مراد ان سے وہ مسائل ہیں جن کو ائمہ سے سوائے ان کتب مذکورہ کے اور کتابوں میں روایت کیا گیا خواہ امام محمد رحمۃ اللہ کی دوسری کتابوں میں جیسے کیسانیات و جرجانیات و رقیات و ہارونیات وغیرہ اور غیر ظاہر الروایہ اس لئے کہتے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ سے یہ کتابیں اس طرح ظاہر مشتہر مروی نہیں ہوئیں جیسے پہلی کتابیں ہیں اور خواہ سوائے امام محمد رحمۃ اللہ کے اوروں کی کتابوں میں جیسے حسن بن زیاد کی مجرد جس میں امام ابوحنیفہ سے اصلاً اور صاحبین وغیرہ سے تبعاً مرویات ہیں اور اسی قسم میں کتب امالی ہیں اور امالی جمع املاء ہے اور املاء یہ کہ فقیہ کے گرد اس کے تلامذہ دوات و قلم کے ساتھ بیٹھے اور جو کچھ اجتہادات وہ بولتا گیا یہ لوگ اس کو لکھتے گئے اس طرح متعدد مجالس میں مجموعہ ایک کتاب ہو گئی اور حدیث میں بھی ایسا طریقہ موجود تھا اور ظاہر اسی موافقت سے فقہیات میں بھی حلقہ میں فقہاء میں جاری تھا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اذہان سیال مخلوق فرمائے تھے اور اسی قسم سے ہیں متفرق روایات متفرق تلامذہ کے پاس جن کو نوادر کہتے ہیں جیسے نوادر ابن سماعہ و ابن رستم یعنی ابراہیم و نوادر ہشام وغیرہ از امام محمد رحمۃ اللہ و نوادر بشر عن ابی یوسف وغیرہ پس ان کو نوادر یا تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ متفرق روایات ہیں یا اس وجہ سے کہ یہ بظاہر مخالف اصول ہیں پس مشائخ نے ان کی صحیح محمل یعنی تاویل بیان کی اور بسا اوقات اصول میں جزئیہ مذکور نہیں مگر نوادر میں ہے اور کبھی نوادر اگر چہ منفرد ہے لیکن تخریج مسائل سے مخالفت پیدا ہوتی ہے کیونکہ اکثر اصول میں مسائل فقہیہ کے انواع و اصناف کے قلیل مسائل مذکور ہوئے تاکہ انہیں کے مقائسہ پر تفریعات کر لی جائیں اور دقیق النظر آدمی کو مختصر کتب متون میں سے ہر بات میں یہ طریقہ ظاہر ہو سکتا ہے کیونکہ ہر صنف کے مسائل و اس کے تفریعات کو ایک اصل مقید شامل ہے اس واسطے جامع صغیر کو جامع کہتے ہیں باوجودیکہ بہت صغیر ہے کیونکہ قواعد مسائل خود احکام متعددہ ہیں لیکن سوائے

صاحب بصیرت کے کسی کو استخراج پر اعتماد نہیں روا ہے اور شروح جامع صغیر مثل شرح قاضی خان وغیرہ البتہ جید معتمد ہیں اور فتاوی میں اس سے پیشتر حوالہ ہے۔ طبقہ سوم مسائل فتاوی ہیں اور

Fatawa Alamgiri ... Volume (1) Introduction

These are referred to as *Waqiat* (Incidents) and *Nawazil* (Newly occurring issues). These are the rulings derived by later scholars (*Muta'akhirin*) through the power of *Ijtihad* (independent reasoning) concerning incidents for which no explicit narration (*Riwayat*) exists from the early Imams (*Mutaqadimin*). Among such books, the first was compiled by Sheikh Abu al-Layth al-Faqih Nasr bin Muhammad bin Ibrahim al-Samarqandi (RA), and he titled it *Nawazil*. In it, he gathered the legal opinions (*Fatawa*) of his masters and later scholars such as Muhammad bin Muqatil al-Razi, Muhammad bin Salma, Nasir bin Yahya, and others. He also documented his own preferences in various places; for instance, if he cited a ruling from a teacher but did not personally agree with it, he wrote, "In my view, this is preferred (*Mukhtar*)." Therefore, wherever it appears in this *Fatawa* that Faqih Abu al-Layth "preferred" something, it means either two different rulings were mentioned by scholars and he, considering one stronger, wrote "In my view, this is preferred (i.e., stronger)," or he found another new *Ijtihadi* ruling to be preferred over the existing one. This book serves as the foundation for these incidents. Subsequently, others compiled similar works, such as *Majmu' al-Nawazil wa al-Waqiat* by Al-Natiqi (RA) and *Waqiat al-Sadr al-Shahid* Husam al-Din (RA), in which the preferences of Sadr al-Shahid are frequently mentioned.

Thus, it is often found in *Fatawa* collections that "this was preferred by Sadr al-Shahid in his *Waqiat*." After them, scholars began to compile works mixing primary narrations (*Usul*) with secondary ones like *Ghayr Zahir al-Riwayah*, *Amali*, *Nawadir*, and *Waqiat*, such as in *Jami' al-Fatawa* by Qazi Khan and *Khulasa*, etc. Some compiled them with a form of categorization, such as in *Muhit al-Sarakhsi* by Shams al-Aimmah. He first wrote the primary rulings (*Usul*), then the *Ghayr Zahir al-Riwayah* or *Mashhur al-Riwayah*, followed by *Amali* and *Nawadir*, and finally the *Fatawa*. This is an excellent organizational method. It is particularly beneficial in this era because such distinctions have now vanished, either due to a lack of understanding and knowledge or because the primary texts (*Usul*) have been lost. Undoubtedly, this neglect has been very harmful; the primary books of Imam Muhammad (RA) and others were lost, and now only a few books by later authors are published and relied upon. Some of these are *Mutoon* (primary texts), some are their *Shurooh* (commentaries), and some are known as *Fatawa*. It should be clear that there is a famous saying among the people of knowledge: "A ruling written in the *Mutoon* takes precedence over one in the *Shurooh*, and what is in the *Shurooh* takes precedence over the *Fatawa*."

Therefore, if a point is found in the commentaries that contradicts the primary texts, the ruling of the *Mutoon* shall be adopted. The reason given for this is that *Mutoon* exist to transmit the manifest teachings (*Zahir al-Madhhab*) of the school of thought. The translator says: In my view, this rule was appropriate for the class of commentaries like *Shurooh al-Mabsut*, etc., because *Mutoon* then referred to the primary principles (*Usul*) which we now call *Mutoon*, and *Fatawa* referred solely to the rulings derived by later scholars, known as *Waqiat*. Thus, the intention was that if a ruling is found in the primary books (*Usul*) and a commentator writes against it, the ruling of the commentary should be abandoned in favor of the original, for that is the essence of the religion. What is in the commentaries precedes the *Fatawa* because the commentaries explain the established benefits of a ruling; hence, these issues are effectively mentioned in the source itself. This is unlike *Waqiat*, where it is assumed that there is no explicit or implicit narration from the Imam, but rather later scholars derived them using *Ijtihadi* principles. Yes, it is possible that there might be an allusion to it in the source. This is why in some derived rulings it is written, "There is no narration for this issue from Imam Muhammad (RA) in any book, but so-and-so said this and another wrote that this is correct, and Imam Muhammad (RA) alluded to this." Therefore, being mentioned by way of allusion is not the same as being explicitly mentioned. Unlike commentaries, where the benefit of a specific linguistic constraint—meaning the understanding of the narration—is a credible aspect, it is considered implicitly mentioned. Thus, it is clear from this explanation that the meaning of the rule "Mutoon precede Shurooh, and Shurooh precede Fatawa" is as follows. However, for the *Mutoon*, *Shurooh*, and *Fatawa* existing today, this rule does not apply verbatim because contemporary commentaries are filled with all kinds of rare narrations (*Nawadir*) and secondary notes (*Amali*). If precedence were given based on the fame and widespread transmission of a book, then regardless of the aforementioned reasoning (i.e., "because Mutoon are for transmitting the Madhhab"), it is also clear that all commentaries do not reach the level of *Tawatur* (uninterrupted mass transmission)... [to be continued]

फ़तावा-ए-आलमगीरी ... जिल्द (1) प्रस्तावना

इन्हीं को 'वाक़ियात' और 'नवाज़िल' कहते हैं और ये वे मसले (धार्मिक मुद्दे) हैं जिन्हें बाद के विद्वानों (मशाईख़-ए-मुतअख़िरीन) ने अपनी इज्तिहादी शक्ति (तर्क शक्ति) के बल पर उन घटनाओं से निकाला है जिनमें प्रारंभिक इमामों (अइम्मा-ए-मुतक़द्दिमीन) से कोई रिवायत (परंपरा) मौजूद नहीं है। ऐसी किताबों में सबसे पहली किताब शेख़ अबुल लैस फ़क़ीह नस्र बिन मुहम्मद बिन इब्राहीम अल-समरकंदी (रह.) ने संकलित की और उसका नाम 'नवाज़िल' रखा। इसमें उन्होंने अपने गुरुओं और बाद के विद्वानों जैसे मुहम्मद बिन मुक़ातिल राज़ी, मुहम्मद बिन सलमा, नसीर बिन यह्या आदि के फ़तवे जमा किए और जगह-जगह स्वयं जो विकल्प चुना उसे भी लिख दिया। उदाहरण के तौर पर, यदि किसी मसले में शेख़ से कोई हुक्म (आदेश) नक़ल किया और उस पर स्वयं सहमत नहीं हुए, तो लिखा कि "मेरे निकट यह मुख़्तार (पसंदीदा) है।" अतः इस फ़तावा में जहाँ ऐसा आया है कि इसे फ़क़ीह अबुल लैस ने चुना है, उसका अर्थ यही है कि या तो विद्वानों के बीच उस मसले में दो अलग-अलग आदेश वर्णित थे और उन्होंने उनमें से एक को मज़बूत समझकर लिख दिया कि "मेरे निकट यह पसंदीदा यानी अधिक सबल है", या फिर उनके निकट उस आदेश के अलावा दूसरा नया इज्तिहादी आदेश पसंदीदा है। फिर यह किताब इन वाक़ियात (घटनाओं) में मूल मानी गई और इसके बाद दूसरों ने भी इसी तरह संकलन किया, जैसे 'मज्मू-अुल नवाज़िल वल वाक़ियात' (नातिक़ी रह. कृत) और 'वाक़ियात-ए-सद्र शहीद' (हुसामुद्दीन रह. कृत), जिसमें सद्र शहीद के पसंदीदा मतों का अक्सर ज़िक्र है।

तदनुसार फ़तावा में जगह-जगह आया है कि "इसे सद्र शहीद ने अपने वाक़ियात में चुना है"। फिर उनके बाद विद्वानों ने मूल रिवायतों (अुसूल) के साथ 'ग़ैर ज़ाहिर अल-रिवाया', 'अमाली', 'नवादिर' और 'वाक़ियात' को मिलाकर संकलित कर दिया, जैसे 'जामे-उल-फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' और 'ख़ुलासा' आदि। कुछ ने एक प्रकार के भेदभाव (श्रेणीबद्धता) के साथ संकलित किया, जैसे 'मुहीत-ए-शम्सुल अइम्मा सरख़सी' (रह.)। उन्होंने पहले मूल मसलों (अुसूल) को लिखा, फिर 'ग़ैर ज़ाहिर अल-रिवाया' या 'मशहूर अल-रिवाया' को, फिर 'अमाली' और 'नवादिर' को, और अंत में 'फ़तावा' को। यह एक उत्कृष्ट व्यवस्था है, विशेष रूप से वर्तमान समय के लिहाज़ से बहुत लाभदायक है, क्योंकि अब वह सूक्ष्म अंतर भी समाप्त हो गया है—चाहे समझ और ज्ञान की कमी के कारण हो या मूल ग्रंथों के खो जाने के कारण। निस्संदेह यह सुस्ती बहुत हानिकारक सिद्ध हुई कि इमाम मुहम्मद (रह.) आदि की अुसूल की किताबें खो गईं और अब बाद के विद्वानों की कुछ रचनाएँ ही प्रकाशित और विश्वसनीय हैं।

इनमें से कुछ 'मतून' (मूल पाठ) हैं, कुछ उनकी 'शुरुह' (व्याख्याएँ) हैं और कुछ 'फ़तावा' के नाम से प्रसिद्ध हैं। स्पष्ट रहे कि विद्वानों के बीच यह कथन प्रसिद्ध है कि "मतून में जो आदेश लिखा गया है वह शुरुह से प्राथमिक है, और जो शुरुह में है वह फ़तावा से प्राथमिक है।" अतः यदि व्याख्याओं (शुरुह) में ऐसी बात पाई जाए जो मूल पाठ (मतून) के विरुद्ध हो, तो मूल पाठ का आदेश माना जाएगा। इसका कारण यह बताया जाता है कि 'मतून' धर्म के स्पष्ट सिद्धांतों को नक़ल करने के लिए हैं। अनुवादक कहता है कि मेरे निकट यह नियम 'शुरुह-ए-मबसूत' आदि के उस वर्ग के लिए अनुकूल था क्योंकि तब 'मतून' से तात्पर्य 'अुसूल' (सिद्धांतों) से था जिन्हें अब हम 'मतून' कहते हैं, और 'फ़तावा' से तात्पर्य मात्र बाद के विद्वानों द्वारा निकाले गए मसले थे जिन्हें 'वाक़ियात' कहा जाता है। अतः तात्पर्य यह था कि जब मूल ग्रंथों (अुसूल) में कोई आदेश मिले और व्याख्याकार ने उसके विरुद्ध लिखा हो, तो व्याख्या के आदेश को त्याग दिया जाए और मूल (अुसूल) को अपनाया जाए क्योंकि वही धर्म का मूल आधार है। और जो व्याख्याओं में है वह फ़तावा पर इस दृष्टि से प्राथमिक है कि व्याख्या मूल के लाभों और दृढ़ मसलों को स्पष्ट करती है, तो मानो ये मसले स्वयं मूल में ही वर्णित हैं। इसके विपरीत 'वाक़ियात' में यह माना जाता है कि इमाम से कोई स्पष्ट या गुप्त रिवायत नहीं है, बल्कि बाद के विद्वानों ने उसे इब्तिहादी नियमों के आधार पर निकाला है। हाँ, यह संभव है कि मूल में कहीं इसकी ओर इशारा हो। इसीलिए कुछ निकाले गए मसलों में लिखा गया कि "इस मसले की कोई रिवायत इमाम मुहम्मद (रह.) की किसी किताब में नहीं है, लेकिन अमुक व्यक्ति ने ऐसा कहा और अमुक ने वैसा लिखा कि यही सही है और इमाम मुहम्मद (रह.) ने इस ओर इशारा किया है।" अतः संकेत के रूप में वर्णित होना, प्रत्यक्ष वर्णन में सम्मिलित नहीं है। व्याख्याओं के विपरीत, जहाँ शब्द की सीमा का लाभ यानी रिवायत का अर्थ एक विश्वसनीय पहलू है, वहाँ वह गुप्त रूप से वर्णित है। इस स्पष्टीकरण से यह ज़ाहिर हो गया कि इस नियम का अर्थ कि "मतून, शुरुह पर और शुरुह, फ़तावा पर प्राथमिक हैं," यही है। वर्तमान समय में जो मतून, शुरुह और फ़तावा मौजूद हैं, उनके संदर्भ में यह नियम पूरी तरह सही नहीं बैठता, क्योंकि वर्तमान व्याख्याएँ हर तरह के'नवादिर' और 'अमाली' आदि से भरी हुई हैं। और यदि किसी किताब की प्रसिद्धि और निरंतरता के कारण उसे प्राथमिकता मिले, तो उस मूल तर्क(कि मतून धर्म को नक़ल करने के लिए हैं आदि) के अप्रभावी होने के बावजूद, यह भी स्पष्ट है कि सभी व्याख्याएँ निरंतरता (तवातुर) के उस स्तर तक... [क्रमशः]

انہیں کو واقعات و نوازل کہتے ہیں اور یہ مسائل وہ ہیں جن کو مشائخ متاخرین نے بہ قوتِ اجتہاد ایسے وقائع میں استخراج کیا جن میں ائمہ متقدمین میں کوئی روایت نہیں ہے اور ایسی کتابوں میں سے اوّل کتاب شیخ ابواللیث فقیہ نصر بن محمد بن ابراھیم السمرقندیؒ نے جمع فرمائی اور نوازل اس کا نام رکھا اس میں اپنے شیوخ و مشائخ متاخرین محمد بن مقاتل رازی و محمد بن سلمہ و نصیر بن یحیٰی و غیرہم کے فتاویٰ جمع کئے اور جابجا اپنے آپ کو جو کچھ اختیار کیا وہ بھی لکھ دیا یعنی مثلاً کوئی حکم کسی مسئلہ میں شیخ سے نقل کیا اور اس پر خود راضی نہیں ہوئے تو لکھا کہ میرے نزدیک یوں مختار ہے لہٰذا اس فتاویٰ میں جہاں اس طرح آیا ہے کہ اس کو فقیہ ابواللیث نے اختیار کیا اس کے یہی معنی ہیں کہ یا تو مشائخ سے اس مسئلہ میں مختلف دو حکم مذکور ہیں ان میں سے خود ایک کو قوی سمجھ کر لکھ دیا کہ میرے نزدیک یہ مختار یعنی اقوٰی ہے یا اپنے نزدیک اس حکم کے علاوہ دوسرا حکم اجتہادی جدید مختار ہے پھر یہ کتاب ان واقعات میں اصل ہے اور اس کے بعد دوسروں نے اس طرح جمع کر دیں جیسے مجموع النوازل والواقعات از ناطقی رحمہ اللہ و واقعات صدر شہید حسام الدین رحمہ اللہ اس میں بھی اختیارات صدر شہید اکثر مذکور ہیں۔

چنانچہ فتاویٰ میں جابجا آیا کہ اسی کو صدر شہید نے اپنے واقعات میں اختیار فرمایا ہے پھر ان کے بعد مشائخ نے اصول روایات کے ساتھ غیر ظاہر الروایہ وامالی و نوادر و واقعات کو مختلط جمع کر دیا جیسے جامع فتاویٰ قاضی خان و خلاصہ وغیرہ اور بعض نے ایک نوع تمائز کے ساتھ جمع کیا جیسے محیطِ شمس الائمہ سرخسیؒ چنانچہ انہوں نے پہلے مسائل اصول کو لکھا پھر غیر ظاہر الروایہ یا مشہور الروایہ کو پھر امالی و نوادر کو اور پھر فتاویٰ کو اور یہ عمدہ ترتیب ہے۔

خصوصاً اس زمانہ کے لحاظ سے بہت نافع ہے کیونکہ اب اس قدر تمائز بھی معدوم ہو گیا خواہ قلتِ ادراک و علم سے اور خواہ اصول وغیرہ مفقود ہونے سے اور بے شبہ یہ سستی بہت مضر ہوئی کہ کتب اصول امام محمد رحمہ اللہ وغیرہ گم کر دی گئیں اور اب چند کتابیں متاخرین کی تصانیف سے شائع و معتمد ہیں ان میں سے بعض متون ہیں اور بعض انہیں کی شروح ہیں اور بعض بنام فتاویٰ معروف ہیں واضح ہو کہ اہلِ علم میں یہ قول مشہور ہے کہ متون میں جو حکم مسئلہ لکھا گیا ہے وہ حکم شروح سے مقدم ہے اور جو شروح میں ہے وہ فتاویٰ سے مقدم ہے پس اگر شروح میں ایسی بات پائی جائے جو متون سے مخالف ہے تو متون کا حکم لیا جائے گا اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ متون اس واسطے ہیں کہ ظاہر مذہب کو نقل کریں مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہ قاعدہ شروح مبسوط وغیرہ اس طبقہ کے واسطے متوافق تھا کیونکہ متون سے مراد اصول ہے جن کو اب متون کہتے ہیں اور فتاویٰ سے مراد خالی متاخرین کے استخراجی مسائل ہیں جنہیں واقعات کہتے ہیں پس مراد یہ تھی کہ جب کتب اصول میں کوئی حکم ملا اور شیخ شارح نے اس کے خلاف لکھا ہے تو شرح کا حکم ترک کیا جائے اور اصل کا لیا جائے کیونکہ وہی اصل مذہب ہے اور جو شروح میں ہے وہ فتاویٰ پر مقدم اس جہت سے شرح فوائد قویمہ مسئلہ ہیں تو گویا یہ مسائل خود اصل میں مذکور ہیں بخلاف واقعات کے کہ ان میں مفروض ہے کہ صریح یا ضمنی روایت امام سے نہیں ہے بلکہ بقاعدہ اجتہادی متاخرین نے استخراج کیا ہے ہاں یہ ممکن ہے کہ کہیں اشارہ اس کی طرف اصل میں ہو اس واسطے بعض مسائل استخراجی میں لکھا کہ اس مسئلہ کی کوئی روایت کسی کتاب میں امام محمدؒ سے نہیں ہے لیکن فلاں شخص نے یوں کہا اور فلاں نے اس طرح پر لکھا کہ یہی صحیح ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس طرف اشارہ کیا ہے پس بطریقِ اشارہ مذکور ہونا داخلِ مذکور نہیں ہے۔ بخلاف شروح کے کہ فائدہ قید یعنی مفہوم روایت ایک جہت معتبرہ ہے تو وہ ضمنی مذکور ہے پس اس بیان سے ظاہر ہو گیا کہ اس

قاعدہ کے معنی کہ متون شروح پر اور شروح فتاویٰ پر مقدم ہیں یہ ہیں اور اس وقت میں جو متون و شروح و فتاویٰ موجود ہیں ان کے حق میں یہ قاعدہ من و عن ٹھیک نہیں ہوتا اس لئے کہ شروح اس وقت ہر طرح کے نوادر و امالی وغیرہ سے مملو ہیں اور اگر بوجہ شہرتِ کتاب و تواتر کے تقدم ہو تو قطع نظر اس کے کہ دلیل مذکور یعنی قولہ کیونکہ متون نقلِ مذہب کے لئے ہیں الخ جاری نہیں رہتے یہ بھی ظاہر ہے کہ جملہ شروح متواتر درجہ تک

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 Preface

...although the debate regarding the continuous transmission (tawatur) or lack thereof of books is separate. Furthermore, what is currently termed 'Fatawa' is not merely a collection of newly-arising cases (nawazil) and occurrences. Rather, it contains all types of reports from the primary sources (usul) along with rare reports (nawadir) and others. Specifically, look at this grand Fatawa; likely all the reports found in Hidaya, Wiqaya, and similar works—whether cited through them or via references to primary sources like Mabsut—will be found within it. Moreover, traces of many primary source reports (usul) are present. How then can the authority of the commentaries (shuruh) of Nuqaya by Quhistani and the commentary of Abu al-Makarim be preferred? To value this Fatawa less than them is incorrect. The truth is that most commonly used legal texts (mutun) are worthy of having their commentaries written by drawing reports of the primary sources from this Fatawa. This is because a vast multitude of scholars has verified that these reports originate from the primary sources (usul), and since none has denied it, the information has reached the degree of mass-transmission (tawatur). This is especially so given the profound reliance placed on the extensive efforts of the pious King Alamgir (may Allah Almighty illuminate his proof), who ensured that the primary sources referred to were provided with full confidence. Therefore, this book, which is called a 'Fatawa', is more authoritative than those commonly used commentaries.

In short, the overall status of this peerless Fatawa is not such that the meaning typically associated with the word 'Fatawa' in the aforementioned legal rule applies to it. Anyone who suspected that the rule's wording applies according to current common usage has erred. Rather, the intended meaning of the rule is exactly what we have stated above. Now, the relationship between this rule and this Fatawa is that the said Fatawa is a compilation of reports from the primary sources (usul), as well as works like Kafi, Musaffa, Amali, and Nawadir, and the categories of these rulings have already been explained. The situation is that whenever a legal issue arises and its ruling is sought from this book, one should see if it is mentioned anywhere in the Usul, Kafi, or Musaffa, whether referenced through works like Dhakhira, Muhit, Mabsut, or Wajiz. If so, that ruling is considered 'Zahir al-Riwayah' (manifest report), representing the 'Zahir al-Madhhab' (manifest school of thought), and it is to be acted upon because there is no contradiction. If a ruling is found in both 'Zahir al-Riwayah' and the commentaries (shuruh), but the commentary's ruling contradicts 'Zahir al-Riwayah', then 'Zahir al-Riwayah' is relied upon and the commentary is set

aside, except in one specific case. If it is not found in 'Zahir al-Riwayah' but only in a commentary, it should be adopted provided there is no opposition. If, alongside the commentary's ruling, a contradiction is found in the 'Fatawa-e-Sheikh', then the commentary takes precedence. If it exists only in some Fatawa, then relying on it becomes certain. Thus, the meanings of the stated rule apply to this book in this manner. However, it should be clear that scholars have attached a condition to this precedence: this rule of precedence applies when the correctness of a clearly stated ruling in a lower tier is not already established. For instance, in the matter of inheritance (fara'iz), where a person left behind a paternal uncle's daughter and a maternal uncle's son, Khayr al-Din al-Ramli issued a fatwa stating that the entire estate belongs to the paternal uncle's daughter. The meaning of this fatwa is that Khayr al-Din (may Allah have mercy on him) simply cited the 'Zahir al-Riwayah' ruling among the issues; it does not mean he provided the answer through fresh independent reasoning (ijtihad), because this ruling is itself mentioned in 'Zahir al-Riwayah'. Refer to the 'fara'iz' section of this Fatawa for proof. In the same matter, another 'Zahir al-Riwayah' ruling is mentioned stating that the entire estate belongs to the maternal cousin. Al-Shami stated in 'Radd al-Muhtar' that clear proof exists for this issue, showing that both rulings are from 'Zahir al-Riwayah'. He noted that what Khayr al-Din cited in the Fatawa was clarified in 'Jami al-Mudammarat' as being correct. He added that wherever such an occurrence arises, it is obligatory for us to follow the ruling that is given preference as being correct. From this explanation, it also emerges that sometimes two different reports are found within the primary sources (usul) themselves; in such cases, one is preferred over the other based on correctness. If not, or if the 'Zahir al-Riwayah' is absolute while the commentary's ruling is explicit, their ruling should be sought through the discourse of fatwa-issuance (Bahth al-Ifta). Furthermore, it should be understood that there is a well-known maxim that the rulings of primary texts (mutun) take precedence over commentaries (shuruh), and commentaries over fatwa collections. By 'mutun' are meant those specific books committed to transmitting the school's doctrine. The basis for this is the same rule mentioned earlier: that the primary sources (usul) take precedence. Since the original books of primary reports (Kutub al-Usul) are currently unavailable, the 'mutun' have been included in their place. This presents a difficulty, because in commonly used 'mutun', there are often issues that do not exist in the foundational school, such as the 'dah dar dah' (ten-by-ten) rule in the chapter on purity, which is not in the original school's doctrine, and frequently...

यह नहीं है, हालाँकि किताबों के तवातुर (निरंतरता) और अदम-ए-तवातुर की बहस अलग है। इसके अलावा, जिसे इस समय 'फ़तावा' कहा जाता है, वह केवल नवाज़िल (नई घटनाओं) और वाक़िआत का संग्रह नहीं है, बल्कि इसमें हर तरह की रिवायत-ए-उसूल (मूल विवरण) के साथ नवाजिर (दुर्लभ रिवायतें) आदि मौजूद हैं। विशेष रूप से इस महान फ़तावा को देखें कि संभवतः हिदाया, विक़ाया आदि की समस्त रिवायतें, चाहे उनके संदर्भ से हों या मबसूत आदि उसूल के संदर्भ से, इसमें मौजूद मिलेंगी। और इससे भी अधिक, बहुत सी उसूल की रिवायतों के निशान मिल जाएँगे। फिर किस प्रकार शराह-ए-नुक़ाया क़ुहिस्तानी और शराह-ए-अबू अल-मकारिम का एतबार होगा? और इस फ़तावा का उससे कम एतबार होना, हक़ तो यह है कि अधिकांश प्रचलित मतून (मूल पाठ) इस योग्य हैं कि उसूल की रिवायतें इस फ़तावा से लेकर उनकी शराह (व्याख्या) लिखी जाए, क्योंकि विद्वानों के एक बड़े समूह ने इन रिवायतों के उसूल से प्राप्त होने की पुष्टि की है और किसी ने इनकार नहीं किया, तो यह समाचार तवातुर की सीमा तक पहुँच गया। विशेष रूप से जब धर्मनिष्ठ सम्राट आलमगीर (अल्लाह उनके प्रमाण को आलोकित करे) के महान प्रयासों पर गहरा भरोसा है कि जिन उसूलों का संदर्भ है, उन्होंने उन्हें पूर्ण विश्वास के साथ उपलब्ध कराया था। अतः यह पुस्तक जिसे फ़तावा कहा जाता है, इन प्रचलित व्याख्याओं (शराहों) से अधिक विश्वसनीय है।

संक्षेप में, इस बेमिसाल फ़तावा की समग्र स्थिति यह नहीं है कि उस पर वह अर्थ सटीक बैठे जो पूर्वोक्त नियम में 'फ़तावा' शब्द से अभिप्रेत है। और जिसने यह भ्रम किया कि इस समय के प्रयोग के अनुसार नियम के शब्दों का अनुप्रयोग है, उसने भूल की; बल्कि नियम से वही अर्थ अभिप्रेत है जो हमने ऊपर वर्णन किया है। अब इस नियम और इस फ़तावा के बीच जो संबंध है वह यह है कि उक्त फ़तावा उसूल, काफ़ी, मुसफ़्फ़ा, अमाली, नवाजिर और फ़तावा की रिवायतों का संग्रह है, और इन आदेशों के वर्ग (तबक़ात) ऊपर वर्णित किए जा चुके हैं। स्थिति यह है कि जिस प्रकार का मसला (मामला) सामने आया और उसका निर्णय इस पुस्तक से चाहा गया, तो देखा जाए कि क्या वह उसूल, काफ़ी या मुसफ़्फ़ा में कहीं वर्णित है, चाहे वह जखीरा, मुहीत, मबसूत, वजीज़ आदि किसी के भी हवाले से हो। अतः वह निर्णय 'ज़ाहिर अल-रिवायह' है और वही प्रकट पंथ (ज़ाहिर अल-मज़हब) है और उसी पर अमल है क्योंकि उसमें कोई विरोध नहीं है। और यदि वह ज़ाहिर अल-रिवायह में भी मिला और शराहों में उसका आदेश ज़ाहिर अल-रिवायह के विरुद्ध मिला, तो ज़ाहिर अल-रिवायह पर भरोसा किया जाएगा और शराह को छोड़ दिया जाएगा, सिवाय एक स्थिति के। और यदि वह ज़ाहिर

अल-रिवायह में नहीं मिला बल्कि केवल शराह में है, तो बिना किसी विरोध के उसे ले लेना चाहिए। और यदि शराह के निर्णय के साथ 'फ़तावा-ए-शेख़' में भी विरोध मिला, तो शराह को प्राथमिकता दी जाएगी। और यदि वह केवल किसी फ़तावा में है, तो उसी पर भरोसा करना निश्चित है। अतः पूर्वोक्त नियम के अर्थ इस पुस्तक पर इस प्रकार लागू होते हैं। किंतु स्पष्ट रहे कि इस प्राथमिकता (तक़दीम) में विद्वानों ने यह शर्त लगाई है कि प्राथमिकता का यह आदेश तब है जब निचले स्तर में स्पष्ट रूप से वर्णित किसी आदेश के सही होने का उल्लेख न हो। उदाहरण के तौर पर, उत्तराधिकार के मसले (फराइज) में, जहाँ एक व्यक्ति ने चाचा की बेटी और मामा का बेटा छोड़ा, तो खैर अल-दीन रम्ली ने फ़तवा दिया कि पूरी विरासत चाचा की बेटी की है। और इस फ़तवा का अर्थ यह है कि खैर अल-दीन (रहमतुल्लाह अलैहि) ने ज़ाहिर अल-रिवायह के आदेश को मसलों में उद्धृत कर दिया, इसका यह अर्थ नहीं है कि उन्होंने मसले में इज्तिहाद (स्वतंत्र निर्णय) करके उत्तर दिया, क्योंकि यह आदेश स्वयं ज़ाहिर अल-रिवायह में वर्णित है। अतः इस फ़तावा के'फराइज' को देखें। इसी मसले में ज़ाहिर अल-रिवायह का दूसरा आदेश यह भी वर्णित है कि पूरी विरासत मामा के बेटे की है। शामी ने 'रद्द अल-मुहतार' में कहा है कि इस मसले में स्पष्टता मौजूद है कि दोनों आदेश ज़ाहिर अल-रिवायह के हैं और कहा कि खैर अल-दीन (रहमतुल्लाह अलैहि) ने जो फ़तावा में उद्धृत किया, उसके बारे में 'जामे अल-मुज़मरात' में स्पष्ट कर दिया गया है कि वह सही है। और कहा कि जहाँ कहीं ऐसा हो, हम पर उसी आदेश का पालन अनिवार्य होगा जिसे सही होने की प्राथमिकता दी जाए। इस विवरण से यह बात भी निकल आई कि कभी-कभी स्वयं उसूल से दो भिन्न रिवायतें मिलती हैं, तो उनमें सही को प्राथमिकता दी जाती है। और यदि ऐसा न हो या ज़ाहिर अल-रिवायह निरपेक्ष हो और शराह का आदेश स्पष्ट हो, तो उनका आदेश 'बहस-अल-इफ्ता' से खोजना चाहिए। फिर स्पष्ट हो कि यहाँ एक प्रसिद्ध कथन है कि 'मतून' का आदेश 'शराह' पर और 'शराह' का 'फ़तावा' पर अग्रगामी है। 'मतून' से तात्पर्य वे विशिष्ट पुस्तकें हैं जो पंथ (मज़हब) के विवरण के लिए अनिवार्य हैं, और इसका आधार वही नियम है जो ऊपर वर्णित हुआ कि उसूल का आदेश सर्वोपरि है। और चूँकि उसूल की पुस्तकें इस समय लुप्त हो गई हैं, इसलिए उनके स्थान पर मतून शामिल किए गए। और यह कठिन है क्योंकि प्रचलित मतून में अक्सर ऐसे मसले भी हैं जिनका मूल पंथ (मज़हब) में अस्तित्व नहीं है, जैसे पवित्रता के अध्याय में 'दह दर दह' का मसला, जो मूल मज़हब में नहीं है, और अक्सर...

نہیں ہیں حالانکہ کتابوں کی تواتر و عدم تواتر کی بحث جداگانہ ہے علاوہ اس کے جس کو اس وقت فتاویٰ کہتے ہیں وہ خالی نواز ل و واقعات کا مجموعہ نہیں ہیں بلکہ ہر طرح کے روایات اصول مع نوادر وغیرہ اس میں موجود ہیں خصوص اس فتاویٰ عظیم کو دیکھو کہ غالباً جملہ روایات ہدایہ و وقایہ وغیرہ خواہ انہیں کے حوالہ سے یا مبسوط وغیرہ اصول کے حوالہ سے اس میں موجود ملیں گے اور زائد اس سے بہت سے روایات اصول کا نشان مل جائے گا پھر کیونکر شرح نقایہ قہستانی و شرح ابوالمکارم کا اعتبار ہو گا اور اس فتاویٰ کا اس سے کم اور حق تو یہ ہے کہ اکثر متون متداولہ اس لائق ہیں کہ اصول کی روایات اس فتاویٰ سے لے کر ان کی شرح لکھی جائے کیونکہ ایک جم غفیر علماء نے اصول سے ان روایات حاصل ہونے کی تصدیق کی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو اخبار بحد تواتر پہنچ گیا خصوص جبکہ متدین بادشاہ عالمگیر انار اللہ تعالیٰ برہانہ کی سعی موفور پر اعتماد قوی ہے کہ اصول جن سے حوالہ ہے اس نے بالاعتماد بہم پہنچائی تھیں پس یہ کتاب جس فتاویٰ کہا جاتا ہے ان شروح متداولہ سے زیادہ مستند ہے۔

بالجملہ مجموعی حالت اس فتاویٰ بینظیر کی یہ نہیں ہے کہ اس پر وہ معنی صادق آئیں جو قاعدہ مذکورہ میں لفظ فتاویٰ سے مراد ہیں اور جس نے یہ وہم کیا کہ اس وقت کے اطلاق کے موافق الفاظ قاعدہ کا انطباق ہے اس نے خطا کی بلکہ مراد قاعدہ سے وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے اب اس قاعدہ اور اس فتاویٰ میں جو نسبت ہے وہ یہ ہے کہ فتاویٰ مذکور مجمع ہے روایات اصول و کافی و مصفیٰ و امالی و نوادر وفتاویٰ کا اور ان احکام کے طبقات اوپر بیان ہو چکے ہیں اور حالت یہ ہے کہ جس قسم کا مسئلہ پیش آیا اور اس کا حکم اس کتاب سے چاہا گیا تو دیکھا جائے کہ اصول و کافی و مصفیٰ میں کہیں مذکور ہے خواہ ذخیرہ و محیط و مبسوط و وجیز وغیرہ کسی

کے حوالہ سے ہو پس وہ حکم ظاہر الروایہ ہے اور وہی ظاہر المذہب ہے اور اسی پر عمل ہے کہ اس سے کچھ مخالفت نہیں ہے اور اگر ظاہر الروایہ میں بھی ملا اور شروح میں اس کا حکم بہ خلاف ظاہر الروایہ ملا تو ظاہر الروایہ پر اعتماد ہے اور شرح کو ترک کیا جائے گا مگر در صورت واحدہ اور اگر ظاہر الروایہ میں نہیں ملا بلکہ فقط شرح میں ہے تو بلا مخالف اس کو لینا چاہیے اور اگر شرح کے حکم سے فتاویٰ شیخ میں بھی مخالف ملا تو شرح مقدم ہے اور اگر خالی کسی فتاویٰ میں ہے تو اسی پر اعتماد کرنا متیقن ہوا پس قاعدہ مذکور کے معنی اس کتاب پر اس طرح منطبق ہیں مگر واضح ہو کہ اس تقدیم میں اہل علم نے یہ قید لگائی ہے کہ یہ حکم تقدیم کا اس وقت ہے کہ نیچے کے طبقہ میں مصرح کسی حکم کی نسبت صحیح ہونا مذکور ہو چنانچہ مسئلہ فرائض میں کہ ایک شخص نے چچا کی دختر اور ماموں کا پسر چھوڑا تو خیر الدین رملی نے فتاویٰ دیا کہ کل ترکہ چچا کی دختر کا ہے اور اس فتاویٰ کے یہ معنی ہیں کہ خیر الدین رحمہ اللہ نے ظاہر الروایہ کا حکم مسائل کو نقل کر دیا اور یہ معنی نہیں ہیں کہ مسئلہ میں اجتہاد کر کے جواب دیا کیونکہ یہ حکم ظاہر الروایہ میں خود مذکور ہے چنانچہ اس فتاویٰ کے فرائض کو دیکھو اور اسی مسئلہ میں دوسرا حکم ظاہر الروایہ کا یہ بھی مذکور ہے کہ کل ترکہ ماموں زاد بھائی کا ہے شامی نے ردالمختار میں کہا ہے کہ اس مسئلہ تصریح موجود ہے کہ دونوں حکم ظاہر الروایہ کے ہیں اور کہا کہ خیر الرمل رحمہ اللہ نے جو فتاویٰ میں نقل کیا اس کی نسبت جامع المضمرات میں تصریح کر دی گئی کہ وہ صحیح ہے اور کہا کہ جہاں کہیں ایسا واقع ہو تو ہم پر اسی حکم کی اتباع لازم ہو گی جس کے صحیح ہونے پر ترجیح دی جائے۔ اس بیان سے یہ بات بھی نکل آئی کہ کبھی اصول سے خود مختلف دو روایتیں ملتی ہیں تو ان میں صحیح پر مرجح ہے اور اگر نہ ہو یا ظاہر الروایہ مطلق اور حکم شرح مصرح ہو تو ان کا حکم بحث الافتاء سے تلاش کرنا چاہئے۔ پھر واضح ہو کہ یہاں ایک قول معروف ہے کہ متون کا حکم مقدم ہے شروح پر اور شروح کا فتاویٰ پر

اور متون سے مراد وہ مخصوص کتابیں ہیں جو نقل مذہب کے لئے ملتزم ہیں اور اصل اس کی وہی قاعدہ ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ اصول کا حکم مقدم ہے اور چونکہ کتب اصول اس وقت مفقود کی گئی ہیں تو بجائے ان کے متون داخل کئے گئے۔ اور یہ مشکل ہے اس واسطے کہ متون متداولہ میں اکثر ایسے مسئلے بھی ہیں جن کا اصل مذہب میں وجود نہیں ہے جیسے باب طہارت میں مسئلہ دہ دردہ کہ اصل مذہب میں نہیں ہے اور اکثر

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 92 | Introduction

The rulings (masail) of the jurists (mashaikh) are derived; for example, see 'Hidaya'. Indeed, perhaps 'Mukhtasar al-Karkhi' and 'Mukhtasar al-Tahawi' etc. might contain such, but today even those are lost/unavailable. Full reliance is currently placed on 'Wiqaya', 'Kanz', and 'Quduri'; in fact, dependence is now entirely upon them. Some also include 'Mukhtar' authored by Abdullah bin Mahmud Musali (d. 683 AH).

'Majma' al-Bahrayn', authored by Ahmad bin Ali Baghdadi (d. 694 AH), is included among the 'Mutun' (foundational texts). The apparent truth is that these Imams incorporated any ruling they considered to be the established school (madhhab) and found to be equal in strength and authenticity to the 'Zahir al-Riwaya' (the primary transmitted rulings), so much so that it was declared the school's official position. Therefore, most agree on the view that a commitment has been made to the correctness of whatever is contained within the 'Mutun'. Thus, regarding the rulings found in these books, it should be understood as if the author is certifying their correctness. However, in such a case, if 'Zahir al-Riwaya' is found to be explicitly contrary to it, would reliance be placed on 'Zahir al-Riwaya' or on this obligatory certification? Here, the primary preference would lean towards the fact that a report appeared in one book stating that this ruling is 'Zahir al-Riwaya', whereas it appeared in this primary text that it is not, but rather *this* is 'Zahir al-Riwaya'—provided it is known that the ruling in the text is not interpretive. This actually reverts to the book's widespread transmission (tawatur) and fame. This means that some books are not reliable because their continuous transmission (mutawatir) to us is not proven. This discussion will also follow, Insha-Allah (God willing). In short, if the 'Mutun' are prioritized, the aforementioned statement could mean that what is mentioned in 'Wiqaya' takes precedence over 'Sharh al-Wiqaya' (its commentary). "And indeed, if you reflect upon the rule, you will find it comprehensive..." (alluding to the Arabic quote).

Thus, the correct path is to say: whatever is in the foundational principles (Usul) takes precedence over commentaries (Shuruh), and commentaries take precedence over legal opinions (Fatawa). And Allah knows best. It is also mentioned here that 'Mutun' are specialized in mentioning the sayings of Imam Abu Hanifa (RA), but this is also questionable because many times the sayings of his two companions (Sahibain) are taken without mentioning any disagreement, and upon which the fatwa is based. Furthermore, if the principle of prioritizing the 'Mutun' is accepted and applied to these Fatawa, one must remember the implication: any issue not narrated from the

'Usul Sitta' (Six Primary Books) or similar works like 'Mashqi' and 'Kani', but narrated from these 'Mutun', should also be included in the 'Usul'. Consequently, it will take precedence over commentaries or fatwas. At the very least, the ruling of the 'Mutun' will be declared the 'Madhhab' (official position) according to the scholars of the school. And when the 'Mutun' are accepted as the specific narrators of the Imam's school, then at the time of issuing a fatwa, it should be declared as the Imam's school according to its principles. It is now known which books are meant by 'Mutun', among which are 'Mukhtasar al-Tahawi' etc. However, in this era, 'Mukhtasar al-Tahawi' is generally not in circulation or widely transmitted (mutawatir), although a short time ago it had reached people through wide transmission. Therefore, in this era, if it exists only with a few people as an exception (shadhud), it will not carry the same weight as 'Kanz' and 'Quduri', etc., because a fear of interpolation or alteration has arisen regarding it. Now we will cite several technical terms (istilahat) for rulings and write, Insha-Allah, what 'Ifta' (issuing a fatwa) is, from whom it is correct, from which books it should be taken, and from which books it is not permissible to give fatwas. And Allah is the Granter of Success and the Helper. The technical terms of the rulings relate partly to the nature of the rulings themselves, such as Wajib (compulsory), Jaiz (permissible), etc., and some relate to their category, such as general, unanimous, or disputed rulings. The translator will explain these as extensively as deemed appropriate here. Let it be clear that 'Farz' (Obligatory) is that which is proven by definitive evidence (qat'i dalil) without any conflict, and it includes both commands (to do) and prohibitions (not to do). Mostly it is applied to those actions whose performance is intended. Therefore, Farz is that action whose command to perform is proven such that it is definitive and without conflict. 'Wajib' (Compulsory) is that which is definitive but has some conflicting aspect. Thus, the difference between the two is only in the path of belief (aqida), and some rulings are based on this. For instance, the one who denies a 'Farz' becomes a disbeliever. Otherwise, in terms of practice, just as that (Farz) is necessary, so is this (Wajib) necessary. For this reason, reciting an easy portion of the Quran in prayer is 'Farz', and reciting the complete Surah al-Fatiha is 'Wajib'. However, if the entire Fatiha is omitted, repeating (i'ada) the prayer becomes 'Wajib'. And where it is written that it was performed with a deficiency, or when words like 'performing the obligations (fara'iz)' are written in the same sense, it means the performance of the core obligations was valid, etc.; otherwise, the prayer would not be considered performed because repetition is obligatory, and omitting a Wajib... [Text ends here].

मशाइख के मसाइल (नियम) निकाले जाते हैं, जैसे हिदाया में देखें। हाँ, शायद 'मुख्तसर अल-करखी' और 'मुख्तसर अल-तहावी' आदि में ऐसा हो, लेकिन अब वे भी अनुपलब्ध हैं। इस समय पूर्ण भरोसा 'विक़ाया', 'कन्ज़' और 'क़ुदूरी' पर है, बल्कि इन्हीं पर निर्भरता हो गई है। और कुछ लोग अब्दुल्लाह बिन महमूद मूसली (मृत्यु 683 हिजरी) की 'मुख़्तार' को भी इसमें शामिल करते हैं।

अहमद बिन अली बग़दादी (मृत्यु 694 हिजरी) द्वारा रचित 'मजमा-अल-बहरैन' को भी मूल पाठों (मतून) में शामिल किया जाता है। हकीकत यह है कि इन इमामों ने जिस हुक्म (आदेश) को धर्म का आधार समझा और उसे मजबूती व प्रमाणिकता में 'ज़ाहिर अल-रवाया' के समान पाया, उसे इसमें मिला दिया, यहाँ तक कि उसे ही संप्रदाय (मज़हब) मान लिया गया। अतः इस बात पर अधिकतर लोग सहमत हैं कि मूल पाठों (मतून) में जो कुछ है, उसकी प्रमाणिकता का वचन दिया गया है। इसलिए, जो मसाइल इन किताबों के हवाले से मिलें, उनके बारे में यह समझना चाहिए कि मानो लेखक उनकी पुष्टि कर रहा है। लेकिन यदि ऐसी स्थिति में 'ज़ाहिर अल-रवाया' स्पष्ट रूप से इसके विरुद्ध हो, तो क्या 'ज़ाहिर अल-रवाया' पर भरोसा किया जाएगा या लेखक की इस पुष्टि पर? यहाँ मुख्य प्राथमिकता इस ओर होगी कि एक किताब में उल्लेख आया कि यह हुक्म 'ज़ाहिर अल-रवाया' है, और इस मूल पाठ में आया कि नहीं, बल्कि यह 'ज़ाहिर अल-रवाया' है, बशर्ते यह ज्ञात हो कि मूल पाठ का हुक्म व्याख्यात्मक नहीं है। यह वास्तव में किताब की प्रसिद्धि और निरंतरता (तवातुर) पर निर्भर करता है। इसका अर्थ यह है कि कुछ किताबें इस कारण विश्वसनीय नहीं हैं कि उनका निरंतर रूप से हम तक पहुँचना सिद्ध नहीं है। यह चर्चा इंशाअल्लाह आगे आएगी। संक्षेप में, यदि मूल पाठों (मतून) को प्राथमिकता दी जाए, तो उपरोक्त कथन का अर्थ यह हो सकता है कि जो 'विक़ाया' में वर्णित है, वह 'शरह विक़ाया' (उसकी व्याख्या) से ऊपर है। "और यदि आप इस नियम पर विचार करेंगे, तो पाएंगे कि यह एकीकृत है..." (अरबी उद्धरण का आशय)।

अतः सही बात यह है कि ऐसा कहा जाए: बुनियादी सिद्धांतों (उसूल) में जो कुछ है, वह व्याख्याओं (शुरुह) पर प्रधान है, और व्याख्याएं फतवों पर प्रधान हैं। अल्लाह बेहतर जानता है। यहाँ यह भी उल्लेख है कि मूल पाठ (मतून) इसलिए विशिष्ट हैं कि वे इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के कथनों को उल्लेख करें, लेकिन यह भी संदिग्ध है क्योंकि अक्सर उनके साथियों (साहिबैन) के कथनों को बिना किसी मतभेद के लिया गया है, जिन पर फतवा दिया जाता है। फिर यदि नियम और मूल पाठों की प्रधानता मानकर इसे फतवों पर लागू किया जाए, तो इसका प्रभाव यह याद रखना चाहिए कि जो

मसला 'उसूल सित्ता' (छह मूल पुस्तकें) या वैसी ही अन्य विश्वसनीय पुस्तकों से प्रमाणित न हो, बल्कि इन मूल पाठों (मतून) से प्रमाणित हो, तो उसे भी मूल सिद्धांतों में शामिल किया जाएगा। अतः व्याख्याओं या फतवों पर उसे प्राथमिकता मिलेगी। न्यूनतम यह है कि मूल पाठों के हुक्म को संप्रदाय के विद्वानों के निकट 'मज़हब' (मान्यता) माना जाएगा। और जब मूल पाठों को इमाम के संप्रदाय का वाहक मान लिया जाए, तो फतवा देते समय उनके नियमों के अनुसार इसे इमाम का मज़हब मानना चाहिए। और अब यह ज्ञात हो चुका है कि मूल पाठों से कौन-सी किताबें अभिप्रेत हैं, जिनमें 'मुख्तसर अल-तहावी' आदि भी हैं। लेकिन इस युग में 'मुख्तसर अल-तहावी' आमतौर पर चलन में और निरंतर (मुतवातिर) नहीं रही है, यद्यपि कुछ समय पहले यह लोगों तक निरंतर रूप से पहुँची थी। अतः इस युग में यदि यह विरल रूप से (शाज़) कुछ लोगों के पास हो, तो उस पर वह नियम लागू नहीं होगा जो 'कन्ज़' और 'क़ुदूरी' आदि पर है, क्योंकि इसमें मिलावट का डर पैदा हो गया है। अब हम कुछ मसाइल की शब्दावली (इस्तलाहात) लिखकर इंशाअल्लाह बताएंगे कि इफ्ता (फतवा देना) क्या है, किस व्यक्ति से यह सही है, किस किताब से होना चाहिए और किन किताबों से फतवा देना जायज़ नहीं है। अल्लाह ही सफलता देने वाला और सहायक है। मसाइल की शब्दावली के कुछ शब्द स्वयं आदेशों से संबंधित हैं, जैसे वाज़िब (अनिवार्य) और जायज़ (अनुमत) आदि, और कुछ का संबंध उनके प्रकार से है, जैसे संक्षिप्त, सर्वसम्मत या विवादास्पद आदेश। अनुवादक यहाँ जितना उचित समझेगा, उनका विस्तृत विवरण देगा। स्पष्ट हो कि 'फ़र्ज़' वह है जो बिना किसी विरोध के निश्चित प्रमाण (क़तई दलील) से सिद्ध हो, और इसमें आदेश (करना) और निषेध (न करना) दोनों शामिल हैं। अक्सर इसका प्रयोग उन कार्यों के लिए होता है जिनका करना उद्देश्य है। अतः फ़र्ज़ वह कार्य हुआ जिसके करने का आदेश इस तरह सिद्ध हुआ कि वह निश्चित है और निर्विवाद है। 'वाज़िब' वह है जो निश्चित तो है पर उसमें किसी प्रकार का विरोध या विकल्प हो सकता है। अतः दोनों में अंतर केवल विश्वास (अक़ीदा) के स्तर पर है, और इस पर कुछ आदेश आधारित हैं। उदाहरण के लिए, फ़र्ज़ का इनकार करने वाला काफिर होगा। वैसे अमल करने में जैसा वह ज़रूरी है, वैसा ही यह (वाज़िब) भी ज़रूरी है। इसीलिए, नमाज़ में आसान क़ुरआन पढ़ना 'फ़र्ज़' है और पूरी सूरह फ़ातिहा पढ़ना 'वाज़िब' है। लेकिन पूरी फ़ातिहा छोड़ने से नमाज़ को दोबारा पढ़ना (इआदा) वाज़िब है। और यह जो लिखा गया है कि कमी के साथ अदा हो गई, या इसी अर्थ में 'फ़राइज़ अदा हो जाने' जैसे शब्द लिखे जाते हैं, तो उससे तात्पर्य मूल फ़र्ज़ का पूरा होना या जायज़ होना है, अन्यथा नमाज़ (पूर्ण रूप से) अदा नहीं होगी क्योंकि दोहराना अनिवार्य है, और वाज़िब छोड़ना... [पाठ यहाँ समाप्त होता है]।

مسائل مشائخ کے تخریج ہوتے ہیں چنانچہ ہدایہ دیکھو ہاں شاید مختصر کرخی و مختصر الطحاوی وغیرہ میں ایسا ہو لیکن اب تو وہ بھی مفقود ہیں اور کمال اعتبار اس وقت وقایہ و کنز و قدوری پر ہے بلکہ انہیں پر انحصار ہو گیا اور بعض مختار مولفہ عبد اللہ بن محمود موصلی متوفی ۶۸۳ھ وہ مجمع البحرین مؤلفہ احمد بن علی بغدادی المتوفی ۶۹۴ھ متون میں داخل کرتے ہیں اور ظاہر الحق یہ ہے کہ ان ائمہ نے جس حکم کو مذہب سمجھا ہے اور اس کو قوت وصحت میں مثل ظاہر الروایہ جانا اس کو مختلط کر دیا حتی کہ سب مذہب قرار دیا گیا لہذا اس قول پر اکثر متفق ہیں کہ جو کچھ متون میں ہے اس کے صحیح ہونے کا التزام کیا گیا ہے پس جو مسائل ان کتابوں کے حوالے سے ملیں ان کی نسبت یہ سمجھنا چاہیے کہ گویا یہ مؤلف تصحیح کرتا ہے لیکن ایسی صورت میں اگر ظاہر الروایہ صریح اس کے خلاف ملے تو آیا ظاہر الروایہ پر اعتماد ہوگا یا اس کی التزامی تصحیح پر۔ یہاں اصلی مرجح اس طرف ہوگا کہ گویا ایک کتاب میں روایت آئی کہ یہ حکم ظاہر الروایہ ہے اور اس متن میں روایت آئی کہ نہیں بلکہ یہ ظاہر الروایہ ہے جبکہ یہ معلوم ہو کہ حکم متن کا تخریجی نہیں ہے اور یہ دراصل کتاب کے متواتر و مشہور ہونے پر راجع ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ بعض کتابیں اس وجہ سے معتبر نہیں ہیں کہ بتواتر ہم کو پہنچنا ثابت نہیں ہے اور یہ بحث بھی انشاء اللہ تعالیٰ آتی ہے بالجملہ اگر متون کو مقدم کیا جائے تو قول مذکور کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ جو وقایہ میں مذکور ہے وہ شرح وقایہ سے مقدم ہے وانک اذا تاملت القاعدة وجدتها مجمعة لايول الى مدوجة وملت الى ان الاصل ما ذكر من القاعدة اغلا وهذه تصحيحة مشها فتامل۔

پس صواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے قاعدہ اصول میں جو کچھ ہو وہ شروح پر مقدم اور شروح کا فتاویٰ پر تقدم ہے واللہ تعالیٰ اعلم اور یہاں یہ بھی مذکور ہے کہ متون اس واسطے مخصوص ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال ذکر کریں لیکن یہ بھی مخدوش ہے کیونکہ کثرت سے صاحبین کے اقوال بلا ذکر خلاف لئے گئے جس پر فتویٰ ہے۔ پھر اگر قاعدہ و تقدیم متون مان کر اس فتاویٰ سے انطباق کیا جائے تو اس کا یہ اثر یاد رکھنا چاہیے کہ جو مسئلہ اصول ستہ و اس کے مانند مشقی و کانی میں سے منقول نہ ہو بلکہ ان متون سے منقول ہو تو یہ بھی اصول میں داخل کیا جائے پس شروح یا فتاویٰ پر اس کو تقدیم ہوگی اور ادنیٰ یہ ہے کہ متون کا حکم اہل مذہب کے نزدیک مذہب قرار دیا جائے گا اور جب متون کو ناقل مذہب امام مخصوص مان لیا جائے تو فتاویٰ کے وقت اس کے قواعد کے موافق یہ امام کا مذہب قرار دینا چاہیے اور ابھی معلوم ہو چکا کہ متون سے کون کون سی کتابیں مراد ہیں از انجملہ مختصر الطحاوی وغیرہ بھی ہیں لیکن اس زمانہ میں مختصر الطحاوی عموماً متداول و متواتر نہیں رہی اگر چہ تھوڑا زمانہ ہوا کہ لوگوں میں متواتر پہنچی تھی لہذا اس زمانہ میں اگر برسبیل شذوذ دوچار کے پاس ہو تو اس پر یہ حکم نہ ہو گا جو کنز و قدوری وغیرہ پر ہے کیونکہ اس میں خوف الحاق و تخویف وغیرہ پیدا ہو گیا ہے اب ہم چند اصطلاحات مسائل نقل کر کے انشاء اللہ تعالیٰ لکھیں گے کہ افتاء کیا ہے اور کس شخص سے صحیح ہے اور کس کتاب سے چاہئے اور کن کتابوں سے فتویٰ دینا نہیں روا ہے واللہ تعالیٰ ہو الموفق و المعین۔

اصطلاحات مسائل بعض الفاظ نفس احکام سے متعلق ہیں جیسے واجب و جائز وغیرہ اور بعضے اس سے نوع تعلق رکھتے ہیں مثلاً حکم اجمالی یا اتفاقی یا اختلافی وغیرہ اور مترجم کو یہاں جس قدر مناسب نظر آئیں گے مختلط بیان کرے گا۔ واضح ہو کہ فرض وہ ہے کہ جو قطعی دلیل سے بلا معارض ثابت ہو اور یہ اوامر و نواہی دونوں کو شامل ہے اور اکثر اس کا اطلاق انہیں افعال میں ہے جن کا کرنا مقصود ہے لہذا فرض وہ فعل ہوا جس کے بجالانے کا حکم اس طرح ثابت ہوا کہ

قطعی بلا معارض ہے اور واجب وہ کہ قطعی بنوع معارض ہے پس فرق دونوں میں فقط اعتقادی راہ سے ہے اور اس پر بعض احکام مبنی ہیں مثلاً منکر فرضیت کا کافر ہو گا ورنہ عمل کرنے میں جیسا وہ ضروری ہے ویسا ہی یہ ضروری ہے اس واسطے بقدر آسان قراءت قرآن نماز میں فرض ہے اور پوری سورہ فاتحہ واجب ہے مگر پورے فاتحہ ترک کرنے سے نماز کا اعادہ واجب ہے اور یہ جو لکھا گیا کہ نقصان کے ساتھ ادا ہو گئی یا اسی کے معنی میں فرائض ادا ہو جانے پر اور الفاظ لکھتے ہیں اس سے نفس فرائض کا پورا ادا ہونا جائز ہونا وغیرہ مراد ہے ورنہ نماز ادا نہ ہو گی کیونکہ اعادہ واجب ہے اور واجب ترک

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (93) Muqaddimah (Introduction)

...By doing so, according to the consensus (Ijma'), one becomes deserving of the punishment of Hell. However, people have adopted negligence and laziness regarding 'Wajibaat' (necessary actions) by looking only at the superficial meanings of the words. For example, failing to observe 'tumaneenat' (composure/stillness) in Ruku and Sujud for the duration of at least three glorifications (Tasbih), whereas according to the most correct opinion, this is Wajib. Although the minimum amount by which the term Ruku can be applied is Farz (obligatory), scholars of knowledge state it is 'Jaiz' (permissible). However, the jurists' (Fuqaha) intent by 'Jaiz' is the fulfillment of the prescribed minimum amount, not the absolute permissibility of the prayer itself. It must be remembered that such a prayer remains Wajib to be repeated.

Regarding actions that are intended to be abandoned, i.e., those which are prohibited and forbidden in Shari'ah: the counterpart to 'Farz' is 'Haram' (forbidden). Denying something whose prohibition is proven is an act of disbelief (Kufr). The counterpart to 'Wajib' is 'Makruh Tahrimi' (prohibitively disliked). There is no need for further elaboration in this discourse because, generally, the people of faith understand the distinctions between Farz, Wajib, Haram, and Makruh. However, one should remember, as mentioned in *Sharh al-Lum'ah*, *Durr al-Mukhtar*, etc., that often jurists in their books use the term 'Wajib' in places where something is actually 'Farz', such as the Friday prayer, or they use it broadly to encompass both Farz and Wajib. From this, some commentators have stated that believing in its 'Farziyat' (obligatoriness) is Wajib and acting upon it is Wajib. Similar to this are the sayings of Imam Muhammad (RA) in *Al-Hidayah* and other texts, such as: if two Eids (Friday and Eid) coincide on one day, one is Wajib and the other is Sunnah, etc. This shows that the term 'Sunnah' is sometimes applied to what is 'Wajib', as the Eid prayer is Wajib according to us. Sometimes 'Farz' is used for something without which an action is not valid, even if it is not a 'Rukn' (pillar/essential element); for example, it is said that 'Tahrimah' (initial Takbir) is among the Farz of prayer, despite the fact that entry into prayer is achieved through it. Sometimes 'Farz' is also used for something that is neither Farz nor a condition (shart). Where 'Karahiyat' (dislike) is used without qualification (Mutlaq), it refers to 'Makruh Tahrimi'; otherwise, it will be interpreted as 'Tanzihi' (mildly disliked). Sometimes, based on context, 'Tanzihi' is intended, as mentioned by Al-Nasafi in *Al-Mustasfa* and the author of *Al-Bahr*, among others. This is also briefly mentioned in the *Kitab al-Karahiyah* section of this Fatawa. Some have

made a distinction between acts of worship (Ibadaat) and transactions (Mu'amalaat), and the discussion on this is lengthy.

By 'Sunnah' is meant the actions and sayings of the Messenger of Allah ﷺ. Furthermore, any action that he saw another person doing and did not forbid, thereby letting it continue, is also Sunnah. Wherever 'Sunnah' is written in reference to any matter without qualification, it refers to the Sunnah of the Prophet ﷺ. The term 'Sunnah' also applies to the Sunnah of the Caliphs and the Companions (RA). It is stated in the Hadith: "Adhere to my Sunnah and the Sunnah of the Rightly Guided Caliphs." It has been previously established that the 'Rightly Guided Caliphs' refers to the four Caliphs from the Companions (RA). Hence, it is said that performing Tarawih in congregation is the Sunnah of Hazrat Umar bin al-Khattab (RA). Even though the Leader of the Believers, Hazrat Umar (RA), had ordered Hazrat Ubayy bin Ka'b (RA) to lead the congregation. Sometimes 'Sunnah' is used for an action that has been proven as 'Wajib' through Sunnah evidence, such as the Eid prayer mentioned above, and like performing prayer in congregation according to those who consider congregation to be Wajib. In *Al-Bahr al-Raiq* and other works, 'Sunnah' is sometimes used to mean 'Mustahabb' (recommended) and vice versa, and this is understood by a scholar through contextual clues.

Tatimmah (Supplement): Wherever it is mentioned in this Fatawa that, for example, the statement of the defendant (mudda-alayh) will be accepted and it is 'Wajib' for the plaintiff (mudda'i) to bring witnesses, here 'Wajib' does not carry its technical Shari'ah meaning. That is, Shari'ah has not made it a religious obligation that he must bring witnesses at all costs; rather, the intent is that if he wishes to prove his right, he needs to bring witnesses. Or it can be said that if he wants to claim this right, the outward legal framework (Zahir-e-Shar'a) makes it necessary to bring witnesses. The qualification of 'Zahir-e-Shar'a' is because if that person brought false witnesses and obtained a judgment through deception, the Qazi's (judge's) ruling would be valid according to the outward Shari'ah as long as the falsehood of the witnesses is not apparent. However, Shari'ah has not made it lawful (Halal) for him; this ruling remains only for this life, and in the Hereafter, he will be held accountable.

'Jawaz' (permissibility) means being outside the limits of prohibition, i.e., that which is not forbidden in Shari'ah. This includes Mubah (permissible), Mandub (recommended), Makruh Tanzihi, and Wajib, as mentioned in *Hilyat al-Mahalli* and others. It is also narrated from Imam Nawawi (RA) in *Sharh al-Muhadhhab* that 'Yajuzu' (it is permissible) sometimes comes with the meaning of 'Sahih' (valid/correct) and sometimes with the meaning of 'Hall' (lawful/halal).

ऐसा करने से सर्वसम्मति (इज्मा) के अनुसार व्यक्ति जहन्नुम के अज़ाब का पात्र होता है, हालाँकि लोगों ने शब्दों के ऊपरी अर्थ देखकर 'वाजिबात' (अनिवार्य कार्यों) में लापरवाही और सुस्ती अपना ली है। उदाहरण के तौर पर, रुकू और सज्दे में कम से कम तीन तस्बीह के बराबर स्थिरता (तमानियत) छोड़ना, जबकि सबसे सही मत के अनुसार यह वाजिब है। हालाँकि रुकू कहलाने के लिए जितनी न्यूनतम मात्रा आवश्यक है वह फर्ज़ है, इसलिए विद्वान (अहल-ए-इल्म) इसे 'जायज़' बता देते हैं। जबकि फ़क़ीहों (धर्मशास्त्रियों) का जायज़ से अर्थ 'फर्ज़ की गई मात्रा की अदायगी' है, न कि पूरी नमाज़ का जायज़ होना। यह याद रखना चाहिए कि ऐसी नमाज़ दोबारा पढ़ना वाजिब है।

और जिन कार्यों में उन्हें छोड़ना ही उद्देश्य है, यानी जो शरीयत में मना और वर्जित हैं, उनमें फर्ज़ के समान 'हराम' है। जिसकी हरामियत (निषेध) साबित हो जाए, उसका इनकार करना कुफ्र है। वाजिब के समान 'मकरूह-ए-तहरीमी' (कड़ाई से नापसंद) है। इस चर्चा में और अधिक स्पष्टीकरण की आवश्यकता नहीं है क्योंकि आमतौर पर ईमान वाले लोग फर्ज़, वाजिब, हराम और मकरूह को जानते और समझते हैं। लेकिन यह याद रखना चाहिए, जैसा कि 'शरह अल-लुमा' और 'दुर-ए-मुख्तार' आदि में उल्लेखित है, कि अक्सर फ़क़ीहा अपनी किताबों में ऐसी जगह 'वाजिब' शब्द का प्रयोग करते हैं जो वास्तव में 'फर्ज़' होता है, जैसे जुमे की नमाज़, या फिर फर्ज़ और वाजिब दोनों के लिए व्यापक रूप में इसका उपयोग करते हैं। इसी से कुछ टीकाकारों ने कहा कि इसकी फर्ज़ियत का विश्वास रखना वाजिब है और उस पर अमल करना वाजिब है। इसी प्रकार 'हिदाया' आदि में इमाम मोहम्मद (रह.) के कथन हैं कि यदि एक दिन में दो ईदें (जुमा और ईद) एकत्र हो जाएँ तो एक वाजिब है और दूसरी सुन्नत आदि। इससे यह लाभ निकला कि 'सुन्नत' शब्द का प्रयोग कभी-कभी 'वाजिब' के लिए भी होता है, क्योंकि हमारे निकट ईद की नमाज़ वाजिब है। और कभी 'फर्ज़' ऐसी चीज़ के लिए बोला जाता है जिसके बिना वह कार्य सही न हो, भले ही वह रुकन (मूल स्तंभ) न हो, जैसे कहा गया कि नमाज़ के फर्ज़ों में से 'तहरीमा' है, बावजूद इसके कि इससे नमाज़ में प्रवेश होता है। और कभी 'फर्ज़' ऐसी चीज़ को भी कह देते हैं जो न फर्ज़ है और न शर्त। जहाँ 'कराहियत' (नापसंदगी) बिना किसी विशेषण के(मुतलक) उपयोग की जाए, वहाँ अर्थ 'मकरूह-ए-तहरीमी' होता है, अन्यथा उसे 'तनज़ीही' पर समझा जाएगा। और कभी संदर्भ के आधार पर 'तनज़ीही' अर्थ लिया जाता है, जैसा कि अल-नसफ़ी ने 'अल-मुस्तस्फा' में और 'अल-बहर' के लेखक आदि ने उल्लेख

किया है। इस फ़तावा की 'किताब अल-कराहियत' में भी संक्षेप में इसका उल्लेख है। कुछ लोगों ने इबादतों और लेन-देन (मुआमेलात) के आधार पर अंतर किया है और इस पर चर्चा लंबी है।

'सुन्नत' से तात्पर्य रसूल अल्लाह ﷺ का कार्य और वचन है, और जो कार्य आपने किसी दूसरे को करते देखा और मना नहीं फ़रमाया, उसे बरकरार रखा, वह भी सुन्नत है। जहाँ केवल 'सुन्नत' किसी कार्य के संबंध में लिखा जाए, उससे रसूलुल्लाह ﷺ की सुन्नत मुराद होती है। सुन्नत शब्द का प्रयोग 'सुन्नत-ए-खुलफ़ा और सहाबा' (रजि.) पर भी होता है। हदीस में है: "तुम पर मेरी सुन्नत और खुलफ़ा-ए-राशिदीन की सुन्नत अनिवार्य है।" पहले ही ज्ञात हो चुका है कि खुलफ़ा-ए-राशिदीन से चारों सहाबा मुराद होते हैं। इसीलिए कहा गया कि तरावीह जमाअत के साथ अदा करना हज़रत उमर बिन ख़त्ताब (रजि.) की सुन्नत है। यद्यपि अमीर-उल-मोमिनीन हज़रत उमर (रजि.) ने हज़रत उबय बिन काब (रजि.) को जमाअत से पढ़ाने का आदेश दिया था। कभी सुन्नत ऐसे कार्य के लिए बोलते हैं जो सुन्नत के प्रमाण से 'वाजिब' साबित हुआ हो, जैसे ईद की नमाज़, जैसा कि ऊपर बताया गया, और जैसे जमाअत से नमाज़ पढ़ना, जिनके निकट जमाअत वाजिब है। 'अल-बहर अल-रैक' आदि में कभी सुन्नत से 'मुस्तहब' (पसंदीदा) मुराद लेते हैं और इसके विपरीत भी, और यह संदर्भों से विद्वान को ज्ञात हो जाता है।

ततिम्मा (परिशिष्ट): जहाँ इस फ़तावा में ऐसा उल्लेख है कि उदाहरण के तौर पर, प्रतिवादी (मुद्दा-अ़लैह) की बात स्वीकार की जाएगी और वादी (मुद्दई) के लिए गवाह लाना 'वाजिब' है, यहाँ वाजिब से शरीयत वाला अर्थ मुराद नहीं है। यानी शरीयत ने यह अनिवार्य नहीं कर दिया कि वह हर हाल में गवाह लाए, बल्कि इसका उद्देश्य यह है कि यदि वह अपना अधिकार सिद्ध करना चाहता है, तो उसे गवाह लाने की आवश्यकता है। या यूँ कहा जाए कि यदि वह अधिकार लेना चाहे, तो शरीयत का बाहरी स्वरूप उसे गवाह लाने के लिए बाध्य करता है। 'ज़ाहिर-ए-शरअ' (शरीयत का बाहरी स्वरूप) की शर्त इसलिए है कि यदि वह व्यक्ति झूठे गवाह लाया और छल से निर्णय प्राप्त कर लिया, तो काज़ी का निर्णय शरीयत के अनुसार माना जाएगा जब तक कि गवाहों का झूठ सामने न आए, लेकिन शरीयत ने उसे उसके लिए हलाल (वैध) नहीं किया। यह आदेश केवल इस सांसारिक जीवन तक है और परलोक (आख़िरत) में उसकी पकड़ होगी।

'जवाज़' का अर्थ मनाही की सीमा से बाहर होना है, यानी जो शरई तौर पर वर्जित नहीं है। इसमें मुबाह (अनुमेय), मंदूब (पसंदीदा), मकरूह-ए-तनज़ीही और वाजिब सब शामिल हैं, जैसा कि 'हिल्यतुल महल्ली' आदि में है। और इमाम नववी (रह.) की 'शरह अल-मुहज्ज़ब' से उद्धृत है कि 'यजूज़ु' (जायज़ है) कभी 'सही' के अर्थ में और कभी 'हलाल' के अर्थ में आता है।

کرنے سے بالاجماع مستحق عذابِ جہنم ہوتا ہے حالانکہ لوگوں نے ظاہری الفاظ دیکھ کر واجبات میں لاپرواہی و سستی اختیار کر لی ہے مثلاً رکوع و سجدہ میں ترکِ طمانیت بقدر تین تسبیح کے جبکہ اس قدر اصح قول پر واجب ہے اگر چہ ادنیٰ مقدار جس پر رکوع کا اطلاق ہو فرض ہے تو عوام اہل علم جواز بتلا دیتے ہیں حالانکہ فقہا کی مراد جواز سے ادائے قدر مفروض ہے نہ جواز نماز اور یہ یاد رکھنا چاہئے پس نماز واجب الادا ہے۔

اور جن افعال میں ترک مقصود ہے یعنی شرع میں ممنوع و منہی عنہ ہیں ان میں فرض کی نظیر حرام ہے اور جس کی حرمت ثابت ہوئی اس کی حرمت سے انکار کفر ہے اور واجب کی نظیر مکروہ تحریمی ہے اور اس تقریر میں زیادہ توضیح کی ضرورت ہے اس وجہ سے نہیں ہے کہ عموماً اہل ایمان و اسلام فرض و واجب اور حرام و مکروہ جانتے یا سمجھتے ہیں مگر یہ یاد رکھنا چاہئے جو شرح اللمعہ و درالمختار وغیرہ میں ہے کہ اکثر اوقات فقہاء اپنی کتاب میں واجب ایسے مقام پر بولتے ہیں جو فرض ہے جیسے نماز جمعہ یا اعم از فرض و واجب مراد لیتے ہیں اسی سے بعض شارحین نے کہا کہ اس کی فرضیت کا اعتقاد واجب عمل واجب ہے اور اسی قبیل سے ہدایہ وغیرہ میں اقوالِ امام محمد رحمہ اللہ کہ ایک دن اگر دو عیدیں جمع ہوں ایک واجب و دوسری سنت الی آخرہ یعنی جمعہ و نماز عید الفطر یا اضحیٰ اور اس سے یہ فائدہ نکل آیا کہ سنت کا اطلاق کبھی واجب پر ہوتا ہے کیونکہ نماز عید ہمارے نزدیک واجب ہے اور کبھی فرض ایسی چیز پر بولتے ہیں کہ بدون اس کے فعل صحیح نہ ہو اگر چہ وہ رکن نہ ہو جیسے کہا کہ نماز کے فرائض میں سے تحریمہ ہے با وجود یہ کہ نماز میں اس سے دخول حاصل ہوتا ہے اور کبھی فرض اس ایسی چیز پر بھی بولتے ہیں جو نہ فرض ہے اور نہ شرط ہے۔ کراہت جہاں مطلق ہے تو مراد

کراہت تحریمی ہے ورنہ تنزیہی پر محمول ہو گی اور کبھی قرینہ کی دلالت پر تنزیہی مراد لیتے ہیں ذکرہ النسفی فی المستصفی وصاحب البحر وغیرہما اور اس فتاویٰ کی کتاب الکراہتہ میں بھی فی الجملہ مذکور ہے اور بعض نے عبادات و معاملات کی راہ سے تفریق کی ہے والکلام فیہ طویل۔

سنت سے مراد رسول اللہ ﷺ کا فعل و قول ہے اور جو کوئی فعل آپ نے کسی دوسرے کو کرتے دیکھا اور منع نہ فرمایا اس کو برقرار رکھا وہ بھی سنت ہے اور جہاں مطلق سنت کسی امر کی نسبت لکھا گیا اس سے سنت الرسول صلوات اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ وسلم مراد ہے اور سنت کا اطلاق سنت خلفاء و صحابہ رضی اللہ عنہم پر بھی آتا ہے و فی الحدیث علیکم بسنتی و سنۃ الخلفاء الراشدین اور پہلے معلوم ہو چکا کہ خلفاء راشدین سے چاروں خلفاء صحابہ رضی اللہ عنہم مراد ہوتے ہیں اور اسی سے کہا گیا کہ تراویح کا باجماعت ادا کرنا سنت حضرت عمر بن الخطابؓ و الحجر اب امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حالانکہ آپ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو جماعت سے پڑھانے کا حکم کیا تھا اور کبھی سنت ایسے فعل پر بولتے ہیں جو دلیل سنت کے واجب ثابت ہوا ہے جیسے نماز عید چنانچہ اوپر گزرا اور جیسے جماعت سے نماز ادا کرنا جن کے نزدیک جماعت واجب ہے و فی البحر الرائق وغیرہ کبھی سنت سے مستحب مراد لیتے ہیں اور برعکس بھی اور یہ قرائن سے عالم کو معلوم ہو جاتا ہے۔

تتمہ۔ جہاں اس فتاویٰ میں یوں مذکور ہے کہ مثلاً مدعیٰ علیہ کا قول قبول ہوگا اور مدعی پر گواہ لانے واجب ہیں یہاں واجب سے شرعی معنی نہیں مراد ہیں یعنی اس پر شرع نے یہ امر واجب نہیں کر دیا کہ خواہ مخواہ گواہ لائے بلکہ یہ غرض ہے کہ اگر اس کو اپنا حق ثابت کرانا منظور ہے تو اس کو گواہ لانے کی ضرورت ہے یا یوں کہا جائے کہ اگر یہ حق لینا چاہے تو ظاہر شرع واجب کرتی ہے کہ گواہ لائے اور ظاہر شرع کی قید اس واسطے ہے کہ اگر وہ شخص جھوٹے گواہ لایا اور فریب سے حکم حاصل کر لیا تو قاضی کا حکم بطورِ شرع ہو جائے گا جب تک

گواہوں کا عیب دروغ ظاہر نہ ہو مگر شرع نے اس کو حلال نہیں کیا بلکہ اسی زندگی تک یہ حکم رہا اور عاقبت میں وہ ماخوذ ہوگا۔

جواز حد منع سے باہر کو کہتے ہیں یعنی جو شرعاً منع نہیں ہے اور یہ مباح و مندوب و مکروہ تنزیہی و واجب سب کو شامل ہے کما فی حلیۃ المحلی و غیرہا اور شرح المہذب امام نووی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ بجوز کبھی بمعنی صحیح اور کبھی بمعنی حل آتا ہے یعنی کبھی جب بولتے ہیں

(Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ①) (92) (Introduction)

...that it is 'Jaiz' (permissible/valid), then the meaning is that it is 'Sahih' (legally correct), and sometimes 'Jaiz' means 'Halal' (lawful). It is stated in 'Aqd al-Farid al-Shurunbulali' that the enforcement of a contract does not necessitate it being 'Halal'. For instance, according to Shams al-Aimma and others, a judicial decree against an absent person is enforceable even if it is not 'Halal' according to the school of thought (Madhab), and a decree based on the testimony of an immoral person (Fasiq) is valid even if it goes against the school of thought. The translator says that examples of this are abundant. For example, in an irregular sale (Bay' Fasid), ownership is validly established upon possession, even though it is not inherently lawful (Hulut is not necessary). Similarly, if a usurper (Ghasib) leases out a usurped item, the decree will be for its validity.

Even though it is not 'Halal', and the revocation of a gift (Hiba) is valid even though it is not 'Halal'. Therefore, validity (Sihhat) does not necessitate lawfulness (Hulut). This point must be remembered with great care, and in the chapters of Fatawa regarding 'Ijarat' (leasing/hiring) and 'Istijar-e-Ibadat' (hiring for acts of worship), etc., one should benefit with great understanding. On this basis, in the relevant context, reciting the Quran (for payment) is not permissible according to some reports from the Imams. If the lease contract is called 'Jaiz' in the chapter of 'Ijarat', then taking this as a weakening (Tadh'eef) of the first report—as some have presumed—is a misconception. Some people, due to ignorance of Fiqh (jurisprudence), considered it contrary to Hadith and Athar and criticized it; this is also foolishness because legal rulings have different aspects. Do you not see that it is permissible (Jaiz) for a Qadi (judge) to pass a judgment based on the witnesses of a claimant after verifying their integrity, even if the witnesses are actually lying? Similarly, a man cooking food is not mandatory by judicial decree (Qaza), although it is mandatory upon him as a matter of religious piety (Diyanat). Clear examples of this are abundantly present in the branches of law (Furu'), the nuances of which are obscure in the aforementioned examples, and such usage also occurs in the chapter on worship (Ibadat).

Accordingly, a prayer (Salah) in which there is some irregularity (Fasad) is sometimes called 'Jaiz'. For this reason, the commentator (Sharih) writes that the meaning is 'Jaiz' despite being 'Makruh' (disliked), or they say it is 'Sahih', meaning it is not 'Batil' (void), and they do not take into account its status of being free from permissibility (Abahat) or dislike (Karahat). Therefore, wherever the term 'Jaiz' or 'Sahih' is used for a ruling, and in another place it is ruled as 'Makruh', one should not imagine a

contradiction between the two. Rather, one should examine with scrutiny and reflection. In the rules of sales (Buyoo'), it is written that selling grape juice to someone who will make wine from it is 'Jaiz'. However, in 'Kitab al-Karahiyat' (The Book of Disliked Matters), its equivalent is 'Makruh'. In some commentaries of 'Niqaya', it is clarified at this point that according to the 'Sahibayn' (Imams Abu Yusuf and Muhammad), it is permissible (Jaiz) despite being disliked (Makruh). The translator says: In India, selling wood, etc., for cremation to those who cremate the dead among Hindus should be considered permissible (Jaiz) in the same sense. In 'Karahiyat', the issue regarding shrouds (Akfan) can be referred to for further consideration.

Furthermore, it is written in sales (Buyoo') that a sale in which bids are raised is permissible (Jaiz); thus, an auction is permissible when other conditions are met. However, a well-known condition is that the buyer shall not have the option of defect (Khiyar-e-Ayb) or the option of inspection (Khiyar-e-Ruyyat). Therefore, if the sale refers to an object present (Mushar Ilayh), the option of defect is either automatically waived or can be waived by condition. However, the waiver of the option of inspection is contrary to the requirements of the contract. Similarly, other matters should also be taken into consideration. It is mandatory for a Muslim not to engage in transactions that lead to what is prohibited (Haram). It is better to inspect the goods before the sale. The type of sale involving drawing lots (lottery) common among the masses—for example, where twenty people each contribute one rupee for a watch worth twenty rupees by writing their names on slips of paper and making pellets, and from the collection, a child picks a slip, and the person whose name is drawn gets the watch for one rupee while the rest are deprived, and the owner gets twenty rupees—is strictly 'Haram' and 'Qimar' (gambling). The money from the rest of the people is forbidden for the owner, and the use of the watch is also forbidden for the winner due to the invalidity of the sale (Fasad-e-Bay'). The sin of gambling will be upon the owner, the losers, and the winner. Allah the Almighty does not permit such unlawful, unearned consumption.

'Ijza' means sufficiency in fulfillment (Adai Kafi). Al-Baydawi said in 'Al-Minhaj': "Wabadhal kufu lahum ijzaus sawm anil kaffarah." That is, for example, if someone breaks an oath and is destitute, it is said that fasting is sufficient (Ijza) as an expiation (Kaffarah). In such places, the translator writes that it is sufficient for him to perform the expiation through fasting. Here, there is a word 'Ijazat' (permission). For example, Zaid bought a book from 'Amr on the condition that he has the 'Khiyar' (option), i.e., at most...

(फतावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ①) (९२) (मुकद्दमा)

कि यह जायज़ है तो मतलब यह है कि सही है और कभी जायज़ यानी हलाल है, और 'अक़्द अल-फ़रीद शुरुनबुलाली' में है कि किसी अनुबंध (contract) के लागू होने से उसका हलाल होना ज़रूरी नहीं है। जैसे कि ग़ायब (अनुपस्थित व्यक्ति) पर न्यायिक फैसला शम्स अल-आइम्मा वग़ैरह के नज़दीक लागू हो जाता है चाहे वह मज़हब (सम्प्रदाय) में हलाल न हो, और एक फासिक़ (पापी) की गवाही पर फैसला सही है चाहे वह मज़हब के खिलाफ हो। अनुवादक कहता है कि इसके उदाहरण बहुतायत में मौजूद हैं, जैसे कि 'बय-ए-फासिद' (दोषपूर्ण बिक्री) में कब्ज़े से स्वामित्व का सही होने का हुक्म है हालाँकि हलाल होना ज़रूरी नहीं। और यदि किसी ज़ालिम (ग़ासिब) ने छीनी हुई चीज़ को किराए पर दिया तो उसके सही होने का हुक्म होगा।

चाहे वह हलाल न हो, और हिबा (उपहार) को वापस लेना सही है चाहे वह हलाल न हो। अतः'सही' (validity) के लिए 'हलाल' (legality/permissibility) होना ज़रूरी नहीं है। इस बात को बहुत सावधानी से याद रखना चाहिए और फतावा के अध्यायों जैसे कि 'इजारात' (किरायानामा) और 'इस्तिजार-ए-इबादत' वग़ैरह में बहुत समझ-बूझकर लाभ उठाना चाहिए। इसी आधार पर, कुछ रिवायतों के अनुसार आइम्मा के नज़दीक क़ुरआन पढ़ना (मज़दूरी पर) जायज़ नहीं है, और यदि 'इजारात' में अनुबंध को जायज़ कहा गया है, तो इसका मतलब पहली रिवायत को कमज़ोर समझना नहीं है जैसा कि कुछ लोगों ने भ्रमवश मान लिया है। कुछ लोगों ने फिक़्ह (इस्लामी कानून) न जानने के कारण इसे हदीस और आसार के विपरीत समझकर इस पर प्रहार किया है, और यह भी मूर्खता है क्योंकि फैसलों के पहलू अलग-अलग होते हैं। क्या आप नहीं देखते कि काज़ी (न्यायाधीश) के लिए मुद्दई (शिकायतकर्ता) के गवाहों की सत्यता की जाँच के बाद फैसला सुनाना जायज़ है, भले ही वास्तव में गवाह झूठे हों। और इसी तरह पुरुष का खाना पकाना, न्यायिक रूप से (क़ज़ा) अनिवार्य नहीं है हालाँकि धार्मिक ईमानदारी (दियानत) के नाते उस पर अनिवार्य है। इसके और भी कई स्पष्ट उदाहरण शाखाओं (फुरु) में मौजूद हैं जिनका उल्लेख ऊपर दिए गए उदाहरणों में अस्पष्ट है, और इबादत के अध्याय में भी ऐसा ही प्रयोग हुआ है।

तदनुसार, जिस नमाज़ में कोई खराबी (फ़साद) हो, कभी उसे 'जायज़' कह दिया जाता है। इसी कारण भाष्यकार (शारह) लिखते हैं कि इसका अर्थ 'मकरूह' (नापसंद) होने के बावजूद जायज़ है, या कहते हैं कि 'सही' है यानी 'बातिल' (शून्य) नहीं है, और इसमें हलाल या हराम होने पर विचार नहीं किया जाता। अतः जहाँ भी किसी हुक्म के लिए 'जायज़' या 'सही' शब्द का प्रयोग हुआ हो और दूसरी

जगह उसी के बारे में 'मकरूह' होने का हुक्म हो, तो दोनों में विरोधाभास नहीं समझना चाहिए, बल्कि गहराई से विचार करना चाहिए। व्यापार (बय) के प्रकरण में लिखा है कि अंगूर का रस ऐसे व्यक्ति को बेचना जायज़ है जो उससे शराब बनाएगा, जबकि 'किताब अल-कराहियत' वग़ैरह में इसे 'मकरूह' कहा गया है। 'शुरुह-ए-निक़ाया' के कुछ भागों में यहाँ स्पष्ट किया गया है कि 'साहिबैन' (इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद) के अनुसार यह 'मकरूह' होते हुए भी जायज़ है। अनुवादक का कहना है कि भारत में हिंदुओं के शव जलाने के लिए जलाने वालों के हाथ लकड़ी वग़ैरह बेचना भी इसी अर्थ में जायज़ होना चाहिए। 'किताब अल-कराहियत' में कफ़न के मसले में इसे देखा जा सकता है।

और साथ ही व्यापार (बय) में लिखा है कि इस तरह की बिक्री जायज़ है जिसमें कीमत बढ़ाई जाती है (नीलाम), और यह नीलामी की बिक्री तब जायज़ है जब अन्य शर्तें पूरी हों। लेकिन एक प्रसिद्ध शर्त यह है कि खरीदार को 'खियार-ए-ऐब' (खामी की स्थिति में वापस करने का विकल्प) या 'खियार-ए-रुय्यत' (देखने के बाद वापस करने का विकल्प) नहीं होगा। अतः यदि बिक्री की वस्तु सामने मौजूद है (मशार इलैह), तो 'खियार-ए-ऐब' खुद समाप्त हो जाता है या शर्त के साथ समाप्त किया जा सकता है, लेकिन 'खियार-ए-रुय्यत' को समाप्त करना अनुबंध की प्रकृति के विरुद्ध है। इस प्रकार अन्य मामलों का भी ध्यान रखना चाहिए। एक मुसलमान पर अनिवार्य है कि वह लेनदेन में ऐसे कामों से बचे जो हराम (निषिद्ध) की ओर ले जाते हों। बेहतर होगा कि बिक्री से पहले माल की जाँच-परख कर ली जाए। जनता में जो पर्ची डालकर (लॉटरी) सामान बेचने का रिवाज है, जैसे कि मान लीजिए बीस रुपये की घड़ी पर बीस लोगों ने अपना नाम लिखकर एक-एक रुपये की पर्ची डाली और एक ढेर में से किसी बच्चे ने एक पर्ची उठाई। जिसका नाम निकला, उसे वह घड़ी एक रुपये में मिल गई और बाकी लोग वंचित रह गए, जबकि माल के मालिक को बीस रुपये मिल गए। तो यह बिक्री निश्चित रूप से हराम और 'किमार' यानी जुआ है। मालिक के लिए बाकियों के रुपये हराम हैं और पाने वाले के लिए उस घड़ी का उपयोग भी अनुबंध के दूषित (फ़साद-ए-बय) होने के कारण हराम है। जुए का पाप मालिक, वंचित रहने वालों और पाने वाले, सभी पर होगा। और अल्लाह पाक इस तरह अन्यायपूर्ण तरीके से हराम कमाई की अनुमति नहीं देता।

'इज्ज़ा' का अर्थ है पर्याप्त अदायगी (sufficiency in fulfillment)। अल-बैज़ावी ने 'अल-मिनहाज' में कहा है: "बज़लुल कफ़ू लहुम इज्ज़ाउस सौम अनुल कफ़्फ़ारा" (उनके लिए रोज़ा रखना कफ़्फ़ारे के रूप में पर्याप्त है)। यानी जैसे कि किसी ने शपथ तोड़ दी और वह गरीब है, तो कहा गया है कि रोज़ा उसके कफ़्फ़ारे के लिए काफी है। अनुवादक ऐसे स्थानों पर लिखता है कि रोज़े से कफ़्फ़ारा

अदा करना उसके लिए काफी है। और यहाँ एक शब्द 'इजाज़त' (अनुमति) है, उदाहरण के लिए ज़ैद ने अम्र से एक किताब इस शर्त पर खरीदी कि मुझे 'खियार' (विकल्प) होगा, यानी ज़्यादा से ज़्यादा...

کہ یہ جائز ہے تو مراد یہ ہے کہ صحیح ہے اور کبھی جائز یعنی حلال ہے اور عقد الفرید شرنبلالی میں ہے کہ کوئی عقد نافذ ہونے سے اس کا حلال ہونا لازم نہیں ہے چنانچہ غائب پر حکمِ قضاء شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے اگر چہ مذہب میں حلال نہ ہو اور فاسق کی گواہی پر حکم صحیح ہے اگر چہ خلافِ مذہب ہے مترجم کہتا ہے کہ اس کی مثالیں کثرت سے موجود ہیں اور مثلاً بیعِ فاسد میں قبضہ سے ملکِ صحیح ہونے کا حکم ہے باوجودیکہ حلت لازم نہیں اور غاصب نے مغصوب چیز کا اجارہ دیا تو صحیح ہونے کا حکم ہو گا۔

اگر چہ حلال نہیں ہے اور ہبہ سے رجوع صحیح ہے اگر چہ حلال نہیں ہے پس صحت کو حلت لازمی نہیں ہے اور یہ مقام نہایت حفاظت سے یاد رکھنا چاہئے اور فتاویٰ کے باب اجارات اور استیجارِ عبادات وغیرہ میں بہت سمجھ کر استفادہ لینا چاہئے وعلیٰ ہذا مقامہ میں قراءۃ القرآن موافق بعض روایات کے ائمہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اجارات میں عقدِ اجارہ کو جائز کہا تو اس سے اول روایت کی تضعیف جیسا کہ بعض نے زعم کیا ہے وہم ہے اور بعضوں نے فقہ نہ جاننے کے سبب اس کو مخالف حدیث و آثار گمان کر کے طعن کیا اور یہ بھی بیوقوفی ہے کیونکہ احکام کی جہات مختلف ہوتی ہیں آپ نہیں دیکھتے کہ قاضی کو مدعی کے گواہوں پر بعد عدالت دریافت کر لینے کے حکم دیدینا جائز ہے اگر چہ درواقع گواہ دروغ ہوں اور علیٰ ہذا جو مرد کا کھانا پکانا یہ حکم قضاء واجب نہیں اگر چہ براہِ دیانت اس پر واجب ہے اور نظائر اس کے فروع میں بکثرت بہت واضح موجود ہیں جن کے نسبت اشلہ مذکورہ میں بہت خفاء ہے اور باب عبادات میں بھی ایسا اطلاق آیا ہے۔

چنانچہ جس نماز میں کوئی فساد ہے کبھی اس کو کہہ دیتے ہیں کہ جائز ہے اس واسطے شارح لکھتا ہے کہ مراد یہ ہے کہ مع الکراہت جائز ہے یا کہتے ہیں کہ صحیح ہے یعنی باطل نہیں ہے اور اباحت و کراہت سے خالی ہونے کا لحاظ نہیں کرتے ہیں پس جہاں کسی حکم کی نسبت جائز ہے یا صحیح ہے استعمال ہوا اور دوسرے مقام پر اس کی نسبت مکروہ ہونے کا حکم ہے تو دونوں میں مخالفت تصور نہ کرنا چاہئے بلکہ تتبع و غور سے دیکھنا چاہئے اور بیوع میں لکھا کہ شیرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا جائز ہے جو اس سے شراب بنائے گا۔ اور کتاب الکراہت وغیرہ میں نظیر اس کی مکروہ ہے اور بعض شروح نقایہ میں اسی مقام پر تصریح کردی کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بکراہت جائز ہے قال المترجم ہندوستان میں ہندوؤں کا مردہ جلانے کو جلانے والے کے ہاتھ لکڑیاں وغیرہ بیچنا اسی معنی میں جائز ہونا چاہئے وفی الکراہت مسئلہ فی الاکفان فلیراجعہ الملا عتبار۔

اور نیز بیوع میں لکھا کہ اس طرح بیع جائز ہے کہ کون ثمن بڑھاتا ہے اور یہ بیعِ نیلام کی بیع جائز ہے جبکہ دیگر شرائط موجود ہوں لیکن معروف یہ شرط ہے کہ مشتری کو خیارِ عیب یا خیارِ رویت نہ ہو گا پس اگر بیع کی طرف اشارہ ہے یعنی سامنے مشارالیہ ہے تو خیارِ عیب خود ساقط یا بشرطِ ساقط ہو سکتا ہے اور خیارِ رویت کا سقوط خلافِ مقتضائے عقد ہے اس طرح دیگر امور کو بھی لحاظ رکھنا چاہئے اور مسلمان پر واجب ہے کہ ان امور کا معاملات میں برتاؤ نہ رکھے جو حرام کی طرف مودی ہوں اور بہتر ہو گا کہ پہلے بیع کو دیکھ بھال رکھے اور یہ جو عوام میں چٹھی ڈالنے کی بیع ہوتی ہے کہ مثلاً بیس روپیہ کی گھڑی پر بیس آدمیوں نے ایک ایک روپیہ کی چٹھی اپنا نام کاغذ پر لکھ کر گولی بنا کر دیا اور مجموعہ سے ایک بچے نے ایک پرچہ یا گولی اٹھا لی جس کا نام ہوا اس نے ایک روپیہ میں وہ گھڑی پائی اور باقی محروم رہے اور مالک مال کو بیس روپیہ ملے تو یہ بیع قطعاً حرام اور قمار یعنی جوا ہے اور مالک کو باقیوں کے روپیہ حرام

اور پانے والے کے روپیہ میں بھی بسبب فسادِ بیع کے تصرف حرام ہے اور قمار کا گناہ اس پر و باقیوں و پانے والے سب پر ہو گا اور حق عزوجل اس طرح ناحق مفت حرام خوری جائز نہیں فرماتا ہے۔

اجزاء ادائے کافی کو کہتے ہیں قال البیضاوی فی المنہاج وبذ الکفو لہم اجزاء الصوم عن الکفارۃ۔ یعنی مثلاً قسم میں کوئی حانث ہوا اور تنگدست ہو گیا تو فرمایا کہ روزے سے کفارہ اس کو اجزاء ہے اور مترجم ایسے مقامات میں لکھتا ہے کہ اس کو روزہ سے کفارہ ادا کرنا کافی ہے اور یہاں ایک لفظ اجازت ہے مثلاً زید نے عمرو سے ایک کتاب اس شرط سے خریدی کہ مجھے خیار ہے یعنی زیادہ سے زیادہ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (95) Introduction (Muqaddimah)

If a person buys something for three days and then gives permission within those three days, the sale (bay') is valid, meaning the option (khiyar) is waived. In reality, this was to prevent the acceptance from being finalized earlier. Similarly, if a sick person makes a will for more than one-third of their wealth and then dies, if the heirs give permission, it is valid; that is, the act of the sick person, which was an encroachment on their rights regarding the excess, is upheld. Let it be clear that 'Fard' (obligatory) is first, then 'Wajib' (incumbent), then 'Sunnat Mu'akkadah' (emphasized Sunnah), then 'Sunnah', and sometimes the term 'Mustahabb' (desirable) is used. Then 'Mustahabb' and sometimes 'Mandub' are used, sometimes 'Nafl' and sometimes 'Tatawwu' are said. Occasionally, the Arabic word 'Manbaghi', the Persian 'Sazawar', and in Urdu 'Chahiye' (should) are used. Furthermore, 'La Ba’sa bihi' translates to 'there is no harm' or 'no objection' in Urdu. *Fath al-Qadir* (Adab al-Qadi) mentions that the use of 'La Ba’sa bihi' is frequent for 'Mubah' (permissible) acts and for actions where leaving them is better (tark-e-awla). In *Radd al-Muhtar*, citing *Bahr al-Raiq* in the chapters on Jihad and Funerals, it is mentioned that 'La Ba’sa bihi' is mostly used for matters where avoidance is better, yet sometimes it is used for 'Mandub' (recommended). Regarding the word 'Manbaghi', it is written that later scholars (muta’akhkhirin) mostly used it for 'Mandubat', while in the expressions of earlier scholars (mutaqaddimin), it was used even for 'Wajib'. The translator notes that in this book, wherever expressions of earlier scholars appear, one should be cautious before interpreting them according to the terminology of later scholars. It should be clarified that the phrase 'La Ba’sa bihi' is sometimes translated as 'there is no fear' because 'ba’s' in Arabic has been used for war, fear, constraint, hardship, severity, and illness. Since the Sharia curtails excess in human desires through legal rulings and prevents one from going to hell, the translation 'there is no harm' (madaiqa nahi) for actions that do not have such constraint was deemed appropriate. And Allah knows best. 'Qalu' (they said) is a plural form; in translation, depending on the context, it sometimes means 'the scholars (mashaykh) said' and sometimes 'the Imams said'. Thus, one should recognize the consensus of the majority on such statements by earlier Imams, and this is indeed evidence of the strength of the opinion. Where it is used regarding scholars (mashaykh), this term is used in works like *Nihaya*, *Inaya*, and *Binaya* in places where someone might have disagreed. It is written in *Fath al-Qadir* that it is the habit of the author of *Hidaya* to use the word 'Qalu' to signal a difference of opinion or weakness in a position. Fazil Lakhnawi has

similarly cited this from Taftazani’s commentary on *Kashshaf*. However, an indication from *Fath al-Qadir* suggests that this cannot always be evidence for weakness, but rather it can be interpreted as such in the speech of one whose habit it is. The translator says that thorough research (tattabu) shows this to be the stronger and clearer view. In my opinion, this applies to situations where a statement of the scholars slightly contradicts the mainstream school of thought (Zahir Madhhab). Furthermore, in my view, the indication of weakness is due to the lack of apparent evidence. Weakness here merely means a lack of certainty (qat’iyyat); that is, the level of certainty found in secondary issues (far’i masail) was not attained because there was no scientific certainty in the full evidence or its conclusion. If an actual piece of evidence causes weakness, then it is explicitly weak, especially when compared to a correct (sahih) opinion. Therefore, in this Fatawa, one should not conclude a position is weak everywhere unless full discernment, understanding, and tradition (riwayat) are applied. Regarding 'Qila' (it was said) in Urdu, some say that any ruling stated with the word 'Qila' indicates weakness. While in 'Qalu', when the subject is known (e.g., 'the scholars said'), it is taken as an indication of weakness, 'Qila' is considered even weaker because the subject is made unknown (passive voice). However, research reveals that this is not necessarily the case, and the translator has often translated 'Qila' as 'some said' or 'it is a statement of some'. The word 'Qada' (judgment), where used, refers to the ruling of a judge (Qadi) issued in a court according to Sharia in such a way that it is binding and final (mubram). Since writing "The Qadi performed Qada" or "gave the ruling of Qada" often seemed ambiguous or awkward to common people in Urdu, the word 'Hukm' (ruling) was deemed sufficient, except in specific places where evidence like testimony or lawsuits exists to show that 'Hukm-e-Qada' is intended. This is because not every order of a Qadi is a 'Hukm-e-Qada' or a final ruling; for example...

तीन दिन के लिए जाकर खरीदी फिर उन्हें तीन दिन में अनुमति दी तो बिक्री (बय) वैध है, यानी विकल्प (ख़ियार) समाप्त कर दिया गया, और वास्तविकता में यह अपनी स्वीकृति को पूर्ण होने से रोकने जैसा था। जैसे किसी बीमार व्यक्ति ने अपनी संपत्ति के एक तिहाई से अधिक की वसीयत की और फिर वह मर गया, तो यदि वारिसों ने अनुमति दे दी तो यह वैध है, यानी बीमार व्यक्ति का वह कार्य जो उनके हक में अधिक हस्तक्षेप था, उसे मान्य रखा गया। स्पष्ट रहे कि 'फ़र्ज़' सबसे पहले है, फिर 'वाजिब', फिर 'सुन्नत-ए-मुअक्कदह', फिर 'सुन्नत', और कभी 'मुस्तहब' बोलते हैं, फिर 'मुस्तहब' और कभी 'मन्दूब' बोलते हैं, कभी 'नफ़्ल' और कभी 'ततव्वु' कहते हैं। अरबी शब्द 'मुनबग़ी', फ़ारसी 'सज़ावार' और उर्दू में 'चाहिए' कहते हैं। फिर 'ला बा'स बिही' है जिसका उर्दू में अर्थ 'कोई हर्ज नहीं' या 'कोई आपत्ति नहीं' है। फ़तह अल-क़दीर (अदब अल-क़ाज़ी) में उल्लेख है कि 'ला बा'स बिही' का प्रयोग 'मुबाह' (अनुमति प्राप्त) कार्यों में होता है, और कई स्थानों पर इसका अर्थ उस कार्य के लिए आया है जिसे छोड़ना बेहतर है। रद्द अल-मुह्तार में बहर अर-राइक़ के माध्यम से जिहाद और जनाज़ा के अध्यायों से उद्धृत किया गया है कि 'ला बा'स बिही' का प्रयोग अक्सर उन मामलों में होता है जिन्हें छोड़ना उत्तम है, लेकिन कभी-कभी इसे 'मन्दूब' के लिए भी बोला जाता है। 'मुनबग़ी' शब्द के बारे में लिखा गया है कि बाद के विद्वानों (मुतअख़्ख़िरीन) ने इसे अक्सर 'मन्दूब' (पसंदीदा) के लिए उपयोग किया, जबकि पुराने विद्वानों (मुतक़्दिमीन) की शब्दावली में इसे 'वाजिब' तक के लिए उपयोग किया गया है। अनुवादक का कहना है कि इस पुस्तक में जहाँ पुराने विद्वानों के उद्धरण आए हैं, वहाँ उन्हें बाद के विद्वानों की परिभाषाओं पर आधारित समझने में सावधानी बरतनी चाहिए। यह स्पष्ट हो कि 'ला बा'स बिही' का अनुवाद कभी 'कोई डर नहीं' भी किया गया है, क्योंकि अरबी भाषा में 'बा'स' का उपयोग युद्ध, भय, तंगी, कष्ट, कठोरता और रोग आदि के लिए हुआ है। चूँकि शरीयत मनुष्य की सांसारिक इच्छाओं और नियमों के उल्लंघन को नियंत्रित करती है और उसे नर्क में जाने से रोकती है, इसलिए जिन कार्यों में यह तंगी (निषेध) नहीं है, उनके लिए 'ला बा'स' का अनुवाद 'कोई हर्ज नहीं' उचित समझा गया। वल्लाह तआला आलम (अल्लाह ही बेहतर जानता है)। 'क़ालू' (उन्होंने कहा) बहुवचन का शब्द है और अनुवाद में प्रसंग के अनुसार कभी कहा गया कि 'मशायख़' ने फ़रमाया और कभी 'इमामों' ने फ़रमाया। अतः पुराने विद्वानों के इस कथन पर अक्सर का इत्तिफ़ाक़ (सहमति) समझना चाहिए और यह वास्तव में कथन की प्रमाणिकता का प्रमाण है। जहाँ यह शब्द मशायख़ के संदर्भ में प्रयुक्त है, वहाँ यह निहाया, इनाया और बिनाया जैसी पुस्तकों के उन स्थानों पर

उपयोग होता है जहाँ किसी ने असहमति भी व्यक्त की हो। फ़तह अल-क़दीर में लिखा है कि 'साहिब-ए-हिदाया' की आदत 'क़ालू' शब्द के उपयोग में यह है कि इससे मतभेद और कथन की दुर्बलता (ज़ोफ़) की ओर संकेत मिलता है। फ़ाज़िल लखनवी ने भी तफ़्ताज़ानी के हाशिया-ए-कश्शाफ़ से ऐसा ही उल्लेख किया है, लेकिन फ़तह अल-क़दीर से एक संकेत यह भी मिलता है कि हमेशा यह दुर्बलता पर प्रमाण नहीं हो सकता, बल्कि जिसकी यह शैली हो उसके कलाम में इसे मतभेद या दुर्बलता पर आधारित माना जा सकता है। अनुवादक का कहना है कि शोध (ततब्बु) से यह बात अधिक प्रबल और स्पष्ट है। मेरे निकट यह बात उन स्थानों पर लागू होती है जहाँ प्रसिद्ध धार्मिक मत (ज़ाहिर मज़हब) के विरुद्ध मशायख़ का कोई कथन हो। साथ ही, मेरे विचार में दुर्बलता का संकेत प्रमाणों के स्पष्ट न होने के कारण है। दुर्बलता का अर्थ यहाँ केवल निश्चितता (क़तईयत) का अभाव है, यानी जिस तरह गौण मसलों (फ़रई मसाइल) की सत्यता पर पूर्ण विश्वास होता है, यहाँ वह ज्ञान प्राप्त नहीं हो सका क्योंकि पूर्ण प्रमाण या उसके निष्कर्ष पर वैज्ञानिक विश्वास नहीं था। यदि किसी प्रमाण के कारण दुर्बलता हो, तो वह स्पष्ट रूप से 'ज़ईफ़' (कमज़ोर) है, विशेषकर जब उसके मुक़ाबले में कोई सही कथन मौजूद हो। अतः इस फ़तावा में हर स्थान पर उसे कमज़ोर मान लेना उचित नहीं है जब तक कि पूर्ण समझ और रिवायत से काम न लिया जाए। 'क़ील' (कहा गया) के बारे में कहा गया कि कुछ लोग कहते हैं कि जो हुक्म 'क़ील' शब्द के साथ वर्णित हो, वह दुर्बलता की ओर संकेत है। 'क़ालू' में जब कर्ता स्पष्ट और ज्ञात होता है जैसे 'मशायख़ ने कहा', तब भी दुर्बलता की ओर संकेत माना जाता है, तो 'क़ील' में उससे अधिक दुर्बलता समझी गई क्योंकि यहाँ कर्ता को भी अज्ञात (मजहूल) कर दिया गया है। लेकिन शोध से यह सत्य सामने आता है कि ऐसा अनिवार्य नहीं है और अनुवादक ने अक्सर 'क़ील' का अनुवाद 'कुछ ने कहा' या 'किसी का कथन है' के रूप में किया है। 'क़ज़ा' शब्द जहाँ प्रयुक्त है, उसका अर्थ क़ाज़ी (न्यायाधीश) का वह निर्णय है जो अदालत में शरीयत के अनुसार इस प्रकार दिया जाए कि वह अनिवार्य और अटल (मुब्रम) हो। चूँकि अक्सर मौक़ों पर यह लिखना कि "क़ाज़ी ने फ़ैसला किया" या "हुक्म-ए-क़ज़ा दिया" उर्दू इबारत में आम लोगों के लिए संदिग्ध और अरुचिकर लगा, इसलिए केवल 'हुक्म' पर संतोष किया गया है, सिवाय उन विशिष्ट स्थानों के जहाँ गवाही और दावे आदि के समान प्रमाण मौजूद हैं कि यहाँ मुराद 'हुक्म-ए-क़ज़ा' (न्यायिक निर्णय) ही है। ऐसा इसलिए है क्योंकि क़ाज़ी का हर आदेश 'हुक्म-ए-क़ज़ा' या अटल निर्णय नहीं होता, उदाहरण के लिए...

تین روز کی جاکر خریدی پھر انہیں تین دن میں اجازت دی تو بیع جائز ہے یعنی خیار ساقط کر دیا اور یہ حقیقت میں اپنے قبول کو تمام ہونے سے روکا تھا اور جیسے مریض نے تہائی سے زائد مال کی وصیت کی پھر مر گیا پس اگر وارثوں نے اجازت دیدی تو جائز ہے یعنی مریض کا فعل جو زائد میں ان کے حق میں تصرف تھا جائز رکھا واضح ہو کہ فرض سب سے اول ہے پھر واجب پھر سنت مؤکدہ پھر سنت اور کبھی مستحب بولتے ہیں پھر مستحب اور کبھی مندوب بولتے ہیں کبھی نفل اور کبھی تطوع کہتے ہیں اور کبھی عربی لفظ منبغی اور فارسی سزا وار اور اردو چاہئے کہتے ہیں پھر لا باس بہ یا اردو میں مضائقہ نہیں ہے۔ فتح القدیر ادب القاضی میں ہے کہ لا باس بہ کا استعمال مباح میں اور جس کا ترک اولیٰ سے ہے بہت آیا ہے اور ردالمختار میں بحر الرائق کے جہاد و جنائز سے نقل کیا کہ لا باس بہ کا استعمال اگرچہ اکثر ایسے امور میں ہے جن کا ترک اولیٰ ہے لیکن کبھی مندوب میں بولتے ہیں اور لفظ منبغی کو لکھا کہ متاخرین نے اس کو اکثر مندوبات ہی میں استعمال کیا لیکن متقدمین کی عبارات کی بول چال میں اس کو واجب تک میں استعمال کیا گیا ہے قال المترجم اس کتاب میں جہاں متقدمین کی عبارات میں آیا ہے وہاں اس کو متاخرین کی اصطلاح پر محمول کرنے میں تامل چاہیے۔ واضح ہو کہ کلمہ لا باس بہ کا ترجمہ کبھی یوں آیا کہ کچھ ڈر نہیں ہے کیونکہ باس زبان عربی میں جنگ و خوف و تنگی و تکلیف و سختی و مرض وغیرہ میں مستعمل ہوا ہے اور چونکہ شرع آدمی کی نفسانی شہوات میں تعدی احکام سے دراز دستی کو تلف کرتی ہے اور اس کو جہنم میں جانے سے روکتی ہے تو جن افعال میں یہ تنگی نہیں ہے ان کے مناسب لا باس کا ترجمہ مضائقہ نہیں ہے مناسب معلوم ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قالوا صیغہ جمع ان لوگوں نے کہا اور ترجمہ میں یہ نظر مقام کبھی کہا کہ مشائخ نے فرمایا

اور کبھی اماموں نے فرمایا پس متقدمین ائمہ کے اس فرمانے پر اکثر کا اتفاق جاننا چاہئے اور یہ درحقیقت قوت قول کی دلیل ہے اور جہاں مشائخ میں مستعمل ہے تو یہ قول نہایہ و عنایہ و بنایہ کے ایسے مقام پر استعمال ہوتا ہے جہاں کسی نے خلاف بھی کیا ہو اور فتح القدیر میں لکھا کہ صاحب ہدایہ کی عادت لفظ قالوا میں یہ ہے کہ اختلاف اور ضعف کی طرف اشارہ نکلتا کرلے اور تفتازانی کے حاشیہ کشاف سے بھی فاضل لکھنوی نے ایسا ہی عموماً نقل کیا لیکن فتح القدیر سے ایک اشارہ نکلتا ہے کہ عموماً اس پر دلالت نہیں ہو سکتی بلکہ جس کی عادت ہو اس کے کلام میں اختلاف و ضعف پر محمول ہو سکتا ہے مترجم کہتا ہے کہ تتبع سے بھی اقویٰ و اظہر ہے واللہ اعلم اور میرے نزدیک یہ بات ایسے مقام پر ہے جہاں ظاہر مذہب سے کسی قدر خلاف قول مشائخ بمقابلہ بیان ہو اور نیز میرے نزدیک دلالت ضعف پر بوجہ عدم ظہور دلائل ہے اور علیٰ ہذا معنی ضعف کے فقط عدم قطع یہ قوت ہیں یعنی جس طریقہ پر مسائل فرعیہ کی صحت پر قطع ہوتا ہے اس سے آگاہی نہ ہوئی بوجہ اس کے کہ تمام دلیل یا تتمہ پر وثوق علمی نہ ہو اور نہ اگر کسی دلیل کا موجب ضعف ہو لم ہوا تو وہ ضعیف صریح ہے خصوص جبکہ بمقابلہ قول صحیح ہو۔ پس اس فتاویٰ میں ہر جگہ اس کے ضعیف ہونے پر قطع کرنا نہ چاہئے جب تک کہ پوری درایت و فہم و روایت سے کام نہ لیا جائے۔ قیل اردو میں کہا گیا۔ بعضے کہتے ہیں کہ جو حکم بہ لفظ قیل بیان کیا جائے یا ترجمہ میں کہا گیا سے مصدر ہو تو وہ ضعف سے اشارہ ہے اور ایک گونہ دلالت اس طرح پر بھی سمجھی جاتی ہے۔ قالوا میں جب فاعل ظاہر معروف ہے یعنی مشائخ نے کہا تب ضعف کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے تو قیل میں اس سے زیادہ ضعف سمجھا گیا کہ فاعل بھی مجہول کر دیا گیا لیکن تتبع سے حق یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایسا لازمی نہیں ہے اور مترجم نے اکثر قیل کا ترجمہ یوں کیا کہ بعض نے کہا یا بعض کا قول ہے۔ لفظ قضاء جہاں مستعمل ہے راواس سے قاضی کا وہ حکم ہے جو مجلس فیصلہ حکومت میں بطریق شرعی اس طرح صادر ہو کہ لازم و مبرم ہو

چونکہ اکثر موقع پر اس طرح لکھتا کہ (قاضی نے قضاء کی یا حکم قضاء دیا۔ یا قضاء فرمائی) اردو عبارت میں عوام کے لئے بہت مشتبہ و منکرہ نظر آیا لہذا خالی حکم پر اکتفا کیا گیا ہے مگر مخصوص ایسے مقامات پر جہاں گواہی و دعوے وغیرہ کے مانند دلالت اس امر کی موجود ہے کہ مراد حکم قضاء ہے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ قاضی کا ہر ایک حکم ایسا نہیں ہوتا ہے کہ وہ حکم قضاء و حکم مبرم کہا جائے مثلاً ایک

Fatawa 'Alamgiri..... Volume ① Page 96 Introduction (Muqaddama)

A person came and said, "I have this beast of burden belonging to so-and-so on rent. He is not present here, nor is his legal representative (Wakil). Do you permit me to provide it with fodder and grain?" This means he sought this ruling with the intent of recovering these expenses from the owner later. Otherwise, doing so without a judge's (Qazi) order would categorize him as a mere volunteer (Mohsin), and he would not be able to recover anything by filing a suit in court. In this situation, it is permissible for the Qazi not to pay attention without witnesses; he may choose not to issue an order even with witnesses, or he may order maintenance to be paid from the rent or by the tenant. However, this order of the Qazi will not be as ambiguous as a standard judicial decree (Qaza). Numerous precedents for this exist because the Qazi is the overseer of all administrative and reformative matters and issues rulings in all affairs; his role is not limited merely to disputes and litigation. We deemed it appropriate to use the term commonly known in the Urdu parlance of this era—namely 'Decree'—because I did not find a term more concise and clear than this. It aligns perfectly with the objective, and the general public faces no confusion regarding it. For instance, if a Commissioner, who is currently the presiding judicial officer, issued an order, it would not necessarily be understood as a 'Decree'; however, if a 'Decree' is issued, its judgment is considered final, absolute, and binding.

This does not imply that the Qazi’s judicial ruling is equivalent to the rulings of the temporal authorities of the time; rather, it is according to Sharia, whereas the other is according to rational/secular law. This is not a matter of mere terminology. Thus, a case decided currently under Islamic law is a rightful judgment, and the order based on it is the 'Decree.' If someone harbors suspicion or prejudice that since the word 'Qaza' is Arabic, it has been translated into an English term, then such a notion is against proper reasoning and is misplaced bias. Is it not known that it is mentioned generally in books of Jurisprudence (Fiqh), even in primary texts and Principles of Jurisprudence (Usul al-Fiqh), that Imam Abu Hanifa (RA) initially permitted prayer in Persian? Using a translated term is far less significant than translating prayer. It has been clarified in *Husami* and other texts that there is no special status for Persian; rather, it is permissible in any non-Arabic language. For this reason, translations of Verses (Ayat) and Prophetic Traditions (Hadith) exist in Urdu and other languages, and translations are generally prevalent based on this principle. Although prayer is not valid through a translation, as stated in the correct and consensus-based view of

Imam al-A'zam (RA). Since the Urdu language is a collection of vocabulary from Sanskrit, Bhasha, Arabic, Persian, Turkish, etc., there is no reason why 'Bhasha' should be accepted while other languages are rejected. This is based merely on following custom and habit. Yes, if a word from a false religion that is among the 'rejected' (munkarat) is popularized among us, then it is certainly not permissible due to being religiously rejected. Or, if the tenets of a false religion are presented as truth or justice, then it is rejected. Otherwise, according to Sharia, based on branch evidences (furu'), principles (usul), and the sayings of the followed Imams (RA), there is no reason for rejection. In short, I have elaborated here because some people, contrary to piety and integrity, might use this mode of debate to object: "So fear Allah, O people of understanding! For the best among you are those best in character," as the Messenger of Allah (PBUH) said. Good character is that which conforms to the religion of Allah brought by the Prophet (PBUH). He (PBUH) said: "None of you truly believes until his desires follow what I have brought." And Allah Almighty said: "Be just; that is nearer to righteousness." Prejudice and following habit are severe diseases where the soul never rejects what it is familiar with but becomes astonished and repelled by what is unfamiliar and contrary to habit. Therefore, the soul becomes a gathering place for defects, hypocrisy, and whims without self-reproach. 'Indahu' (With him) means, for example, according to the Imam (RA). This indicates that this is the doctrine of the Imam (RA). 'Anhu' (From him) refers, for example, to a narration from Imam Muhammad; this does not necessarily mean an abandonment of the school's doctrine. It is also cited from some masters as 'From the Jurist (Faqih) Abu Bakr (RA),' meaning, for example, it was narrated from Faqih Abu Bakr al-Iskafi (RA). Here, two possibilities exist: one is that they narrated a ruling, and this possibility is most evident among non-Mujtahid masters who do not hold the rank of independent reasoning in specific issues (Ijtihad fi al-Masail), and it is considered weak in the hierarchy of legal issues because typically that issue would also be found in the principles (Usul) or rare narrations (Nawadir), otherwise, he would be called a unique narrator among the companions of narration.

एक व्यक्ति ने आकर कहा कि यह चौपाया मेरे पास अमुक व्यक्ति का किराये पर है और वह यहाँ मौजूद नहीं है और न ही उसका कोई वकील है, तो क्या आप मुझे आदेश देते हैं कि मैं इसे चारा-दाना दूँ? अर्थात, उसने इस उद्देश्य से यह आदेश प्राप्त किया कि वह मालिक से यह खर्च वापस ले सके अन्यथा काज़ी के आदेश के बिना ऐसा करने पर उसे केवल एक उपकारी (स्वयंसेवक) माना जाएगा, और वह अदालत में दावा करके कुछ वापस नहीं ले सकेगा। यहाँ काज़ी के लिए यह उचित है कि वह बिना गवाहों के ध्यान न दे, और चाहे तो गवाहों के होने पर भी कोई आदेश न दे, और चाहे तो किराये से खर्च दिलवाए या किरायेदार से दिलवाए। लेकिन काज़ी का यह आदेश न्याय निर्णय (क़ज़ा) के समान अस्पष्ट नहीं होगा। इसके अनेक उदाहरण मौजूद हैं क्योंकि काज़ी सभी सुधारात्मक और व्यावहारिक मामलों का निरीक्षक होता है और सभी मामलों में आदेश देता है, यह केवल विवाद और मुक़दमेबाज़ी तक ही सीमित नहीं है। और हमें यह उचित लगा कि इसके स्थान पर वह शब्द लिखें जो इस समय उर्दू बोलचाल में सामान्य रूप से प्रसिद्ध है, अर्थात 'डिक्री' (डिग्री), क्योंकि मुझे इससे अधिक संक्षिप्त और स्पष्ट शब्द नहीं मिला, और यह उद्देश्य पर भी अच्छी तरह लागू होता है, और आम जनता को इस शब्द में कोई भ्रम भी नहीं होता। उदाहरण के लिए, यदि कमिश्नर ने, जो उस समय अदालत का शासक है, कोई आदेश दिया, तो उसे अनिवार्य रूप से 'डिक्री' नहीं समझा जाएगा, लेकिन यदि 'डिक्री' दी गई, तो उससे फैसले का आदेश अंतिम और अनिवार्य माना जाता है।

और इससे यह आवश्यक नहीं होता कि काज़ी का न्याय निर्णय उस समय के शासकों के समान हो, बल्कि वह शरिया के अनुसार है और यह तार्किक कानून के अनुसार है। यह केवल शब्दों से संबंधित नहीं है; जो मामला इस समय इस्लामी कानून के अनुसार तय हुआ वह न्यायोचित फैसला है और उस पर जो आदेश है वह 'डिक्री' है। यदि कोई भ्रम या पक्षपात करे कि यह शब्द 'क़ज़ा' अरबी है और इसे अंग्रेजी शब्द में अनुवाद किया गया है, तो यह नियमों के विरुद्ध भ्रम और अनुचित पक्षपात है। क्या यह ज्ञात नहीं है कि सामान्यतः न्यायशास्त्र (फ़िक़्ह) की पुस्तकों, यहाँ तक कि मूल ग्रंथों और उसूल-ए-फ़िक़्ह में यह उल्लेख है कि इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) ने फारसी में नमाज़ की अनुमति दी थी? और यह बात फारसी में अनुवाद करने से कहीं अधिक बढ़कर है। हुसामी आदि में यह स्पष्ट कर दिया गया है कि फारसी की कोई विशेषता नहीं है, बल्कि हर गैर-अरबी भाषा में यह जायज़ है। इसी कारण देखें कि आयतों और हदीसों का अनुवाद उर्दू आदि में मौजूद है और सामान्यतः इसी आधार पर अनुवादों का प्रचलन है। यद्यपि नमाज़ किसी अनुवाद से जायज़ नहीं है जैसा कि इमाम आज़म

(रह.) के सही और सर्वसम्मत कथन में कहा गया है। चूँकि उर्दू भाषा संस्कृत, भाषा (ब्रज), अरबी, फारसी और तुर्की आदि का संग्रह है, तो कोई कारण नहीं कि 'भाषा' से इनकार न हो और अन्य भाषाएँ अस्वीकार्य हो जाएँ। यह केवल परंपरा के पालन और आदत पर आधारित है। हाँ, यदि किसी झूठे धर्म से संबंधित शब्दों में से कोई शब्द, जो बुराइयों में से हो, यहाँ प्रचलित किया जाए, तो वह निश्चित रूप से शरिया की दृष्टि से अस्वीकार्य होने के कारण जायज़ नहीं है। या यदि किसी झूठे धर्म के आदेशों को सत्य या न्याय के रूप में दिखाया जाए, तो वह अस्वीकार्य है। अन्यथा शरिया के अनुसार, विवरणों (फ़ुरू), सिद्धांतों (उसूल) और अनुसरण किए जाने वाले इमामों के कथनों के आधार पर इनकार का कोई कारण नहीं है। संक्षेप में, मैंने यहाँ विस्तार इसलिए किया क्योंकि शायद कुछ लोग धर्मपरायणता और ईमानदारी के विरुद्ध विवाद का यह तरीका अपनाकर इस पर आपत्ति करें: "अतः अल्लाह से डरो ऐ बुद्धिमानो! क्योंकि तुममें सबसे अच्छे वे हैं जिनके आचरण सबसे अच्छे हैं," जैसा कि अल्लाह के रसूल (सल्ल.) ने फरमाया। और अच्छा आचरण वह है जो नबी (सल्ल.) द्वारा लाए गए धर्म के अनुरूप हो। आप (सल्ल.) ने फरमाया: "तुममें से कोई तब तक मोमिन नहीं हो सकता जब तक उसकी इच्छा मेरे द्वारा लाए गए (दीन) के अधीन न हो जाए।" और अल्लाह तआला ने फरमाया: "न्याय करो, यह धर्मपरायणता के अधिक निकट है।" पक्षपात और आदतों का अनुसरण एक गंभीर बीमारी है, जहाँ मन अपनी परिचित चीज़ों पर कभी आपत्ति नहीं करता, लेकिन अपरिचित और आदत के विरुद्ध चीज़ों पर आश्चर्य करने लगता है और उनसे घृणा करने लगता है। इसी कारण, यह बिना किसी विरोध के मन के दोषों, पाखंड और वासनाओं का केंद्र बन जाता है। 'इंदाहु' (उनके निकट) अर्थात उदाहरण के लिए इमाम (रह.) के निकट। इससे स्पष्ट है कि इमाम (रह.) का मत यही है। 'अन्हु' (उनसे) अर्थात उदाहरण के लिए इमाम मुहम्मद से रिवायत है; इससे मत का इनकार होना आवश्यक नहीं है। और कुछ विद्वानों से भी इस प्रकार उल्लेख किया गया है जैसे 'अल-फ़क़ीह अबू बक्र (रह.) से', अर्थात मान लीजिए कहा गया कि फ़क़ीह अबू बक्र इस्काफ़ी (रह.) से वर्णित है। यहाँ दो संभावनाएं हैं: एक यह कि उन्होंने आदेश को रिवायत किया, और यह संभावना उन विद्वानों में अधिक स्पष्ट है जो मुजतहिद (स्वतंत्र शोधकर्ता) के स्तर पर नहीं हैं, और मुद्दों के विवरण में यह कमजोर है क्योंकि प्रायः वह मुद्दा सिद्धांतों (उसूल) और दुर्लभ रिवायतों (नवादिर) आदि में भी होता है, अन्यथा कहा जाएगा कि रिवायत करने वालों में यह एक अकेला रावी है।

شخص نے آکر کہا کہ یہ چوپایہ میرے پاس فلاں شخص کا کرایہ پر ہے اور وہ یہاں موجود نہیں اور نہ اس کا وکیل ہے تو کیا آپ مجھے حکم دیتے ہیں کہ میں اس کو دانہ چارہ دوں۔ یعنی اس سے غرض سے یہ حکم حاصل کیا کہ مالک سے یہ خرچہ واپس لے ورنہ بدون حکم قاضی ایسا کرنے میں وہ محسن شمار ہو گا کہ محکمہ قضاء سے نالش کر کے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے تو یہاں قاضی کو روا ہے کہ بدون گواہوں کے التفات نہ کرے اور چاہے گواہوں پر بھی کچھ حکم نہ دے اور چاہے کرایہ سے نفقہ دلوائے اور چاہے مستاجر سے دلوائے لیکن قاضی کا یہ حکم بمنزلہ قضاء کے مبہم نہ ہوگا اور اس طرح کثرت سے اس کے نظائر موجود ہیں کیونکہ قاضی تمام امور صلاح و اصطلاح کا ناظر ہے اور جملہ امور میں حکم دیتا ہے کچھ خصومت و نالش ہی پر منحصر نہیں ہے اور ہمیں یہ مناسب نظر آیا کہ اس کی جگہ جو اس زمانہ میں اردو بول چال میں عموماً معروف ہے یعنی ڈگری اس کو لکھ دی کیونکہ اس سے زیادہ مختصر واضح لفظ مجھے اور نہیں نظر آیا اور مقصود پر بھی خوب منطبق ہے اور عوام کو اس لفظ میں التباس بھی نہیں ہے چنانچہ اگر مثلاً کمشنر نے جو حاکم عدالت اس وقت ہے حکم دیا تو وہ خواہ مخواہ ڈگری نہیں سمجھا جائے گا اور اگر ڈگری دی تو اس سے فیصلہ کا حکم قطعی مبرم واجب سمجھا جاتا ہے۔

اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قاضی کا حکم قضاء بمنزلہ اس وقت کے اہل تسلط کے ہو بلکہ وہ بطریق شرع ہے اور یہ بطریق عقلی قانون اور یہ کچھ لفظ سے متعلق نہیں چنانچہ جو مقدمہ اس وقت بہ قانون اسلام فیصل ہوا وہ حق فیصلہ ہے اور جو حکم اس پر ہے وہ ڈگری ہے اور اگر کوئی وہم و تعصب کرے کہ یہ لفظ قضاء عربی ہے اس کو انگریزی لفظ میں ترجمہ کیا گیا تو یہ خلاف قاعدہ و ہم و بیجا تعصب ہے کیا یہ معلوم نہیں کہ عموماً فقہی کتابوں حتیٰ کہ متون میں بھی اور

اصول الفقہ میں یہ بات مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فارسی میں نماز تجویز فرمائی تھی اور یہ بات فارسی میں ترجمہ کرنے سے کہیں زائد ہے اور حسامی وغیرہ میں تصریح کردی کہ فارسی کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر زبان عجم میں جائز ہے اور اس وجہ سے دیکھو آیات و احادیث کا ترجمہ اردو وغیرہ میں موجود ہے اور عموماً اسی اصل پر تراجم کا رواج ہے اگر چہ نماز کسی ترجمہ سے روا نہیں جیسا کہ صحیح قول امام اعظم رحمہ اللہ سے اتفاقی کہا گیا ہے پس اردو زبان مجموعہ لغات سنسکرت و بھاشا و عربی و فارسی و ترکی وغیرہ ہے پھر کوئی وجہ نہیں کہ بھاشا سے کچھ انکار نہ ہو اور دیگر زبان منکر ہو جائے اور یہ فقط رسم کی پابندی و عادت کی بنیاد پر ہے ہاں اگر کسی دینِ باطل کے ملتے الفاظ میں سے جو منکرات میں سے ہوں کوئی لفظ اپنے یہاں شائع کیا جائے تو وہ البتہ بوجہ شرعی منکر ہونے کے جائز نہیں ہے یا کسی باطل دین کے احکام حق ہونا یا عدل ہونا ظاہر کیے جائیں تو منکر ہے ورنہ شرعاً بدلائل فروع و اصول و قول امام متبوع رحمہ اللہ تعالیٰ کوئی وجہ انکار نہیں ہے اور فی الجملہ اطناب یہاں میں نے اس وجہ سے کیا کہ شاید بعض لوگ خلاف تقویٰ و دیانت کے یہ طریق جدال اس پر اعتراض کرتے ہیں: فاتقوا اللہ تعالیٰ یا اولی الالباب فان خیارکم احسنکم اخلاقاً کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانخلق الحسن ما وافق دین اللہ تعالیٰ باتباع ما جاء بہ النبی ﷺ حیث آمن بہ وقد قال صلعم لا یومن احدکم حتی یکون ھواہ تبعا لما جئت بہ وقال اللہ تعالیٰ اعدلوا ھو اقرب للتقوی اور تعصب و اتباع عادت ایک سخت بیماری ہے کہ نفس کے مالوف پر کبھی منکر نہیں ہوتا اور غیر مالوف و خلاف عادت پر متعجب و اس سے متنفر ہونے لگتا ہے اسی واسطے یہ کثرتِ عیوبِ نفس و نفاق و ہواہ ہوس کا مجمع بلا استنکار بن جاتا ہے۔ عندہ۔ یعنی مثلاً امام رحمہ اللہ کے نزدیک۔ اس سے ظاہر ہے کہ امام رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے۔ عنہ مثلاً محمد سے روایت ہے اس سے انکار مذہب ہونا ضروری نہیں ہے اور بعض مشائخ سے بھی اس طرح لایا کہ عن الفقیہ ابی بکر رحمہ اللہ یعنی مثلاً

کہا کہ فقیہ ابوبکر اسکافی رحمہ اللہ سے مروی ہے تو یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ انہوں نے حکم روایت کیا اور یہ احتمال غیر مجتہد مشائخ میں جن کو اجتہاد فی المسائل کا درجہ نہیں ہے اظہر ہے اور بتقدیر المسائل میں ضعیف ہے اس لئے کہ غالباً وہ مسئلہ اصول و نوادر وغیرہ میں بھی ہوتا ورنہ کہا جائے گا کہ اصحاب رواۃ میں سے یہ منفرد راوی۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume One 97 Introduction

... then the narration of a difficult Hadith is 'Gharib' (rare), or in another case, due to the presence of a conflicting narration, it is 'Gharib-e-Munkar'. In fact, there is a strong possibility that he [the narrator] performed 'Ijtihad' himself or quoted the saying of someone like him. 'Aujah' (Most Evident/Appropriate) is a superlative noun. Where the statement of an 'Ashab-e-Tarjih' (an authority on preference) appears at the end of a legal issue as "and this is the *aujah*", it means that it possesses more strength through evidence, precedents, apparent meaning, and analogy.

'Aufaq' (Most Accordant) means this ruling is more in agreement with the original principles of jurisprudence. The terms 'Ashbah' or 'Ashbah bil-Fiqh' mean more similar to the statements of our companions. These are used in the derivations ('Takhrijat') of the scholars ('Mashaikh'), meaning when two jurists among those who derive rulings mention divergent opinions on the same issue, or mention them in detail and summary, and one of those opinions is called 'Ashbah' etc. by the authority of preference, then it means that it is more similar to the method of jurisprudence of our Imams, or more similar to their statement in analogous cases, or it is closer to being correct. In short, these are terms of 'Tarjih' (preference). It is mentioned in 'Bazzaziya' that by 'Ashbah' it is meant that in the primary texts, it is more similar to the core text through reason ('dirayat'), and in narrations, it is preferred through the chain of narration; hence, the fatwa should be based on this. 'Alyaq' (Most Fitting) means more appropriate in terms of righteousness and piety, or more suitable to be followed in that specific situation. Some other terms used in the discourse of issuing fatwas will follow later, God willing. Terms like 'Zahir al-Riwayah', 'Mashhur al-Riwayah', and 'Nawadir' have already been mentioned. 'Aamma-e-Mashaikh' (General Scholars) usually refers to the majority of scholars; where it is said that this is the doctrine of the 'Aamma-e-Mashaikh', it means most of the scholars have followed this method. 'Tatowwu' (voluntary act) is the root of the word 'Mutatowwi', which refers to one who performs supererogatory acts ('nafl') in worship and acts of kindness and benevolence in dealings. In many translations, it is said that he will be counted or considered a 'Mutatowwi' because, in reality, the reward for a voluntary act depends on the intention. When one files a claim seeking compensation, it is apparent that he did not intend a free act of kindness; however, the book labels him as a 'Mutatowwi', indicating that legally he will not be held as a guarantor etc., but as a 'Mutatowwi' who is not entitled to compensation. As for the merit of the reward, it does not pertain to the legal ruling. For instance, whoever performs prayer will be judged

legally as a 'namazi' (prayer-performer), while the reward is known only to Allah, the Knower of the Unseen, and one shall receive according to his intention. Here he will be established as a prayer-performer, not as a hypocrite or one showing off. In 'Nahr al-Faiq', it is stated that 'Mashaikh' refers to those jurists who did not meet the Imam [Abu Hanifa], may Allah have mercy on him. In 'Al-Mustanad', this term refers to those jurists who met either the Imam or his two companions. 'Mutakhkhireen' (Later Scholars) are those who did not meet any of the three Imams. A common division among some people is that the 'Salaf' (Pioneers) are from Imam Abu Hanifa to Imam Muhammad, while the 'Khalaf Mutaqaddimin' (Earlier Successors) are from Imam Muhammad to Shams al-A'immah al-Halwai, and the 'Mutakhkhireen' are from Halwai to Hafizuddin al-Bukhari. This is a cursory division; for instance, in the first volume of this Fatwa, some scholars who lived before Halwai are counted among the Mutakhkhireen. Al-Dhahabi wrote that the 'Mutaqaddimin' (Early Scholars) are up to the end of the second century AH, and the 'Mutakhkhireen' start from the third century; this terminology is more in accord with the principles of Hadith and 'Asma ur-Rijal', and the first three centuries are based on this. As previously mentioned, the original application of 'Salaf' is to the Companions (may Allah be pleased with them) and 'Khalaf' to the Successors (Tabi'in). Sometimes all the Companions and Successors are called 'Salaf Saliheen' (Pious Predecessors). Here, regarding jurists, 'Salaf' and 'Khalaf' are used as a metaphorical term—meaning it is either a terminological metaphor or a new terminology, and Allah knows best.

'Al-Asahh' (The More Correct): When one of two rulings is called 'Al-Asahh', it implies that the other is also correct, but this one is preferred due to ijtihadi effort or the nature of the act. For example, washing limbs twice in ablution versus three times; in such a case, both are correct, and the latter is called 'Ahsan' (Better) etc. In 'Tamm'a al-Usul', such words do not establish a definitive proof in this manner. For instance, in the Holy Book, believers are described as 'Ahda' (More Guided) than disbelievers; it does not mean that disbelievers are also on guidance and believers have merely surpassed them, because disbelievers are explicitly called 'lost' and 'most astray'.

अगर हदीस की रिवायत मुश्किल और 'ग़रीब' है, या दूसरी सूरत में मुखालिफ़ रिवायत मौजूद होने के कारण 'ग़रीब-ओ-मुनकर' है, बल्कि कवी (प्रबल) संभावना यह है कि उसने स्वयं इज्तिहाद किया या अपने जैसे किसी का कौल (कथन) नकल किया है। 'अौजह' (Aujah) इस्म-ए-तफ़्ज़ील (सुपरलेटिव) का सीगा है और जहाँ किसी मसले के आखिर में 'असहाब-ए-तरजीह' (वरीयता देने वाले विद्वान) में से किसी का कौल इस तरह आए कि 'यही अौजह है', तो उसका अर्थ यह है कि दलीलों, मिसालों, स्पष्ट रूप से और कयास (तर्क) के माध्यम से इसे अधिक मजबूती प्राप्त है।

'अौफ़क़' (Aufaq) का अर्थ है कि यह हुक्म (आदेश) असल फ़िक़्ह से अधिक मेल खाता है। शब्द 'अशबह' (Ashbah) या 'अशबह बिल-फ़िक़्ह' का अर्थ है कि यह हमारे साथियों के कौल से अधिक मिलता-जुलता है। ये शब्द मशाईख (विद्वानों) द्वारा की गई तख़रीजात (व्युत्पत्तियों) के साथ बोले जाते हैं, यानी जब तख़रीज करने वालों के दो फ़क़ीहों के कौल एक ही मसले में परस्पर भिन्न हों या विस्तार और संक्षेप में वर्णित हों, और उनमें से एक कौल को साहब-ए-तरजीह ने 'अशबह' आदि कहा हो, तो उसका अर्थ यह है कि हमारे इमामों का जो फ़िक़्ह का तरीका है, यह उससे अधिक मिलता-जुलता है, या उनके उस कौल से अधिक मिलता-जुलता है जो इसकी नज़ीरों (समान उदाहरणों) में है, या यह सच्चाई के अधिक निकट है। संक्षेप में ये शब्द 'तरजीह' (वरीयता) के शब्दों में से हैं। 'बज़्ज़ाज़िया' में लिखा है कि 'अशबह' से अभिप्राय यह है कि नुसूस (धार्मिक ग्रंथों) में यह दलील के आधार पर मूल पाठ से अधिक मिलता-जुलता है और रिवायतों में रिवायत के आधार पर 'राजिह' (वरीयता प्राप्त) है, अतः इसी पर फ़तवा होना चाहिए। 'अल्याक़' (Alyaq) का अर्थ है अधिक योग्य, यानी सदाचार और परहेजगारी के लिए अधिक उपयुक्त, या उस परिस्थिति में चलने के लिए अधिक उचित। कुछ शब्द इफ़्ता (फ़तवा देने) की बहस में आगे आएंगे, इंशा-अल्लाह। 'ज़ाहिर-उर-रिवाया', 'मशहूर-उर-रिवाया' और 'नवादिर' आदि शब्दावलियों का उल्लेख ऊपर हो चुका है। 'आम-ए-मशाईख' से अभिप्राय प्रायः अधिकांश मशाईख होते हैं, यानी जहाँ कहा गया कि 'आम-ए-मशाईख' का यही मज़हब है, तो उसका अर्थ है कि अधिकांश विद्वान इसी मार्ग पर चले हैं। 'ततव्वु' (Tatowwu) शब्द से 'मुतव्वि' निकला है, जिसका अर्थ इबादतों में 'नफ़्ल' (स्वैच्छिक) अदा करने वाला और व्यवहार में भलाई और उपकार करने वाला है। अनुवादों में अक्सर कहा गया है कि उसे 'मुतव्वि' गिना या माना जाएगा, क्योंकि वास्तव में ततव्वु का सवाब नीयत पर आधारित है। यदि उसने शिकायत करके मुआवजे की मांग की, तो ज़ाहिर था कि उसने निःशुल्क उपकार का इरादा नहीं किया था, फिर भी किताब में उसे 'मुतव्वि'

कहा गया है। यह इस ओर इशारा है कि कानूनी तौर पर उसे मुआवज़ा देने वाला आदि नहीं माना जाएगा, बल्कि 'मुतव्वि' माना जाएगा जो मुआवजे का पात्र नहीं हो सकता। रही बात सवाब (पुण्य) की, तो वह कानूनी आदेश से संबंधित नहीं है, यहाँ तक कि जिसने नमाज़ पढ़ी, उसे नमाज़ी होने का हुक्म दिया जाएगा, और सवाब का ज्ञान केवल अल्लाह तआला को है, जैसी नीयत होगी वैसा फल पाएगा। यहाँ उसे नमाज़ी माना जाएगा, न कि मुनाफ़िक़ या दिखावा करने वाला आदि। 'नहर-उल-फ़ाइक़' में है कि मशाईख से वे फ़ुक़हा (न्यायविद) मुराद हैं जिन्होंने इमाम (अबू हनीफ़ा) रहमतुल्लाह अलैहि को नहीं पाया। 'अल-मुस्तनद' में इस शब्द से वे फ़ुक़हा मुराद हैं जिन्होंने इमाम या उनके साथियों में से किसी को पाया हो। 'मुताख़िरीन' (बाद के विद्वान) वे हैं जिन्होंने तीनों इमामों में से किसी को नहीं पाया। कुछ लोगों में यह विभाजन प्रसिद्ध है कि 'सलफ़' इमाम अबू हनीफ़ा से लेकर इमाम मुहम्मद तक हैं, और 'खलफ़ मुतक़द्दिमीन' इमाम मुहम्मद से शम्स-उल-आइम्मा हलवाई तक हैं, और 'मुताख़िरीन' हलवाई से लेकर हाफ़िज़-उद-दीन बुखारी तक हैं। यह एक सतही विभाजन है, क्योंकि इस फ़तावा की पहली जिल्द में ही कुछ ऐसे विद्वानों को मुताख़िरीन गिना गया है जो हलवाई से पहले के हैं। ज़हाबी ने जो लिखा है कि दूसरी सदी के अंत तक 'मुतक़द्दिमीन' हैं और तीसरी सदी की शुरुआत से 'मुताख़िरीन' हैं, तो यह परिभाषा हदीस और अस्मा-उर-रिजाल के सिद्धांतों के अधिक अनुकूल है, और 'कुरून-ए-सलासा' (तीन स्वर्ण युग) भी इसी पर आधारित हैं। जैसा कि पहले उल्लेख किया गया है, 'सलफ़' का मूल प्रयोग सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) पर होता है और 'खलफ़' का ताबईन (रहमतुल्लाह अलैहि) पर। कभी-कभी सहाबा और ताबईन सबको 'सलफ़ सालेहीन' कहा जाता है। यहाँ फ़ुक़हा के संदर्भ में सलफ़ और खलफ़ का प्रयोग रूपक (Metaphor) के तौर पर है, यानी यह एक पारिभाषिक रूपक है या यह एक नई परिभाषा है, वल्लाहु आलम (अल्लाह बेहतर जानता है)।

'अल-असह्' (Al-Asahh): जब दो हुक्मों में से एक को 'असह्' (अधिक सही) कहा जाए, तो उसका अर्थ है कि दूसरा भी सही है, यानी इज्तिहादी प्रयास में या क्रिया के प्रकार के कारण। उदाहरण के लिए, वज़ू में अंगों को दो-दो बार धोना और तीन-तीन बार धोना; ऐसी स्थिति में दोनों सही हैं, लेकिन दूसरे को 'अहसन' (बेहतर) आदि कहा जाता है। 'तम्म-उल-उतूल' में ऐसे शब्दों से इस प्रकार का तर्क निश्चित नहीं है। जैसे पवित्र कुरान में काफ़िरों की तुलना में मोमिनों को 'अहदा' (अधिक सीधे मार्ग वाला) कहा गया है, तो वहाँ इसका अर्थ यह नहीं है कि काफ़िर भी सीधे मार्ग पर हैं और मोमिन उनसे आगे हैं, क्योंकि काफ़िरों को स्पष्ट रूप से 'गुमराह' और 'असल्ल' (भटका हुआ) आदि कहा गया है।

ہیں تو مشکل حدیث کے روایت غریب ہے یا دوسری صورت مخالف روایت موجود ہونے کے غریب منکر ہے بلکہ قوی احتمال یہ ہے کہ خود کہا وہ اجتہاد کیا یا اپنے مثل کا قول نقل کیا ہے۔ اوجہ صیغہ اسم تفصیل ہے اور جہاں کسی مسئلہ کے آخر میں اصحاب ترجیح میں سے کسی کا قول اس طرح آیا کہ اور یہی اوجہ ہے تو مراد یہ ہے کہ از راہ دلائل و نظائر و بظاہر و بطریق قیاسات اس کو زیادہ قوت ہے۔

اوفق یعنی اصل فقہ سے یہ حکم زیادہ موافق پڑتا ہے اور لفظ اشبہ یا اشبہ بالفقہ یا ہمارے اصحاب کے قول سے زیادہ مشابہ ہے یہ تخریجات مشائخ کے ساتھ بولتے ہیں یعنی اصحاب تخریج میں سے دو فقیہ کا قول ایک ہی مسئلہ میں باہم مغایر یا بہ تفصیل و اجمال ذکر کیا اور ان میں سے ایک قول کو صاحب ترجیح نے کہا کہ اشبہ وغیرہ ہے تو مراد یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کا جو طریقہ فقہ ہے اس سے یہ زیادہ مشابہ ہے یا ان کا قول جو اس کے نظائر میں ہے اس سے زیادہ مشابہ ہے یا صواب سے مشابہ ہو بالجملہ یہ الفاظ ترجیح میں سے ہیں اور بزازیہ میں ہے کہ اشبہ سے یہ مراد ہے کہ نصوص میں نص سے زیادہ مشابہ براہ درایت ہے اور روایات میں براہ روایت راجح ہے پس اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ الیق زیادہ لائق یعنی صلاح کاری و پرہیز گاری یا اس چال سے چلنے میں زیادہ لائق ہے جیسا محل ہو اور بعض الفاظ بحث افتاء میں آتے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ۔ ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ و نوادر وغیرہ مصطلحات اوپر مذکور ہو چکے ہیں۔ عامہ مشائخ اس سے مراد اکثر مشائخ ہوتے ہیں یعنی جہاں کہا کہ عامہ مشائخ کا یہی مذہب ہے تو مراد یہ ہے کہ مشائخ میں سے اکثر اسی طریقہ پر گئے ہیں۔ تطوع اسی سے ماخوذ لفظ مطوع عبادات میں نفل واسکا ادا کرنے والا اور معاملات میں نیکی و احسان کرنے والا اور اکثر ترجمہ میں کہا گیا کہ وہ مطوع

شمار ہوگا یا قرار دیا جائے گا اس لئے کہ دراصل ثواب تطوع کا بہ نیت ہے اور جب اس نے نالش کر کے معاوضہ چاہا تو ظاہر یہ تھا کہ اس نے مفت احسان کا قصد نہیں کیا حالانکہ کتاب میں اس کو مطوع کہا تو اشارہ ہے کہ حکم میں وہ مضمن وغیرہ نہیں ٹھہرایا جائے گا بلکہ مطوع ٹھہرایا جائے گا جو عوض کا مستحق نہیں ہوسکتا اور رہا ثواب کا مستحق تو وہ حکم سے متعلق نہیں ہے حتیٰ کہ جس نے نماز ادا کی اس کے نمازی ہونے کا حکم دیا جائے گا اور ثواب کا عالم الغیب اللہ تعالیٰ عزوجل ہے جیسی اس کی نیت ہوگی ویسا پائے گا مگر یہاں نمازی ٹھہرایا جائے گا نہ منافق و مرائی وغیرہ المشائخ وقف نہر الفائق میں ہے کہ مشائخ سے وہ فقہاء مراد ہیں کہ جنہوں نے امام رحمہ اللہ کو نہیں پایا۔ المستند میں اس لفظ سے وہ فقہاء مراد ہیں جنہوں نے امام یا صاحبین میں سے کسی کو پایا ہو۔ متاخرین جنہوں نے ائمہ ثلاثہ میں سے کسی کو نہیں پایا۔ بعض لوگوں میں اس طرح تقسیم مشہور ہے کہ سلف تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے لے کر امام محمد رحمہ اللہ تک ہیں اور خلف متقدمین امام محمد رحمہ اللہ سے شمس الائمہ حلوائی تک ہیں اور متاخرین حلوائی سے لے کر حافظ الدین بخاری تک ہیں اور یہ سرسری تقسیم ہے چنانچہ اس فتاویٰ جلد اول میں بعض متاخرین وہ شمار کئے جو حلوائی سے پہلے ہیں اور یہ جو ذہبی نے لکھا کہ دوسری صدی ختم تک متقدمین ہیں اور تیسری صدی شروع سے متاخرین ہیں تو یہ اصطلاح اصول حدیث و اسماء الرجال سے اوفق ہیں اور قرون ثلاثہ بھی اسی پر ہیں اور پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ سلف کا اصلی اطلاق صحابہ رضی اللہ عنہم پر اور خلف کا تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ پر ہے اور کبھی صحابہ و تابعین سب کو سلف صالحین بولتے ہیں اور یہاں فقہاء میں سلف و خلف بطریق تشبیہ مجاز ہے یعنی وضع اصطلاحی سے مجاز ہے یا یہ جدید اصطلاح ہے واللہ اعلم۔

الاصح جن دو حکموں میں سے ایک کو اصح کہا تو مراد یہ کہ دوسرا بھی صحیح ہے یعنی اجتہادی سعی میں یا بسبب نوع عمل کے مثلاً وضو میں دو دو مرتبہ اعضاء کا دھونا اور تین تین

مرتبہ لیکن ایسی صورت میں دونوں صحیح اور دوم احسن وغیرہ کہلاتا ہے تمعہ اصول میں ایسے الفاظ سے اس طرح استدلال متعین نہیں ہے چنانچہ کتاب مجید میں یہاں کافروں سے مومنوں کو اہدے یعنی بڑھ کر راہ راست پر فرمایا وہاں یہ معنی مراد نہیں کہ کافر بھی ہدایت پر ہیں مگر مومن ان سے بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ کافروں کو صریح گمراہ اور اصل وغیرہ فرمایا ہے

Fatawa Alamgiri Volume (1) 98 Introduction

This detailed discussion is mentioned in the translator's commentary. In short, according to us, deduction from 'Mafhum' (implied meaning) in the principles (Usul) is not definitive unless supported by other evidence. As mentioned in the fundamental books of Jurisprudence (Fiqh) and in 'Ashbah wa Naza'ir', Book of Judgment (Kitab al-Qada), that just like the proofs from the Book (Quran), Sunnah, and Consensus (Ijma), taking arguments from the 'Mafhum' of people's speech is not permissible in the 'Zahir al-Madhab' (the established doctrine). Regarding the 'Mafhum al-Awlawiyya' (argument from the more appropriate), it is a valid proof, as stated in 'Ghayat al-Bayan', Book of Pilgrimage (Kitab al-Hajj).

'Al-Muharrir' says, for example, their statement 'permissible with both of them contrary to Muhammad' means it is permissible according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, contrary to Imam Muhammad. However, the translator of the first volume wrote that it is permissible according to Abu Hanifa and Abu Yusuf, and not permissible according to Imam Muhammad. In 'Bab Sifat al-Salat Kafi', it says: 'At-Takhsis fil Riwayat yadullu ala nafi ma adahu', meaning specifying something in reports is evidence for the negation of what is besides it.

The translator says the meaning of 'Kafi' is that when a specification is made in posing a legal problem, the ruling refers back to that condition and serves as proof that the same ruling does not apply exactly to other cases. For example, if it is said 'if a person bought grape juice and it changed before possession, then this is the ruling', the condition of it changing before possession is taken into account. Had the ruling been the same for both before and after possession, this condition would have been useless, because in the speech of the jurists, the implied meaning (Mafhum) is intended, unlike in the primary texts (Nusus) where this intent is not placed. This is the difference between the two places as clarified by 'Al-Hamwi' in 'Hashiya al-Ashbah'.

However, in such a case, the word 'person' (shakhs) should also be considered, meaning it includes both male and female. So even if the buyer is male or female, the ruling is the same. But according to the translator, there is a difficulty here because many issues will be seen where it says, for example, 'a man bought goods', even though there is no specificity for the man. If a woman buys, the ruling is the same, unless it is said that such reports are necessary for elementary knowledge, and if there isn't even this much understanding, looking into it would be prohibited.

I say that sometimes the implied meaning becomes clear through explicit clarification in another place that it was not intended in that specific context. Similarly, their saying 'permissible with both of them contrary to Muhammad', often it appeared that the disagreement with Imam Muhammad was not a total impermissibility, but rather there is detail according to him. Thus, the meaning is that according to the 'Shaykhayn' (Abu Hanifa and Abu Yusuf), it is permissible absolutely as mentioned, and Imam Muhammad disagrees, meaning according to him it is not permissible absolutely but permissible with specification, and not in the other case.

'Quhistani' wrote in 'Jami' al-Rumuz', a commentary on 'Niqaya', Book of Purification (Kitab al-Taharah), that 'Mafhum al-Mukhalafah' (argument from the converse) is considered valid without dispute, just like 'Mafhum al-Muwafaqah' (argument from the congruent), as the author mentioned in his commentary 'Wiqaya', Book of Marriage (Kitab al-Nikah). However, in Zahidi's 'Ijarat' it says it is not considered. The truth is that 'Mafhum al-Mukhalafah' in reports is considered, but this is predominant (akthari), not universal (kulli). As mentioned in 'Nihaya', Book of Prescribed Punishments (Kitab al-Hudud).

The translator says that if a deep-thinking person studies the speech of the jurists with precision, it will become clear to him that what is mentioned in 'Nihaya' is correct. The truth is that specifying the ruling with conditions is the objective, and information regarding the negation of the opposite is not possible without a comprehensive view and without general knowledge of the principles of jurisprudence (Usul al-Fiqh). Because where a ruling is by consensus (Ijma), there is no need for any defense, so such conditions are not even taken into account where there isn't originally a restrictive condition. Yes, conditions in branch issues are necessary, and from here one should realize that 'Jami' al-Saghir' is extremely great (kabir). The meaning of this riddle is that every condition is a legal problem.

'Al-Muharrir' says this discussion is difficult and requires an introduction and expansion for clarification, and this brief preface cannot accommodate it, nor do common people have much concern with it. However, this warning is intended: the translator of the first volume has clarified the opposite of the mentioned ruling everywhere in the translation of 'khilaf' (contrary), but I have not done so everywhere; rather, where the meaning of 'khilaf' became known from another place, I clarified it, otherwise based on the previously mentioned benefit that 'contrary to the word of Imam Muhammad' refers to the 'Shaykhayn'.

फतावी आलमगीरी खंड (1) 98 प्रस्तावना

यह विस्तृत चर्चा अनुवादक की व्याख्या में उल्लेखित है। संक्षेप में, हमारे अनुसार उसूल (सिद्धांतों) में 'मफहूम' (निहितार्थ) से तर्क करना निश्चित नहीं है, जब तक कि अन्य साक्ष्यों से पुष्ट न हो। जैसा कि न्यायशास्त्र (फिक्ह) की मौलिक पुस्तकों में उल्लेखित है और 'अश्बाह-व-नजाइर' की पुस्तक 'किताबुल कदा' में है कि कुरान, सुन्नत और इज्मा के प्रमाणों की तरह, लोगों की बातों के मफहूम से भी मज़हब (विचारधारा) में दलील लेना जायज़ नहीं है। और 'सियर-ए-कबीर' में इमाम (रहमतुल्लाह अलैह) ने जो इससे तर्क लेना जायज़ कहा है, वह 'ज़ाहिर-उल-मज़हब' (प्रसिद्ध विचारधारा) के खिलाफ है, जैसा कि 'दवा-ए-जहीर' में है। जहाँ तक 'मफहूम-ए-औलविया' का संबंध है, वह दलील है, जैसा कि 'ग़ायत-उल-बयान' की 'किताब-उल-हज्ज' में है।

'अल-मुहर्रिर' का कहना है, उदाहरण के तौर पर, उनका कहना कि 'जायज़ इन दोनों के पास इमाम मुहम्मद के विरुद्ध' यानी इमाम अबू हनीफा और इमाम अबू यूसुफ के पास जायज़ है और इमाम मुहम्मद के खिलाफ। लेकिन प्रथम खंड के अनुवादक ने लिखा है कि इमाम अबू हनीफा और अबू यूसुफ के पास जायज़ है और इमाम मुहम्मद के पास जायज़ नहीं है। 'बाब सिफत-उस-सलात काफी' में है कि: 'अत-तखसीस फिल रिवायत यदुल्लू अला नफ़ि मा अदाहु' अर्थात् रिवायतों में किसी बात को खास करना उसके अलावा की मनाही की दलील है।

अनुवादक कहता है कि 'काफी' का अर्थ यह है कि जब मसले में कोई पाबंदी (तखसीस) लगाई गई हो, तो हुक्म (फैसला) उसी पाबंदी से संबंधित होगा और यह दलील होगी कि दूसरों पर वही हुक्म लागू नहीं होता। उदाहरण के तौर पर, यदि कहा जाए कि 'यदि किसी व्यक्ति ने अंगूर का रस खरीदा और कब्ज़ा लेने से पहले वह बदल गया तो यह हुक्म है', इसमें 'कब्ज़ा लेने से पहले बदलना' एक शर्त है। यहाँ तक कि अगर कब्ज़ा लेने से पहले और बाद दोनों स्थितियों में हुक्म एक ही होता, तो यह शर्त बेकार होती, क्योंकि फुकहा (कानूनविदों) की बातों में 'मफहूम' अभिप्रेत होता है, जबकि नसूस (स्पष्ट धर्मग्रंथों) के विपरीत वहाँ यह उद्देश्य नहीं रखा जाता। यही दोनों स्थानों के बीच का अंतर है जैसा कि 'अल-हम्वी' ने 'हाशिया अल-अश्बाह' में स्पष्ट किया है।

लेकिन ऐसी स्थिति में 'व्यक्ति' (shakhs) शब्द पर भी ध्यान दिया जाना चाहिए, जिसका अर्थ पुरुष और महिला दोनों है। यहाँ तक कि खरीदार पुरुष हो या महिला, हुक्म समान है। लेकिन अनुवादक के लिए इसमें कठिनाई है क्योंकि अक्सर ऐसे मसले मिलेंगे जिनमें कहा गया है 'पुरुष ने सामान

खरीदा', हालाँकि पुरुष के लिए कोई विशेषता नहीं है। महिला खरीदे तो भी वही हुक्म है, सिवाय इसके कि यह कहा जाए कि ऐसी बातें प्राथमिक स्तर के ज्ञान के लिए आवश्यक हैं, और यदि इतनी समझ भी न हो, तो उसे देखना मना होगा।

मैं कहता हूँ कि कई बार मफहूम किसी अन्य स्थान की स्पष्टता से प्रकट हो जाता है कि उस स्थान पर वह अभिप्रेत नहीं था। जैसे 'जायज़ उन दोनों के पास इमाम मुहम्मद के विपरीत', अक्सर यह प्रकट हुआ कि इमाम मुहम्मद के पास पूर्णतः मना नहीं है, बल्कि उनके पास विस्तार (तफ्सील) है। अतः इसका अर्थ यह है कि शेखैन (इमाम अबू हनीफा और अबू यूसुफ) के पास यह उसी प्रकार पूर्णतः जायज़ है जैसा उल्लेखित है, और इमाम मुहम्मद असहमत हैं, यानी उनके पास पूर्णतः जायज़ नहीं है बल्कि शर्तों के साथ जायज़ है और दूसरी स्थिति में जायज़ नहीं है।

'कुहिस्तानी' ने 'जामे-उर-रुमुज़' की शरह 'नकाया' (पवित्रता की पुस्तक) में लिखा है कि रिवायत में 'मफहूम-ए-मुखालिफा' भी 'मफहूम-ए-मुवाफिका' की तरह निर्विवाद रूप से विश्वसनीय है, जैसा कि लेखक ने अपनी शरह 'वकाया' (निकाह की पुस्तक) में उल्लेख किया है। लेकिन 'ज़ाहीदी' की 'इजारात' में है कि यह विश्वसनीय नहीं है। और सच बात यह है कि रिवायत में 'मफहूम-ए-मुखालिफा' विश्वसनीय है, लेकिन यह बहुसंख्यक स्थितियों (अकसरिया) के लिए है, सर्वत्र (कुल्लिया) नहीं। जैसा कि 'निहाया' की 'किताब-उल-हुदूद' में उल्लेख किया गया है।

अनुवादक कहता है कि यदि कोई व्यापक दृष्टिकोण वाला व्यक्ति गहराई से फुकहा के कलाम का अध्ययन करे, तो उसे स्पष्ट हो जाएगा कि 'निहाया' में जो उल्लेख है वही सही है। और सच यह है कि शर्तों से हुक्म को विशिष्ट बनाना ही उद्देश्य है, और विपरीत की मनाही की सूचना भी बिना व्यापक दृष्टि और उसूल-ए-फिक्ह की जानकारी के संभव नहीं है। क्योंकि जहाँ हुक्म सर्वसम्मति (इज्मा) से हो, वहाँ किसी बचाव की आवश्यकता नहीं होती, इसलिए ऐसी शर्तों पर ध्यान नहीं दिया जाता। जबकि वास्तव में कोई विशेष शर्त नहीं होती, हाँ, उप-मसलों में शर्तें आवश्यक होती हैं। और यहीं से यह समझना चाहिए कि 'जामे सग़ीर' अत्यंत महान (कबीर) है। इस पहेली का यही अर्थ है कि हर शर्त एक मसला है।

'अल-मुहर्रिर' का कहना है कि यह चर्चा कठिन है और स्पष्टीकरण के लिए प्रस्तावना और विस्तार की आवश्यकता है, और यह संक्षिप्त भूमिका इसकी क्षमता नहीं रखती, और आम लोगों को इससे बहुत सरोकार नहीं है। अलबत्ता, यह चेतावनी उद्देश्य है कि प्रथम खंड के अनुवादक ने हर जगह 'खिलाफ' के अनुवाद में उल्लेखित हुक्म के विपरीत आगे स्पष्टीकरण दिया है, और मैंने हर जगह ऐसा नहीं

किया है, बल्कि जहाँ दूसरे स्थान से खिलाफ के ये अर्थ मालूम हुए, वहाँ स्पष्टीकरण दिया है, अन्यथा उपरोक्त नियम के अनुसार कि 'इमाम मुहम्मद का कथन शेखैन के विपरीत है'।

اور یہ بحث مفصل تفسیر ترجمہ مترجم میں مذکور ہے بالجملہ ہمارے نزدیک اصول میں مفہوم سے استدلال متعین نہیں مگر بدلائل دیگر چنانچہ فقہ کی اصولی کتابوں میں مذکور ہے اور اشباہ و نظائر کتاب القضاء میں ہے کہ ادلہ کتاب و سنت و اجماع کی طرح کلام الناس کے مفہوم سے بھی ظاہر مذہب میں حجت لینا جائز نہیں ہے اور سیر کبیر میں جو امام رحمہ اللہ نے اس سے حجت لینا جائز کہا ہے وہ خلاف ظاہر المذہب ہے کما فی دعویٰ الظہیر یہ اور رہا مفہوم الاولویہ تو وہ حجت ہے جیسا کہ غایۃ البیان کتاب الحج میں ہے قال المحرر بہ مثلاً تو لہم جاز عند ہما خلافا لمحمد رحمہ اللہ یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بخلاف امام محمد رحمہ اللہ کے جائز ہے مگر مترجم جلد اول نے یوں لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور باب صفۃ الصلوٰۃ کافی میں ہے کہ :

التخصص فی الروایات یدل علی نفی ما عداہ یعنی روایات میں تخصیص اس کے ماسوائے کی نفی پر دلیل ہے مترجم کہتا ہے کہ کافی کی یہ مراد ہے کہ وضع مسئلہ میں جب کوئی تخصیص کی گئی تو حکم اس قید کی طرف راجع ہوگا اور دلیل ہوگا کہ ماسوائے میں یہی حکم بعینہ نہیں ہے مثلاً اگر کہا گیا کہ اگر ایک شخص نے شیرہ انگور خریدا اور قبل قبضہ کے متغیر ہوا تو یہ حکم ہے اس میں قبل قبضہ کے متغیر ہونا قید ملحوظ ہے حتیٰ کہ اگر قبل قبضہ کے اور بعد قبضہ کے دونوں حال میں متغیر ہونے کا حکم ایک ہوتا تو یہ قید بے فائدہ تھی کیونکہ کلام اصحاب فقہ میں مفہوم مقصود ہوتا ہے بخلاف نصوص کے وہاں یہ مقصود نہیں رکھا گیا اور یہی دونوں جگہ فرق ہے کما صرح بہ الحموی فی حاشیہ الاشباہ لیکن ایسی صورت میں چاہئے کہ ایک شخص کا لفظ بھی ملحوظ ہو یعنی شخص مرد و عورت دونوں کو شامل ہے حتیٰ کہ خریدار مرد ہو یا عورت ہو

حکم یکساں ہے مگر مترجم کے نزدیک اس میں اشکال ہے اس واسطے کہ کثرت سے مسائل ایسے نظر آئیں گے کہ ان میں مثلاً کہا ولا اشتری الرجل متاعا الی آخرہ حالانکہ مرد کی کوئی خصوصیت نہیں۔ عورت خریدے تو بھی وہی حکم ہے الا آنکہ یوں کہا جائے کہ ایسی درایات علوم میں ابتدائی ضروری ہیں کہ اگر اتنی بھی سمجھ نہ ہو تو اس کو نظر کرنا ممنوع ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ بسا اوقات مفہوم دوسرے مقام کی تصریح سے صاف ظاہر ہوا کہ اس مقام میں مقصود نہ تھا اور ایسے ہی قولہما جاز عند ہما خلا فال محمد مثلاً اکثر ایسا ظاہر ہوا کہ خلاف امام محمد رحمہ اللہ کا مطلقاً جواز نہ ہونے میں نہیں بلکہ ان کے نزدیک تفصیل ہے پس معنی یہ ہیں کہ شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک اس طرح علی الاطلاق جیسا مذکور ہوا جائز ہے اور امام محمد رحمہ اللہ خلاف کرتے ہیں یعنی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اطلاقاً جائز نہیں بلکہ بہ تخصیص جائز ہے اور دوسری قسم میں جائز نہیں ہے اور قہستانی نے جامع الرموز شرح نقایہ کتاب الطہارۃ میں لکھا کہ روایت میں مفہوم المخالفہ مثل مفہوم الموافقہ کے بلا خلاف معتبر ہے جیسا کہ مصنف نے اپنی شرح وقایہ کتاب النکاح میں ذکر کیا ہے لیکن زاہدی کے اجارات میں ہے کہ معتبر نہیں ہے اور حق بات یہ ہے کہ روایت میں مفہوم المخالفہ معتبر ہے لیکن یہ اکثری ہے کلی نہیں ہے جیسا کہ نہایہ کی کتاب الحدود میں ذکر فرمایا ہے مترجم کہتا ہے کہ وسیع النظر اگر تدقیق سے کلام فقہاء کو مطالعہ کرے تو بیشک اس کو ظاہر ہو جائے گا کہ جو نہایہ میں مذکور ہے وہی صحیح ہے اور حق یہ ہے کہ قیود بن سے تخصیص حکم مقصود ہے اور نفی از مخالف اتمان سے اطلاع بھی بغیر ایک نظر احاطہ کے اور بغیر فی الجملہ بخوابر اصول الفقہ کے ممکن نہیں ہے کیونکہ جہاں حکم اجماعی ہے وہاں کسی دفعہ کی ضرورت نہیں تو اہتمام ایسے قیود کا بھی ملحوظ نہیں جبکہ فی الاصل تخصیصی قید نہیں ہاں نفس مسئلہ میں حکم فرعی کے قیود ضروری ہیں اور یہیں سے ادراک کرنا چاہیے کہ جامع صغیر نہایت کبیر ہے اس معما کے یہی معنی ہیں کہ ہر قید مسئلہ ہے۔ قال المحرر

یہ بحث مشکل ہے اور وضاحت کے لئے تمہید و توسیع چاہتی ہے اور یہ مختصر مقدمہ اس کو تحمل نہیں اور عوام کو اس سے زیادہ غرض متعلق نہیں ہے البتہ یہ تنبیہ مقصود ہے کہ مترجم جلد اول نے ہر جگہ خلاف کے ترجمہ میں حکم مذکورہ کے برعکس آگے تصریح کردی ہے اور میں نے ہر جگہ ایسا نہیں کیا بلکہ جہاں دوسرے مقام سے خلاف کے یہی معنی معلوم ہوئے وہاں تصریح کردی ورنہ مائدہ مذکورہ سابقہ کے کہ بخلاف قول امام محمد رحمہ اللہ کے شیخین کے۔

Fatawa-e-Alamgiri..... Volume ① Page 99 INTRODUCTION

...the phrase 'is permissible according to them' and similar expressions have been used with caution. Thus, if a reliable difference of opinion exists there, the ruling becomes evident; otherwise, it would appear contrary to what was mentioned. This knowledge has reached us through reliable jurists; therefore, understand it well. By 'collective ruling' (Hukm Ijmā'i), it is generally meant that the Hanafi Imams have reached a consensus on this ruling. This is used in the sense of 'agreement' (Ittifāq), and it does not imply that the 'Consensus' (Ijmā') which constitutes a definitive (Qat'ī) legal proof is present here. Where the consensus of the community of believers or the People of Sunnah is intended, it is explicitly mentioned. Similarly, where the consensus of the four major Imams is intended, it is also clarified, and in most places, it is termed 'Consensus of the Imams' or 'their consensus.'

The term 'agreement of all' refers to the consensus and agreement of the three primary Imams (Abu Hanifa, Abu Yusuf, and Muhammad al-Shaybani), even if other Hanafi companions like Imam Zafar and others do not agree. Expressions like 'Indahum Jamī'ā' (according to all of them) are sometimes translated as 'according to all Imams,' referring specifically to the three Imams. Terms like 'Indanā' (according to us), 'according to our companions,' 'this is our school,' and 'this is the view of our companions' are all closely related terms. They signify the agreement of the Hanafi Imams and the Hanafi tradition, while simultaneously hinting at a disagreement with other Imams like Imam Malik (may Allah have mercy on him). For instance, saying 'the testimony of one punished for slander (Qadhf) is absolutely rejected according to us' means within the Hanafi school or according to the Hanafi Imams. This is because occasionally some scholars within the Hanafi school may differ, but the established position of the school is free from the effect of their disagreement. Thus, the 'school's position' is intended, otherwise 'consensus of all' would be specified. This specifically alludes to the differing views of other schools of law, even if some Hanafi associates also differ. The phrase 'there is no report for it in a book' means that there is no explicit ruling for this issue in the well-known and circulated books of Imam Muhammad and Imam Abu Yusuf. Furthermore, if this issue is brought up in, say, the Book of Sales (Kitāb al-Buyū'), it means it is not found in the chapters on Sales, Leasing, Gifts, or Pre-emption, etc. In cases where the nature of a sale is established under certain conditions—such as a gift with an exchange eventually becoming a sale, or in matters of partition or pre-emption—it is not found even in those detailed books. This does not necessarily negate the existence of 'Nawādir' (rare reports), as

the author himself frequently cites rare reports after such statements. However, if it is not found even in rare reports and it is written that 'the masters (Mashā'ikh) have derived a conclusion (Takhrīj) and disagreed among themselves,' it signifies its absence in rare reports as well. Sometimes, in favoring a particular derivation, it is stated that 'the absolute statements of Imam Muhammad indicate this' or 'the Imam hinted at this in al-Saghīr.' This explicitly means that the issue is not mentioned in any book in clear terms, although an indication exists. Phrases like 'one might say such and such' mean that the ruling is not explicitly mentioned, and the doubt between two sides in a derivation arises because analogical proofs and precedents for both sides are equally close. Therefore, in matters of inferred branches (Furū' al-Maznūnah), there can be no absolute severance; a Mufti may lean towards one side, or another may infer differently. According to 'Qāl al-Hurr,' in such a situation, it is closest to say that a Muqallid Mufti (one who follows a school) has the choice to issue a fatwa based on whichever opinion he deems fit. Such a Mufti may be in a position of personal risk. However, if he possesses the necessary qualifications and has understood the proofs of the one who made the derivation and found neither side to be superior, but finds support or preference (Tarjīh) from Hadiths or traditions, he should give preference accordingly. This preference is not the definitive one attributed to Hafiz al-Din Bukhari, as that refers to preferences between reports of a single or two independent jurists (Mujtahid) when they are in actual conflict. This type of preference occurs according to established rules among scholars of derivation. This might be the difference between the claim of the closing of the door of preference and the instructions on the method of preference, which, God willing, will be discussed shortly. Some scholars have reconciled this in other ways.

Note (Tanbīh): It should be clear that in jurisprudence (Fiqh), words like 'Khilāf' (disagreement) and 'Mukhālafat' (opposition) are frequently used. In the Urdu language and common parlance, these words carry a connotation of hostility or enmity, as people have generally become accustomed to this meaning. However, among the Imams and jurists, who were people of great piety and integrity and who devoted themselves entirely...

...उनके नज़दीक जायज़ है' आदि इबारतों (वाक्यों) से सावधानी बरती गई है, ताकि अगर वहाँ मतभेद विश्वसनीय हो तो हुक्म स्पष्ट हो जाए, अन्यथा वर्णित के विरुद्ध स्पष्ट होगा, और यह विश्वसनीय फ़क़ीह (विधिवेत्ता) के माध्यम से हम तक पहुँचा है, इसे समझें। 'इज्माई हुक्म' (सर्वसम्मत निर्णय) से यहाँ निरपेक्ष रूप से यह अभिप्राय है कि अइम्मा-ए-हनफ़िया (हनफ़ी इमामों) ने इस हुक्म पर इज्मा (सहमति) किया है। इसका अर्थ महज़ 'इत्तिफ़ाक़' (सहमति) है, यह उद्देश्य नहीं कि यहाँ वह 'इज्मा' मौजूद है जो एक क़तई (निश्चित) शरीयत की दलील है। जहाँ अहले ईमान या अहले सुन्नत का इज्मा मुराद होता है, वहाँ उसे स्पष्ट रूप से वर्णित किया गया है। इसी तरह, जहाँ चारों इमामों का इज्मा उद्देश्य है, वहाँ भी स्पष्टीकरण दिया गया है, और अधिकांश स्थानों पर 'अइम्मा का इज्मा' या 'उनका इज्मा' कहा गया है।

या 'सब का इत्तिफ़ाक़ है' से तीनों प्रमुख इमामों का इज्मा और इत्तिफ़ाक़ मुराद है, भले ही इमाम ज़फ़र जैसे अन्य हनफ़ी साथी सहमत न हों। 'इन्दहुम जमीआ' (उन सबके नज़दीक) और कभी इसका अनुवाद किया गया कि 'सब इमामों के नज़दीक', यानी तीनों इमामों के नज़दीक। 'इन्दना' (हमारे नज़दीक), 'हमारे असहाब के नज़दीक', 'हमारा मज़हब है', 'हमारे साथियों का यही कथन है'—ये सभी शब्द एक-दूसरे के निकट हैं। इनसे अभिप्राय अइम्मा-ए-हनफ़िया और हनफ़ी विचारधारा का सहमत होना है, और साथ ही इमाम मालिक आदि अन्य इमामों के विरोध की ओर संकेत करना है। उदाहरण के लिए, कहा गया कि 'क़ज़फ़ (अपवाद) की सज़ा पाए व्यक्ति की गवाही हमारे नज़दीक पूर्णतः अस्वीकार्य है', यानी हनफ़ी मज़हब में या हनफ़ी इमामों के नज़दीक। क्योंकि कभी-कभी हनफ़ी इमामों में से भी कुछ साथी विरोधी होते हैं, लेकिन जो मज़हब तय पाया गया वह उनके विरोध के प्रभाव से मुक्त है। अतः मुराद 'मज़हब' है, वरना 'सब की सहमति' मुराद होती। विशेष रूप से यह संकेत अन्य धर्मशास्त्रियों के विरोध की ओर है, भले ही हनफ़ी साथियों में से कोई विरोधी हो। 'ला रिवायता लहु फ़ी किताब' (इसकी किसी किताब में कोई रिवायत नहीं है) का अर्थ यह है कि इस मसले (समस्या) के लिए इमाम मुहम्मद और इमाम अबू यूसुफ़ की प्रसिद्ध और प्रचलित पुस्तकों में से किसी में भी कोई स्पष्ट हुक्म मौजूद नहीं है। साथ ही, अगर यह मसला उदाहरण के लिए 'ब्यू' (क्रय-विक्रय) में लाया गया है, तो इसका अर्थ है कि यह 'किताबुल ब्यू', 'किताबुल इजारा', 'किताबुल हिबा' और 'किताबुश शुफ़ा' आदि में कहीं नहीं है। अतः जहाँ 'बय' (विक्रय) का अर्थ कुछ स्थितियों में सिद्ध हो जाता है, जैसे 'हिबा बे-अवाज़' (बदले में उपहार) अंततः विक्रय ही है, या

'क़िस्मत' (बँटवारा) या 'शुफ़ा' के मसले हैं, तो वे इन विस्तृत पुस्तकों में भी नहीं मिलते। इसका उद्देश्य 'नवादिर' (दुर्लभ रिवायतों) का निषेध करना नहीं है, क्योंकि स्वयं लेखक ने स्थान-स्थान पर इस कथन के बाद नवादिर से उल्लेख किया है। हाँ, अगर नवादिर में भी न हो और लिखा हो कि 'लेकिन मशाइख़ ने तख़रीज (निष्कर्ष) निकाली और आपस में मतभेद किया', तो यह इस बात का प्रमाण है कि यह नवादिर में भी नहीं है। कभी किसी निष्कर्ष की प्रधानता (तरजीह) में कहा गया कि 'इमाम मुहम्मद का पूर्ण कथन इस पर संकेत करता है' या 'इमाम ने भी सगीर में इस ओर इशारा किया है'। इसका स्पष्ट अर्थ यह है कि यह मसला किसी पुस्तक में स्पष्ट रूप से वर्णित नहीं है, हालांकि संकेत मौजूद है। विद्वानों का यह कहना 'लकाईलिन अन यक़ूला कज़ा' (किसी कहने वाले के लिए यह कहना संभव है) आदि का अर्थ है कि मसले का हुक्म स्पष्ट रूप से वर्णित नहीं है। तख़रीज (कानूनी निष्कर्ष) में दो पक्षों के बीच संशय का कारण यह है कि दोनों ओर तर्क और उदाहरण समान रूप से मिलते हैं, इसलिए संभावित शाखाओं (फ़रू'अ-ए-मज़नूनह) में कोई पूर्ण विच्छेद नहीं हो सकता। कोई मुफ़्ती अपनी राय भी दे सकता है और दूसरा स्वयं इस तरह अनुमान लगा सकता है। 'क़ालल हुर' के अनुसार, ऐसी स्थिति में मुक़ल्लिद मुफ़्ती के लिए सबसे निकटतम बात यह है कि वह स्वतंत्र होगा कि वह जिस भी कथन पर फ़तवा देना चाहे दे। ऐसा मुफ़्ती अपनी ज़ात के लिए हानिकारक और ख़तरे की स्थिति में हो सकता है। लेकिन अगर उसमें योग्यता है और उसने तख़रीज करने वाले के तर्कों को जानकर दोनों पक्षों को संतुलित पाया, और उसे हदीसों या परंपराओं से किसी एक पक्ष की पुष्टि या वरीयता (तरजीह) मिली, तो वह उसे वरीयता दे। यह वह वरीयता नहीं है जिस पर हाफ़िज़-उद-दीन बुखारी ने ज़ोर दिया है, क्योंकि वह वरीयता एक या दो मुजतहिद (स्वतंत्र विधिवेत्ता) की रिवायतों के बीच तब होती है जब वे वास्तविक विरोध में हों। यह वरीयता तख़रीज करने वाले साथियों द्वारा निर्धारित नियमों के अनुसार दी जाने वाली वरीयता है। संभवतः यही वह अंतर है जो वरीयता के द्वार बंद होने और वरीयता के तरीके की वसीयत के बीच है, जैसा कि इंशा-अल्लाह जल्द ही स्पष्ट किया जाएगा। कुछ विद्वानों ने इसे दूसरे तरीके से भी समन्वित किया है।

चेतावनी (तम्बीह): यह स्पष्ट रहे कि फ़िक़्ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) में अक्सर 'ख़िलाफ़' (विरोध) और 'मुख़ालफ़त' (असहमति) जैसे शब्दों का प्रयोग हुआ है। उर्दू भाषा और बोलचाल में इन शब्दों से एक प्रकार की शत्रुता या द्वेष की गंध आती है क्योंकि आमतौर पर लोग इसी अर्थ के अभ्यस्त हो गए हैं। लेकिन धर्मशास्त्रीय इमामों और विद्वानों के बीच, जो अत्यंत परहेज़गार और निष्ठावान थे और जिन्होंने अपना सर्वस्व समर्पित कर दिया था...

نزدیک جائز ہے وغیرہ ذلک عبارات سے احتیاط کردی ہے چنانچہ اگر وہاں خلاف معتبر ہے تو حکم ظاہر ہو گیا ورنہ مذکورہ سے خلاف ظاہر ہوا اور اس قدر فقیہ معتبر سے ہم کو پہنچا ہے فافہم۔ حکم اجمائی اس سے مطلقا یہ مراد ہے کہ ائمہ حنیفہ نے اس حکم پر اجماع کیا ہے اور یہ بمعنی اتفاق ہے اور یہ مقصود نہیں کہ اجماع دلیل شرعی جو قطعی ہے یہاں موجود ہے اور جہاں اجماع اہل ایمان یا اہل السنتہ کا مراد ہے وہاں صریح مذکور ہے اور ایسے ہی جہاں چاروں ائمہ کا اجماع مقصود ہے وہاں بھی تصریح کردی ہے اور اکثر مقامات میں ائمہ کا اجماع یا ان کا اجماع ہے۔

یا سب کا اتفاق ہے اس سے تینوں اماموں کا اجماع و اتفاق مراد ہے اگرچہ دیگر اصحاب حنفیہ مثل امام زفر وغیرہ کے متفق نہ ہوں عندہم جمیعا ان کے سب کے نزدیک اور کبھی ترجمہ کیا کہ سب ائمہ کے نزدیک یعنی تینوں اماموں کے نزدیک۔ عند نا ہمارے نزدیک۔ ہمارے اصحاب نے نزدیک۔ ہمارا مذہب ہے ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ یہ سب الفاظ متقارب ہیں اور مراد اس سے ائمہ حنیفہ و مشرب حنفیہ کا متفق ہونا اور اشارہ دیگر ائمہ مثل مالک رحمہ اللہ وغیرہ کا مخالف ہونا۔ مثلا کہا کہ محدود القذف کی گواہی مطلقا ہمارے نزدیک مردود ہے یعنی مذہب حنفیہ میں یا ائمہ حنفیہ کے نزدیک کیونکہ بسا اوقات ائمہ حنفیہ میں سے بعض اصحاب بھی مخالف ہوتے ہیں مگر مذہب جو قرار پایا ان کے خلاف اثر سے خالی ہے تو مراد مذہب ہے ورنہ سب کا اتفاق مراد ہے اور خصوص اشارہ اس سے دیگر ائمہ اہل مذہب کے خلاف پر ہے اگرچہ اصحاب حنفیہ میں سے بھی کوئی مخالف ہو لا رولیہ لہذا فی کتاب۔ اس مسئلہ کی کوئی روایت کسی کتاب میں نہیں ہے مراد اس سے یہ ہے کہ اس مسئلے کے لئے کوئی حکم صریح امام محمد رحمہ اللہ و امام ابو یوسف

رحمہ اللہ کی معروف متداول کتابوں میں سے کسی کتاب میں نہیں ہے اور نیز یہ مسئلہ جو بیوع میں مثلاً لایا تو مراد یہ کہ کتاب البیوع و کتاب الاجارہ و کتاب الہبہ و الشفعہ وغیرہا میں کہیں نہیں ہے پس جہاں بیع کے معنی بعض اوضاع پر محقق ہو جاتے ہیں جیسے ہبہ بعوض آخر میں بیع ہے یا قسمت یا شفعہ وغیرہ کے مسائل ہیں تو ان مفصل کتب میں بھی نہیں ہے اور اس سے نوادر کی نفی مقصود نہیں ہوتی چنانچہ خود حق جابجا بعد اس قول کے نوادر سے ذکر کیا ہاں اگر نوادر میں بھی نہ ہو اور لکھا کہ لیکن مشائخ نے تخریج کی اور باہم اختلاف کیا تو یہ دلالت ہے کہ نوادر میں بھی نہیں ہے اور کبھی کسی تخریج کی ترجیح میں کہا کہ اطلاق امام محمد رحمہ اللہ اس پر دلالت کرتا ہے یا امام رحمہ اللہ نے بھی صغیر میں اس طرف اشارہ کیا ہے اور یہ صریح ہے کہ یہ مسئلہ کسی کتاب میں نہ ہو تا بدین معنی ہے کہ صریح مذکور نہیں ہے اگر چہ اشارہ موجود ہے قولہم لقائل ان یقول کذا و لقائل ان یقول کذا۔ یعنی حکم مسئلہ صریح مذکور نہیں اور تخریج میں دو طرف تر دو اس وجہ سے ہے کہ دونوں طرف قیاسی دلائل و مقیس علیہا نظائر متقارب ملتے ہیں تو فروع مظنونہ میں کسی طرف انقطاع نہیں ہو سکتا بلکہ یوں بھی کہہ سکتا ہے اور دوسرا یہ ہی خود اس طرح بھی ظن کر سکتا ہے قال الحر جم ایسی صورت میں اقرب یہ ہے کہ مفتی مقلد مختار ہوگا کہ چاہیے جس قول پر فتویٰ دے اور ایسا مفتی اپنی ذات کے لئے موذی و محل خطر ہے اور اگر اس کو نظر اہلیت ہے اور اس نے صاحب تخریج کے دلائل معلوم کر کے قساوی الطرفین ہونے سے خارج پایا بوجہ اس کے کہ احادیث یا آثار منثورہ سے موافقت یا ترجیح ملی تو وہ ترجیح دے اور یہ ترجیح وہ نہیں ہے جس کے ختم ہونے کا حافظ الدین بخاری رحمہ اللہ پر جزم کیا گیا ہے کیونکہ وہ ترجیح روایات مجتہد واحد میں یا دو مجتہد میں جبکہ مخالف ہوں تحقیقی واقع ہوتی ہے اور یہ ترجیح افتاء بقواعد مقررہ اصحاب تخریج وغیرہ میں ہے اور شاید کہ یہی فرق ہو جو اقرار انسداد

باب ترجیح وایصاء پر طریق ترجیح ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آتا ہے اور بعض فضلاء نے دوسرے طور پر توفیق دی ہے۔

تنبیہ: واضح ہو کہ فقہ میں اکثر خلاف و مخالفت وغیرہ الفاظ کا استعمال ہوا ہے اور اردو زبان و محاورہ میں ان الفاظ سے ایک طرح کی خصومت کی بو آتی ہے کیونکہ عموماً اسی معنی میں کان عادی ہو گئے ہیں لیکن ائمہ علماء فقہا میں جو اہل تقویٰ و دیانت تھے جنہوں نے ہمہ تن

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) | Introduction | 100

They had devoted themselves to becoming perfect servants of their true Master and Creator (Exalted is His Majesty and Elevated is His Status). One should never imagine that there was any kind of enmity among them, for the light of faith is unified, and even a single hair of a believer is more noble and beloved than the entire world and what it contains. Therefore, as much as faith is perfect, so will be the unity, arrival, and complete love. For this reason, because their faith was perfect, there was immense affection and perfection among the Companions (may Allah be pleased with them all), and their love for the Noble Prophet, the best of creation (peace and blessings of Allah be upon him, his family, and his companions), was at its peak. Draw comparisons for others in the same way. Rather, the point is that, according to one, a correct ruling was established through the evidences of Sharia that differed from the ijtihad (independent legal reasoning) of another. Since a mujtahid (scholar) is bound to follow his own ijtihad, it became obligatory upon him from Allah to follow that very ruling which He gave him the grace to manifest through ijtihad. In this, there was a special quality of Divine Mercy that also reached the common people, and thus this chain of mercy remained established. This Divine Mercy should not be made narrow or limited, otherwise, one will have to impose hardship upon oneself. It is stated in a Sahih Hadith that whoever tries to be overly strict with the religion, the religion will overcome him—meaning he will become overwhelmed and eventually neglect religious matters, thus becoming a transgressor (fasiq), as mentioned in Bukhari and others.

In short, attributing 'opposition' to any Imam is in a metaphorical sense because one did not intend to do ijtihad against the other. So in reality, he is not the one who performed the act of opposing, but when the ruling derived from ijtihad turned out to be different from the other's ijtihadi ruling, there was a difference in the ruling and result of both ijtihads. This was called 'opposition', meaning both rulings are mutually conflicting and not exactly alike. Then the attribution of conflict to both mujtahids was stated metaphorically, and the purpose is to express that the rulings from both their ijtihads turned out to be different. As for what people have included under the name of 'Ilm al-Jadal' (dialectics/argumentation) etc. into Fiqh (jurisprudence), through which they began to hold debates and disputations in the courts of kings and ministers—this is by no means the knowledge of religion and is extremely reprehensible. Allah knows best.

It is from the effects of this very 'jadal' (disputation) that they referred to each other's Imams with words like 'opponent' (khasam) etc. Although through external interpretation this word can be taken in a favorable light, its distastefulness is apparent. According to Imam Ghazali (may Allah have mercy on him), do not be deceived even if a whole era agrees on a new matter that is contrary to what has been transmitted from the righteous predecessors (Salaf Saliheen, may Allah be pleased with them all), and stay firmly on the path of the predecessors. Allah is the Giver of Success.

It is from the Quranic words, and it is famous that the Imam (may Allah have mercy on him) applied it in 'awla dalalat' (primary indication) to grape wine and its like, and declared other prohibited drinks to be included in its ruling based on the evidence that 'every intoxicant is forbidden'. Among the later scholars (muta'akhireen), there is a long debate on this, and how much the meaning differs from the translator's discourse. To the people of this path, though that discourse might be more authoritative, the translator has spoken according to his understanding. That is, the Imam's intention must be that 'Khamr' (wine) primarily refers to those wines that were known at the time the prohibition was revealed in the text, and those invented later are included by the attribute of intoxication. It often happens that at the time of revelation, one primary meaning is taken through a specific indication of the word, and other inclusive entities are determined. Examples of this are very clear through mastery in Tafsir (exegesis). Its benefit is that the primary intended meaning will be definitive (qat'i) in the sense that its prohibition is definitive, and abstaining from others is necessary (wajib), even though, considering the difference between fard (obligatory) and wajib (necessary), the charge of kufr (disbelief) might not apply to other members. Therefore, the allusion made by Imam Bukhari (may Allah have mercy on him) and the statement he presented from Hazrat Umar bin al-Khattab (may Allah be pleased with him) that "Khamr is that which clouds the mind..." does not apply against the Imam (may Allah have mercy on him), because he too calls 'that which clouds the mind' forbidden in the second sense. Thus, the correct issues of the madhhab (school of thought) prove that intoxicants are forbidden, but there is a distinction between what is explicitly mentioned in the text (mansoos) and what is included (mashmool), from which several rulings branch out. Like declaring one who denies the prohibition a disbeliever, and the equal prohibition of small and large quantities. The impurity (najasat) of what is explicitly mentioned in the text is beyond the amount of a dirham according to the majority (jamhoor) school of thought, even if a small group of those who have not reached the level of understanding secrets disagreed on the impurity. Allah knows best. And this is not the case for entities not

explicitly mentioned in the text. Thus, the tradition that the Imam has, that Khamr is specific to grape wine...

अपने आप को अपने वास्तविक स्वामी और सृष्टा (जल्ल सुल्तानुहु व तआला शानुहु) का पूर्ण सेवक बनाने के प्रयास में समर्पित कर दिया था। कभी यह नहीं सोचना चाहिए कि उनमें किसी प्रकार की शत्रुता थी क्योंकि ईमान का प्रकाश एक ही है और एक मोमिन का एक बाल पूरी दुनिया और जो कुछ उसमें है, उससे कहीं अधिक श्रेष्ठ और प्रिय है। अतः जितना पूर्ण ईमान होगा, उतनी ही प्रगाढ़ एकता और प्रेम होगा। इसी कारण कि वे पूर्ण ईमान वाले थे, सहाबा (ईश्वर उन सभी से प्रसन्न हो) में अत्यंत प्रेम और पूर्णता थी और उन सभी का प्रेम पैगंबर मुहम्मद (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम), जो सृष्टि में सबसे महान हैं, के साथ अपनी पराकाष्ठा पर था। इसी प्रकार दूसरों के बारे में भी अनुमान लगाएँ। बल्कि अर्थ यह है कि एक के निकट शरीयत के साक्ष्यों से, दूसरे के इज्तिहाद (स्वतंत्र कानूनी तर्क) से भिन्न एक सही आदेश सिद्ध हुआ। चूंकि एक मुजतहिद (विद्वान) को अपने इज्तिहाद का पालन करने के लिए बाध्य किया गया है, तो निश्चित रूप से अल्लाह की ओर से उसी आदेश का पालन अनिवार्य हो गया जिसे उसने इज्तिहाद के माध्यम से प्रकट करने का सौभाग्य पाया। इसमें अल्लाह की दया का एक विशेष गुण था जो आम लोगों तक भी पहुँचा, और इस तरह दया का यह सिलसिला जारी रहा। अल्लाह की इस दया को संकीर्ण और सीमित नहीं करना चाहिए, अन्यथा अपने ऊपर सख्ती करना आवश्यक हो जाएगा। सही हदीस में वर्णित है कि जिसने भी धर्म को अपने साथ सख्त बनाना चाहा, धर्म उस पर हावी हो गया, अर्थात वह हारकर अंततः धर्म के कार्यों से किनारा कर लेता है और पापी (फासिक़) हो जाता है, जैसा कि बुखारी आदि में उल्लेख है।

संक्षेप में, किसी इमाम की ओर 'विरोध' को आरोपित करना वास्तव में लाक्षणिक अर्थों में है क्योंकि एक ने दूसरे के विरुद्ध इज्तिहाद करने का इरादा नहीं किया था। तो वास्तव में वह विरोध करने वाला कर्ता नहीं है, बल्कि जब इज्तिहाद से ऐसा आदेश निकला जो दूसरे के इज्तिहादी आदेश से भिन्न है, तो दोनों इज्तिहादों के आदेश और परिणाम में भिन्नता हुई। इसे ही 'विरोध' कहा गया, यानी दोनों आदेश आपस में भिन्न हैं, बिल्कुल एक जैसे नहीं हैं। फिर दोनों मुजतहिदों की ओर विरोध का श्रेय देना लाक्षणिक है और इसका उद्देश्य यह व्यक्त करना है कि दोनों के इज्तिहाद से भिन्न आदेश निकले हैं। और यह जो लोगों ने 'इल्म-ए-जदल' (तर्क विद्या) आदि को फ़िक़्ह (न्यायशास्त्र) में शामिल किया है, जिसके कारण वे राजाओं और मंत्रियों के दरबारों में वाद-विवाद और शास्त्रार्थ की सभाएँ करने लगे हैं, यह कदापि धर्म का ज्ञान नहीं है और अत्यंत निंदनीय है। अल्लाह ही बेहतर जानता है।

इसी 'जदल' (विवाद) के दुष्परिणामों में से एक यह है कि आपस में एक ने दूसरे के इमाम को 'प्रतिद्वंद्वी' (ख़सम) जैसे शब्दों से संबोधित किया। यद्यपि बाहरी व्याख्या से इस शब्द को अनुकूल अर्थ में भी लिया जा सकता है, फिर भी इसकी अरुचि स्पष्ट है। इमाम गज़ाली (रहमतुल्लाह अलैह) के अनुसार, जो बातें पूर्वजों (सलफ सालेहीन) से चली आ रही हैं, उन्हीं पर अडिग रहें; यदि किसी नई बात पर एक युग के लोग सहमत हो जाएँ तो भी उसे आपको धोखे में नहीं डालना चाहिए। और आप पूर्वजों के उसी मार्ग पर दृढ़ता से कायम रहें। अल्लाह ही भलाई की तौफ़ीक़ देने वाला है।

कुरान के शब्दों में से है और प्रसिद्ध यह है कि इमाम (रहमतुल्लाह अलैह) ने इसे प्राथमिक संकेत (औला दलालत) में अंगूर की शराब और उसके समान पर लागू किया और अन्य हराम पेय पदार्थों को भी इसके आदेश में शामिल किया, इस प्रमाण के साथ कि हर नशीली चीज़ हराम है। बाद के विद्वानों के पास इसमें लंबी बहस है और अनुवादक की व्याख्या से इसका अर्थ किस सीमा तक अलग है। यद्यपि शराब पीने वालों के पास वही व्याख्या अधिक प्रमाणित हो, मगर अनुवादक ने अपनी समझ के अनुसार बात की है। यानी इमाम (रहमतुल्लाह अलैह) का उद्देश्य यही होगा कि शब्द 'ख़म्र' (शराब) से प्राथमिक अर्थ वही शराब है जो कुरान के निषेध के समय प्रचलित थी, और जो बाद में ईजाद हुईं, वे नशे के गुण के कारण इसमें शामिल हैं। अक्सर ऐसा होता है कि अवतरण के समय शब्द के विशिष्ट संकेत द्वारा एक प्राथमिक अर्थ लिया जाता है और अन्य को उसके अंतर्गत शामिल माना जाता है। तफ़सीर (व्याख्या) की दक्षता से इसके उदाहरण बहुत स्पष्ट हैं। इसका लाभ यह है कि प्राथमिक अर्थ तो निश्चित (क़तई) होगा, इस अर्थ में कि उसकी हरामियत निश्चित है और दूसरों से बचना अनिवार्य है, भले ही फर्ज़ और वाजिब के अंतर को देखते हुए दूसरे सदस्यों पर कुफ्र (नास्तिकता) का आरोप न लगे। इसलिए इमाम बुखारी (रहमतुल्लाह अलैह) ने जो संकेत किया और हज़रत उमर बिन ख़त्ताब (रज़ियल्लाहु अन्हु) का कथन प्रस्तुत किया कि "शराब वह है जो बुद्धि को ढक ले", वह इमाम (रहमतुल्लाह अलैह) पर लागू नहीं होता क्योंकि वे भी 'बुद्धि को ढकने वाली' चीज़ को दूसरे अर्थ में हराम कहते हैं। अतः धर्म के सही मसले इस बात पर गवाह हैं कि नशा हराम है, लेकिन पाठ (नूस) में वर्णित और सम्मिलित के बीच अंतर है, जिससे कई आदेश निकलते हैं। जैसे हरामियत का इनकार करने वाले को काफिर ठहराना और कम या अधिक मात्रा के लिए समान हरामियत। जिस वस्तु की अपवित्रता (नजासत) पाठ में वर्णित है, वह बहुसंख्यक (जमहूर) के मत के अनुसार एक दरहम की मात्रा से अधिक होने पर है, भले ही उन लोगों के एक समूह ने नजासत के मामले में असहमति जताई हो जो रहस्यों को समझने के स्तर तक नहीं पहुँच पाए हैं। अल्लाह ही बेहतर जानता है। और जो सदस्य पाठ में स्पष्ट रूप से वर्णित नहीं हैं, उनमें यह बात नहीं है। अतः इमाम ने जो रिवायत की है कि 'ख़म्र' केवल अंगूर की शराब के लिए विशिष्ट है...

اپنے آپ کو اپنے حقیقی مالک خالق جل سلطانہ و تعالیٰ شانہ کے بندے کامل بننے کی کوشش میں صرف کیا تھا کبھی یہ گمان نہ کرنا چاہیے کہ ان میں کسی طرح کی خصومت تھی کیونکہ ایمان کا نور متحد ہے اور مؤمن کا ایک بال تمام دنیا و مافیہا سے کہیں افضل ومحبوب ہے پس جس قدر ایمان کامل اس قدر اتحاد و اصل و محبت تامہ ہو گی اور اسی سبب سے کہ ایمان کامل تھے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں الفت بیحد کمال تھی اور ان سب کی محبت آنحضرت اکرم الخلق صلوات اللہ وسلامہ علیہ وعلی و اصحابہ اجمعین سے بحد کمال تھی اس طرح اوروں کو قیاس کرو بلکہ مراد یہ ہے کہ ایک کے نزدیک دلائل شرع سے دوسرے کے اجتہاد سے مغائر حکم صحیح ثابت ہوا اور مجتہد اپنے اجتہاد کا پابند کیا گیا ہے تو ضرور اس پر اسی حکم کی پابندی از جانب حق تعالیٰ لازم آئی جو اسی نے اجتہاد سے ظاہر کرنے کی توفیق پائی تھی اور اس میں ایک خاصہ رحمت الہی تھی جو عوام کو بھی پہنچی اور اس طرح یہ سلسلہ رحمت برقرار رہا اور اس رحمت الہیہ کو تنگ و محدود نہ کرنا چاہیے ورنہ اپنے اوپر سختی کرنا لازم ہو گا اور حدیث صحیح میں ہے کہ جس نے دین کو اپنے ساتھ سخت کرانا چاہا اس پر دین غالب ہو جاتا ہے یعنی وہ مغلوب ہو کر آخر امور دین سے پہلو تہی کرتا ہے تو فاسق ہو جاتا ہے کما فی البخاری وغیرہ ۔ بالجملہ مخالفت کا کسی امام کی طرف نسبت دینا حقیقت میں مجازی معنی ہیں کیونکہ ایک نے دوسرے کے خلاف اجتہاد کرنے کا قصد نہیں کیا تو حقیقت میں وہ خلاف کرنے کا فاعل نہیں ہے بلکہ اجتہاد سے جب حکم ایسا نکلا کہ وہ دوسرے کے حکم اجتہادی سے مغائر ہے تو دونوں اجتہادوں کے حکم اور نتیجہ میں مغائرت ہوئی اس کو مخالفت کہا یعنی دونوں حکم باہم متخالف ہیں بالکل یکساں نہیں ہیں پھر دونوں کے مجتہدوں کی طرف تخالف کی نسبت مجازاً بیان کی اور اس سے غرض یہ

اظہار ہے کہ دونوں کے اجتہاد سے حکم مغائر نکلا ہے ۔ اور یہ جو لوگوں نے علم جدل وغیرہ فقہ میں داخل کیا ہے اور جس سے بادشاہوں و وزیروں کے دربار میں مباحثہ و مناظرہ وغیرہ جلسہ کرنے لگے یہ ہرگز علم دین نہیں ہے اور نہایت مذموم ہے واللہ تعالیٰ اعلم پس اسی جدل کے آثار سے ہے کہ آپس میں ایک نے دوسرے کے امام کو خصم وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا اگر چہ ظاہری تاویل سے اس لفظ کو صلاحیت پر بھی محمول کر سکتے ہیں اگر چہ اکراہ اس سے ظاہر ہے اور بقول امام غزالی علیہ الرحمۃ کے جو بات سلف صالحین رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ماثورہ ہوا ایسی نئی بات پر ایک زمانہ کا اتفاق ہونا بھی تجھے دھوکہ میں نہ ڈالے اور تو اسی طریقہ سلف پر مضبوطی اختیار کر ۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق الخیر ۔ الفاظ قرآنیہ میں سے ہے اور مشہور یہ ہے کہ امام رحمہ اللہ نے اس کو اولی دلالت میں شراب انگوری و اس کے مثل پر منطبق کیا اور دیگر اشربہ محرمہ کو اس کے حکم میں شامل قرار دیا بدلیل آنکہ ہر مسکر حرام ہے اور متاخرین کے پاس اس میں طویل بحث ہے اور مفہوم اس کا مترجم کی تقریر سے کس قدر خلاف ہے اور اہل مشرب کے نزدیک گو وہی تقریر زیادہ مستند ہو مگر مترجم نے اپنی فہم کے موافق کلام کیا یعنی امام رحمہ اللہ کی مراد یہی ہو گی کہ اولیٰ مراد اس لفظ خمر سے اس حیثیت سے کہ نص میں ممانعت کے وقت نازل ہوا تھا وہی خمور ہیں جو اس وقت خمر معروف تھیں اور جو پھر ایجاد ہوئیں ان کو بصفت سکر شامل ہے اور اکثر ایسا ہے کہ نزول کے وقت بدلالت خاصہ لفظ کی ایک معنی اولیٰ لئے گئے اور دیگر شمولی افراد قرار دیے گئے چنانچہ تفسیر کی مہارت سے اس کے نظائر بہت ظاہر ہیں اور فائدہ اس کا یہ ہے کہ اولیٰ مراد تو قطعی ہو گا بدین معنی کہ حرمت قطعی ہے و دیگر سے احتراز واجب ہے اگر چہ بنظر فرق فرض و واجب کے دوسرے افراد سے تکفیر متعلق نہ ہو پس جو امام بخاری رحمہ اللہ نے تعریض کی اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا قول الخمر ما خامر العقل .... پیش کیا وہ امام رحمہ اللہ پر وارد نہیں کیونکہ وہ بھی ما خامر

العقل کو حرام بمعنی ثانی کہتے ہیں چنانچہ صحیح مسائل مذہب اس بات پر دال ہیں کہ مسکر حرام ہے لیکن فرق منصوص و مشمول کا ہے جس سے چند احکام متفرع ہیں مانند تکفیر منکر حرمت و یکساں حرمت قلیل و کثیر فرد منصوص واس کی نجاست زائد از قدر درہم علی ما ہو مذہب الجمہور وان خالفت فی النجاسة شرذمہ ممن لم یصل الی درجة فہم الاسرار فاللہ اعلم اور افراد غیر منصوصہ میں یہ بات نہیں ہے پس امام نے جو روایت ہے کہ خمر مخصوص بشراب انگوری

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume ① 101 Preface

Assuming its correctness, according to the principles of exegesis (Tafsir), the meaning is that this represents the primary instance of revelation (*nuzul*). It does not mean that it excludes other individuals who were not present at the time of revelation. For example, the primary hypocrites (*munafiqin*) were those present during the revelation, but by consensus (*ijma*), it includes all practitioners of hypocrisy until the Day of Judgment. Do you not see that the address "O you who believe" applies to everyone until the Day of Judgment? Although according to the rules of Arabic grammar, a call (*nida*) is specifically directed at those present. This has been validated in the books of Principles (*Usul*). Therefore, the translator has adopted the meanings that appeared manifest and straightforward. If this is what was intended by the explanation in *Al-Hidayah*, then well and good; otherwise, it is not known if this finds support from any other elder scholar, but even if not, it is not required for the establishment of truth. The translator further states that regarding the term *khamr* (intoxicants), in the 'Book of Drinks' (*Kitab al-Ashribah*), the translator used the same term, while in the rest of the book, it was translated as 'sharab' (wine/liquor), by the will of Allah.

Al-Thawb (The Garment): In the original language, it refers to clothing. If the jurists (*fuqaha*) stated that its minimum quantity is that which makes prayer valid, as mentioned in the 'Book of Faith' (*Kitab al-Iman*), we say so because the originators of the Arabic language did not initially define a specific minimum for it regarding prayer, as they were unfamiliar with prayer before the advent of Islam. Therefore, where it is translated as 'garment' (*kapra*), it refers specifically to *thawb*, meaning it would not include a cloak (*qaba*), cap, etc., nor bedding, as clarified in the *Kitab al-Iman*. The translator’s intent is to caution that he translated *thawb* as 'garment'. There are many such words where legal rulings change based on the distinction between general (*amm*) and specific (*khass*) terms, such as *dar*, *manzil*, and *bayt* (different types of houses). Even in Persian, an exact literal translation using a single word is impossible, as noted in the book, because they use 'khana', and in our language, terms like 'ghar' or 'makan' are not entirely sufficient. All such terms are elaborated in the chapter on synonymous and similar terms.

It should be clear that in Arabic, the minimum plural (*jam'*) is three, and in some forms, it extends up to ten; these are called 'Plural of Paucity' (*Jam' al-Qillat*). For others, there is no limit. There is also a rule that when the definite article (*alif-lam*) is added, it signifies comprehensiveness (*istighraq*), and the consideration of the

minimum quantity is set aside. I maintain that those translators who directly translated plural forms into their own languages—where the legal ruling depended on the plural nature—have committed a grave error. This is because in our language (Urdu) or Persian, the minimum plural is two. Where a ruling depends on the universal inclusion of the *alif-lam*, a direct translation is impossible because our language lacks a corresponding definite article. If one were to intentionally substitute words like 'all' or 'every', the legal explanation would become redundant. The goal of translation is not merely to understand Arabic but to know the legal implications within our own linguistic usage. For instance, in a case of legal acknowledgment (*iqrar*), if a man says in Arabic, "He is owed *darahim* (dirhams) by me," he is liable for three dirhams, as this is the certain minimum for a plural. However, in Urdu, if one says, "I owe Zaid *rupaye* (rupees)," he is liable for two. Thus, in such instances, the translator has provided the Arabic phrase alongside the translation and the ruling to ensure clarity. Another example concerns vows (*nadhr*); if one vows "a Friday fast," they may observe one Friday fast whenever they wish. But if they use the plural form (*suwam-e-juma*), it denotes the 'Plural of Paucity', thus they must observe at least three and up to ten Friday fasts to ensure the obligation is certainly fulfilled.

यदि इसे सही माना जाए, तो व्याख्या के सिद्धांतों (उसूले तफ़सीरी) के अनुसार इसका अर्थ यह है कि 'नुज़ूल' (उतरने) का प्राथमिक उदाहरण यही है। इसका यह अर्थ नहीं है कि यह उन व्यक्तियों को शामिल नहीं करता जो नुज़ूल के समय उपस्थित नहीं थे। उदाहरण के तौर पर, मुनाफ़िक़ीन (पाखंडियों) के प्राथमिक व्यक्ति वही थे जो नुज़ूल के समय मौजूद थे, लेकिन सर्वसम्मति (इज्मा) के अनुसार, यह प्रलय तक आने वाले सभी मुनाफ़िक़ों को शामिल करता है। क्या आप नहीं देखते कि "या अय्युहल लज़ीना आमनू" (ऐ ईमान वालों) का संबोधन कयामत तक सबके लिए है? हालाँकि व्याकरण के नियम के अनुसार, संबोधन सामने मौजूद लोगों के लिए होता है। उसूल की किताबों में इस पर विस्तार से चर्चा की गई है। इसलिए अनुवादक के अनुसार जो अर्थ स्पष्ट और बिना किसी बनावट के प्रतीत हुए, उन्हें ही अपनाया गया। यदि 'हिदाया' की व्याख्या का यही उद्देश्य है तो ठीक है, अन्यथा किसी अन्य बड़े विद्वान से इसकी पुष्टि का ज्ञान नहीं है, और यदि न मिले तब भी सत्य के मामले में इसकी आवश्यकता नहीं है। फिर अनुवादक कहता है कि जब 'खम्र' (शराब/नशा) शब्द की बात आती है, तो 'किताबुल अशरिबा' (पेय पदार्थों की पुस्तक) में अनुवादक ने 'खम्र' के लिए इसी शब्द का प्रयोग किया है, जबकि शेष पुस्तक में 'शराब' शब्द का प्रयोग किया है, सिवाय जहाँ अल्लाह चाहे।

अत्तौब (Al-Thawb): मूल भाषा में इसका अर्थ पहनने का कपड़ा है। यदि फुक़हा (विधिवेत्ताओं) ने कहा कि इसकी न्यूनतम मात्रा इतनी है कि जिससे नमाज़ जायज़ हो जाए, जैसा कि 'किताबुल ईमान' आदि में है। हमने ऐसा इसलिए कहा क्योंकि हमारे विचार में अरब के भाषा निर्माताओं ने इसके लिए कोई ऐसी न्यूनतम मात्रा निर्धारित नहीं की थी जो नमाज़ के लिए आवश्यक हो, क्योंकि इस्लाम के उदय से पहले वे नमाज़ से परिचित नहीं थे। अतः जहाँ 'कपड़ा' अनुवाद किया गया है, वह 'थौब' का ही अनुवाद है, इस अर्थ में कि इसमें 'क़बा' (अंगा), टोपी आदि शामिल नहीं होंगे, और न ही बिछौना आदि, जैसा कि 'किताबुल ईमान' में स्पष्ट है। अनुवादक का उद्देश्य केवल यह चेतावनी देना है कि उसने 'थौब' का अनुवाद 'कपड़ा' किया है। ऐसे ही कई शब्द हैं जहाँ सामान्य (आम) और विशिष्ट (खास) के अंतर से नियम बदल जाते हैं, जैसे 'दार', 'मंजिल' और 'बेत' (घर के विभिन्न प्रकार)। फ़ारसी में भी इनका सटीक अनुवाद एक शब्द से नहीं हो सकता, जैसा कि किताब में स्पष्ट किया गया है, क्योंकि वे इसे 'खाना' कहते हैं और हमारे यहाँ 'घर' या 'मकान' शब्द पर्याप्त नहीं हैं। ऐसे सभी शब्द 'मुतशाकिलात' (समानार्थी) के अध्याय में विस्तार से दिए गए हैं।

यह स्पष्ट हो कि अरबी भाषा में न्यूनतम बहुवचन (जमा) तीन है, और कुछ रूपों में यह दस तक जाता है, जिन्हें 'जमा-ए-किल्लत' (न्यूनतम बहुवचन) कहा जाता है, और अन्यों की कोई सीमा नहीं है। वहाँ एक नियम यह भी है कि जब 'अलिफ-लाम' (The) जुड़ता है, तो वह व्यापकता (इस्तिग़राक़) का अर्थ देता है, और फिर न्यूनतम संख्या का विचार नहीं रहता। अब मैं कहता हूँ कि जिन अनुवादकों ने बहुवचन के रूपों का अपनी भाषा में सीधा अनुवाद कर दिया, जबकि मसले का निर्णय बहुवचन के अर्थ पर आधारित था, उन्होंने बड़ी गलती की। क्योंकि हमारी भाषा (उर्दू) या फ़ारसी में न्यूनतम बहुवचन दो है। जहाँ नियम 'अलिफ-लाम' की व्यापकता पर आधारित हो, वहाँ अनुवाद संभव नहीं है क्योंकि हमारी भाषा में वैसा 'अलिफ-लाम' नहीं है। यदि जानबूझकर 'कुल' (सब) या 'सब' जैसे शब्द जोड़े जाएं तो मसले का वर्णन व्यर्थ हो जाएगा। अनुवाद का उद्देश्य अरबी समझना नहीं, बल्कि यह जानना है कि हमारी भाषा में उस बोलचाल का क्या अर्थ और नियम है। उदाहरण के लिए, यदि कोई व्यक्ति स्वीकारोक्ति (इकरार) करे कि "उसका मुझ पर 'दराहिम' (दिरहम का बहुवचन) है", तो अरबी के अनुसार उस पर तीन दिरहम अनिवार्य होंगे, क्योंकि यह बहुवचन की न्यूनतम निश्चित मात्रा है। लेकिन उर्दू में यदि कोई कहे कि "मुझ पर ज़ैद के'रुपये' हैं", तो दो रुपये अनिवार्य होंगे। इसलिए अनुवादक ने अरबी वाक्यांश के साथ अनुवाद और नियम लिखकर स्पष्टीकरण दिया है। दूसरा उदाहरण मन्नत (नज़्र) का है; यदि किसी ने कहा "मुझ पर जुमे का रोज़ा है", तो वह एक जुमे का रोज़ा जब चाहे रख ले। लेकिन यदि उसने 'सौमे जुमा' (बहुवचन) कहा, तो यह 'जमा-ए-किल्लत' है, अतः उसे निश्चित रूप से कम से कम तीन और अधिकतम दस जुमे के रोज़े रखने होंगे ताकि नियम निश्चित रूप से पूरा हो जाए।

ہے بر تقدیر صحت اس کے معنی موافق اصول تفسیری کے یہی ہیں کہ نزول کا فردِ اولیٰ یہی ہے اور یہ معنی نہیں ہیں کہ کسی فردِ دیگر غیر موجود وقتِ نزول کو شامل نہیں ہے چنانچہ منافقین کے افرادِ اولیہ وہی ہیں جو نزول کے وقت تھے اور بالاجماع مابعد زمانہ کے اہل نفاق کو تا قیامت شامل ہے آیا نہیں دیکھتے کہ خطاب "یا ایھا الذین امنوا" کا تا قیامت سب کو ہے اگر چہ بقاعدہ نحو نداء مخاطبین حاضرین سے مخصوص ہوتا ہے وقد حقق ہذا فی موضع من الاصول لہذا مترجم کے نزدیک جو معنی ظاہر ہوئے اور بلا تکلف ہیں ان پر محمول کیا اور تقریرِ ہدایہ سے اگر یہ مراد ہے تو فبہا ورنہ معلوم نہیں کہ کسی بزرگ سے تائید ملتی ہے اور اگر نہ ملے تو بھی امرِ حق میں احتیاج نہیں ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ جب خمر کے لفظ میں یہ کلام ہے تو کتاب الاشربہ میں مترجم نے خمر کو اسی لفظ سے تعبیر کیا اور باقی کتاب میں لفظ شراب سے ترجمہ کیا الا ماشاء اللہ تعالیٰ۔

الثوب اصل زبان میں پہننے کا کپڑا اگر فقہاء نے کہا کہ ادنیٰ مقدار اس کی اس قدر ہے کہ اس سے نماز جائز ہو جائے: کما فی الایمان و غیرھا و انما قلنا کذلک لما زعمنا واضع العرب لم یحضر لہ فیہ منھۃ ادنی ما یجوز بہ الصلوۃ عند الوضع لما لم یعرفوا الصلوۃ قبل ظھور الاسلام۔ پس جہاں کپڑا ترجمہ کیا گیا وہ اسی ثوب کا ترجمہ ہے بدیں معنی کہ قبا یہ ٹوپی وغیرہ کو شامل نہ ہوگا اور ایسے ہی بچھونا وغیرہ چنانچہ کتاب الایمان میں خود مصرح ہے صرف مترجم کو یہ تنبیہ مقصود ہے کہ اس نے ثوب کا ترجمہ کپڑا لکھا ہے اور ایسے ہی بہت الفاظ اور ہیں جن میں عموم و خصوص وغیرہ کے فرق سے احکام بدل جاتے ہیں مثلاً دار منزل و بیت وغیرہ چنانچہ فارسی میں بھی ان کا مطابقتی ترجمہ مفرد لفظ سے نہیں ہو سکتا علی ما صرح بہ فی الکتاب کیونکہ ان کے

نزدیک خانہ بولتے ہیں اور ہمارے یہاں گھر کا لفظ یا مکان کوئی بھی کافی نہیں ہے اور ایسے جملہ الفاظ باب متشاکلات و مشابہات اور فرہنگ میں مع لغات مبسوط ہیں۔ انجح و مانی معناہ۔ واضح ہو کہ عربی زبان میں کمتر جمع تین ہے اور زائد کی طرف بعض صیغوں میں نون تک انتہا ہے اور ان کو جمعِ قلت کے اوزان کہتے ہیں اور باقیوں میں کوئی حد نہیں ہے اور وہاں ایک یہ بھی قاعدہ ہے کہ الف لام داخل ہو کر معنی استغراق لیتے ہیں اور ادنیٰ مقدار کی طرف معنی جمعیت کا لحاظ نہیں رہتا ہے یا رہتا ہے علی ما فصل فی الاصول۔ اب میں کہتا ہوں کہ جن مترجمین نے جمع کے صیغے اپنی زبان میں ترجمہ کر دیئے اور حکمِ مسئلہ کا مدار معنی جمعیت پر ہے تو انہوں نے سخت غلطی اٹھائی اور بڑی خطا کی اس واسطے کہ ہماری زبان میں یا فارسی میں کمتر جمع دو ہے اور جہاں مدارِ حکم کا الف استغراقی پر ہے وہاں ترجمہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ہماری زبان میں ایسا الف لام ہی موجود نہیں اور نہ کوئی حرفِ دیگر اس کا قائم مقام ہے اور اگر عمداً کوئی لفظ مانند کل یا سب وغیرہ کے قائم کیا گیا تو بیانِ مسئلہ محض بیکار ہو گا کیونکہ اب تو صریح لفظ آگیا اور ترجمہ سے مقصود عربی زبان سمجھنا نہیں ہوتا بلکہ یہ جاننا کہ ہماری زبان میں ایسی بول چال میں کیا حکم ہے پس جس نے ایسا فقرہ ترجمہ کیا اس نے غلطی کی بیان اس کا اس طرح ہے کہ مثلاً مسئلہ اقرار یا نکاح میں ایک مرد نے کہا کہ اس کے مجھ پر دراہم ہیں یا جو میری مٹھی میں درموں سے ہیں وہ اس کے ہیں تو عربی زبان میں جب کہا کہ علی دراہم تو اس پر تین درم لازم ہوں گے کیونکہ یہ ادنے مقدار جمع کی یقینی ہے اس لئے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتے اور اس سے زائد لازمی نہیں جب تک کہ مقر کسی عدد کا اقرار نہ کرے اور اردو زبان میں اگر اقرار کرے کہ مجھ پر زید کے روپے ہیں تو دو لازم ہوں گے پس ایسے مقامات میں مترجم نے عربی فقرہ مع ترجمہ و حکم لکھ کر اپنی زبان کی تصریح کر دی ہے اور دوسری مثال از مسائل نذر مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ علی صوم جمعہ ۔ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک جمعہ کا روزہ ہے یا

جمعہ کا روزہ ہے تو ایک جمعہ کا روزہ موافق نذر کے جب چاہے ادا کر دے اور اگر اسی مہینہ یا اسی سال میں سے کہا ہو تو اس طرح ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ صوم جمع تو بجائے جمعہ مفرد کے صیغہ جمع لایا اور یہ جمعِ قلت ہے پس یقیناً نذر ادا ہونے کے لئے زیادہ سے زیادہ دس جمعہ روزہ رکھے اگر چہ ادنیٰ مقدار تین ہی ہیں حکم یقینی طور سے ادا ہو

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (102) Introduction

...it was mentioned as being gone, and in this case, if the Urdu translation is written without the original Arabic text, it is a clear error. This is because, in Urdu, the translation becomes "For the sake of Allah, the fasts of Fridays are upon me," and in our language, there is no detailed distinction between the 'plural of small quantity' (jam' qillat) and 'plural of large quantity' (jam' kathrat) to determine the exact minimum amount. If it is said 'Lillahi 'alayya sawm al-jumu''—that is, the plural form is used with the definite article 'alif-lam'—then according to Imam [Abu Hanifa] (RA), ten Fridays of fasting are obligatory, while according to the two companions (Sahabayn) (RA), the fasts of all Fridays throughout one's life are obligatory. This is a situation where a direct translation is not possible. Translating 'al-jumu'' simply as 'Fridays' while assigning a ruling of ten Fridays (according to the Imam) is an error by the translator, and applying a lifelong ruling based on such a translation would be even more incorrect. In Arabic, 'alif-lam' can imply total inclusiveness (istighraq), but Urdu has no specific particle for this. Therefore, it became necessary in such places to quote the original phrase exactly and provide the appropriate legal ruling. The translator has done this to the best of their ability, observing principles of precedence and sequence.

Al-Wassal fil Iftaa (The Connection in Issuing Legal Opinions)

Let it be clear that Allah Almighty bestowed the Majestic Furqan, the Great Quran—which encompasses previous scriptures—along with great special blessings. Along with it, He granted the Noble Prophet, the leader of all prophets and messengers (PBUH), the gift of 'comprehensive speech' (Jawami' al-Kalim) as per the authentic Hadith. Thus, everything is present in the Book and the Sunnah. A person skilled in exegesis (Tafsir) and disciplined in piety will, from time to time by divine grace, obtain such knowledge that they become immersed in the glorification of Allah. Hazrat Ibn Abbas (RA) stated that "Reflection for an hour at night is better than spending it in [vocal] worship." It is necessary to understand that while one shouldn't be obsessed with worldly wealth and status, reflection and seeking knowledge are paramount. Predestination (Taqdir) is certain, but to abandon the use of apparent means (asbab) and say "we will just sit and rely on destiny" is a sin. Allah, the Creator, knew every action and state of ours until death at the moment He created us. Believing in His knowledge of the unseen (Alim-ul-Ghayb) is an absolute obligation upon us; to deny it would be disbelief. We can never consider Him ignorant, and whoever attributes such a flaw to Him...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द १ (१०२) मुक़दमा

...जाने का ज़िक्र हुआ और इस सूरत में अगर उर्दू तर्जुमा करके बिना असल अरबी इबारत के यह हुक्म लिखा तो साफ़ तौर पर ग़लती है क्योंकि उर्दू में यह तर्जुमा हुआ कि "अल्लाह तआला के वास्ते मुझ पर जुमों (शुक्रवारों) के रोज़े हैं" और हमारे यहाँ 'जमा किल्लत' और 'कसरत' की कोई तफ़सील नहीं है ताकि शुरूआती तादाद मालूम हो सके। और अगर कहा गया कि 'लिल्लाही अलैय्या सौमुल जुमुअ' यानी जमा के सीग़े (शब्द रूप) को 'अलिफ़ लाम' के साथ लाया गया, तो इमाम (रह.) के नज़दीक दस जुमों का और साहिबैन (रह.) के नज़दीक उम्र भर के जुमों के रोज़े उस पर वाजिब हैं। यह ऐसी स्थिति है जिसका सीधा तर्जुमा मुमकिन नहीं है क्योंकि अगर 'अल-जुमुअ' का तर्जुमा 'जुमों' किया जाए तो बावजूद इसके कि इमाम (रह.) के मज़हब पर भी अनुवादक ने जो दस जुमों के वाजिब होने का हुक्म लिखा, वह त्रुटिपूर्ण है, लेकिन साहिबैन के अनुसार पूरी उम्र के जुमों का हुक्म इस तर्जुमे पर लगाना और भी गलत है। अरबी में 'अलिफ़ लाम' पूर्णता (इस्तिग़राक़) का बोध करा सकता है जबकि उर्दू में इसके लिए कोई शब्द नहीं है। इसलिए ज़रूरी हुआ कि ऐसी जगहों पर अरबी वाक्यांश को ज्यों का त्यों लिखकर उसके साथ उचित हुक्म स्पष्ट किया जाए। अनुवादक ने यथासंभव ऐसा ही किया है और सिद्धांतों का पालन करने की कोशिश की है।

अल-वसल फ़िल इफ़्ता (फ़तवा देने के नियम)

स्पष्ट हो कि अल्लाह तआला अज़्ज़-व-जल्ल ने फ़ुरक़ान-ए-मजीद क़ुरआन-ए-अज़ीम, जो पिछली किताबों का निचोड़ है, महान बरकतों के साथ अता फ़रमाया। इसके साथ ही पैग़म्बर मोहम्मद (सल्ल.) को 'जवामि-अल-किलम' (संक्षिप्त किन्तु व्यापक वाणी) का गुण अता किया। अतः किताब और सुन्नत में सब कुछ मौजूद है। जो व्यक्ति तफ़सीर (व्याख्या) में निपुण हो और धर्मपरायण हो, उसे अल्लाह की ओर से ऐसा ज्ञान प्राप्त होता है कि वह स्वयं अल्लाह की महिमा में खो जाता है। हज़रत इब्न अब्बास (रज़ि.) का कथन है कि "रात में एक घड़ी (ज्ञान पर) विचार करना, पूरी रात की इबादत से बेहतर है।" अतः यह स्पष्ट है कि विचार और शोध आवश्यक है। दुनियावी धन-दौलत और मोह-माया पर ध्यान देने के बजाय अल्लाह की राह पर चलना चाहिए। तक़दीर (भाग्य) अटल है, लेकिन कर्मों के कारणों को अपनाना भी ज़रूरी है। यह कहना कि हम सिर्फ भाग्य के भरोसे बैठे रहेंगे और कर्म नहीं करेंगे, एक गुनाह है। अल्लाह हमारे जन्म से लेकर मृत्यु तक के हर हाल को जानता है, और उसका ज्ञान पूर्ण है। उसके'आलिम-उल-ग़ैब' (अदृश्य का ज्ञाता) होने पर विश्वास रखना हम पर अनिवार्य है।

جانے کا مذکور ہوا اور اس صورت میں اگر اردو ترجمہ کر کے بدون اصل عبارت عربی کے یہ حکم لکھا تو صریح غلطی ہے کیونکہ اردو میں یہ ترجمہ ہوا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھ پر جمعوں کے روزے ہیں اور ہمارے یہاں جمع قلت و کثرت کی کوئی تفصیل نہیں ہے تاکہ انتہائی مقدار قلت معلوم ہو اور اگر کہا کہ للہ علی صوم الجمع یعنی صیغہ جمع کو الف لام سے محلی لایا تو امام رحمہ اللہ کے نزدیک وہی دس جمعہ کا اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک تمام عمر کے جمعہ کے روزے اس پر واجب ہیں اور یہ ایسی صورت ہے کہ اس کا ترجمہ ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر الجمع کا ترجمہ جمعوں کہا جائے تو باوجودیکہ امام رحمہ اللہ کے مذہب پر بھی مترجم نے جو حکم دس جمعہ واجب ہونے کا ترجمہ کیا خطا ہے لیکن اس قدر میسی صورت درم میں سب کے قول پر بھی صاحبین کے موافق عمر بھر کے جمعہ کا حکم اس کے ترجمہ پر لگانا محض غلط ہے اس لئے الجمع عربی میں الف لام سے مستغرق ہو سکتا ہے اور ترجمہ اردو میں تو کوئی حرف استغراق کا نہیں آیا اور اگر الجمع کا ترجمہ کل جمعوں یا سب جمعوں کے ساتھ مفید استغراق ناقص لایا جائے تو خیر صاحبین کا قول درست ہو سکتا ہے لیکن امام صاحب کے موافق فقط دس جمعہ کا حکم غلط ہو جائے گا کیونکہ الف لام تو استغراق کے معنی میں ہونا ضروری نہیں ہوتا اسی لئے امام رحمہ اللہ نے دیکھو نہیں لیا بخلاف صریح لفظ کل کے کہ اس میں اس احتمال کی گنجائش نہیں ہے لہذا ضرور ہوا کہ ایسے مقامات میں فقرہ بعینہ نقل کر کے اس ترجمہ مناسب حکم کے لکھ کر تو صحیح کر دی جائے اور مترجم نے جہاں تک اس کو توفیق عطا ہوئی ہے ایسا ہی کیا ہے اور اس طرح تقدیم شرط و تاخیر جزاء و بالعکس اور دیگر مختلف مواضع اصول کی

رعایت میں علی قدر التوفیق اہتمام کیا ہے اور بعض کا ذکر آئے گا انشاء اللہ تعالی بحث جمع ادنی مناسبت سے یہاں بغرض خاص ایراد کی گئی ۔

الوصل فی الافتاء

واضح ہو کہ اللہ تعالی عزوجل نے فرقان مجید قرآن عظیم جامع صحف و کتب سابقہ مع عظیم برکات خاصہ عطا فرمایا اور اس کے ساتھ آنحضرت اکرم الاولین و الآخرین سید الانبیاء و المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کو بحکم حدیث صحیح اوتیت جوامع الکلم۔ احادیث علت جامع عطا فرمائیں پس کتاب وسنت میں سب کچھ موجود ہے اور جو شخص تفاسیر کی مہارت رکھتا ہو تقویٰ و دیانت سے مرتاض ہوا کو وقتاً فوقتاً موافق توفیق الہی سبحانہ عزوجل کے ایسے ایسے علوم اس میں سے حاصل ہوتے ہیں کہ وہ خود متحیر ہو کہ تسبیح الہی عزوجل میں مستغرق ہو جاتا ہے اور یہ علوم تو اعلیٰ رحمت الہی عزوجل ہے بلکہ ارتیاض و حسن عبودیت و خلوص عبادت سے لطائف اسرار مرغوب ظاہر ہو جاتے ہیں اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مقولہ تفکر ساعۃ من اللیل خیر من احیائہا علی ذکر فی تفسیر الحافظ ابن کثیر رحمہ اللہ بخود اومعناہ امافی المشکواۃ فیلفظ تدارس العلم ساعۃ لی آخرہ یعنی رات میں ایک ساعت علم میں بنور ایمانی فکر کرنا تمام رات عملی عبادت سے بہتر ہے ۔ پس ایسے شخص کو تحقیق ہو جاتا ہے اور مضائقہ نہیں کہ ادنی لطیفہ فکر جس پر عموماً اس زمانہ میں اہل علم بے فکری سے راغب ہیں لکھا جائے اور وہ مال و جاہ و ہوا ہوئیں ہے حالانکہ اللہ تعالی فرماتا ہے : ان اللہ اشتری من المؤمنین انفسھم واموالھم ... اور امر مقدر ہے کہ اضطراب و ہوس قلب مفید زیادت نہیں اور اسباب کو عمل میں لانا اجتماع انبیاء و صلحاء امت کے خلاف ہے اور تعلق بہ مشیت ایک معصیت یعنی اللہ تعالی دانا تر ہے ۔ کہ رزق کیونکر مقدر فرمایا ہاں ضرور مقدر فرمایا ہے پس ہم کو مشیت سے بحث کرنا کہ ہم اسباب ظاہرہ کام میں نہ لائیں گے مشیت کو پکڑیں گے یہ معصیت ہے جیسے یہ کہنا کہ ہم تو تقدیر پر بیٹھے رہیں گے

حالانکہ ضرور برحق ہے اور اس کا منکر بیوقوف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ خالق عزوجل نے جس وقت ہم کو پیدا کیا ہمارے ہر فعل و ہر حال کو جو موت تک ہوں گے سب جانتا تھا اور اس کا علم ہرگز خلاف نہیں ورنہ اس کے عالم الغیب ہونے کے اعتقاد سے جو ہم پر فرض عین ہے انکار لازم آئے گا اور یہ کفر ہے کیونکہ نعوذ باللہ تعالیٰ ہم کبھی اس کو جاہل نہیں سمجھ سکتے ہیں اور جو کوئی یہ عیب لگائے کہ وہ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (103) Introduction

...if he did not know, then he is an ignorant disbeliever. As for the lingering doubt of "why would He punish then?"—this pertains to His wisdom, which no human can ever fully comprehend. How can one acquire such knowledge? Engaging in such debate is foolish. Moreover, He does what He wills, and whatever He does, He does so upon His own creation. Furthermore, we believe in His absolute authority; He is the Master of all affairs. How then can we question what He has decreed for us and why? To say "we will just sit idle" is to cling to fate in a way that constitutes disobedience (sin). Rather, say: "We believe in destiny and put our trust in Him." And He, the Exalted, has said: **"Say, 'Never will we be struck except by what Allah has decreed for us...'"** And continue to perform all the righteous deeds that you have been instructed to do.

Observe the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him), upon whom this verse was revealed and through whom we received guidance. Being the leader of those who trust in God, he performed all kinds of good deeds. Where is your focus? Reflect with awareness. In short, destiny (Taqdir) is truth, and its denier is gravely ignorant. To understand trust (Tawakkul) and destiny as meaning "remain idle and lazy" is pure ignorance. Instead, occupy your soul in good works as commanded, for according to the command of the first verse, you have already sold your soul to your Creator. Now, employ it as the Creator has commanded. Whatever you earn, spend it on the sustenance of the self according to His command. Whatever rest and sleep are commanded for the self, fulfill those as well. Whatever your self earns through trade etc., is not truly yours; rather, it is what the sold entity has earned, and earned in a lawful manner like trade. When you fulfilled your covenant and did not commit treachery, you attained Paradise, compared to which the thrones and crowns of the entire earth are less than a rubbish heap. Indeed, your senses cannot reach the extent of that place. Therefore, believe the Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him) to be truthful and have faith; otherwise, you will realize this in the few days following death, but then it will be utterly useless. Then, there is a dwelling worse even than this world—Hell. Now see, any human action, be it eating, drinking, or sleeping, when done according to divine command, is not wasted but is an act of worship. This is because worship is obedience to command. Understand the meaning of His statement, Exalted is He: **"And I did not create the jinn and mankind except to worship Me."** Consider the Hadith: **"Verily, your self has a right over you,"** and the saying: **"Even the morsel of food that you place in your wife's mouth [is charity]."** From this, it is evident that man himself is poor even if he

possesses vast wealth, provided he is a believer. A disbeliever is truly poor even if he considers wealth his own. And His statement, Exalted is He: **"And whoever desires the Hereafter and strives for it with the appropriate effort..."** and He said, **"To each [category] We extend—to these and to those—from the gift of your Lord..."** Thus, whoever desired the Hereafter, the world becomes a means for him through the service of the self, while the Hereafter is the primary objective. Whoever desired the world, he received only that, and there is nothing for him in the Hereafter. It is confirmed through textual evidences (Nusoos) that any good deeds performed by a disbeliever will not go to waste in the sense that what he chose—the world—will be given in exchange. And the Prophet's saying (peace be upon him): **"Behold! Indeed, the world is cursed."** So, whoever contended with the disbelievers for worldly gain did not truly believe. Therefore, the claim of the Jews was proven false by His statement: **"Say, 'If the home of the Hereafter with Allah is for you alone...'"** and He cited the longing for death as its sign. Thus, for the one sincere in faith, life is precious only to accumulate more virtues. Then death becomes dear. Because the Companions (may Allah be pleased with them) were sincere in faith, He said: **"Among them are those who have fulfilled their vow, and among them are those who await [their turn], and they have not changed [their commitment] in the least."** None of them desired a worldly reward for their good deeds. Accordingly, there are reports in the authentic collections (Sihah) from the Companions (may Allah be pleased with them) that many of them, out of fear for their souls, would cite His statement: **"You exhausted your good things during your worldly life..."** The Holy Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) was the pinnacle of purity from this world, and the Companions (may Allah be pleased with them) were his followers. In earlier scriptures, the glad tidings regarding the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) were that he would be poor and his companions would be poor (fuqara); this is the meaning. Thus, Uthman (may Allah be pleased with him) was "poor" in this foundational sense. In Tirmidhi, it is recorded that to a Companion who claimed to love him, the Prophet said: "Whoever loves me, poverty hastens toward him more quickly than a flood." See what he says! They understood this...

नहीं जानता था तो वो जाहिल काफ़िर है, रहा ये वसवसा कि फिर वो क्यों अज़ाब करेगा ये उसकी हिकमत से बहस है जो कभी किसी आदमी को नहीं मालूम हो सकती, वो कहाँ से इतना इल्म लाएगा कि पास से बहस बेवकूफ़ी है। इसके अलावा वो जो चाहे करे और जो करेगा वो अपनी पैदा की हुई मख़लूक़ पर करेगा, फिर उसके अख्तियारात तो हम यक़ीन करते हैं कि वो सब तरह मुख्तार है जो चाहे करे। अब हम उससे क्योंकर बहस कर सकते हैं कि हमारे हक़ में क्या मुक़द्दर फ़रमाया है और क्यों ऐसा मुक़द्दर फ़रमाया है? तो ये कहना कि "हम बैठे रहेंगे" तक़दीर से लिपटना हुआ जो मअसियत (गुनाह) है, बल्कि यूँ कहो कि हम तक़दीर पर यक़ीन किए हुए हैं और मुतवक्किल हैं: **व क़द काल तआला क़ुल लं युसीबना इल्ला मा कतबल लाहु लना...** (और अल्लाह ने फ़रमाया: कह दो, हमें नहीं पहुँचेगा मगर वो जो अल्लाह ने हमारे लिए लिख दिया है...) और सब काम किए जाओ जो तुमको नेक बताए गए हैं।

देखो हज़रत पैग़म्बर सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम जिन पर ये आयत नाज़िल हुई और जिनके तुफ़ैल में हमने हिदायत पाई है वो मुतवक्किलीन (भरोसा करने वालों) के सरदार होकर सब नेकियाँ करते थे। तुम्हारी नज़र किस तरफ़ है? ज़रा होश से ग़ौर करो। कुल मिलाकर तक़दीर हक़ है और उसका मुनकिर (इनकार करने वाला) सख्त जाहिल है और तवक्कुल व तक़दीर के ये मायने समझना कि काहिल बने बैठे रहो महज़ जहालत है, बल्कि नफ़्स को नेक काम में लगाओ जो हुक्म है क्योंकि पहली आयत के हुक्म से तुम उसको अपने ख़ालिक़ (बनाने वाले) के हाथ फ़रोख़्त कर चुके अब ख़ालिक़ ने जो उसको हुक्म दिया उसमें लगाओ और जो कुछ कमाओ उसको नफ़्स के खिलाने पिलाने वग़ैरह में मुवाफ़िक़ हुक्म के सर्फ़(ख़र्च) करो और जिस क़दर नफ़्स को सोने व आराम करने का हुक्म है वो भी करो और जो कुछ माल-ए-तिजारत वग़ैरह से नफ़्स कमाए वो भी तुम्हारा नहीं है बल्कि बेची हुई चीज़ ने कमाया और इस तरह कमाया जिस तरह तिजारत वग़ैरह हलाल है। जब तुमने अहद पूरा किया और ख़यानत न की तो तुमको जन्नत मिली जिसके आगे अदना मिसाल ये है कि ये तख़्त व ताज तमाम रू-ए-ज़मीन सब कूड़े के ढेर से भी बदतर (कमतर) है और बेशक तुम्हारे हवास वहाँ तक नहीं पहुँच सकते हैं। पस रसूलुल्लाह सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम को सच्चा मानो और यक़ीन करो नहीं तो यही चंद रोज़ा बाद मौत के वक़्त जानोगे और उस वक़्त महज़ बे-फ़ायदा है, फिर तो यहाँ से भी बदतर ठिकाना जहन्नम है। अब देखो कि कोई फ़ेल (काम) आदमी का ख़्वाह खाना-पीना, सोना हो या कोई हो जब हस्ब-ए-हुक्म इलाही हो कोई बर्बाद नहीं बल्कि इबादत है इसलिए कि

इबादत ताबेदारी-ए-हुक्म की है और समझो मानी क़ौलहू तआला: **व मा ख़लक़तुल जिन्ना वल इन्सा इल्ला लियअ्बुदुन** (और मैंने जिन्नों और इंसानों को नहीं पैदा किया मगर अपनी इबादत के लिए)। और देखो हदीस: **इन्ना लि नफ़्सिका अलैका हक़्क़न** (बेशक तुम्हारे नफ़्स का तुम पर हक़ है) और क़ौलहू: **हत्ताल लुक़्मतु तुजअलु फ़ी फ़िय इम्रअतिका** (यहाँ तक कि वो लुक़्मा जो तुम अपनी बीवी के मुँह में डालते हो - वो भी सदक़ा है) और इससे ज़ाहिर है कि खुद इंसान फ़क़ीर है अगरचे माल कसीर (ज़्यादा) रखता हो जबकि ऐसा मोमिन है और काफ़िर फ़क़ीर है अगरचे माल अपना समझे। व क़ौलहू तआला: **व मन अरादल आख़िरता व सआ लहा सय्यहा...** (और जिसने आख़िरत चाही और उसके लिए वैसी ही कोशिश की जैसी करनी चाहिए...) और फ़रमाया कि **कुल्ला नुमिद्दु हाउलाए व हाउलाए मिन अताए रब्बिका...** (हम इन सबको और उन सबको भी आपके रब की अता से मदद देते हैं...) पस जिसने आख़िरत चाही उसके लिए दुनिया तो वास्ता (ज़रिया) बनते हुए नफ़्स के ताबे है और आख़िरत अस्ल है, और जिसने दुनिया चाही उसको यही मिली और वहाँ कुछ नहीं है और नुसूस (क़ुरानी आयतों व हदीसों) से सही हुआ कि जो काफ़िर नेकी के काम करें वो बर्बाद इस मायने में न होंगे कि जो चीज़ उसने इख़्तियार की यानी दुनिया वो बदल दी जाएगी। व क़ौलहू अलैहिस्सलाम: **अला इन्नद दुनिया मलऊना** (ख़बरदार! बेशक दुनिया मलऊन है) तो जिसने दुनिया के लिए अहल-ए-कुफ़्र से नज़ा (झगड़ा) किया वो दरहक़ीक़त ईमान नहीं लाया, इसीलिए यहूद का दावा झूठा बतलाया, लिक़ौलहू: **क़ुल इन कानत लकुमुल दारुल आख़िरता इन्दल्लाह...** (कह दो, अगर अल्लाह के नज़दीक आख़िरत का घर ख़ास तुम्हारे लिए है...) और मौत की तमन्ना उसका निशान बतलाया, पस सादिक़ुल ईमान (सच्चे ईमान वाले) को ज़िंदगी सिर्फ़ इसलिए अज़ीज़ है कि खूबियाँ ज़्यादा जमा करे और फिर मौत अज़ीज़ है, इसीलिए सहाबा रज़ियल्लाहु अन्हुम सादिक़ुल ईमान थे तो फ़रमाया: **व मिन्हुम मन क़ज़ा नहबहु व मिन्हुम मयंयंतज़िरु व मा बद्दलु तब्दीला** (उनमें से बाज़ अपनी मन्नत पूरी कर चुके और बाज़ इंतज़ार कर रहे हैं और उन्होंने कोई तब्दीली नहीं की)। और कोई उनमें से हसनात (नेकियों) का मुआवज़ा दुनियावी नहीं चाहता था, चुनांचे सिहाह (हदीस की प्रामाणिक किताबों) में सहाबा रज़ियल्लाहु अन्हुम से रिवायतें हैं कि अक्सर उनमें से क़ौलहू तआला: **अज़हब्तुम तय्यिबातिकुम फ़ी हयातिकुमुद दुनिया...** (तुमने अपनी पाकीज़ा चीज़ें अपनी दुनियावी ज़िंदगी में ही ख़त्म कर दीं...) से अपनी जानों पर ख़ौफ़ करते थे। और आँहज़रत सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम इस दुनिया से पाक होने में सरताज थे और सहाबा रज़ियल्लाहु अन्हुम आपके सहाबी थे और अगली किताबों में आँहज़रत सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम की बशारत (ख़ुशख़बरी) में है कि फ़क़ीर होंगे और आपके असहाब (साथी) फ़ुक़रा (ग़रीब) होंगे, इसके यही मायने हैं। पस उस्मान रज़ियल्लाहु अन्हु इस अस्ल से फ़क़ीर थे और तिर्मिज़ी में बाज़ सहाबा को

जिसने मोहब्बत का दावा किया था फ़रमाया कि जिसको मुझसे मोहब्बत हो जल्द उसकी तरफ़ फ़क़्र (ग़रीबी) दौड़ता है, देखो तो क्या कहता है उन्होंने यही समझा क्या बुद्धू कि...

نہیں جانتا تھا تو وہ جاہل کافر ہے رہا یہ وسوسہ کہ پھر وہ کیوں عذاب کرے گا یہ اس کی حکمت سے بحث ہے جو کبھی کسی آدمی کو نہیں معلوم ہوسکتی وہ کہاں سے اتنا علم لائے گا کہ پاس سے بحث بیوقوفی ہے علاوہ اس کے وہ جو چاہے کرے اور جو کرے گا وہ اپنی پیدا کی ہوئی مخلوق پر کرے گا پھر اس کے اختیارات تو ہم یقین کرتے ہیں کہ وہ سب طرح مختار ہے جو چاہے کرے اب ہم اس سے کیونکر بحث کر سکتے ہیں کہ ہمارے حق میں کیا مقدر فرمایا ہے اور کیوں ایسا مقدر فرمایا ہے تو یہ کہنا کہ ہم بیٹھے رہیں گے تقدیر سے لپٹنا ہوا جو معصیت ہے بلکہ یوں کہو کہ ہم تقدیر پر یقین کئے ہوئے ہیں اور متوکل ہیں: **وقد قال تعالیٰ قل لن یصیبنا الا ما کتب اللہ لنا ...** اور سب کام کئے جاؤ جو تم کو نیک بتائے گئے ہیں۔

دیکھو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم جن پر یہ آیت نازل ہوئی اور جن کے طفیل میں ہم نے ہدایت پائی ہے وہ متوکلین کے سردار ہو کر سب نیکیاں کرتے تھے تمہاری نظر کس طرف ہے ذرا ہوش سے غور کرو۔ بالجملہ تقدیر حق اور اس کا منکر سخت جاہل ہے اور توکل و تقدیر کے یہ معنی سمجھنا کہ کاہل بنے بیٹھے رہو محض جہالت ہے بلکہ نفس کو نیک کام میں لگاؤ جو حکم ہے کیونکہ اوّل آیت کے حکم سے تم اس کو اپنے خالق کے ہاتھ فروخت کر چکے اب خالق نے جو اس کو حکم دیا اس میں لگاؤ اور جو کچھ کماؤ اس کو نفس کے کھلانے پلانے وغیرہ میں موافق حکم کے صرف کرو اور جس قدر نفس کو سونے و آرام کرنے کا حکم ہے وہ بھی کرو اور جو کچھ مال تجارت وغیرہ سے نفس کمائے وہ بھی تمہارا نہیں ہے بلکہ بیچی ہوئی چیز نے کمایا اور اس طرح کمایا جس طرح تجارت وغیرہ حلال ہے جب تم نے عہد پورا کیا اور خیانت نہ کی تو تم کو جنت ملی جس کے آگے ادنیٰ مثال یہ ہے کہ یہ تخت و تاج تمام روئے زمین سب گھورے سے

بھی کمتر ہے اور بیشک تمہارے حواس وہاں تک نہیں پہنچ سکتے ہیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سچا مانو اور یقین کرو نہیں تو یہی چند روزہ بعد موت کے وقت جانو گے اور اس وقت محض بے فائدہ ہے پھر تو یہاں سے بھی بدتر ٹھکانا جہنم ہے اب دیکھو کہ کوئی فعل آدمی کا خواہ کھانا پینا سونا ہو یا کوئی ہو جبکہ بحکم الہی ہو کوئی برباد نہیں بلکہ عبادت ہے اس لئے کہ عبادت تابعداری حکم کی ہے اور سمجھو معنی قولہ تعالیٰ : **وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون** اور دیکھو حدیث : **ان لنفسک علیک حقا** اور قولہ : **حتی اللقمة تجعل فی فی امراتک** اور اس سے ظاہر ہے کہ خود انسان فقیر ہے اگر چہ مال کثیر رکھتا ہو جبکہ ایسا مؤمن ہے اور کافر فقیر ہے اگر چہ مال اپنا سمجھے وقولہ تعالیٰ : **ومن اراد الآخرة وسعی لہا سعیہا ...** اور فرمایا کہ **کلا نمد ہؤلاء وہؤلاء من عطاء ربک ...** پس جس نے آخرت چاہی اس کے لئے دنیا تو بواسطہ بیتے ہوئے نفس کے متبع ہے اور آخرت اصلاً ہے اور جس نے دنیا چاہی اس کو یہی ملی اور وہاں کچھ نہیں ہے اور نصوص سے صحیح ہوا کہ جو کافر نیکی کے کام کریں وہ برباد اس معنی میں نہ ہوں گے کہ جو چیز اس نے اختیار کی یعنی دنیا وہ عوض دی جائے گی وقولہ علیہ السلام : **الا ان الدنیا ملعونہ** تو جس نے دنیا کے لئے اہل کفر سے نزاع کیا وہ در حقیقت ایمان نہیں لایا اس واسطے یہود کا دعویٰ جھوٹ بتلایا لقولہ : **قل ان کانت لکم الدار الآخرة عند اللہ ...** اور موت کی تمنا اس کا نشان بتلایا پس صادق الایمان کو زندگی فقط اس لئے عزیز ہے کہ خوبیاں زیادہ جمع کرے اور پھر موت عزیز ہے اس واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم صادق الایمان تھے تو فرمایا : **ومنہم من قضی نحبہ ومنہم من ینتظر وما بدلوا تبدیلا** اور کوئی ان میں سے حسنات کا معاوضہ دنیاوی نہیں چاہتا تھا چنانچہ صحاح میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایات ہیں کہ اکثر ان میں سے قولہ تعالیٰ : **اذ ہبتم طیباتکم فی حیوتکم الدنیا ....** سے اپنی جانوں پر خوف کرتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے پاک ہونے میں سرتاج تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم آپ کے صحابی تھے اور اگلی کتابوں

میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت میں ہے کہ فقیر ہوں گے اور آپ کے اصحاب فقراء ہوں گے اس کے یہی معنی ہیں۔ پس عثمان رضی اللہ عنہ اس اصل سے فقیر تھے اور ترمذی میں بعض صحابہ کو جس نے محبت کا دعویٰ کیا تھا فرمایا کہ جس کو مجھ سے محبت ہو جلد اس کی طرف فقر دوڑتا ہے دیکھو تو کیا کہتا ہے انہوں نے یہی سمجھا کیا بود کہ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① | Introduction | Page 102

The Sahaba (may Allah be pleased with them) were all willing to sacrifice their lives for you (the Prophet). Although some among them possessed worldly riches, according to the Hadith, "A person will be with those whom he loves." They were dervishes who collected treasures of spiritual bliss. In accordance with the Hadith, "How excellent is righteous wealth for a righteous man," they attained these blessings sometimes through wealth and at other times through righteous deeds.

Therefore, except for the unbelieving denier who lacks understanding, who can deny such continuous, authentic, and reliable spiritual subtleties? How can the truth remain hidden from him, and why would he not adorn his own soul? It should be understood that the primary objective is the inner adornment of the self, and this is the ultimate result of reflecting upon these divine verses. In reality, issuing a fatwa (legal ruling) is first for one's own soul and then for others—those poor souls who are unaware of the Quran and Hadith—so that their condition may be reformed. They are commanded to seek fatwas, and the scholar is commanded to provide them.

As established in the discourse on ijtihad (independent legal reasoning), jurisprudence (Fiqh) is the first step toward human perfection, and the completion of deeds is achieved through this knowledge. Progress from deeds leads toward perfection and the rank of 'Ihsan' (excellence/spiritual beauty), which is the attainment of the pleasure of God Almighty. This, in essence, is true perfection. For a jurist (Mujtahid), due to their personal insight, avoiding the machinations of the soul and Satan is possible at all times through the grace of God Almighty.

Thus, the jurist's progress toward the highest ranks, which are infinite, is superior for two reasons: first, they achieve personal moral refinement, the pleasure of God (Glory be to Him), and complete avoidance of things that displease Him. Second, for other believers who have not reached the rank of ijtihad, the jurist serves as their sight, guiding them through the practical journey of the Hereafter, turning them away from the path to Hell and toward the highway to Paradise. He provides sincere guidance to everyone according to their worldly connections. For example, the practical challenges of a believing trader differ from those of a laborer; the intrigues of the self and Satan faced by the trader are distinct from the traps of deceit faced by the laborer, even if both might experience similar internal misgivings.

Thus, a true jurist is a gnostic servant through whom one can find the path to salvation from internal diseases and external fears, making it possible to attain pure

divine pleasure. Such people exist in every age as a mercy from Allah upon believers and a proof against disbelievers. Divine blessings continue in a special way in every era. A sincere, monotheistic believer should be steadfast in monotheism and should not deviate from the path of the Righteous Predecessors (Salaf-e-Salihin), neither in belief nor in action. Although such deeds are difficult, it is necessary to adhere at least to the obligatory and mandatory acts along with the Sunnah Mu'akkadah, coupled with internal actions of the heart. For instance, pride is forbidden, humility is mandatory, and sincere intention is obligatory. These internal actions differ according to a person's inner state. For example, if someone is not arrogant but is famous and wealthy, teaching them moral courage is mandatory.

This is also a reason why what is called Fiqh in this era is almost devoid of discussions on internal actions, focusing instead only on physical actions. However, it is essential to learn about both types of actions from a scholar-jurist to prepare one's provisions for the journey to the Hereafter. This inquiry is called 'istifta' (seeking a ruling) and its answer is 'ifta' (issuing a ruling). For such a scholar-mufti, the saying of the Prophet (peace be upon him) holds true: "One jurist is harder on Satan than a thousand worshippers."

The later scholars said that an absolute Mujtahid (independent jurist) has not existed for a long time, but there should be no doubt that in every age, by the grace of Allah, people exist who can distinguish between weak or false sayings—based on deviation from the straight path—and guide the community of sincere believers on the path of guidance and divine pleasure. As stated in the Quran: "And those who say, 'Our Lord, grant us from among our wives and offspring comfort to our eyes and make us an example for the righteous...'" Therefore, people of piety should not rely on the opinions of just anyone, because a person who merely collects baseless narrations without understanding their principles or proofs, according to Allama Qasim...

सहबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) सब अपनी जान आप पर कुर्बान करते थे, फिर उनमें माल की वजह से अमीरी थी लेकिन हदीस में है: "इंसान उसी के साथ होगा जिससे वो मोहब्बत करता है।" वे फकीर होकर भी सआदत (सौभाग्य) के खज़ानों को जमा करने वाले थे, और वो हदीस के मुताबिक़ "नेक आदमी के लिए नेक माल कितना उम्दा है" कभी माल के ज़रिए और कभी आमाल (कर्मों) वग़ैरह के ज़रिए उन्हें हासिल होते थे।

तो सिवाए उस काफ़िर मुनकिर के जिसे समझ नहीं होती, ऐसे मुसलसल सही मोअतमिद लतीफ़ों (सूक्ष्मताओं) से कौन इनकार कर सकता है? और कैसे उस पर हक़ छुपा रहेगा? और वो कैसे अपने नफ़्स (स्वयं) को आरास्ता (सँवारना) नहीं करेगा? अब जानना चाहिए कि असली मक़सद अपने नफ़्स की आराइश (सजावट) है, और वही उसके लिए इन आयात-ए-इलाही में सोच-विचार का उम्दा नतीजा है। तो इफ़्ता (फ़तवा देना) दरहक़ीक़त सबसे पहले अपने नफ़्स के लिए है, और फिर दूसरों के लिए जो बेचारे क़ुरआन और हदीस से वाक़िफ़ नहीं हुए हैं, उनकी हालत की इस्लाह (सुधार) के मुताबिक़ उन्हें फ़तवा लेने और आलिम को फ़तवा देने का हुक्म है।

सिवाए इसके कि इज्तिहाद की बहस से मालूम हो चुका कि फ़िक़्ह (धर्मशास्त्र) इंसानी कमाल की शुरुआत है और आमाल की तकमील (पूर्णता) इसी इल्म के मुताबिक़ होने वाली है। आमाल से तरक़्क़ी कमाल और मर्तबा-ए-एहसान की जानिब है जो हक़ अज्ज़-व-जल्ल की रज़ा हासिल करना है, और दरहक़ीक़त कमाल यही है। तो मुज्तहिद के लिए अपनी बसीरत (दृष्टि) की वजह से हर हाल में नफ़्स और शैतान के मकर-ओ-फ़रेब से बचना अल्लाह तआला की तौफ़ीक़ से मुमकिन है। तो इसकी आला (ऊंचे) मर्तबे की तरफ़ तरक़्क़ी जिसके दर्जे बेइंतहा हैं, दो वजहों से बहुत बेहतर है: एक ये कि ज़ाती बनावट और अख़्लाक़ की बेहतरी और अल्लाह सुब्हानहू की पसंद की चीज़ों को हासिल करना और नापसंद चीज़ों से पूरी तरह बचना उसे हासिल है; और दूसरा ये कि दूसरे अहल-ए-ईमान जो इज्तिहाद के मर्तबे पर नहीं हैं, उन्हें अपनी सूझ-बूझ से आँख वाला बना कर आख़िरत के सफ़र में जहन्नुम के रास्ते से मोड़कर जन्नत की शाहराह की तरफ़ ले जाता है।

वह हर शख़्स को उसके दुनियावी ताल्लुकात के मुताबिक़ खुलूस (ईमानदारी) के साथ रास्ता बताता है। मसलन, एक मोमिन बंदा तिजारत करता है और दूसरा मज़दूरी, तो दोनों के अमली काम एक जैसे नहीं हैं। चुनाँचे ताजिर को नफ़्स और शैतान के जिन मकर-ओ-फ़रेब का सामना है, वह मज़दूर

के धोखे के जाल से अलग है, चाहे बातिनी वसवसों में दोनों एक जैसे ही हों। तो असल में फ़क़ीह वह आरिफ़ बंदा है जिसके ज़रिए बातिनी बीमारियों और ज़ाहिरी ख़तरों से निजात की राह हासिल करके ख़ालिस रज़ा तक पहुँचना मुमकिन हो। हर वक़्त में ऐसे लोग मौजूद हैं और यह अल्लाह तआला की रहमत मोमिनों पर और हुज्जत काफ़िरों पर है। अल्लाह सुब्हानहू तआला के फ़ैज़ हर ज़माने में एक ख़ास तरीक़े से जारी रहते हैं।

एक नेक नियत और पक्के मुवाहिद (एकेश्वरवादी) मोमिन को चाहिए कि तौहीद में उसके क़दम मज़बूत हों, और वह सलफ़ सालेहीन (पुण्य पूर्वजों) के तरीक़े से बाहर न निकले, न अक़ीदे में और न आमाल में। हाँ, वैसे आमाल बेशक मुश्किल हैं तो फ़राइज़ और वाजिबात ही सही, यानी सुन्नत-ए-मुअक्कदा के साथ, और हर एक के साथ कलबी (दिल के) आमाल भी हैं। मसलन, तकब्बुर (घमंड) हराम है और ख़ुशूअ (विनम्रता) वाजिब है और नीयत का साफ़ होना फ़र्ज़ है। ये दिल के आमाल आदमी की बातिनी हालत के फ़र्क़ से अलग-अलग होते हैं। मसलन, कोई शख़्स मग़रूर तो नहीं मगर नामवर और मालदार है, तो उसे बहादुरी की तालीम वाजिब है। चुनाँचे यह भी एक वजह है कि इस ज़माने में जिसे फ़िक़्ह कहते हैं वह बातिनी आमाल की बहस से बिलकुल खाली है, बल्कि उसमें सिर्फ़ शारीरिक अंगों के आमाल से बहस है। लेकिन आलिम-ए-फ़क़ीह से दोनों क़िस्म के आमाल के बारे में जान कर अपने आख़िरत के सामान को दुरुस्त करना ज़रूरी है, और यही दरयाफ़्त करना 'इस्तिफ़्ता' है और उसका जवाब 'इफ़्ता' है।

ऐसे ही आलिम मुफ़्ती के हक़ में नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) का यह क़ौल सच्चा है: "एक फ़क़ीह शैतान पर हज़ार इबादत गुज़ारों से ज़्यादा भारी है।" बाद के उलेमा ने कहा कि मुज्तहिद-ए-मुतलक़ तो मुद्दत से नहीं रहा, लेकिन इसमें शक नहीं करना चाहिए कि ज़माने में अल्लाह के फ़ज़्ल से ऐसे लोग ज़रूर मौजूद रहते हैं जो अहल-ए-ईमान के लिए हर तरह की कमज़ोर और ग़लत बातों, जिनका आधार सीधे रास्ते से भटकाव है, उनमें फ़र्क़ कर सकें और हिदायत की शाहराह पर नेक लोगों के साथ चल सकें। जैसा कि क़ुरआन में है: "और वो जो कहते हैं, 'ऐ हमारे रब, हमें हमारी बीवियों और औलाद से आँखों की ठंडक अता फ़रमा और हमें परहेज़गारों का इमाम बना...'" तो तक़वा वाले लोग हर किसी की बातों पर भरोसा न करें, क्योंकि जो शख़्स सिर्फ़ बेकार रिवायतों को जमा करता है और उनके उसूलों से वाक़िफ़ नहीं है, तो अल्लामा क़ासिम के अनुसार...

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنی جانیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قربان کرتے تھے، پھر ان کے پاس مال و دولت کی صورت میں خوشحالی بھی تھی، لیکن حدیث میں آتا ہے کہ 'انسان اس کے ساتھ ہوگا جس سے وہ محبت کرتا ہے۔' وہ فقیر (درویش) ہو کر بھی سعادتوں کے خزانوں کو جمع کرنے والے تھے، اور حدیث کے مطابق کہ 'نیک آدمی کے لیے پاکیزہ مال کیا ہی خوب ہے'، کبھی مال کے ذریعے اور کبھی نیک اعمال کے ذریعے انہیں یہ سعادتیں حاصل ہوتی تھیں۔ چنانچہ سوائے اس کافر اور منکر کے جس کے پاس سمجھ بوجھ نہیں ہے، ان مسلسل، صحیح اور معتبر لطائف کا انکار کون کر سکتا ہے؟ اور کیوں کر اس پر حق چھپا رہے گا؟ اور وہ کیوں کر اپنے نفس کو سنوارے گا نہیں؟ اب یہ جان لینا چاہیے کہ اصل مقصد اپنے نفس کی آرائش ہے، اور ان الٰہی آیات میں غور و فکر کرنے کا بہترین نتیجہ یہی ہے۔ پس فتویٰ درحقیقت سب سے پہلے اپنے نفس کے لیے ہے، اور پھر ان دوسروں کے لیے جو بے چارے قرآن و حدیث سے واقف نہیں ہیں، ان کی اصلاحِ حال کے مطابق انہیں فتویٰ لینے اور عالم کو فتویٰ دینے کا حکم ہے۔ جیسا کہ بحثِ اجتہاد سے معلوم ہو چکا کہ فقہ انسانی کمال کی پہلی سیڑھی ہے، اور اعمال کی تکمیل اسی علم کے مطابق ہوتی ہے۔ اعمال کے ذریعے کمال اور مرتبۂ احسان کی طرف ترقی ہوتی ہے، جو اللہ عزوجل کی رضا حاصل کرنے کا ذریعہ ہے، اور حقیقت میں کمال یہی ہے۔ پس مجتہد کے لیے اپنی بصیرت کی وجہ سے ہر حال میں نفس اور شیطان کے مکر و فریب سے بچنا اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ممکن ہے۔ لہٰذا، اعلیٰ مراتب کی طرف اس کی ترقی، جس کے درجے بے انتہا ہیں، دو وجہوں سے بہت برتر ہے: ایک یہ کہ اسے ذاتی اخلاقی خوبصورتی، اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا حصول اور ناپسندیدہ باتوں سے مکمل پرہیز حاصل ہے؛ اور دوسرا یہ کہ وہ دوسرے اہل ایمان کو،

جو اجتہاد کے درجے پر نہیں ہیں، اپنی بصیرت سے راہ دکھا کر آخرت کے عملی سفر میں جہنم کے راستے سے موڑ کر جنت کی شاہراہ کی طرف لے جاتا ہے۔ وہ ہر شخص کو اس کے دنیاوی تعلقات کے مطابق مخلصانہ رہنمائی دیتا ہے۔ مثال کے طور پر، ایک مومن تجارت کرتا ہے اور دوسرا مزدوری، تو دونوں کے عملی کام ایک جیسے نہیں ہیں۔ چنانچہ تاجر کو نفس اور شیطان کے جن فریبوں کا سامنا ہے، وہ مزدور کے دھوکے کے جال سے مختلف ہیں، چاہے باطنی وسوسوں میں دونوں برابر ہی ہوں۔ پس درحقیقت فقیہ وہ عارف بندہ ہے جس کے ذریعے باطنی بیماریوں اور ظاہری خطرات سے نجات پا کر خالص الٰہی رضا تک پہنچنا ممکن ہو۔ ہر دور میں ایسے لوگ موجود رہتے ہیں، اور یہ مومنوں پر اللہ کی رحمت اور کافروں پر حجت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فیوض ہر زمانے میں ایک خاص طریقے سے جاری رہتے ہیں۔ ایک سچے اور موحد مومن کو چاہیے کہ توحید میں اس کے قدم مضبوط ہوں، اور وہ سلف صالحین (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے طریقے سے تجاوز نہ کرے، نہ عقیدے میں اور نہ اعمال میں۔ اگرچہ ویسے اعمال مشکل ہیں، لیکن فرائض و واجبات مع سنتِ موکدہ کی پابندی ضروری ہے، اور ان کے ساتھ قلبی اعمال بھی اہم ہیں۔ مثلاً تکبر حرام ہے، عاجزی (خشوع) واجب ہے اور نیت کا خالص ہونا فرض ہے۔ یہ قلبی اعمال انسان کی باطنی حالت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص مغرور تو نہیں مگر شہرت اور دولت والا ہے، تو اسے دلیری (اخلاقی ہمت) کی تعلیم دینا واجب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں جسے فقہ کہا جاتا ہے، وہ باطنی اعمال کی بحث سے تقریباً خالی ہے اور اس میں صرف ظاہری جسمانی اعمال پر بحث کی جاتی ہے۔ لیکن ایک سچے فقیہ سے دونوں قسم کے اعمال کے بارے میں جان کر اپنی آخرت کا توشہ درست کرنا لازمی ہے، اور یہی پوچھنا 'استفتاء' ہے اور اس کا جواب 'افتاء' ہے۔ ایسے ہی عالم مفتی کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول صادق آتا ہے: 'ایک فقیہ شیطان پر ہزار عابدوں سے زیادہ بھاری ہے۔' متاخرین کا کہنا ہے کہ

مستقل 'مجتہدِ مطلق' تو اب نہیں رہا، لیکن اس میں شک نہیں ہونا چاہیے کہ ہر زمانے میں اللہ کے فضل سے ایسے لوگ ضرور موجود رہتے ہیں جو اہل ایمان کے لیے غلط اور کمزور اقوال، جن کی بنیاد سیدھے راستے سے انحراف پر ہے، ان میں تمیز کر سکیں اور ہدایت کی شاہراہ پر مخلصین کے ساتھ چل سکیں۔ جیسا کہ قرآن میں ہے: 'اے ہمارے رب! ہمیں ہماری بیویوں اور اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک عطا فرما اور ہمیں پرہیزگاروں کا امام بنا۔' لہٰذا، اہل تقویٰ کو ہر کسی کے اقوال پر بھروسہ نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ جو شخص محض بے بنیاد روایتیں جمع کرتا ہے اور ان کے اصول و دلائل سے واقف نہیں ہے، وہ بقول علامہ قاسم...

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (105) Introduction

Regarding Ibn Qutlubugha (may Allah have mercy on him), there is ruin for his hereafter, and for whoever follows him (performs *Taqlid* of him), there is destruction and perdition. This is a trap of deception, as nobody in this age possesses the swiftness of traditions and the understanding of evidence; it is a satanic whisper. Those who have made an ignorant person their Mufti (jurist) and scholar do not recognize the scholar of truth; such a person is no less than a deputy of Satan. And those who have taken him as their leader—thousand woes upon them—how disgracefully they accept that Satan. The people of truth are always few, and the guide to the path of truth is always detested among the common folk, as Imam Ghazali (may Allah's mercy be upon him) explicitly mentioned the saying of Hazrat Sufyan al-Thawri (may Allah have mercy on him). Therefore, O people, see from whom you take the provisions for your hereafter and Paradise, which are far more precious than jewels. Thus, seek from the people of sincerity and purity, those who kiss the threshold of the carpet of Mustafa ﷺ. As for these books which mention specific preferred actions, they also contain a collection of all sorts of opinions. Therefore, for those who seek the necessary rules, I am extracting and writing them from certain treatises so that obtaining a fatwa for these actions becomes easy. Success is only by Allah the Almighty.

Sheikh Ibn al-Humam (may Allah have mercy on him) stated in the book of Judiciary, 'Fath al-Qadir', that the opinion of the jurists (Usuliyyin) is settled on the matter that only a *Mujtahid* (an independent legal reasoner) can be a Mufti. That is, giving a fatwa is in reality only the work of a *Mujtahid*. He who is not a *Mujtahid* but merely memorizes the sayings of *Mujtahids* is not a true Mufti. When he is questioned or asked for a formal legal opinion (*Istifta*), it is mandatory for him to present the saying of a *Mujtahid* like Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) by way of narration or report. That is, the answer should be: "This saying of Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) regarding this issue is mentioned in such-and-such book." From this, it becomes clear that the fatwas given by people in our current times are not in fact fatwas, but rather the words of a Mufti are being transmitted so that the seeker of the fatwa (*Mustafti*) may adopt them. Now, transmitting from such a *Mujtahid* can also happen in only two ways: one is that there is a continuous chain of narration (*Sanad*) from this transmitting Mufti back to the *Mujtahid*, meaning the transmitter says, "My teacher (may Allah have mercy on him), so-and-so son of so-and-so, narrated to me, who heard it from his teacher, so-and-so son of so-and-so..."

and so on to the end. The second way is to narrate from a well-known and famous book that has been passed down prominently from the *Mujtahid* until now. That is, it should not be a book that became rare or scarce at some point or was not well-known from the beginning. Similarly, if some copies of rare works (*Nawadir*) are found in our time, it would not be lawful to attribute the rulings mentioned therein to Imam Abu Yusuf or Imam Muhammad (may Allah have mercy on them), because they did not become famous in our lands in our time and did not reach us through direct transmission; that is, they were not well-known from the start nor were they circulated here. However, if a narration from the *Nawadir* is found in a famous widely-circulated book like 'Hidayah' or 'Mabsut', etc., then reliance upon it would be solely because the book containing the narration is famous and widely-circulated. It is stated in 'al-Bahr' that 'Mabsut' here does not refer to the work of Imam Muhammad (may Allah have mercy on him), but rather to commentaries or the commentary 'Kafi' by al-Sarkhasi (may Allah have mercy on him). It is further written that if the transmitting Mufti remembers various sayings of the *Mujtahids* but does not recognize the proofs and lacks the capacity for *Ijtihad*—meaning he cannot even exercise *Ijtihad* by way of preference (*Tarjih*)—then he should not pass a definitive judgment based on the saying of one Mufti to the exclusion of others. Instead, he should narrate all the opinions to the seeker (*Mustafti*), who may then adopt whichever opinion he deems most correct. Such is mentioned in some compendiums (*Jawami*).

And in my view, it is not mandatory to narrate all of them; rather, one may narrate any one opinion, because the follower (*Muqallid*) has the choice to follow whomever he wishes; this is stated in 'Fath al-Qadir'. The translator says that it has appeared in some reports: "Consult your heart even if they give you a fatwa..." and the report is worthy of being used as evidence. Allah knows best. Therefore, according to the saying "even if they give you a fatwa," this address is for the common person, not the Mufti. Despite this, there is a command to seek a verdict from the heart, and its form is what is apparent from some compendiums, meaning that a Mufti is sometimes unaware of the internal state because the seeker did not reveal it, and according to the command...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (105) मुक़द्दमा

इब्न क़ुत्लुबुग़ा रहमतुल्लाह अलैह के लिए उनके परलोक की बर्बादी है और जो उनकी तक़लीद (अनुसरण) करे उसकी बर्बादी व हलाकत है। यह एक धोखे का जाल है क्योंकि इस ज़माने में किसी को भी मज़बूत रिवायतों और दलीलों की समझ हासिल नहीं है; यह शैतानी वसवसा है। जिन लोगों ने जाहिल को अपना मुफ़्ती और आलिम बनाया, वे हक़ के आलिम को नहीं पहचानते, तो वे शैतान के नायब (प्रतिनिधि) से कम नहीं हैं। और जिन्होंने उसे अपना पेशवा (नेता) बनाया, उन पर हज़ार अफ़सोस, और वे किस क़दर ज़लील होकर उस शैतान को स्वीकार करते हैं। हक़ वाले हमेशा कम होते हैं और हक़ की राह दिखाने वाला हमेशा आम लोगों में नापसंद किया जाता है, जैसा कि इमाम ग़ज़ाली अलैहिर्रहमा ने हज़रत सुफ़ियान सौरी रहमतुल्लाह अलैह का साफ़ क़ौल ज़िक्र फ़रमाया है। इसलिए ऐ लोगो! देखो कि तुम अपने परलोक और जन्नत का सामान, जो जवाहरात से भी कहीं ज़्यादा क़ीमती है, किससे लेते हो। लिहाज़ा सिदक़ व सफ़ा (सच्चाई और पाकीज़गी) वालों, जो मुस्तफ़ा ﷺ की चौखट चूमने वाले हैं, उनसे मांगो। और ये जो किताबें हैं, जिनमें विशेष कार्यों (आमाल) का उल्लेख है जो मान्य (राजिह) हैं, उनमें भी हर तरह के कथनों (अक़वाल) का संग्रह है। तो उनके लिए जो नियम (क़वाइद) आवश्यक हैं, उन्हें मैं कुछ लेखों (रसाएल) से चुनकर लिखे देता हूँ ताकि उन्हीं से फ़तवा हासिल करना इन आमाल में आसान हो। अल्लाह तआला ही तौफ़ीक़ देने वाला है।

शेख़ इब्न अल-हुमाम रहमतुल्लाह अलैह ने किताब अल-क़ज़ा 'फ़तह अल-क़दीर' में फ़रमाया है कि उसूलविदों की राय इस बात पर टिकी है कि मुजतहिद ही मुफ़्ती होता है, यानी फ़तवा देना वास्तव में केवल मुजतहिद का काम है। और जो मुजतहिद नहीं है, बल्कि उसे मुजतहिदों के क़ौल याद हैं, तो वह वास्तविक मुफ़्ती नहीं है। जब उससे सवाल पूछा जाए या फ़तवा मांगा जाए, तो उस पर वाजिब है कि वह इमाम अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाह अलैह जैसे किसी मुजतहिद का क़ौल नक़्ल और कहानी के तौर पर बयान कर दे। यानी जवाब में कहे कि इमाम अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाह अलैह का यह क़ौल इस मसले में फ़लां किताब में ज़िक्र है। इससे ज़ाहिर हो गया कि हमारे ज़माने में जो मौजूदा लोगों का फ़तवा होता है, वह वास्तव में फ़तवा नहीं है, बल्कि किसी मुफ़्ती की बात नक़्ल कर दी जाती है ताकि पूछने वाला (मुस्तफ़्ती) उसे अपना ले। अब ऐसे मुजतहिद से नक़्ल लाना भी दो ही तरह से हो सकता है: एक यह कि उस नक़्ल करने वाले मुफ़्ती से मुजतहिद तक कोई निरंतर श्रृंखला (सनद) हो, यानी नक़्ल करने वाला कहे कि 'मुझसे मेरे उस्ताद रहमतुल्लाह अलैह फ़लां बिन फ़लां ने बयान फ़रमाया, जिन्होंने अपने उस्ताद रहमतुल्लाह अलैह फ़लां बिन फ़लां से सुना था...' अंत तक। और दूसरा यह

कि किसी प्रसिद्ध और मशहूर किताब से नक़्ल करे जो मुजतहिद से उस समय तक हाथों-हाथ प्रसिद्ध चली आई हो। यानी ऐसी किताब न हो जो किसी समय में दुर्लभ या कम मिलने वाली हो गई हो या शुरुआत में प्रसिद्ध न रही हो। इसी प्रकार, अगर हमारे ज़माने में 'नवादिरात' (दुर्लभ संकलनों) की कुछ प्रतियां मिल जाएं तो उनमें वर्णित नियमों को इमाम अबू यूसुफ़ या इमाम मुहम्मद रहमतुल्लाह अलैह की ओर जोड़ना हलाल नहीं होगा, क्योंकि वे हमारे ज़माने में हमारे क्षेत्रों में प्रसिद्ध नहीं हुईं और हाथों-हाथ हम तक नहीं पहुंचीं, यानी वे शुरू में प्रसिद्ध नहीं थीं और न ही यहाँ प्रचारित हुईं। हाँ, अगर नवादिरात से कोई नक़्ल किसी प्रसिद्ध मान्य किताब जैसे 'हिदाया' और 'मबसूत' आदि में पाई जाए, तो उस पर भरोसा केवल इस कारण होगा कि जिस किताब में वह नक़्ल है, वह प्रसिद्ध और मान्य है। 'अल-बह्र' में कहा गया है कि 'मबसूत' से मुराद इमाम मुहम्मद रहमतुल्लाह अलैह की रचना नहीं बल्कि शरह (व्याख्या) या सरख़सी रहमतुल्लाह अलैह की शरह 'काफ़ी' मुराद है। फिर लिखा है कि अगर नक़्ल करने वाले मुफ़्ती को मुजतहिदों के विभिन्न क़ौल याद हैं और उसे दलीलों की पहचान नहीं है और न ही उसमें इज्तिहाद (स्वतंत्र निर्णय) की क्षमता है, यानी वह तुलनात्मक रूप से भी श्रेष्ठता तय नहीं कर सकता, तो वह किसी एक मुफ़्ती के क़ौल पर फैसला न सुना दे कि उसी को फ़तवे के लिए तय कर दे, बल्कि सभी कथनों को पूछने वाले (मुस्तफ़्ती) के लिए नक़्ल कर दे, और वह उनमें से जिस क़ौल को सबसे सही समझे उसे अपना ले। ऐसा ही कुछ संग्रहों (जवामे) में वर्णित है।

और मेरे नज़दीक उन सभी का नक़्ल करना वाजिब नहीं है, बल्कि कोई एक क़ौल नक़्ल कर दे, क्योंकि मुक़ल्लिद (अनुसरणकर्ता) को अधिकार है कि जिसकी चाहे तक़लीद कर ले; ऐसा ही 'फ़तह अल-क़दीर' में है। अनुवादक कहता है कि कुछ हदीसों में आया है: "अपने दिल से फ़तवा पूछो, चाहे लोग तुम्हें फ़तवा दें..." और यह रिवायत दलील के योग्य है। वल्लाह-ओ-आलम (अल्लाह बेहतर जानता है)। अतः इस कथन के अनुसार कि "चाहे वे तुम्हें फ़तवा दें", यह संबोधन आम आदमी (आम्री) के लिए है, मुफ़्ती के लिए नहीं। इसके बावजूद दिल से फ़तवा लेने का हुक्म है, तो उसकी सूरत वही है जो कुछ संग्रहों से स्पष्ट है, और अर्थ यह है कि मुफ़्ती कभी आंतरिक स्थिति से अवगत नहीं होता क्योंकि पूछने वाले ने उसे ज़ाहिर नहीं किया और इस हुक्म के अनुसार...

بن قطلوبغہ رحمہ اللہ کے ان کے لئے عاقبت کی خرابی اور جو ان کی تقلید کرے اس کی بربادی و ہلاکی ہے اور یہ دام فریب ہے کہ تیز روایات و فہم دلائل بھی اس زمانہ میں کسی کو حاصل نہیں ہے وسوسہ شیطانی ہے جن لوگوں نے جاہل کو اپنا مفتی عالم بنایا وہ عالم حق نہیں جانتا تو نائب شیطان سے کم نہیں اور جنہوں نے اس کو پیشوا کیا ان پر ہزار افسوس اور وہ کس قدر رسوا اس شیطان کو قبول کرتے ہیں اور اہل حق ہمیشہ قلیل ہیں اور راہ حق کا ہادی ہمیشہ عوام میں مبغوض ہے جیسا کہ امام غزالی علیہ الرحمہ نے حضرت سفیان الثوری رحمہ اللہ کا قول صریح ذکر فرمایا پس اے لوگو دیکھو کہ کس سے تم اپنے لئے عاقبت و جنت کا سامان جو جواہر سے کہیں زیادہ بیش قیمت ہیں لیتے ہو پس اہل صدق وصفاء حاشیہ بوسان بساط مصطفیٰ ﷺ سے مانگو اور یہ جو کتابیں ہیں جن میں مخصوص اعمال جو راجح مذکور ہیں ان میں بھی ہر طرح کے اقوال کا مجموعہ ہے تو ان کے لئے جو قواعد چاہیں وہ میں بعض رسائل سے ملتقط کر کے لکھے دیتا ہوں تا کہ اسی سے فتاویٰ حاصل کرنا ان اعمال میں آسان ہو باللہ تعالیٰ التوفیق۔

شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کتاب القضاء فتح القدیر میں فرمایا کہ اصولیین کی رائے اس امر پر مستقر ہے کہ مجتہد ہی مفتی ہوتا ہے یعنی فتویٰ دینا حقیقت میں فقط مجتہد کا کام ہے اور جو مجتہد نہیں بلکہ مجتہدوں کے اقوال اس کو یاد ہیں تو وہ حقیقی مفتی نہیں ہے اس سے جب سوال و دریافت کیا جائے اور استفتاء لیا جائے تو اس پر واجب ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مانند کسی مجتہد کا قول بطور نقل و حکایت کے بیان کر دے یعنی جواب میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول اس مسئلہ میں فلاں کتاب میں مذکور ہے اس سے ظاہر ہو گیا کہ ہمارے زمانہ میں جن موجودہ لوگوں کا فتویٰ ہوتا ہے وہ درحقیقت فتویٰ نہیں ہے بلکہ کسی مفتی کا کلام نقل کر دیا جاتا

ہے کہ اس کو مستفتی اختیار کرے۔ اب ایسے مجتہد سے نقل لانا بھی دو ہی طرح ہو سکتا ہے ایک یہ کہ اس ناقل مفتی سے مجتہد تک کوئی مسلسل سند ہو یعنی ناقل کہے کہ مجھ سے میرے استاد رحمہ اللہ فلاں بن فلاں نے بیان فرمایا جنہوں نے اپنے استاد رحمہ اللہ فلاں بن فلاں سے سنا تھا الیٰ آخرہ اور دوسرے یہ کہ کسی کتاب معروف و مشہور سے نقل کرے جو مجتہد سے اس وقت تک ہاتھوں ہاتھ معروف چلی آئی ہے۔ یعنی ایسی کتاب نہ ہو کہ کسی وقت میں نایاب یا کمیاب ہو گئی یا ابتداء ہی میں معروف نہیں ہوئی تھی علیٰ ہٰذا اگر ہمارے زمانہ میں نوادر کے بعض نسخے پائے گئے تو جو احکام مسائل اس میں مذکور ہوں ان کو امام ابو یوسف یا امام محمد رحمہ اللہ کی طرف نسبت کرنا حلال نہ ہو گا کیونکہ وہ ہمارے زمانہ میں ہمارے دیار میں مشہور نہ ہوئی اور دست بدست نہیں پہنچی یعنی وہ ابتدا ہی میں معروف نہ تھی اور اس پر بھی ہمارے یہاں مشتہر نہ ہوئی۔ ہاں اگر نوادر سے کوئی نقل مشہور متداول کتاب مثل ہدایہ ومبسوط وغیرہ میں پائی جائے تو اس کا اعتماد البتہ فقط اس وجہ سے ہو گا کہ یہ کتاب جس میں نقل ہے معروف و متداول ہے قال البحر جم مبسوط سے مراد امام محمد رحمہ اللہ کی تصنیف نہیں بلکہ شروح یا سرخسی رحمہ اللہ کی شرح کافی مراد ہے۔ پھر لکھا کہ اگر ناقل مفتی کو مجتہدوں کے مختلف اقوال یاد ہیں اور اس کو دلائل کی شناخت نہیں اور نہ اس کو اجتہاد کی قدرت ہے یعنی فی الجملہ اجتہاد بطریق ترجیح بھی نہیں کر سکتا تو کسی مفتی کے قول پر قطع نہ کرے کہ اسی کو فتاویٰ کے لئے متعین کر دے بلکہ جملہ اقوال کو مستفتی کے لئے نقل کر دے وہ ان میں سے جس قول کو اصوب جانے اختیار کر لے ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے۔

اور میرے نزدیک اس پر سب کا نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ کوئی قول نقل کر دے کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس کی چاہے تقلید کر دے کذا فی فتح القدیر ۔ مترجم کہتا ہے کہ بعض اخبار میں آیا کہ : استفت قلبك وان افتوك .... اور روایت قابل حجت ہے واللہ اعلم پس بمقتضائے قولہ وان افتوك

یہ خطاب عامی کو ہے مفتی کو نہیں اور باوجود اس کے استفتاء قلبی کا حکم ہے تو اس کی صورت یہی ہے جو بعض جوامع سے ظاہر ہے اور معنی یہ ہیں کہ مفتی کبھی حالت باطنی سے آگاہ نہیں ہوتا کیونکہ مستفتی نے ظاہر نہیں کیا اور بحکم قولہ

Fatawa Alamgiri... Vol ① | (106) | Introduction

"Sin is what pricks your heart." If the heart of the seeker of a fatwa (mustafti) is not settled on a fatwa, he should choose from my statements the one that aligns with his circumstance and which he deems most correct and appropriate. Thus, in my view, the most cautious path for the mufti and the most correct one for the seeker is that which is mentioned in certain comprehensive collections; and Allah knows best. Three points in this discourse deserve attention: First, one should quote the statement of a Mujtahid (an independent legal scholar), specifically the one upon which the fatwa is based. It will soon be mentioned that Hanafi scholars have specified certain leading imams for general or specific types of issues. Second, it is permissible to issue fatwa from books that are well-known and in wide circulation, subject to other forthcoming conditions. Third, one may either narrate multiple opinions or specify one. In the translator's view, narrating the various opinions is more correct. It is mentioned in Fatawa Sirajiyah that it is not permissible for anyone to issue fatwa unless they know the opinions of the scholars, understand the basis for those opinions, and are familiar with people's affairs. If one merely memorizes the opinions of scholars but does not know their source, then if a problem arises and they know that all the scholars of their chosen school agree on that issue—whether regarding its permissibility or non-permissibility—there is no harm in stating that "this is permissible" or "it is not permissible." Such a statement will be in the form of a narration. If it is a matter in which scholars have differed, there is no harm in saying, "This is permissible according to so-and-so's opinion and not permissible according to so-and-so's." One does not have the authority to selectively give fatwa based on someone's opinion until they understand the proof (hujjah) behind it. The translator states that this clearly supports the point I presumed, and it also proves that if one discovers the proofs for the opinions of the companions, then it is permissible for them, based on the strength of the proof, to choose a particular opinion for the fatwa. In this sense, the translator has indicated preference for certain opinions under the translation in Fatawa. The translator does not claim at all to be among the "Ashab-e-Tarjih" (scholars of preference) in a technical sense. Indeed, in my view, it is a great corruption and a grave deception of Satan to suggest that all believers today are like animals, required to follow any opinion mentioned in books without having the path to exercise caution for their faith and choose what is right amidst their personal shortcomings. The truth is that those called "scholars" in this age often exhibit strong signs of corruption, such as mutual criticism,

argumentation, and fame-seeking. Therefore, the most correct and cautious path is that for a person who performs their actions purely for the sake of Allah (swt) and remains humble, seeking guidance and fearing Him, it is mandatory to give fatwa based on that. One should not worry about the actions of argumentative, hypocritical, or self-centered people. If they have rejected the truth to gain fame in the world, that is their consequence; leave them and their consequences and say: **"Fear Him, O people of speech, and peace."** Fazil Lakhnawi has narrated that in Fatawa Qasim ibn Qutlubugha, citing Fatawa Walwaljiyyah, it is mentioned: whoever is satisfied that their fatwa or action aligns with one of the sides of a matter without any consideration of which side has preference despite the difference, such a person is ignorant; he has broken the consensus (ijma) of the early believers. In the same Fatawa elsewhere, it is stated that there are two types of people today: those who are mere followers (muqallid), lacking any capacity for critical thinking or reflection, and those who possess the capacity for reflection. For the first group, it is mandatory to follow what the senior scholars (mashaikh) have declared correct. For the second group, it is mandatory to act upon what they find preferable, yet they should issue fatwa based on what the senior scholars declared correct. This is because the seeker of a fatwa is asking for what is established as the "Madhab" (official doctrine) according to the scholars of that school.

The translator says: For the common people, in reality, there is no single school of thought (Madhab) among the interpretive ones; rather, the essence is faith in Allah (swt) and what the Prophet ﷺ brought, just as it is for others. Then, the divine command for them is to seek a ruling from a scholar regarding a specific event, and that ruling becomes their "Madhab" for that matter.

फ़तावा आलमगीरी... खंड ① | (106) | मुक़दमा

"गुनाह वह है जो तुम्हारे सीने में खटके।" यदि फ़तवा पूछने वाले (मुस्तफ़्ती) का दिल फ़तवे पर संतुष्ट न हो, तो वह मेरे उन कथनों में से जो उसकी स्थिति के अनुकूल हों और जिन्हें वह अधिक सही और उपयुक्त समझे, उन्हें चुन ले। अतः मेरे निकट मुफ़्ती के लिए भी अधिक सावधानी वाला और मुस्तफ़्ती के लिए भी अधिक सही वही है जो कुछ संग्रहों में वर्णित है; और अल्लाह ही बेहतर जानता है। इस वर्णन में तीन बातें ध्यान देने योग्य हैं: प्रथम, किसी मुजतहिद (स्वतंत्र विचारक विद्वान) का कथन उद्धृत करे, अर्थात जिस कथन पर वह फ़तवा दे रहा है। शीघ्र ही यह उल्लेख आएगा कि हनफ़ी विद्वानों ने सामान्य रूप से या विशिष्ट प्रकार के मसलों में हनफ़ी इमामों में से किसी को विशेष रूप से चुना है। द्वितीय, ऐसी प्रसिद्ध पुस्तकों से फ़तवा देना जायज़ है जो व्यापक रूप से चलन में हों, और अन्य शर्तें भी आगे आएँगी। तृतीय, विभिन्न कथनों को उद्धृत कर दे या किसी एक को निश्चित कर दे। अनुवादक के निकट विभिन्न कथनों का वर्णन करना अधिक सही है। फ़तावा सिराजिया में उल्लेख है कि किसी व्यक्ति के लिए फ़तवा देना तब तक उचित नहीं है जब तक कि वह विद्वानों के कथनों को न जानता हो, उनके आधारों को न समझता हो और लोगों के व्यवहारों से परिचित न हो। यदि वह केवल विद्वानों के कथनों को याद रखता है परंतु उनके स्रोत को नहीं जानता, तो ऐसे में जब कोई मसला पूछा जाए और वह यह जानता हो कि जिन विद्वानों का वह अनुयायी है, वे सभी उस मसले में किसी एक विचार पर सहमत हैं (चाहे वह जायज़ होने पर हो या न होने पर), तो कोई हर्ज नहीं कि वह यह कह दे कि "यह जायज़ है" या "जायज़ नहीं है।" उसका यह कहना एक कथन के वर्णन (हिकायत) के रूप में होगा। और यदि मसला ऐसा हो जिसमें मतभेद हो, तो यह कहने में कोई हर्ज नहीं कि "यह फ़लाँ के निकट जायज़ है और फ़लाँ के निकट नहीं।" उसे यह अधिकार नहीं है कि वह स्वयं चुनकर किसी एक के कथन पर फ़तवा दे, जब तक कि वह उनकी दलीलों (हुज्जत) को न पहचान ले। अनुवादक कहता है कि यह स्पष्ट रूप से उस बात का समर्थन करता है जिसका मैंने अनुमान लगाया था, और इससे यह भी सिद्ध होता है कि यदि कोई साथियों के कथनों के प्रमाणों को जान ले, तो उसे यह अनुमति है कि वह प्रमाण की शक्ति के आधार पर किसी एक कथन को फ़तवे के लिए चुन ले। इसी अर्थ में अनुवादक ने फ़तावा में अनुवाद के नीचे कुछ कथनों को प्राथमिकता दी है। अनुवादक का यह दावा कतई नहीं है कि वह पारिभाषिक रूप से 'प्राथमिकता देने वालों' (असहाब-ए-तरजीह) में से है। वास्तव में, मेरे निकट यह शैतान का एक बड़ा बिगाड़ और घोर धोखा है कि समस्त मोमिन प्रकट रूप से पशुओं के समान हैं, जिन्हें पुस्तकों में वर्णित किसी न किसी कथन

पर अनिवार्य रूप से अमल करना ही होगा और उन्हें अपने धर्म की सावधानी और अपनी व्यक्तिगत कमियों में सही मार्ग चुनने का अधिकार नहीं है। सत्य यह है कि जिन्हें इस युग में 'विद्वान' कहा जाता है, उनमें आपसी वाद-विवाद और प्रसिद्धि की इच्छा जैसे दोषों के लक्षण बहुत प्रबल हैं। अतः सबसे सही और सावधान मार्ग यह है कि जो व्यक्ति अपना कर्म केवल अल्लाह तआला की प्रसन्नता के लिए करे और विनम्रता के साथ मार्गदर्शन का आकांक्षी रहे, उसी के लिए फ़तवा देना अनिवार्य है। उसे बहस करने वालों और दिखावा पसंद लोगों के कृत्यों की चिंता नहीं करनी चाहिए। यदि उन्होंने सत्य को नकार कर दुनिया में प्रसिद्धि पाई है, तो यही उनका परिणाम है; उन्हें और उनके परिणाम को छोड़ दें और कहें: **"अल्लाह से डरो ऐ बातूनी लोगों, और सलाम।"** फ़ाज़िल लखनवी ने उल्लेख किया है कि फ़तावा क़ासिम बिन क़ुतलूबग़ा में फ़तावा वलवालजिया के हवाले से वर्णित है: जो व्यक्ति केवल इस बात पर संतुष्ट हो जाए कि उसका फ़तवा या कर्म किसी भी पक्ष के अनुकूल हो जाए और वह इस पर तनिक भी विचार न करे कि मतभेद के बावजूद किसे प्राथमिकता प्राप्त है, तो वह अज्ञानी है; उसने पूर्ववर्ती मोमिनों की एकता (इज्मा) को भंग कर दिया है। उसी फ़तावा में अन्यत्र है कि आज के समय में दो प्रकार के लोग हैं: एक वे जो पूर्ण अनुयायी (मुक़ल्लिद) हैं, जिनमें सोचने-समझने की कोई योग्यता नहीं है, और दूसरे वे जिनमें यह योग्यता है। प्रथम वर्ग के लिए उन बातों का पालन करना अनिवार्य है जिन्हें बुज़ुर्गों (मशाइख़) ने सही कहा है। दूसरे वर्ग के लिए अनिवार्य है कि वे उस पर अमल करें जो उनके निकट प्राथमिकता के योग्य हो, किंतु फ़तवा उसी पर दें जिसे मशाइख़ ने सही कहा है, क्योंकि फ़तवा लेने वाला उन्हीं बातों के बारे में पूछता है जो उस विचारधारा (मज़हब) के विद्वानों के निकट प्रामाणिक मानी गई हैं।

अनुवादक कहते हैं: आम जनता के लिए वास्तव में विभिन्न इज्तिहादी विचारधाराओं (मज़हबों) में से कोई एक विशेष मज़हब नहीं है, बल्कि वास्तविकता तो अल्लाह और उसके नबी ﷺ पर ईमान लाना है, जैसा कि अन्यों के लिए है। फिर यह अल्लाह का आदेश है कि वह किसी विद्वान से किसी पेश आने वाली घटना में मार्गदर्शन प्राप्त कर ले, और वही उसके लिए उस समय का 'मज़हब' है।

الاثم ماحاك صدرك مستفتی کا دل فتاویٰ پر جمتا نہیں تو وہ میرے اقوال کو جو حال کے موافق ہوگا اور اصوب واوفق جان کر اختیار کرے گا پس میرے نزدیک مفتی کے لئے بھی احوط اور مستفتی کے لئے بھی اصوب وہی ہے جو بعض جوامع میں مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس بیان میں تین باتیں لائقِ اہتمام ہیں اول کسی مجتہد کا قول نقل کرے یعنی جس قول پر فتاویٰ دیتا ہے اور عنقریب آتا ہے کہ علمائے حنفیہ نے مطلقاً یا خاص خاص قسم کے مسائل میں ائمہ حنفیہ میں سے کسی کو مخصوص کیا ہے۔ دوم جیسی کتاب سے فتویٰ جائز ہے مثلاً مشہور متداول ہو اور دیگر شروط آتی ہیں سوم اقوال نقل کر دے یا کسی قول کو متعین کر دے اور مترجم کے نزدیک اقوال کا حکایت کرنا اصوب ہے اور فتاویٰ سراجیہ میں ہے کہ کسی شخص کو فتاویٰ دینا روا نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ علماء کے اقوال جانتا ہو اور یہ پہچانتا ہو کہ انہوں نے کہاں سے یہ قول کہا ہے اور آدمیوں کے معاملات سے واقف ہو پھر اگر وہ محض علماء کے اقوال کو یاد رکھتا ہو مگر یہ نہیں جانتا کہ کہاں سے کہا ہے تو اس لئے جب کوئی مسئلہ پوچھا جائے اور وہ جانتا ہے کہ جن علماء کا مذہب اس نے اختیار کیا ہے وہ سب اس مسئلہ میں اس قول پر متفق ہیں یعنی جواز یا عدم جواز پر مثلاً تو مضائقہ نہیں کہ یوں کہہ دے کہ یہ جائز ہے یا نہیں جائز ہے اور یہ قول اس کا بطریقِ حکایت ہو گا اور اگر ایسا مسئلہ ہو کہ جس میں انہوں نے اختلاف کیا تو مضائقہ نہیں کہ کہے یہ فلاں کے قول میں جائز ہے اور فلاں کے قول میں نہیں جائز ہے اور اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ چھانٹ کر بعض کے قول پر فتاویٰ دے جب تک ان کی حجت کو نہ پہچانے مترجم کہتا ہے کہ یہ صریح اس امر کا مؤید ہے جو میں نے زعم کیا ہے اور اس سے ایک امر یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر اصحاب کے اقوال کی حجتیں دریافت کر لے تو اس کو روا ہے کہ بقوتِ حجت کسی

کے قول کو فتویٰ کے لئے مختار کرے اور اسی معنی میں مترجم نے فتاویٰ میں تحت ترجمہ بعض اقوال کی ترجیح کر دی ہے اور مترجم کو اصحابِ ترجیح اصطلاحی ہونے کا دعویٰ ہرگز نہیں ہے ہاں میرے نزدیک یہ بڑا مفسدہ اور سخت دھوکا شیطان کا ہے کہ جس قدر مؤمنین موجود ہیں بحالِ ظاہر سب مثلِ بہائم کے ہیں کہ ان کو اقوالِ مذکورہ کتب میں سے ضرور کسی قول پر جس پر چاہیں عمل کرنا چاہئے اور خود اپنے دین کے واسطے احتیاط اور اپنے نفس کے مفرورات میں صواب اختیار کرنے کی راہ نہیں ہے اور حق یہ ہے کہ جن کو اس زمانہ میں علماء کہتے ہیں انہیں کی ذات سے رد و قدح وجدال و ناموری وغیرہ مفاسد کے آثار نہایت قوی پیدا ہوتے ہیں پس اصوب واحوط یہ ہے کہ جو شخص اپنے فعل خالص لوجہ اللہ تعالیٰ عزوجل کرلے اور عاجزی کے ساتھ توفیق کا خواستگار و خوفناک رہے اس کو اسی پر فتاویٰ دینا واجب ہے اور اہل جدال ومراء و ہوا پرست لوگوں کے افعال سے خوف و کچھ پروا نہ کرے پس اگر انہوں نے حق کو رد کرکے دنیا میں ناموری حاصل کی تو ان کا یہی نتیجہ ہے ان کو اور ان کے نتیجہ کو چھوڑ دے اور کہہ دے **واتقوہ یا اھل الکلام والسلام** اور فاضل لکھنوی نے نقل کیا کہ فتاویٰ قاسم بن قطلوبغا میں فتاویٰ ولوالجیہ سے نقل ہے کہ جو شخص اسی بات پر اکتفا کرے کہ مسئلہ کے اقوال دو وجوہ میں سے اس کا فتاویٰ و عمل کسی قول یا کسی وجہ کے موافق ہو جائے اور چاہے جس قول و جس وجہ پر عمل یا فتویٰ ہو اور کچھ بھی غور و نظر اس میں نہ کرے کہ ان افعال میں سے باوجود اختلاف کس کو ترجیح ہے تو وہ جاہل ہے اس نے مؤمنین متقدمین کے اجماع کو توڑ دیا اور اسی فتاویٰ میں دوسرے مقام پر ہے کہ آدمی اس وقت دو قسم کے موجود ہیں ایک وہ جو محض مقلد ہے یعنی جس کو نظر و غور کی لیاقت بالکل نہیں ہے اور دوسرے وہ کہ جس کو نظر کی لیاقت ہے پس قسم اول پر تو اسی کا اتباع واجب ہے جس کو مشائخ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے فریق پر واجب ہے کہ جو اس کے نزدیک مرجح ہو اس پر عمل کرے مگر فتاویٰ اسی پر دے جس کو مشائخ نے

صحیح کہا کیونکہ فتاویٰ لینے والا اس سے وہی پوچھتا ہے جو اہل مذہب کے نزدیک مذہب ٹھہرا ہے

قال المترجم: عوام کیلئے حقیقت میں اجتہادی مذاہب میں سے کوئی مذہب نہیں ہے بلکہ اصل وہ مؤمن باللہ عزوجل و بما جاء بہ النبی ﷺ ہے جیسے غیر عوام بھی پھر یہ حکم الٰہی تعالیٰ وہ کسی عالم سے واقعہ نازلہ میں حکم حاصل کر لیتا ہے اور وہی اس کے لئے مذہب ہے۔

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume (1) 107 Introduction

Even if one scholar gave him a fatwa and he acted upon it, and then another scholar gave a conflicting fatwa, if he considers the second scholar to be more pious, he should follow his fatwas in the future. His previous actions remain valid, to the extent that if the matter is presented in a court of law (the department of Qaza), the judge cannot prosecute him regarding his adherence to the first fatwa. This discussion is well-documented from reliable sources in the 'Book of Judgement' (Kitab al-Qada) of this Fatawa. Scholars deemed it obligatory to issue fatwas to seekers only out of fear that the ignorant might issue fatwas without knowledge and mislead others, just as they themselves are misled. Truly, this caution is by divine success, and people of true piety are few. However, it is not for the common people to engage in denial, dispute, or the declaration of disbelief (takfir) against those who act differently from them, as is observed in these times. Rather, they should remain firm upon the path of the righteous predecessors and strive together in unity, so that we may all be forgiven and joyful in the Hereafter. Since the acts known to be from Shari'ah and Sunnah can never be acts of disbelief, how then is it permissible to declare takfir? Fear Allah, lest you expel someone from the faith while they are a believer.

According to an authentic Hadith, if one person finds faith through you, it is better than the rarest treasures. Yet, contrary to this, you expel people from the faith. Know that the Messenger of Allah (PBUH) did not expel the hypocrites whom he definitely knew, and about some of whom the Almighty said: "They have persisted in hypocrisy; you do not know them, [but] We know them" [9:101]. See how great a difference, or rather opposite, a path you have adopted. Indeed, the Hadith allows it only under the condition of explicit clarity (Kufr-e-Bawah). For example, if someone today denies the messengership of the prophets, the existence of angels, devils, revelation, or miracles, and describes divine revelation as mere human thoughts or calls the Shari'ah a legal convenience—such a person is an open disbeliever. Whoever calls such a person a Muslim or a believer is himself a disbeliever. His fitna (tribulation) is more harmful to the people of Islam than Satan, especially since he is obsessed with worldly adornment and has turned away from the Hereafter due to the daily dominance of animalistic senses. In summary, a fatwa for takfir against any Muslim should not be given unless explicit disbelief is witnessed and proven; it is not permissible to base takfir on the secrets of someone's heart.

This discussion occurred as a diversion; I now return to the main point. Let it be clear: in what order and specification are the opinions (aqwal) for issuing fatwas

determined? Which books should they be taken from, and which are not permissible? This is a lengthy discussion, but I will briefly select from the benefits noted by some experts. The general rule for issuing fatwas is mentioned in 'Fatawa Sirajiyyah' as follows: when the Hanafi Imams are in agreement—namely Imam Abu Hanifa (RA) and his two companions (Abu Yusuf and Muhammad)—the Mufti must issue the fatwa based on that. If they differ, there is a disagreement on the fatwa. Some say the fatwa is absolutely based on Imam Abu Hanifa's (RA) opinion, whether in matters of worship or others. If his opinion exists, it is followed first, then the opinion of Imam Abu Yusuf, then Imam Muhammad, followed by Imam Zufar (RA) and Hasan bin Ziyad. Others say that if Imam Abu Hanifa is on one side and his companions are on the other, the Mufti has the choice, though the first view (following the Imam absolutely) is more correct. However, in 'Hawi Qudsi', the strength of the evidence (dalil) is considered in such cases. Some experts say there is no contradiction between these two views: 'Hawi' refers to a Mufti who has the ability to weigh evidence (Sahib al-Tarjih), while 'Sirajiyyah' refers to a Mufti who does not. I say this reconciliation is apparent, but it is possible 'Hawi' only referred to one who can distinguish (Sahib al-Tamyiz), whose rank is lower than that of Sahib al-Tarjih. Such individuals exist in every era, as stated by Ibn Qutlubugha. And in 'Mughniyat al-Mustati' it is mentioned that the scholars...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) 107 मुक़दमा

यहाँ तक कि अगर किसी व्यक्ति ने एक मुफ़्ती से फ़तवा लिया और उस पर अमल किया, फिर दूसरे मुफ़्ती ने उसके विपरीत फ़तवा दिया, तो यदि वह दूसरे मुफ़्ती को अधिक परहेजगार समझता है, तो भविष्य में उसके फ़तवे पर अमल करे। उसका पहला अमल सही माना जाएगा, यहाँ तक कि यदि मामला अदालत (क़ज़ा विभाग) में जाए तो काज़ी उस पर पहला अमल करने के कारण कोई कार्रवाई नहीं कर सकता। यह बहस 'किताब अल-क़ज़ा' में प्रमाणित रूप से वर्णित है। विद्वानों ने सवाल करने वाले को फ़तवा देना सिर्फ इस डर से ज़रूरी किया है कि कहीं अज्ञानी लोग बिना ज्ञान के फ़तवे देकर लोगों को गुमराह न कर दें। इस मामले में सावधानी बहुत ज़रूरी है क्योंकि सच्चे तक़वा (परहेजगारी) वाले लोग कम हैं। आम जनता को यह अधिकार नहीं है कि वे अपने से अलग अमल करने वालों से बहस करें या उन पर कुफ़्र (अविश्वास) का फ़तवा लगाएँ, जैसा कि आजकल देखा जा रहा है। बल्कि हमें बुजुर्गों के मार्ग पर चलना चाहिए और एकजुट रहना चाहिए। जिन कार्यों का शरीयत और सुन्नत में होना सिद्ध है, वे कुफ़्र नहीं हो सकते, इसलिए किसी मुसलमान को काफ़िर कहना जायज़ नहीं है। अल्लाह से डरो कि कहीं किसी मोमिन (आस्तिक) को इस्लाम से बाहर न कर दो।

हदीस के अनुसार, यदि तुम्हारी वजह से एक इंसान भी ईमान पा ले तो यह दुनिया की दुर्लभ चीज़ों से बेहतर है। इसके विपरीत लोग मुसलमानों को ईमान से निकाल रहे हैं। याद रहे कि रसूल अल्लाह ﷺ ने उन मुनाफ़िक़ों (पाखंडियों) को भी इस्लाम से बाहर नहीं किया जिनके बारे में वे जानते थे। कुरान में है कि "वे निफ़ाक़ पर अड़े हुए हैं, आप उन्हें नहीं जानते, हम जानते हैं"। अतः देखो कि तुम कितना उल्टा काम कर रहे हो। हाँ, हदीस में स्पष्ट और खुले कुफ़्र (कुफ़्र-ए-बवाह) की स्थिति में अनुमति दी गई है। उदाहरण के लिए, यदि कोई व्यक्ति नबियों के संदेश, फ़रिश्तों, वह्य (ईश्वरीय प्रकाश) या चमत्कारों का इनकार करे, या वह्य को मानवीय विचार कहे, तो वह खुला काफ़िर है। ऐसे व्यक्ति को जो मुसलमान कहे वह स्वयं भी कुफ़्र में शामिल है। उसका फ़ितना शैतान से भी अधिक खतरनाक है क्योंकि वह दुनिया की सजावट में मग्न होकर आख़िरत (परलोक) से बेख़बर है। संक्षेप में, किसी मुसलमान पर तक़फ़ीर (काफ़िर कहना) का फ़तवा तब तक नहीं देना चाहिए जब तक खुला कुफ़्र न देखा जाए, किसी के दिल के हाल पर कुफ़्र का हुक्म लगाना जायज़ नहीं है।

अब मूल विषय पर आते हैं: फ़तवे के लिए कथनों (अक़वाल) का क्रम क्या होना चाहिए? इस पर लंबी बहस है लेकिन सारांश यह है कि 'फ़तावा सिराजिया' के अनुसार जब अइम्मा हनफ़िया (इमाम अबू

हनीफ़ा और उनके शिष्य) किसी बात पर सहमत हों तो उसी पर फ़तवा दिया जाएगा। यदि मतभेद हो, तो कुछ के अनुसार हर हाल में इमाम अबू हनीफ़ा रह. के कथन पर फ़तवा दिया जाएगा, फिर इमाम अबू यूसुफ़ रह., फिर इमाम मुहम्मद रह., और फिर इमाम ज़ुफ़र रह. और हसन बिन ज़ियाद के कथनों पर। कुछ का कहना है कि यदि इमाम साहब एक तरफ हों और उनके शिष्य (साहिबैन) दूसरी तरफ, तो मुफ़्ती को विकल्प है, लेकिन पहला तरीका (इमाम साहब के कथन को प्राथमिकता देना) अधिक सही है। हालांकि 'हावी क़ुदसी' में लिखा है कि दलील (तर्क) की ताकत देखी जाएगी। विद्वानों का कहना है कि इन दोनों बातों में विरोध नहीं है; जिस मुफ़्ती में दलील को परखने की क्षमता हो वह मज़बूत दलील वाला कथन अपनाए, और आम मुफ़्ती इमाम साहब के कथन पर अमल करे।

یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے ایک مفتی سے فتویٰ لیا اور اس پر عمل کیا، پھر دوسرے مفتی نے اس کے خلاف فتویٰ دیا، تو اگر وہ دوسرے مفتی کو زیادہ پرہیزگار سمجھتا ہے، تو آئندہ اس کے فتوے پر عمل کرے۔ اس کا پہلا عمل صحیح مانا جائے گا، یہاں تک کہ اگر معاملہ عدالت (محکمہ قضا) میں جائے تو قاضی اس پر پہلا عمل کرنے کی وجہ سے کوئی گرفت نہیں کر سکتا۔ یہ بحث 'کتاب القضاء' میں مستند طور پر موجود ہے۔ علماء نے سائل کو فتویٰ دینا صرف اس ڈر سے لازم کیا ہے کہ کہیں جاہل لوگ بغیر علم کے فتوے دے کر لوگوں کو گمراہ نہ کر دیں۔ اس معاملے میں احتیاط بہت ضروری ہے کیونکہ سچے تقویٰ والے لوگ کم ہیں۔ عوام کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنے سے مختلف عمل کرنے والوں سے بحث کریں یا ان پر کفر کا فتویٰ لگائیں، جیسا کہ آج کل عام ہے۔ بلکہ ہمیں بزرگوں کے طریقے پر چلنا چاہئے اور متحد رہنا چاہئے۔ جن کاموں کا شریعت و سنت میں ہونا ثابت ہے، وہ کفر نہیں ہو سکتے، اس لیے کسی مسلمان کو کافر کہنا جائز نہیں۔ اللہ سے ڈرو کہ کسی مومن کو اسلام سے خارج نہ کر دو۔

حدیث کے مطابق، اگر تمہاری وجہ سے ایک انسان بھی ایمان پا لے تو یہ دنیا کی نایاب چیزوں سے بہتر ہے۔ اس کے برعکس لوگ مسلمانوں کو ایمان سے خارج کر رہے ہیں۔ یاد رہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان منافقین کو بھی اسلام سے خارج نہیں فرمایا جن کے بارے میں وہ جانتے تھے۔ قرآن میں ہے کہ "وہ نفاق پر اڑے ہوئے ہیں، آپ انہیں نہیں جانتے، ہم جانتے ہیں"۔ پس دیکھو کہ تم کتنا الٹ کام کر رہے ہو۔ ہاں، حدیث میں واضح اور کھلے کفر (کفرِ بواح) کی صورت میں اجازت دی گئی ہے۔ مثلاً کوئی شخص اگر انبیاء کی رسالت، فرشتوں، وحی یا معجزات کا انکار کرے، یا وحی کو انسانی خیالات کہے، تو وہ کھلا کافر ہے۔ ایسے شخص کو جو مسلمان کہے وہ خود بھی کفر

میں مبتلا ہے۔ اس کا فتنہ شیطان سے زیادہ خطرناک ہے کیونکہ وہ دنیاوی زینت میں مگن ہو کر آخرت سے غافل ہے۔ الغرض، کسی مسلمان پر تکفیر کا فتویٰ تب تک نہیں دینا چاہئے جب تک کھلا کفر نہ دیکھا جائے، کسی کے دل کے حال پر کفر کا حکم لگانا جائز نہیں ہے۔

اب اصل موضوع کی طرف آتے ہیں: فتوے کے لیے اقوال کی ترتیب کیا ہونی چاہئے؟ اس پر طویل بحث ہے لیکن خلاصہ یہ ہے کہ 'فتاویٰ سراجیہ' کے مطابق جب ائمہ حنفیہ (امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگرد) کسی بات پر متفق ہوں تو اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ اگر اختلاف ہو، تو بعض کے نزدیک ہر حال میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا، پھر امام ابویوسفؒ، پھر امام محمدؒ، اور پھر امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ کے اقوال پر۔ بعض کا کہنا ہے کہ اگر امام صاحب ایک طرف ہوں اور ان کے شاگرد (صاحبین) دوسری طرف، تو مفتی کو اختیار ہے، لیکن پہلا طریقہ (امام صاحب کے قول کو ترجیح دینا) زیادہ صحیح ہے۔ البتہ 'حاوی قدسی' میں لکھا ہے کہ دلیل کی طاقت دیکھی جائے گی۔ علماء کا کہنا ہے کہ ان دونوں باتوں میں تضاد نہیں ہے؛ جس مفتی میں دلیل کو پرکھنے کی صلاحیت ہو وہ مضبوط دلیل والا قول اپنائے، اور عام مفتی امام صاحب کے قول پر عمل کرے۔

Fatawa Alamgiri, Volume 1, Page 108, Introduction

In matters of worship (ibadat), the fatwa is established according to the opinion of Imam-e-Azam (Abu Hanifa), and research (istiqra) also confirms this as long as no narration is found from the Imam that aligns with an opposing view, such as the case regarding the purity of used water (ma'-e-musta'mal), etc. The jurists mentioned in 'Al-Ashbah wal-Nazair' state that in issues related to the Book of Judiciary (Bab al-Qada), the fatwa follows the opinion of Imam Abu Yusuf, as mentioned in 'Al-Qunyah' and 'Al-Jawa'iziyah'. I say (aqool) that the same is prescribed in the Book of Judiciary of this Fatawa, and in Birizadah's commentary on 'Al-Ashbah', it is noted that in matters of testimonies (shahadat), the fatwa follows Imam Abu Yusuf's view, except for seventeen issues where the fatwa follows Imam Zufar's view, which I have detailed in a separate treatise. In 'Fatawa al-Khayriyah' (Book of Testimonies), it is mentioned that it has been settled amongst us that fatwas and practice shall only be according to Imam-e-Azam's opinion, and there shall be no deviation towards the opinion of both Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad, or even one of them, except in case of necessity. I say that perhaps Allama Khair-ud-Din considered adopting Imam Abu Yusuf's views in judiciary and testimony as a necessity. However, it is reported from authoritative sources that when Imam Abu Yusuf became a judge (Qadi) and personally witnessed the interactions and dealings of people, gaining more knowledge, he disagreed with his previous views, and the second scholarly opinion (ijtihadi opinion) he provided is the basis for the fatwa.

Therefore, 'necessity' is not clearly apparent from this justification, and perhaps the word 'necessity' was used in a broad metaphorical sense to include such factors, though this interpretation is somewhat remote. Thus far was the description of the opinions narrated from these Hanafite Imams. Now, regarding issues for which no sound opinion is found from these companions, it is stated in 'Havi Qudsi' that when no opinion is found from these Imams regarding an event and the later scholars (masha'ikh muta'akhirin) have derived a ruling and all agree on one opinion, then that should be adopted. If they disagree, the opinion of the majority of scholars should be taken, provided they are scholars who can be relied upon, like Tahawi, Abu Hafs, Abu Ja'far, Abu Layth, etc. If no clear answer is found from them either, the mufti should reflect and strive (ijtihad) so that a ruling can be derived to fulfill the responsibility of issuing a fatwa. He should not carelessly write any ruling. I say that 'later scholars' refers to those capable of prioritization (ahl al-tarjih) who hold a rank of independent reasoning. Furthermore, the command for the mufti to reflect and

reason means profound effort or is specific to those capable of prioritization. And Allah knows best. It is mentioned in 'Walwalijiyah' that choosing between differing opinions without proper prioritization (tarjih) is ignorance and contrary to consensus (ijma'). In 'Durr al-Mukhtar', citing Qasim ibn Qutlubugha's 'Tashih al-Quduri', it is mentioned: "If someone asks how to identify the correct opinion when scholars disagree in their prioritizations, then how should one proceed?" The answer is to act as the predecessors did, considering changing customs and the evolving circumstances of the people. Whatever is easier for people, whatever is practically prevalent, and whatever has stronger evidence—based on these factors, we will also choose one of those opinions. A person capable of distinguishing between opinions based on these criteria exists in every age. However, if someone cannot distinguish based on these grounds, he should refer to someone who can, in order to be absolved of responsibility. I say that several research points emerge from this discussion. First, scholars sometimes disagree in their assessments of what is 'correct', but the truth is that both opinions can be correct in their respective contexts. For example, regarding stolen cloth dyed black, Imam-e-Azam's opinion that it decreases the value was correct for his time because, during the Umayyad era, black was considered a defect, whereas in the Abbasid era, this color became desirable...

फतावा आलमगीरी जिल्द 1, पृष्ठ 108, प्रस्तावना

इबादत (उपासना) के मामलों में इमाम-ए-आजम (रह.) के कथन पर फतवा देने का निर्णय लिया गया है, और शोध (इस्तकरा) से भी यही सिद्ध हुआ है, जब तक कि इमाम से कोई ऐसी रिवायत न मिले जो विरोधी राय के पक्ष में हो, जैसे कि प्रयुक्त जल (मुस्तअमल पानी) की पवित्रता आदि के मामले में। और 'अल-अशबाह व अन-नज़ायर' के विद्वानों का कहना है कि न्याय विभाग (बाब अल-कजा) से संबंधित मामलों में फतवा इमाम अबू यूसुफ (रह.) के कथन पर है, जैसा कि 'अल-कुन्या' और 'अल-जवाइज़िया' में वर्णित है। मैं कहता हूँ (अकोल) कि इस फतवा की 'किताब अल-कजा' में भी इसी प्रकार का प्रावधान है, और बेरीज़ादा की 'शराह अल-अशबाह' में है कि गवाहियों (शहादत) में भी इमाम अबू यूसुफ (रह.) के कथन पर फतवा है, सिवाय सत्रह मसलों के जिनमें इमाम ज़फ़र (रह.) के कथन पर फतवा है, जिन्हें मैंने एक अलग शोध पत्र (रिसाला) में लिखा है। 'फतावा अल-खैरिया किताब अल-शहादत' में है कि हमारे यहाँ यह तय हो चुका है कि फतवा और अमल केवल इमाम-ए-आजम के कथन पर ही होगा, और इससे इमाम अबू यूसुफ और इमाम मुहम्मद दोनों या किसी एक के कथन की ओर नहीं बढ़ा जाएगा, सिवाय अत्यंत आवश्यकता (बज़रूरत) के। मैं कहता हूँ कि शायद अल्लामा खैर-उद-दीन ने 'किताब अल-कजा व अल-शहादत' के मसलों में इमाम अबू यूसुफ के कथन को अपनाना 'आवश्यकता' करार दिया है, लेकिन विश्वसनीय फतवाओं से यह उद्धृत है कि जब इमाम अबू यूसुफ न्यायाधीश (काजी) बने और उन्होंने लोगों के मेल-जोल, घटनाओं और व्यवहारों का प्रत्यक्ष अवलोकन किया जिससे उन्हें अधिक ज्ञान प्राप्त हुआ, तो उन्होंने पुरानी राय के विपरीत राय दी, और जिस दूसरी इज्तिहादी राय पर उन्होंने फतवा दिया, वही मान्य है।

अतः इस व्याख्या से 'आवश्यकता' स्पष्ट नहीं होती, और शायद 'आवश्यकता' शब्द से एक सामान्य प्रतीकात्मक (मजाजी) अर्थ लिया गया है जो ऐसी स्थितियों को भी आवश्यकता में शामिल करता है, लेकिन यह समझना कठिन है। यहाँ तक तो उन कथनों का वर्णन हुआ जो इन हनफी इमामों से वर्णित हैं। अब उन मसलों की बात करें जिनमें इन विद्वानों से कोई सही कथन उपलब्ध नहीं है, तो 'हावी कुदसी' में है कि जब किसी घटना में इन इमामों से कोई कथन न मिले, और बाद के विद्वानों (मशाइख मुतअखिरीन) ने उस पर कोई आदेश निकाला हो और वे सब एकमत हों, तो वही अपनाया जाए। यदि उनमें मतभेद हो, तो अधिकांश मशाइख की राय ली जाए, बशर्ते कि वे ऐसे हों जिन पर तहवी, अबू हफ्स, अबू जाफर और अबुल लैथ आदि की तरह भरोसा किया जा सके। यदि उनसे भी कोई स्पष्ट जवाब न मिले, तो मुफ्ती को चाहिए कि वह सोच-विचार और गहरी कोशिश करे ताकि

ऐसा आदेश निकल सके जिससे फतवा देने की जिम्मेदारी पूरी हो सके और उसे लापरवाही से कोई आदेश नहीं लिखना चाहिए। मैं कहता हूँ कि 'बाद के मशाइख' से मुराद वे विद्वान हैं जो तरजीह (प्राथमिकता तय करने) की योग्यता रखते हैं और जिन्हें इज्तिहाद का पद प्राप्त है। मुफ्ती के लिए शोध का आदेश गहरी कोशिश के अर्थ में है या फिर वह उन विद्वानों के लिए विशिष्ट है जो तरजीह देने में सक्षम हैं, और अल्लाह ही बेहतर जानता है। 'वलवाल्जिया' में उल्लेख है कि बिना प्राथमिकता (तरजीह) तय किए विभिन्न कथनों में से जिस पर चाहे अमल कर लेना अज्ञानता और सर्वसम्मति (इज्मा) के विरुद्ध है। 'दुर्रुल मुख्तार' में कासिम इब्न कुतलुबुगा की 'तसहीह अल-कुदूरी' के हवाले से लिखा है कि यदि कोई पूछे कि कभी वे कई कथनों को बिना शोध के उद्धृत करते हैं और कभी शोध करते हैं, लेकिन शोध में मतभेद होता है, तो ऐसी स्थिति में श्रेष्ठ राय कैसे पहचानी जाए? इसका जवाब यह है कि जिस प्रकार पूर्वजों ने बदलते हुए रीति-रिवाजों और लोगों की बदलती परिस्थितियों के आधार पर कार्य किया, उसी का अनुसरण करें। जो लोगों के लिए आसान हो, जो व्यावहारिक रूप से प्रचलित हो और जिसका प्रमाण मजबूत हो, उन आधारों पर हम भी कथनों का चयन करेंगे। जो व्यक्ति इन आधारों पर सही कथन की पहचान कर ले, वह हर युग में अवश्य होता है। वह शोध के माध्यम से सही की पहचान कर लेता है। हाँ, जो व्यक्ति भेद न कर सके उसे स्वयं को जिम्मेदारी से मुक्त करने के लिए किसी योग्य व्यक्ति से संपर्क करना चाहिए। मेरी राय में इस चर्चा से कई शोधपरक बातें स्पष्ट होती हैं। पहली यह कि विद्वान कभी-कभी शोध (तसहीह) में मतभेद करते हैं, लेकिन वास्तविकता यह है कि दोनों कथन अपनी-अपनी जगह सही होते हैं। उदाहरण के लिए, यदि किसी ने कपड़ा छीनकर उसे काले रंग से रँग दिया, तो इमाम-ए-आजम का कथन है कि इससे कीमत में कमी आती है, जो उनके समय के अनुसार सही था क्योंकि उमय्यद शासनकाल में काला रंग दोष माना जाता था, जबकि अब्बासी शासनकाल में यह रंग पसंदीदा हो गया था...

عبادات میں امامِ اعظمؒ کے قول پر فتویٰ قرار دیا ہے اور استقراء سے بھی ایسا ہی وقوع ثابت ہوا جب تک کہ امام سے کوئی روایت موافق قول مخالف کے نہیں پائی گئی جیسے مستعمل پانی کی طہارت وغیرہ میں ہے۔ اور فقہاء الاشباہ والنظائر میں ہے کہ باب القضاء کے متعلق مسائل میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے کما فی القنیہ والجوایزیہ۔ اقول اس فتویٰ کی کتاب القضاء میں بھی ایسا ہی منصوص ہے اور بیری زادہ کی شرح الاشباہ میں ہے کہ شہادات میں بھی امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے مگر سترہ مسائل میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے جن کو میں نے علیحدہ رسالہ میں تحریر کیا ہے اور فتاویٰ الخیریہ کتاب الشہادات میں ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات مقرر ہو چکی ہے کہ فتویٰ و عمل فقط امامِ اعظمؒ ہی کے قول پر ہوگا کہ اس سے امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ دونوں یا ایک کے قول کی طرف تجاوز نہ ہوگا مگر بضرورت۔ اقول شاید علامہ خیر الدین نے کتاب القضاء و الشہادات کے مسائل میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو لینا بضرورت قرار دیا لیکن اس فتاویٰ میں معتبرات سے منقول ہے کہ جب امام ابو یوسفؒ قاضی ہوئے اور لوگوں کے اختلاط اور وقائع و معاملات کے برتاؤ کو معائنہ کیا جس سے ان کو زیادہ علم حاصل ہوا تو انہوں نے خلاف کیا اور جو قول اجتہادی دوسرا ہوا اسی پر فتویٰ ہے۔

پس اس توجیہ سے ضرورت ظاہر نہیں ہوتی ہے اور شاید لفظ ضرورت سے ایک عام معنی مجازی مراد لئے ہوں جو ایسے وجوہ کو بھی ضرورت میں رکھے و ہٰذا تکلیف بعید فافہم۔ یہاں تک تو ان اقوال کا بیان ہوا جو ان ائمہ حنفیہ سے مروی ہیں اب رہے ایسے مسائل جن میں ان اصحاب سے کوئی قول صحیح نہیں ہے تو حاوی قدسی میں ہے کہ جب کسی واقعہ میں ان ائمہ سے کوئی قول ظاہر پایا نہ جائے اور مشائخ متاخرین نے اس کا حکم نکالا اور سب ایک قول پر متفق ہیں تو

وہی لیا جائے اور اگر ان میں اختلاف ہو تو اکثر مشائخ کا جو قول ہے وہ لیا جائے بشرطیکہ ایسے ہوں جن پر مانند طحاوی و ابو حفص و ابو جعفر و ابواللیث وغیرہ کے اعتماد کیا جاتا ہے اور اگر ان سے بھی کوئی جواب ظاہر نہیں ملا تو مفتی کو چاہئے کہ اس میں تامل و غور و کوشش سے نظر کرے تاکہ ایسا حکم نکل آئے کہ عہدہ افتاء کا ذمہ پورا ہو یا اس سے عہدہ بر آئی کے قریب پہنچے اور یہ نہ چاہئے کہ لا ابالی اس میں کوئی حکم لکھ دے۔ اقول ظاہر متاخرین مشائخ سے اہل ترجیح تک شامل مراد ہیں۔ جن کو کسی رتبہ کے اجتہاد کا منصب ہے پھر مفتی کو غور و نظر و اجتہاد کا حکم بمعنی کوشش بلیغ ہے یا مخصوص باصحاب ترجیح ہو واللہ اعلم اور ولولوالجیہ سے اوپر مذکور ہوا کہ بلا ترجیح کے مختلف اقوال میں سے جس قول پر چاہے عمل کر لینا جہالت و خلاف اجماع ہے اور درالمختار میں قاسم ابن قطلوبغا کی تصحیح القدوری سے لایا ہے کہ اگر کوئی کہے کہ کبھی چند اقوال کو بلا ترجیح کے نقل کر دیتے ہیں اور کبھی ترجیحی تصحیح کرتے ہیں لیکن تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں یعنی بعض نے ایک قول کو اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ایسی صورت میں مرجح و صحیح کیونکر معلوم و متعین ہو اور کیسے عمل کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ جیسے طور پر انہوں نے عمل کیا اسی پر عمل کریں باعتبار رواج متغیر ہونے اور لوگوں کے حالات بدلنے وغیرہ کے اور جو لوگوں پر آسان و نرم ہو اور جس پر درآمد ظاہر چلا آتا ہو اور جس کی دلیل قوی ہو یعنی ان امور کے اعتبار سے مشائخ کے عمل کے موافق ہم بھی ان اقوال میں سے ایک قول اختیار کریں گے اور جو شخص ان امور کی راہ سے قول کو ممیز کر لے ایسا شخص ہر زمانہ میں ضرور ہوتا ہے پس وہ بطریق تحقیق اس کا ممیز معلوم ہوتا ہے گمان ہی گمان نہیں ہوتا ہے ہاں جو اس وقت ایسا ہو کہ ان وجوہ سے تمیز نہ کر سکے اس کو چاہئے کہ خود بری الذمہ ہونے کے لئے ایسے شخص سے رجوع کرے جو تمیز کر سکتا ہے ہٰذا تحصیل کلامہ اقول اس کلام سے کئی باتیں تحقیقی ظاہر ہیں اول یہ کہ مشائخ اصحاب ترجیح کبھی

تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ دونوں قول اپنے اپنے محل پر صحیح ہوتے ہیں اور درحقیقت یہ تصحیح میں اختلاف نہیں ہے اور نظیر اس کی یہ ہے کہ مثلاً کپڑے غصب کئے ہوئے پر سیاہ رنگ سے قیمت میں زیادتی نہیں بلکہ نقصان ہونا امامِ اعظم رحمہ اللہ کا قول ہے جو ان کے زمانہ کے لحاظ سے صحیح تھا کیونکہ بنو امیہ کے عہد سلطنت میں سیاہ رنگ عیب تھا اور صاحبین کے زمانہ میں عہد سلطنت عباسیہ میں یہ رنگ مرغوب ہوا تو اس سے

Fatawa-e-Alamgiri, Volume 1, Page 109, Muqaddama (Introduction)

The ruling regarding the increase in price, as narrated from the *Sahibayn* (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad), is correct. Even if in a certain era or country, black color begins to be considered a defect, then for the purpose of a *fatwa* (legal decree), the ruling of that Imam will be considered correct. Therefore, this command is based on the changing of circumstances, and both are correct. Similarly, in every era, the *Sahib-e-Tarjih* (the scholar with the authority to prioritize opinions) makes corrections based on the aforementioned reasons. Yes, according to the discourse of *Ijtihad* (independent reasoning), different corrections sometimes occur due to the strength of evidence, in such a way that the strength of one opinion appears to one person and the strength of another opinion to another. For example, such differences occurred among the four Imams (may Allah have mercy on them) regarding the pillars of *Ijtihad*. Yet, all are on the path of truth in the sense that each one strove to follow the Divine command and the Sunnah of the Prophet ﷺ and restrained the self from whims and desires. This is the single path that is easy and worthy of the station of the *Sahib-e-Tarjih*. Thus, the example of color mentioned by the translator above was related to the change in custom (*Urf*). The second point, regarding *arfaq* (the more lenient or easier path), is discussed in detail in some parts of *Fath al-Qadir*. Originally, it is based on the Prophet's ﷺ saying: **"No one makes this religion difficult except that it overcomes him..."** And this is supported by the saying regarding the story of the Cow which the Children of Israel were commanded to slaughter: **"But they made it hard (on themselves), so Allah made it hard for them."** This means that when two opinions emerge through *Ijtihadi* evidence and the inclination toward both is equal, and one of them is more lenient and easier, then the Mufti, when giving a fatwa to the common people, should lean toward that side, and there are many examples of this.

A similar case in this era is the common occurrence of smoking tobacco. Some have taken a path of extreme strictness and declared it *haram* (forbidden), although this is not a legal deduction but rather a whim, as no evidence for its prohibition exists. This is because prohibition is established by definitive texts (*Nass-e-Qat'i*), and even probabilistic textual evidence (*Zanni Nass*) is not present here. Even if *Makruh-e-Tahrimi* (prohibitively disliked) is intended, it is not evident except through weak narrations and weak indications. Indeed, there is hesitation based on evidence regarding *Karahat-e-Tanzihi* (mild dislike) and permissibility (*Ibahat*), and for the second view (permissibility), general necessity (*Umum-e-Balwa*) serves as support.

Therefore, the opinion worthy of a fatwa is the second one, because a Mufti is not a true jurist if he involves the common people in *haram*. This should be pondered upon. The manifestation of usage (*Ta'amul*) means that it has been practiced by the righteous, which serves as proof of it being based on Shariah evidence. The words of some later scholars testify to such matters being prevalent among people, but the translator says this is an oversight. Whosoever among the Imams said so meant that its occurrence after the righteous predecessors (*Salaf-e-Salihin*) was not apparent due to the luxuries of the times. This is not the case in our time, and in the regions of India, it carries no weight at all because matters contrary to Shariah are openly prevalent without objection. The detailed research on this matter is as follows: any matter where no essential pillar of Shariah is missing, but the condition for it is *Ta'amul* (usage), meaning consent without dispute, then it shall be considered. For example, manufacturing by order (*Istisna*) is permissible against general analogy due to human usage, even though by consensus it is not an initial sale. So, in the end, when the maker creates the item and the buyer accepts it or rejects it, and no dispute occurs between them, it becomes known that *Ta'amul* means mutual consent, which is a condition for sale or a completion of the pillar of acceptance and proposal (*Ijab-o-Qabul*). Thus, it has become clear that a Mufti cannot, in any case, deviate from the path of Shariah—the adherence to which is obligatory even upon the self-indulgent—without Shariah evidence. And as for what some ignorant heretics, the brothers of Dajjal, have taught their followers in this era—that Shariah is a democratic convenience (public interest) and that change in it is mandatory with the change of times and conditions—this is purely a Satanic path, and its believer is an infidel. This is because the straight path to the afterlife is one, for the traversal of which the soul, which is naturally subject to Satanic influences, has been bound not to deviate from a single straight path. Thus, when the belief in the hereafter is attained through the light of faith, in which there is no change, then change in the clear highway (Shariah) is impossible. As Allah Almighty has said: **"And you will never find in the way of Allah any change, and you will never find in the way of Allah any deviation."** Then, whatever change occurred in the ways and manners of the times, if people adopted those ways contrary to justice and truth, then leaning toward those sides is itself a manifest and vile injustice. And if the change is consistent with justice, then how is it a change? For the first path was itself pure justice, so necessarily the change [page cut off].

फ़तावा-ए-आलमगीरी जिल्द 1, पृष्ठ 109, मुक़द्दमा (प्रस्तावना)

कीमत की ज़्यादती का कौल (कथन) जो साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मुहम्मद) से रिवायत है, सही है। यहाँ तक कि अगर किसी युग या देश में काला रंग दोष माना जाने लगे, तो फतवे के लिए इमाम का वही कौल सही होगा। अतः यह नियम परिस्थितियों के परिवर्तन के अनुसार है और दोनों सही हैं। इसी प्रकार, हर युग में 'साहब-ए-तरजीह' (प्राथमिकता देने वाले विद्वान) उक्त कारणों से सुधार करते हैं। हाँ, इज्तिहाद (स्वतंत्र तर्क) की बहस के अनुसार कभी-कभी प्रमाण की शक्ति के कारण भी विभिन्न सुधार होते हैं, इस तरह कि एक को एक कौल की शक्ति और दूसरे को दूसरे कौल की शक्ति दिखाई देती है, जैसे कि 'अइम्मा अरबा' (चारों इमामों), रहमतुल्लाह अलैह, में इज्तिहाद के स्तंभों को लेकर ऐसा मतभेद हुआ। और वे सभी सत्य के मार्ग पर हैं, क्योंकि अल्लाह के आदेश और रसूले अकरम ﷺ की सुन्नत का पालन करने में हर एक ने प्रयास किया और मन की इच्छाओं (हवा-ओ-हवस) को रोका। यह एक ही मार्ग है जो आसान है और 'साहब-ए-तरजीह' के पद के योग्य है। अतः रंग का उदाहरण जो अनुवादक ने ऊपर उल्लेख किया, वह रीति-रिवाजों (उर्फ़) के परिवर्तन से संबंधित था, और दूसरा यानी 'अरफ़क़' (अधिक सरल) के बारे में चर्चा कुछ 'फ़तह अल-क़दीर' के अनुरूप विस्तृत है। और मूल रूप से हुज़ूर ﷺ का फरमान है: **"यह दीन किसी ने भी कठिन नहीं बनाया मगर दीन उस पर हावी हो गया..."** और इसका समर्थक वह कौल है जो बनी इसराइल के गाय के ज़ब्ह करने के किस्से में है: **"लेकिन उन्होंने (सवाल कर-करके) सख्ती की, तो अल्लाह ने भी उन पर सख्ती कर दी।"** अर्थात जब इज्तिहादी दलीलों से दो बातें सामने आएं और दोनों का झुकाव बराबर हो, और उनमें से एक अधिक सरल और आसान हो, तो मुफ्ती को आवाम को फतवा देते समय उसी ओर झुकना चाहिए, और इसके उदाहरण बहुत हैं।

और इसी प्रकार इस युग की एक आम घटना तंबाकू पीने की है। चुनाँचे कुछ लोगों ने अत्यधिक सख्ती अपनाते हुए इसे हराम (वर्जित) घोषित कर दिया, हालांकि यह निष्कर्ष नहीं बल्कि इच्छा (हवस) है, क्योंकि हराम होने का कोई प्रमाण नहीं पाया जाता। ऐसा इसलिए क्योंकि हराम तो 'नसूस-ए-कतई' (निश्चित पाठ) से साबित होता है, और यहाँ 'ज़न्नी' (संभावित) साक्ष्य भी मौजूद नहीं है। और यदि 'मकरूह-ए-तहरीमी' (अत्यधिक नापसंद) मुराद है, तब भी यह स्पष्ट नहीं है, सिवाय कमज़ोर रिवायत और कमज़ोर संकेत के। हाँ, 'कराहत-ए-तन्ज़ीही' (हल्की नापसंदगी) आदि और 'इबाहत' (अनुमेयता) में दलीलों के कारण हिचकिचाहट है, और दूसरे पक्ष के लिए 'उमूम-ए-ब्लवा' (आम आवश्यकता) समर्थक है। अतः फतवे के योग्य दूसरा कौल (अनुमेयता) ही है, क्योंकि वह मुफ्ती

फकीह (धर्मशास्त्री) नहीं है जो आवाम को हराम में डाल दे। इस पर विचार किया जाना चाहिए। 'तआमुल' (प्रथा) के प्रकट होने का अर्थ यह है कि नेक लोगों के बीच से इसका चलन चला आ रहा हो, जो इसके शरीअत के अनुरूप होने का प्रमाण है। कुछ विद्वानों के लेखन से प्रमाणित होता है कि लोगों के बीच ऐसा मामला प्रचलित हो, लेकिन अनुवादक का कहना है कि यह एक भूल है। और पूर्वजों में से जिसने भी ऐसा कहा, उसका संकेत यह था कि नेक पूर्वजों (सल्फ़-ए-सालेहीन) के बाद इस प्रथा का जन्म समय की विलासिता के कारण स्पष्ट नहीं हुआ। और हमारे समय में यह बात नहीं है, और हिंदुस्तान के इलाकों में तो इसका बिल्कुल भी एतबार (भरोसा) नहीं है, क्योंकि यहाँ शरीअत के विरुद्ध कार्य बिना किसी रोक-टोक के खुलेआम प्रचलित हैं। इस विषय में शोध का विवरण यह है: यानी वह मामला जिसमें शरीअत के किसी स्तंभ की कमी नहीं है, लेकिन वही चीज़ जिसकी शर्त 'तआमुल' है, यानी बिना किसी विवाद के सहमति, तो उसमें इसका एतबार होगा। उदाहरण के लिए, लोगों के व्यवहार के कारण 'इस्तिसना' (ऑर्डर पर सामान बनवाना) कयास के विरुद्ध होने के बावजूद जायज़ है, जबकि आम सहमति से यह प्रारंभिक बिक्री नहीं है। तो अंत में जब बनाने वाले ने चीज़ बनाई और बनवाने वाले ने पसंद करके ली या नहीं तो वापस कर दी और आपस में कोई विवाद नहीं हुआ, तो पता चला कि 'तआमुल' का अर्थ आपसी सहमति है, जो बिक्री की शर्त या 'कुबूल-ओ-ईजाब' (स्वीकृति और प्रस्ताव) का पूरक है। अतः स्पष्ट हो गया कि मुफ्ती किसी भी हाल में शरीअत के मार्ग से, जिसका पालन मनमर्जी करने वाले व्यक्ति पर अनिवार्य है, बिना किसी शरीयत के प्रमाण के उल्लंघन नहीं कर सकता। और इस ज़माने में कुछ मूर्ख नास्तिकों और दज्जाल के भाइयों ने अपने अनुयायियों को जो यह सिखाया है कि शरीअत एक लोकतांत्रिक हित (लोक कल्याण) है और समय और परिस्थितियों के बदलने से इसमें बदलाव अनिवार्य है, यह पूरी तरह से शैतानी रास्ता है और इसे मानने वाला काफिर है। क्योंकि आख़िरत (परलोक) का सीधा रास्ता एक ही है, जिस पर चलने के लिए मन, जो कि शैतानी प्रवृत्तियों का स्वभावतः अधीन है, को एक सीधे मार्ग से न भटकने के लिए पाबंद किया गया है। अतः जब आख़िरत का विश्वास ईमान के नूर से प्राप्त है, जिसमें कोई बदलाव नहीं हो सकता, तो स्पष्ट महामार्ग (शरीअत) में बदलाव असंभव है। जैसा कि अल्लाह तआला ने फरमाया है: **"और आप अल्लाह की सुन्नत (कानून) में कभी कोई बदलाव नहीं पाएंगे, और आप अल्लाह की सुन्नत में कभी कोई मोड़ नहीं पाएंगे।"** फिर ज़माने में जिन तौर-तरीकों की ओर बदलाव हुआ, यदि लोगों ने उन तरीकों को न्याय और सत्य के विरुद्ध अपनाया है, तो स्वयं उन्हीं की ओर झुकना स्पष्ट अन्याय और बुराई है। और यदि बदलाव न्याय के साथ है, तो फिर बदलाव कैसा? क्योंकि पहला रास्ता स्वयं न्याय का मूल था, तो अनिवार्य रूप से बदलाव [यहाँ से पृष्ठ कट गया है]

قیمت کی زیادتی کا قول جو صاحبین سے مروی ہے صحیح ہے حتی کہ اگر کسی عہد یا ملک میں سیاہ رنگ عیب شمار ہونے لگے تو فتاوی کے لئے وہی امام کا قول صحیح ہو گا پس یہ حکم باعتبار تغیر احوال ہے اور دونوں صحیح ہیں ایسے ہی ہر زمانہ میں صاحب ترجیح ان اسباب مذکورہ کی جہت سے تصحیح کرتے ہیں ہاں موافق بحث اجتہاد کے کبھی بقوت دلیل بھی مختلف تصحیح واقع ہوتی ہے بایں طور کہ ایک کو قوت ایک قول کی اور دوسرے کو دوسرے قول کی ظاہر ہوئی جیسے ائمہ اربعہ رحمہ اللہ تعالیٰ میں ارکان اجتہاد سے ایسا اختلاف واقع ہوا اور سب بہ معنی راہ حق پر ہیں کہ اتباع حکم الہی و سنت رسالت پناہی ﷺ میں ہر ایک نے کوشش کی اور ہوا و ہوس سے نفس کو روکا اور یہ ایک ہی طریق سے آسان ہے جو منصب صاحب ترجیح کے لائق ہے پس رنگ کی مثال جو مترجم نے اوپر ذکر کی تغییر العرف سے متعلق تھی اور دوم یعنی ارفق میں کلام بعض موافق فتح القدیر میں مبسوط ہے اور اصل میں قولہ علیہ السلام : **لن یشاد الدین احد الا غلبه** ... ہے اور مؤید اس کا قولہ فی قصتہ البقرة التی امر بذبحها بنو اسرائیل **ولکن شددوا فشدد الله تعالی علیهم** ... ہے یعنی جب دو قول بدلیل اجتہادی ظاہر ہوئے اور رجحان دونوں طرف برابر ہے اور ایک ان میں سے ارفق و آسان ہے تو عوام کو فتاوی دینے میں مفتی اس طرف میل کرے اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

اور اسی قسم سے ہے اس زمانہ کا عام واقعہ تمباکو پینے کا چنانچہ بعض نے سخت تشدد کو راہ دیکر اس کو حرام نکالا حالانکہ یہ استخراج نہیں بلکہ ہوس ہے کیونکہ حرمت کی دلیل کوئی نہیں پائی جاتی اس لئے کہ حرام تو منصوص قطعی ہے اور یہاں ظنی نص بھی موجود نہیں اور اگر مکروہ تحریمی مراد ہے تو بھی ظاہر نہیں الا بدلیل ضعیف الاسناد وضعیف الدلالتہ ہاں کراہت

تنزیہی وغیرہ تنزیہی اباحت میں تردد بد لائل ہے اور وجہ دوم کے لئے عموم بلوے مؤید پس لائق فتاوی قول دوم ہے کیونکہ وہ مفتی فقیہ نہیں کہ عوام کو حرام میں مبتلا کرے فلیتا مل فیہ۔ ظہور تعامل کے یہ معنی ہیں کہ صالحین سے اس کا عملدر آمد چلا آتا ہو جو دلیل شرعی پر مبنی ہونے کی دلیل ہے اور بعضے متاخرین کے کلام سے اس امر کے شاہد ہیں کہ لوگوں میں ایسا معاملہ جاری ہو لیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ سہو ہے اور ائمہ میں سے جس نے ایسا کہا وہ اشارہ ہے کہ سلف صالحین سے پیچھے اس کا حادث ہونا ظاہر نہیں ہوا بسبب طرب زمانہ کے اور ہمارے وقت میں یہ بات نہیں اور دیار ہندوستان میں تو بالکل اسکا اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ کثرت سے خلاف شرع امور بلا انکار ظاہر شائع ہیں اور امر تحقیق اس میں تفصیل ہے یعنی جو معاملہ ایسا ہے کہ رکن شرعی میں سے کوئی امر فوت نہیں لیکن وہی چیز جس کی شرط بہ تعامل ہے یعنی بلا نزاع رضامندی تو اس میں اعتبار ہے مثلا اصطناع علی خلاف القیاس بسبب تعامل الناس جائز ہے حالانکہ بالاتفاق ابتدائی بیع نہیں ہے تو انتہا میں جب بنانے والے نے چیز بنائی اور بنوانے والے نے پسند کر کے لی یا نہیں تو رد کر دی اور باہم کچھ نزاع نہ ہوا تو معلوم ہوا کہ تعامل بمعنی باہمی رضامندی ہے جو شرط بیع یا متمم رکن قبول و ایجاب ہے علی ما حققہ بالتقریر المعقول علی انعقاد والبیع بالایجاب والقبول۔ پس واضح ہو گیا کہ مفتی کسی حال میں راہ شرع سے جس کی پابندی نفس ہوا پرست پر فرض ہے بلادلیل شرعی تجاوز نہیں کر سکتا اور یہ جو اس زمانہ میں بعض جہال ملحدین برادران دجال نے اپنے متبعین کو سکھلایا کہ شرع ایک جمہوری مصلحت ہے اور اوقات و اوضاع کے تغیر سے اس میں تغیر لازمی ہے محض شیطانی راہ ہے اور اس کا معتقد کافر ہے اس لیے کہ راہ آخرت مستقیم ایک ہے جس کے سلوک کے لئے نفس کو جو شیطانی ہو سات کا بالطبع مطیع ہے ایک مسلک مستقیم سے تجاوز نہ کرنے پر پابند کیا گیا ہے پس جب آخرت کا اعتقاد بنور ایمان حاصل ہے جس میں تبدیلی نہیں تو شاہراہ واضح میں تبدیلی محال

ہے وقد قال تعالیٰ : **ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا** پھر جس اوضاع و اطوار کی طرف زمانہ میں تبدیلی ہوئی اگر لوگوں نے ان اطوار کو خلاف عدل و خلاف صواب اختیار کیا تو خود انہیں اطراف کی طرف میل کرنا صریح ظلم قبیح ہے اور اگر عدل کے ساتھ ہے تبدیلی کیونکر ہوئی اس لئے کہ راہ اول محض عین عدل تھی تو لامحالہ تبدیلی [قطع شد]

(Fatawa-e-Alamgiri ... Volume (1) 110 Introduction)

... has been towards oppression, and the reality is that in the investigation of the Hereafter and the granting of faith, there were those who observed the worldly legal rulings (fatwas) with absolute certainty (Ain-ul-Yaqeen). Therefore, they minimized social interactions and opted for seclusion. However, this is not the ideal; rather, the stronger and more correct approach is to lead the entire community towards the door of the Hereafter in a social manner, adorned with complete justice. This was the preferred practice of the companions of the Prophet (Peace be upon them all). Thus, in the dissemination of divine knowledge, they were complete individuals in terms of good character, teaching justice, and self-refinement. In the countries they brought under their rule, they desired only goodness and absolute well-being for the inhabitants, and this is the general command of Islam. In short, a Mufti or a scholar does not have the authority to issue a ruling of his own accord; yes, as a representative of the Shariah, he can state that such a ruling appears permissible according to the Shariah. When he becomes certain of a ruling based on the Quran and Sunnah, he can say that wine is forbidden, justice is obligatory, and arrogance is forbidden. This is not his own command but a transmission from the Shariah. It is stated in the chapters on words of disbelief (Kufr) that anyone who considers a Mujtahid's ruling as being at his own discretion—meaning he thinks the Mujtahid can rule as he pleases—is a disbeliever.

Therefore, a Mufti, by virtue of the high rank that Allah Almighty has bestowed upon him by His grace, is bound to this task: to explain the rulings of issues to the common people through Ijtihad (legal reasoning) and derivation (istikhraj), and he should devote all his efforts to this. Hence, it is stated in 'Hadi' that he should fulfill the responsibilities of the office of Ijtihad to the best of his ability and not say anything irresponsible. The author of 'Tashih al-Quduri' stated regarding a follower (muqallid) who lacks the ability to discern (ghair-mumayyiz) that he should turn to one who possesses discernment (mumayyiz) so that he may exonerate himself. If someone were to say that this statement is meant for a 'Sahib-e-Tarjih' (one capable of prioritizing rulings) because he possesses such discernment, and that such individuals no longer exist according to the common view of followers, and no one has appeared after the 'Sahib-e-Tanziyeh', the answer is that even if this claim is accepted, it is not permissible to derive such a meaning from the words of the author of 'Tashih al-Quduri'. This is because he said: "Existence is not devoid of someone who possesses this discernment in reality, not just as a grace." This means that in

every age, there exists such a discerning person who can distinguish between various statements not merely based on conjecture and thought but in reality. It is mentioned in 'al-Bahr' that when one ruling is declared correct while the fatwa is based on another, it is better to act according to the primary texts (Mutoon). The compiler of 'al-Bahr' says the primary texts are collections of fundamental narrations. There is what there is in it, and Allah knows best. Similarly, in 'al-Bahr' regarding the disbursement of Zakat, it is stated that when the 'correct' rulings differ, one must search diligently for the 'Zahir al-Rawaya' (the manifest narrations) and prioritize it. And in the 'Book of Suckling' (Kitab al-Raza'), it is stated that when fatwas differ—meaning it is written about one statement that the fatwa is based on it, and the same is written about another—the statement that aligns with the 'Zahir al-Rawaya' is the one to be preferred. The compiler of 'al-Bahr' says that reflecting on these texts provides support for what the translator mentioned above, and this discussion is solely from the perspective of narrations. This is because ordinary followers are not permitted to debate based on primary evidence. However, in 'Ghuniyat al-Mustamli Sharh Muniyat al-Musalli', in the discussion on balancing the pillars of prayer (ta'dil al-arkan), it is written: "You have come to know that tranquility in both the standing after bowing (qawmah) and the sitting between prostrations (jalsah) is proven as obligatory (wajib) according to evidence, as narrated from Imam Abu Yusuf and others; the same is proven by evidence." Then it is written that Sheikh Ibn al-Humam said one should not deviate from a narration when there is a narration consistent with it. The compiler of 'al-Bahr' says that when multiple opinions are narrated within the school of thought (madhhab) and one of them is consistent with the principles of Shariah, one should not oppose that opinion. It is as if this level of knowledge is considered established as a duty for practical application in matters of conjecture. And when the commentator wrote "this matter has become known to you," knowledge here is meant in this sense, otherwise, the conjectural nature of secondary legal issues (furu'at) is a matter of consensus. This is because, in matters of practice, this conjecture stands in place of knowledge and certainty; so understand this, and the same will appear in 'al-Mu'ayyad'. In the 'Waqf' section of 'al-Bahr', it is stated that when two opinions on an issue are found, both being declared correct, it is permissible to issue a fatwa based on either one and to pass a legal judgment accordingly. In the section on 'Missing Prayers' (Qaza al-Fawait), it is said that when an issue is found in 'Zahir al-Rawaya' and also in 'Ghair Zahir al-Rawaya', adopting the former becomes necessary. The compiler of 'al-Bahr' says this discussion also focuses on narration and does not give a command to prioritize one of two corrected opinions, and this command seemingly contradicts the statement of 'Tashih al-

Quduri', as the command to discern is mentioned there, and it is not hidden that the command...

(फ़तावा-ए-आलमगीरी ... जिल्द (1) 110 मुक़दमा)

... जुल्म की ओर हुई है और असल बात यह है कि आख़िरत की तहक़ीक़ और ईमान की तौफ़ीक़ में ऐसे हुए जिन्होंने दुनिया के फ़तवों को ऐन-उल-यक़ीन (निश्चितता) के साथ देखा। इसलिए उन्होंने मेल-जोल को कम करके तन्हाई अख़्तियार की और यह उत्तम नहीं है, बल्कि अधिक प्रबल और सही यह है कि सामाजिक ढंग के साथ पूरी जमात को आख़िरत के दरवाज़े तक पूरी न्यायप्रियता के साथ सजाकर ले जाया जाए। और यह सहाबा किराम (रज़ियल्लाहु अन्हुम अजमईन) का पसंदीदा तरीका था। अतः वे ईश्वरीय ज्ञान के प्रसार, अच्छे आचरण, न्याय की शिक्षा और आत्म-संस्कार में पूर्ण व्यक्ति थे। वे जिन देशों को अपने अधीन करते थे, उनके लिए वे केवल भलाई और पूर्ण कल्याण चाहते थे, और यही इस्लाम का सामान्य आदेश है। संक्षेप में, मुफ्ती और आलिम को यह अधिकार नहीं है कि वह स्वयं कोई आदेश दे, हाँ, वह शरीयत के प्रतिनिधि के रूप में कह सकता है कि शरीयत से यह आदेश जायज़ प्रतीत होता है। और जब वह किताब और सुन्नत के अनुसार किसी आदेश पर आश्वस्त हो जाए, तो कह सकता है कि शराब हराम है, न्याय अनिवार्य है और अहंकार हराम है। और यह उसका अपना आदेश नहीं है, बल्कि शरीयत से उद्धृत है। कुफ़्र (अविश्वास) के शब्दों में यह भी है कि जो कोई मुजतहिद के आदेश को उसकी स्वेच्छा पर आधारित समझे, अर्थात् यह सोचे कि वह जो चाहे आदेश दे सकता है, वह काफ़िर है।

अतः मुफ्ती वास्तव में उस उच्च पद के कारण, जो अल्लाह तआला ने उसे अपने अनुग्रह से प्रदान किया है, इस कार्य के लिए बाध्य है कि वह इज्तिहाद और निष्कर्ष के माध्यम से लोगों को समस्याओं के आदेश बताए और अपनी पूरी कोशिश इसी में लगा दे। इसलिए 'हावी' में कहा गया है कि वह अपनी पूरी क्षमता के साथ इज्तिहाद के पद की ज़िम्मेदारियों को पूरा करे और कोई गैर-ज़िम्मेदाराना बात न कहे। और 'तस्हीह अल-क़ुदूरी' के लेखक ने उस मुक़ल्लिद के बारे में जो अंतर करने में सक्षम नहीं है (ग़ैर-मुमय्यिज़) कहा है कि उसे किसी विवेकी (मुमय्यिज़) की ओर रुख करना चाहिए ताकि वह स्वयं दोषमुक्त हो सके। फिर यदि कोई कहे कि यह कथन तो 'साहिब-ए-तरजीह' (प्राथमिकता देने वाले) के लिए है, क्योंकि उसे ऐसी समझ प्राप्त होती है, और वह आम मुक़ल्लिदों के अनुसार समाप्त हो चुका है और 'साहिब-ए-तन्ज़ीह' के बाद कोई नहीं हुआ, तो उत्तर यह है कि यदि इस दावे को मान भी लिया जाए, तब भी 'तस्हीह अल-क़ुदूरी' के लेखक के शब्दों से यह अर्थ लेना स्वीकार्य नहीं है। इसका प्रमाण यह है कि उन्होंने फ़रमाया: "अस्तित्व ऐसे व्यक्ति से खाली नहीं है जो हकीकत में अंतर कर सके न कि केवल कृपा स्वरूप।" अर्थात्, हर युग में ऐसा विवेकी व्यक्ति मौजूद होता है

जो केवल अनुमान और कल्पना पर नहीं, बल्कि वास्तव में ऐसे कथनों में अंतर कर सके। और 'अल-बहर' में है कि जब एक को सही कहा जाए और फ़तवा दूसरे पर हो, तो मूल ग्रंथों (मुतून) के अनुसार कार्य करना बेहतर है। 'अल-बहर' के संकलक कहते हैं कि मूल ग्रंथ उन रिवायतों का संग्रह हैं जो आधार हैं। इसमें जो कुछ भी है, वह है, और अल्लाह बेहतर जानता है। इसी प्रकार 'अल-बहर' में ज़कात के व्यय के विषय में कहा गया है कि जब सही कथनों में मतभेद हो, तो 'ज़ाहिर अल-रवाया' की गहरी खोज करना आवश्यक है और उसी को तरजीह देनी चाहिए। और 'किताब अल-रज़ा' में है कि जब फ़तवों में मतभेद हो, अर्थात् एक कथन के बारे में लिखा हो कि इस पर फ़तवा है और दूसरे पर भी यही लिखा हो, तो जो कथन 'ज़ाहिर अल-रवाया' के अनुसार हो, उसी को प्राथमिकता दी जाएगी। 'अल-बहर' के संकलक कहते हैं कि इन इबारतों पर गौर करने से उस बात का समर्थन मिलता है जिसका उल्लेख अनुवादक ने ऊपर किया है, और यह बहस केवल रिवायतों के दृष्टिकोण से है। चूँकि साधारण मुक़ल्लिदों को प्रमाणों के साथ बहस करने की अनुमति नहीं है, लेकिन 'ग़ुनियत अल-मुस्तमی शरह मुनियत अल-मुसल्ली' में नमाज़ के अंगों के संतुलन (तदील अल-अरकान) की बहस में लिखा है कि तुझे यह ज्ञात हो गया कि 'क़ौमा' और 'जलसा' में से प्रत्येक में इत्मीनान (स्थिरता) प्रमाण के आधार पर अनिवार्य (वाजिब) सिद्ध होती है, जैसा कि इमाम अबू यूसुफ आदि से भी वर्णित है, और प्रमाण से भी वही सिद्ध होता है। फिर लिखा है कि शेख इब्न अल-हुमाम ने फ़रमाया कि रिवायत से हटना नहीं चाहिए जब कोई रिवायत उसके अनुकूल हो। 'अल-बहर' के संकलक कहते हैं कि जब मज़हब में कई कथन वर्णित हों और उनमें से एक कथन शरीयत के मूल सिद्धांतों के अनुकूल हो, तो उस कथन का विरोध नहीं करना चाहिए। मानो अनुमानित विषयों में इतने ज्ञान को अमल के लिए अनिवार्य माना गया है। और टीकाकार ने जो लिखा कि "तुझे यह बात मालूम हो गई", उसमें ज्ञान से यही अर्थ मुराद है, अन्यथा गौण मामलों (फुरुआत) का अनुमानित होना सर्वसम्मत है। इस कारण कि अमल के मामले में यह अनुमान ज्ञान और विश्वास के समान है, इसे समझो और 'अल-मुअय्यिद' में भी यही आएगा। और 'वक्फ़ अल-बहर' में है कि जब किसी मसले में दो ऐसे कथन मिलें जिनमें से प्रत्येक को सही कहा गया हो, तो किसी एक कथन पर फ़तवा देना और उसके अनुसार फैसला करना जायज़ है। और 'कज़ा अल-फवाइत' में है कि जब 'ज़ाहिर अल-रवाया' में कोई मसला हो और वह 'ग़ैर-ज़ाहिर अल-रवाया' में भी पाया जाए, तो उसी (ज़ाहिर अल-रवाया) को लेना आवश्यक हो जाता है। 'अल-बहर' के संकलक कहते हैं कि यह बहस भी रिवायत पर केंद्रित है और दो सही करार दिए गए कथनों में से किसी को प्राथमिकता देने का आदेश नहीं दिया, और यह आदेश जाहिरा तौर पर 'तस्हीह अल-क़ुदूरी' के कथन के विरुद्ध है, क्योंकि उसमें अंतर करने का आदेश उल्लिखित है, और यह छिपा नहीं है कि आदेश...

بجانب ظلم ہوئی ہے اور اصل بات یہ ہے کہ تحقیق آخرت اور ایمان توفیق میں ایسے ہوئے جنہوں نے فتاویٰ دنیا کو بعین الیقین مشاہدہ کیا اس لئے قصہ معاشرت کو تاہ کر کے خلوت اختیار کی اور یہ عمدہ نہیں بلکہ اقوے واصوب یہ ہے کہ تمدنی طرز کے ساتھ عام جماعت کو دروازہ آخرت تک بہ تمام عدل آراستہ لے جانے اور یہ پسندیدہ شیوہ حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین تھا پس اشاعت علم الٰہی وہ حسن اخلاق و تعلیم عدل و تہذیب نفس میں کامل فرد تھے اور جن ملکوں کو تابع کرتے ان کے حق میں نہایت خوبی و بالکل بھلائی چاہتے اور یہی اسلام کا حکم عام ہے۔ بالجملہ مفتی و عالم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ خود کوئی حکم دے ہاں شرع کی نیابت میں کہہ سکتا ہے کہ شرع سے یہ حکم جائز ظاہر ہوا اور جب کسی حکم پر موافق کتاب و سنت کے یقین کرے تو کہہ سکتا ہے کہ خمر حرام وعدل واجب و تکبر حرام ہے اور یہ اس کا حکم نہیں ہے بلکہ شرع کی طرف سے نقل ہے اور کلمات کفر یہ میں ہے کہ جو مجتہد کی طرف سے حکم اختیاری خیال کرے یعنی جو کچھ چاہے حکم دے سکتا ہے وہ کافر ہے۔

پس مفتی در حقیقت اس مرتبہ کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے فضل سے عنایت کیا ہے اس کام کے لئے محکوم ہے کہ مسائل کے احکام عوام کو باجتہاد و استخراج بتلا دے اور تمام کوشش صرف کرے لہذا حادی میں کہا کہ عہدہ اجتہاد کو کوشش سے حتی الوسع پورا کرے اور لا ابالی بات نہ کہے اور صاحب تصحیح القدوری نے مقلد غیر ممیز کے حق میں کہا کہ وہ ممیز کی طرف رجوع کرے تاکہ خود بری الذمہ ہو جائے پھر اگر کوئی کہے کہ یہ کلام تو صاحب ترجیح کے لئے ہے کیونکہ اس کو ایسی تمیز حاصل ہوتی ہے اور وہ بقول عامہ مقلدین ختم ہوا اور بعد صاحب التنز کے کوئی نہیں ہوا تو جواب یہ ہے کہ برتقدیر تسلیم اس دعوے کے صاحب تصحیح

القدوری کے کلام سے یہ مراد ہونا مسلم نہیں ہے اس دلیل سے کہ اس نے فرمایا کہ: ولا یخلو الوجود عن من تمیز هذا حقیقة لا لطفا۔ یعنی ایسا ممیز ہر زمانہ میں موجود ہوتا ہے جو محض گمان و خیال پر نہیں بلکہ حقیقت میں ایسے اقوال کو تمیز کر سکتا ہے وفی البحر جب ایک کو صحیح کہا گیا اور فتاویٰ دوسرے پر ہے تو موافق متون پر عمل کرنا اولی ہے۔ قال البحر جم متون جامع روایات اصول ہیں وفیہ ما فیہ واللہ اعلم ایضا فی البحر فی مصرف الزکوۃ جب صحیح مختلف ہو تو واجب ہے کہ ظاہر الروایہ کی تلاش بلیغ کریں اور اسی کو مرجح قرار دیں و فیه فی کتاب الرضاع جب فتاویٰ مختلف ہو یعنی ایک قول کی نسبت لکھا گیا کہ اس پر فتاویٰ ہے اور دوسرے قول پر بھی یہی لکھا گیا تو جو قول ان میں سے ظاہر الروایہ ہو اسی کو ترجیح ہے قال البحر جم ان عبارات میں غور سے اس امر کی تائید ملتی ہے جو مترجم نے اوپر ذکر کیا ہے اور یہ بحث فقط روایات کی جہت سے ہے بنابریں کہ خالی مقلدین کو دلائل سے بحث کی اجازت نہیں ہے لیکن غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی میں بحث تعدیل الارکان میں لکھا کہ تجھے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قومہ و جلسہ میں سے ہر ایک میں طمانینیت بمقتضائے دلیل واجب ثابت ہوتی ہے یعنی جیسا کہ امام ابو یوسف وغیرہ سے مروی بھی ہے دلیل سے بھی وہی ثابت ہوتا ہے پھر لکھا کہ شیخ ابن الہمام نے فرمایا کہ روایت سے عدول نہیں چاہئے جبکہ کوئی روایت اس کے ساتھ موافق ہو قال البحر جم یعنی جب مذہب میں اقوال مروی ہوں اور ایک قول ان میں سے اصول شرع سے متوافق ہو تو اس قول سے مخالفت نہیں کرنی چاہئے گویا اس قدر علم کو مظنونات میں واجب العمل ہونے کے لئے مسلم رکھا ہے اور ظاہر اشارح نے جو لکھا کہ یہ بات تجھے معلوم ہوگئی اس میں علم سے یہی معنی مراد لیے ورنہ فرعیات کا مظنونہ ہونا اتفاقی ہے اس وجہ سے کہ حق عمل میں یہ ظن بمنزلہ علم و یقین ہے فاہم و سیاتی الموید فیہ۔ و فی وقف البحر جب مسئلہ میں دو قول ایسے ملیں کہ ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہے تو ایک قول پر فتاویٰ دینا و اس کے موافق حکم قضاء جاری

کرنا جائز ہے و فی قضاء الفوائت منہ جب ظاہر الروایہ میں کوئی مسئلہ ہو اور غیر ظاہر الروایہ میں پایا جائے تو اسی کو لینا متعین ہو جاتا ہے قال البحر جم یہ بحث بھی روایت پر مقصود ہے اور دونوں قول مسححہ میں سے کسی کی ترجیح کا حکم نہیں دیا اور یہ حکم بظاہر تصحیح القدوری کے قول سے مخالف ہے کیونکہ اس میں تمیز کرنے کا حکم مذکور ہے اور پوشیدہ نہیں کہ حکم

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 ..... Introduction

Judicial decree (Qada) can vary in such circumstances, and a Mufti can also issue a fatwa in accordance with the claimant's preferred opinion. The difficulty is greater when the plaintiff and the defendant each follow a different opinion; however, it can be said that the judge's decree becomes binding. As you know, a judicial decree is not inherently binding unless it is issued with the permission of Sharia and supported by evidence, and here both parties are equal in terms of evidence. Thus, if the judge had adopted the other opinion, it would have been permissible. If adhering to one particular opinion were mandatory, why would the plaintiff worry about his right? Nevertheless, it can be said that a judicial decree is implemented both outwardly and inwardly, though the opinions of earlier and later scholars regarding preference are conflicted, as is well known to those experienced in this field. Furthermore, there are reports regarding the non-implementation of a decree both outwardly and inwardly, and the Imam himself has reported the nullification of a decree in many cases, such as when it becomes clear that the witnesses were lying. Therefore, if the Sharia proof is not fully manifest, the decree shall not be binding. Hence, a binding decree must be based on complete evidence. The saying of the Prophet (PBUH): "Some of you are more eloquent in presenting their argument..." supports the non-implementation of a decree. According to Ibn al-Humam, it is not permissible to deviate from a consistent report. Thus, the correct and predominant view is that which is mentioned in Sahih al-Quduri.

In 'Sharh al-Ashbah' by Biri Zada, citing 'Sharh al-Hidayah' by Ibn al-Shuhnah: "When a Hadith is found to be authentic and it contradicts the [established] madhhab, then that Hadith should be acted upon, and it shall be considered the madhhab. Acting upon it does not expel the follower from the Hanafi school, because it is authentically reported from Imam Azam [Abu Hanifa] (may Allah have mercy on him) that: 'When a Hadith is authentic, it is my madhhab.'" The translator notes that similarly, some Shafi'i imams said that 'Salat al-Wusta' according to Shafi'i is the Fajr prayer, but when it was proven from Sahih Muslim to be the Asr prayer, it was written that this became Shafi'i's school of thought. Devout people report from their imams without prejudice that these four schools are actually one, because they all rely on the Sunnah and Hadith. Those who created division and gave way to prejudice, destroying the mutual harmony that existed among the Companions (may Allah be pleased with them)—a blessing bestowed by Allah through His beloved Prophet (PBUH)—I know not what to say except that they are grave sinners who caused

discord within the Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah and introduced matters that displease the Holy Prophet (PBUH). Numerous Hadiths indicate that unity and agreement are necessary, and differences in practice were not harmful.

Look at the Companions (may Allah be pleased with them all); they used to perform actions in different ways with the pure intention of seeking divine reward, and no one entertained any ill feelings toward another. So why should there be any distress now? The translator says one must remember that in certain issues, there are multiple authentic Hadiths. To an unlearned person, it appears they lead to conflicting rulings, whereas when a learned person applies correct reasoning and effort (Ijtihad), the difference vanishes. One ruling emerges, but another learned person might approach it through a different method, resulting in another agreed-upon ruling, even though the methods of reasoning differ. For instance, can a definitive verse of the Quran be specified or limited by a solitary Hadith (Ahad)? According to one Mujtahid, it is permissible, while according to another, it is not. Both have their respective evidence. In such cases, there will be variations in reconciling the Hadiths and variations in practice. However, when you look at the underlying meaning—that Allah the Almighty has granted reward to every Mujtahid for their effort out of His grace—then both are one. These actions bear the fruit of reward only when the intention of faith is correct, which is achieved by following the Master of all Messengers (PBUH)...

न्याय (क़ज़ा) ऐसी स्थिति में भिन्न हो सकता है और मुफ्ती भी दावेदार के अनुकूल मत पर फतवा दे सकता है। अधिक समस्या तब होती है जब वादी और प्रतिवादी के पास एक-एक अलग मत हो, लेकिन यही कहा जा सकता है कि काजी का आदेश बाध्यकारी हो गया। आपको पता है कि न्याय का आदेश अपने आप में बाध्यकारी नहीं होता जब तक कि वह शरीयत की अनुमति और प्रमाण के साथ न हो, और यहाँ प्रमाण के अधिकार में दोनों समान हैं। अतः यदि काजी दूसरा मत चुनता, तो वह जायज़ होता। यदि किसी एक मत का चुनाव बाध्यकारी होता, तो वादी को अपने अधिकार के बारे में चिंता क्यों होती? लेकिन यह कहा जा सकता है कि न्याय का आदेश बाहरी और आंतरिक दोनों रूप से लागू होता है, और इसमें पूर्वजों और बाद के विद्वानों के मतों में प्राथमिकता को लेकर मतभेद हैं, जैसा कि इस विधा के विशेषज्ञों से छिपा नहीं है। इसके अलावा, न्याय के लागू न होने की रिवायतें भी मौजूद हैं, और स्वयं इमाम से कई स्थितियों में न्याय के आदेश के शून्य होने की बात कही गई है, जैसे कि जब गवाहों का झूठा होना स्पष्ट हो जाए। अतः यदि शरीयत का प्रमाण पूर्ण न हो, तो आदेश बाध्यकारी नहीं होगा। इसलिए पैगंबर (स.अ.व.) का कथन: 'तुममें से कुछ अपनी दलीलों में अधिक चतुर हैं...' न्याय के लागू न होने के अनुकूल है। इब्न अल-हुमाम के अनुसार, जो रिवायत सुसंगत हो, उससे हटना जायज़ नहीं है। अतः सही और प्रबल मत वही है जो सहीह अल-क़ुदूरी में वर्णित है।

'शरह अल-अशबाह' में बीरी ज़ादा ने 'शरह अल-हिदाया' (इब्न अल-शुहना) के हवाले से लिखा है: "जब कोई हदीस सही हो जाए और वह संप्रदाय (मज़हब) के खिलाफ हो, तो उस हदीस पर अमल किया जाएगा और वही मज़हब माना जाएगा। इस पर अमल करने से कोई हनफी मज़हब से बाहर नहीं हो जाएगा क्योंकि इमाम आज़म (रह.) से यह प्रमाणित है कि: 'जब हदीस सही हो जाए, वही मेरा मज़हब है'।" अनुवादक कहता है कि इसी तरह कुछ शाफई इमामों ने कहा कि 'सलात अल-वुस्ता' शाफई के अनुसार फज्र की नमाज़ है, लेकिन जब सहीह मुस्लिम से यह असर की नमाज़ साबित हुई, तो लिखा गया कि शाफई का मत यही है। धार्मिक लोग बिना किसी पक्षपात के अपने इमामों से ऐसा ही वर्णन करते हैं कि ये चारों मज़हब वास्तव में एक ही हैं क्योंकि सभी सुन्नत और हदीस पर आधारित हैं। जिन लोगों ने विभाजन किया और पक्षपात को बढ़ावा दिया और उस आपसी सद्भाव को नष्ट किया जो सहाबा (रजि.) के बीच था, जिस पर अल्लाह ने अपने हबीब (स.अ.व.) का एहसान रखा था, वे बहुत बड़े गुनहगार हैं जिन्होंने अहले सुन्नत वल जमात में फूट डाली। ऐसी बातें पैदा कीं जिनसे

रसूल (स.अ.व.) की नाराजगी जाहिर है। हदीसों से सिद्ध है कि आपसी एकता आवश्यक है और अभ्यास में अंतर हानिकारक नहीं था।

सहाबा (रजि.) को देखें, वे अल्लाह के सवाब की शुद्ध नियत से अलग-अलग तरीकों से कार्य (अमल) करते थे और किसी को दूसरे के प्रति कोई बुरा विचार नहीं आता था। फिर दुख की क्या बात है? अनुवादक कहता है कि यहाँ एक बात याद रखनी चाहिए कि कुछ मसलों में कई सहीह हदीसें आई हैं। बिना ज्ञान वाले व्यक्ति को लगता है कि उनसे अलग-अलग आदेश निकलते हैं, जबकि एक विद्वान जब उनमें सही सोच और प्रयास (इज्तिहाद) करता है, तो मतभेद नहीं रहता। एक आदेश निकलता है, लेकिन दूसरा विद्वान उसे दूसरे तरीके से सोचता है, तो वहाँ भी सहमति हो जाती है। लेकिन सोचने के दोनों तरीके अलग हैं। उदाहरण के तौर पर, क्या एक निश्चित आयत को 'हदीस-ए-आहाद' द्वारा विशेष किया जा सकता है? एक मुजतहिद के अनुसार हो सकता है और दूसरे के अनुसार नहीं। दोनों के प्रमाण अपने स्थान पर दिए गए हैं। ऐसी स्थिति में हदीसों के समन्वय में अंतर होगा और कार्य में भी अंतर दिखेगा। लेकिन जब आप अर्थ को देखें कि अल्लाह ने हर मुजतहिद के कार्य पर अपने अनुग्रह से सवाब दिया है, तो दोनों एक हैं। ये कार्य तभी फलदायी होते हैं जब ईमान की नियत सही हो, और वह तभी संभव है जब वह हज़रत सैय्यदुल मुर्सलीन (स.अ.व.) की...

قضاء ایسی صورت میں مختلف ہوسکتا ہے اور مفتی بھی مفتی کے موافق مدعا قول پر فتویٰ دے سکتا ہے اور زیادہ اشکال اس وقت ہے کہ مدعی و مدعا علیہ میں ایک کے موافق ایک قول اور دوسرے کے موافق دوسرا قول ہو مگر یہی کہا جاسکتا ہے کہ حکم قاضی ملزم واقع ہوا اور تجھے معلوم ہے کہ حکم قضاء فی نفسہ ملزم نہیں ہوتا مگر جبکہ شرع کی اجازت سے بدلیل الراعی واقع ہو اور یہاں حق دلیل میں دونوں مساوی ہیں پس اگر قاضی دوسرا قول اختیار کرتا تو روا تھا اور اگر اس کا ایک قول بجواز اختیار کرنا ملزم ہو تو مدعی اپنے حق میں یقین پر کیوں فکر ہوگا مگر یہی کہا جاسکتا ہے کہ حکم قضاء ظاہراً و باطناً نافذ ہوتا ہے اور اس میں مشائخ و متاخرین علماء ترجیح کے اقوال کیسے مضطرب ہیں کمالا یخفی علی من مارس بذ الفن۔ علاوہ ازیں عدم نفاذ قضاء ظاہراً و باطناً کی بھی روایت موجود ہے اور خود امام سے بہت سی صورتوں میں بطلانِ تم قضاء کا حکم روایت کیا گیا ہے مثلاً جبکہ گواہوں کا کاذب ہونا یا عمدہ والتصدق ہوتا ظاہر ہو جائے پس معنی یہ کہ حجت شرعیہ کا پورا نہ ہونا ظاہر ہو تو حکم ملزم نہ ہوگا لہذا حکم ملزم کامل الحجت ہوا اور قولہ علیہ السلام: بعضکم الحن لحجتہ ..... سے متوافق عدم نفاذِ قضاء ہے اور بقول ابن الہمام روایت سے جو روایت متوافق ہو اس سے عدول روا نہیں ہے پس ظاہراً صحیح راجح وہی قول ہے جو صحیح القدوری میں مذکور ہے۔

وفي شرح الاشباہ لبیری زادہ نقلاً عن شرح الہدایۃ لابن الشحنہ " جب کوئی حدیث صحیح ہو جائے اور مذہب کے خلاف ہو تو اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور یہی مذہب قرار دیا جائے گا اور اس پر عمل کرنے سے حنفی مذہب ہونے سے مقلد مذکور باہر نہیں ہو جائے گا کیونکہ امام اعظم رحمہ اللہ سے صحیح روایت آئی ہے کہ جب کوئی حدیث صحیح ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے قال

المترجم ایسا ہی بعض ائمہ شافعیہ نے کہا کہ صلوٰۃ الوسطیٰ بقول شافعی نماز فجر ہے اور حدیث مسلم میں نماز عصر ثابت ہوئی تو لکھا کہ شافعی کا قول یہی مذہب ہوا اور غالباً اہلِ دیانت بلا تعصب کے اپنے اپنے اماموں سے ایسا ہی روایت کرتے ہیں کہ یہ چاروں مذاہب تو درحقیقت ایک ہی ہیں کیونکہ سب ہی سنت و حدیث کی طرف مستند ہیں اور جن لوگوں نے باہم جدائی و تفریق کر کے تعصب کو راہ دی اور اتفاق باہمی جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں تھا جس پر اللہ تعالیٰ جل شانہ نے اپنے حبیب رسول سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا احسان رکھا تھا اس کو برباد کیا تو میں نہیں جانتا سوائے اس کے کہ وہ سخت گناہ گار ہیں جنہوں نے اہل السنہ والجماعت میں تفرقہ ڈالا اور ایسی باتیں پیدا کیں جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضی ظاہر ہے اور کثرت سے احادیث دلالت کرتی ہے کہ آپس میں اتحاد و اتفاق ضروری ہے اور عمل کی صورت میں اختلاف ہونا کچھ بھی مضر نہ تھا۔

دیکھو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین باہم اعمال کو بصورتہائے مختلفہ بہ نیت خالصہ ثواب الہی ادا کرتے اور کسی کو دوسرے کی طرف خیال بھی نہ ہوتا پھر ملال کا کیا ذکر ہے پھر مترجم کہتا ہے کہ اسی مقام پر ایک بات ضرور یاد رکھنا چاہئے کہ بعض مسائل ایسے ہیں جن میں احادیث صحیحہ کئی وارد ہیں اور بغیر علم والے آدمی کو یہ نظر آتا ہے کہ ان سے مختلف احکام نکلتے ہیں حالانکہ جب علم والا ان میں فکر صحیح کو دخل دے کر اجتہاد و کوشش کرتا ہے تو سب میں اختلاف نہیں رہتا۔ ایک حکم نکلتا ہے لیکن دوسرا علم والا اس میں دوسرے طریقہ سے فکر کرتا ہے تو سب میں اتفاق ہو کر دوسرا حکم نکلتا ہے مگر دونوں طریقے فکر کے علیحدہ علیحدہ ہیں اس بناء پر کہ مثلاً آیت جو قطعی ہوتی ہے اس کو حدیث احاد سے تخصیص کر سکتے ہیں یا نہیں پس ایک مجتہد کے نزدیک کر سکتے ہیں اور دوسرے کے نزدیک نہیں اور دونوں کے دلائل اپنے اپنے مقام پر مذکور ہیں ایسی صورت میں توفیق احادِیث کے راہ میں تفاوت ہوگا اور

ایسے ہی عمل کی صورت میں تفاوت نکلے گا مگر جب معنی کو دیکھو کہ حق تعالیٰ عزوجل نے ہر مجتہد کے فعل پر اپنے فضل سے ثواب عطا فرمایا ہے تو دونوں ایک ہیں ہاں یہ اعمال جو ہر طرح خلوصِ نیت سے ثمرہ ثواب دیتے ہیں جب ہی مستقیم ہیں کہ ایمانی نیت صحیح ہو اور وہ جب ہی ہے کہ حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی...

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume (1) 114 Introduction

[True] guidance corresponds with the noble Companions (may Allah be pleased with them all), and these are the people of the *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Understand and remain steadfast. The learned [scholar] of Lucknow, in *Tazyin al-Ibarah*, quoted from Mulla Ali Qari (may Allah have mercy on him) that [Al-Kaydani] wrote in his treatise *Khulasah* a strange thing: that among the forbidden acts within prayer, the tenth is pointing with the finger at the end of *At-Tahiyyat*, as is the practice of the *Ahl al-Hadith*—meaning those who are scholars of the Hadith of the Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him). This statement of Kaydani is a monumental error and a grave crime. The reason for this is that this individual is ignorant of the foundational principles and unaware of the grades of secondary narrations. Had we not held a good opinion of him, through which we interpret his statement, it would surely have been clear disbelief (*kufr*) and apostasy (*irtidad*). That is, assuming him to be a believer, we interpret his words to mean that one should not point in a [particular] manner—such as the way some point by closing the fist or making a circle—but it does not mean that what is established in the Hadith is forbidden. How can it be permissible for any believer to declare forbidden that which is established from the noble actions of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) to the degree of being nearly *mutawatir* (mass-transmitted), and upon which scholars from the time of the Companions until the end have agreed?

Our Great Imam [Abu Hanifa] (may Allah have mercy on him) said: "It is not permissible for anyone to adopt our opinion until they know its source from the Holy Book, the noble Sunnah, the consensus of the Ummah, or clear analogy (*qiyas jali*)." And Imam Shafi'i (may Allah have mercy on him) said: "When a Hadith is found to be authentic that contradicts my statement, then cast my statement against the wall and follow the Hadith." Once this is known, we say that even if there were no explicit narration from the Imam [Abu Hanifa] on this issue, it would be obligatory for his followers to act upon what is proven from the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him). If this is necessary for scholars, where do the common folk stand? Similarly, even if it were proven from the Imam that he forbade pointing, yet its affirmation was found from the Best of Mankind [the Prophet], there would be no doubt that what is proven from the Prophet takes precedence. Furthermore, in this matter, the narration from the Imam is in accordance with authentic chains and the Sunnah. Therefore, he who stands by justice and refrains from wrongdoing will surely know that this is the path of the pious predecessors and successors.

It is written in *Al-Tazyin* that whoever claims the fatwa is based on the opinion that one should not point, such a person is claiming to be a *mujtahid* (independent legal reasoner) in this matter. This can only occur in an issue where there are two conflicting narrations from the Imam. Here, giving a fatwa against pointing is in direct contradiction to the statements of other reliable masters who stated that the fatwa is to point, and that it is not contrary to the Sunnah. The translator notes that the scholar of Lucknow (may Allah have mercy on him) quoted similarly. There is no doubt that even if explicit Hadiths exist, scholarly discussion (*ijtihad*) is necessary, yet generally, those who claim knowledge have not attained the rank of *ijtihad*.

However, I am not convinced that *ijtihad* will gradually vanish to the point where people become like cattle, lacking the ability to examine the detailed evidence of the Imams or understand the apparent meanings of Hadiths and Verses. It is contradictory to call oneself a scholar of logic, philosophy, and jurisprudence, and be honored with titles like 'Allama,' while being unable to grasp these matters. We seek refuge in Allah from the evils of our souls and the consequences of our bad deeds.

हिदायत के मुताबिक़ हज़रात सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) से सहमत हों और यही लोग अहले सुन्नत वल जमात हैं। 'फ़हम वस्तक़िम' और फ़ाज़िल लखनवी ने 'तज़ईनुल इबारा' में मुल्ला अली क़ारी (रह.) से नक़ल किया है कि क़ारी (रह.) ने लिखा कि कैदानी ने अपने रिसाला 'ख़ुलासा' में एक अजीब बात लिखी कि नमाज़ के अंदर जो काम हराम हैं, उनमें से दसवां काम अत्तहियात के आख़िर में उंगली से इशारा करना है, जैसा कि अहले हदीस का अमल है, यानी उन लोगों का जो रसूलुल्लाह (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) की हदीस के जानकार हैं। कैदानी का यह कहना एक बड़ी ग़लती और संगीन जुर्म है। इसका कारण यह है कि यह व्यक्ति उसूल के नियमों से जाहिल है और फ़ुरूई रिवायतों के दर्जों से अनजान है। अगर हमें उसके प्रति नेक गुमान (अच्छी धारणा) न होती, जिसके कारण हम उसके कथन की व्याख्या (तावील) कर रहे हैं, तो निश्चित रूप से उसका यह कहना खुला कुफ़्र और इर्तिदाद (धर्मत्याग) होता। यानी हम उसे मोमिन मानकर यह तावील करते हैं कि उसका अर्थ यह है कि इस स्पष्ट तरीके से इशारा न किया जाए जैसे अहले हदीस मुट्ठी बंद करके या छल्ला बनाकर इशारा करते हैं; इसका यह अर्थ नहीं है कि हदीस में जिस तरह आया है वह हराम है। किसी मोमिन के लिए यह कैसे जायज़ हो सकता है कि वह उस चीज़ को हराम कहे जो नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वासल्लम) के मुबारक अमल से इस कदर साबित है कि मुतवातिर (लगातार प्रमाण) के करीब पहुँच गई है, और जिसका सहाबा से लेकर अंत तक विद्वानों ने समर्थन किया है।

हमारे इमाम-ए-आज़म (रह.) ने फ़रमाया कि किसी के लिए यह जायज़ नहीं है कि वह हमारी बात को अपनाए जब तक कि वह उसका स्रोत कुरआन, सुन्नत, इज्मा-ए-उम्मत या क़ियास-ए-जली से न जान ले। और इमाम शाफ़ई (रह.) ने फ़रमाया कि जब कोई सही हदीस मिल जाए जो मेरी बात के ख़िलाफ़ हो, तो मेरी बात को दीवार पर दे मारो और हदीस के नियम पर अमल करो। जब यह बात स्पष्ट हो गई, तो हम कहते हैं कि अगर इमाम (रह.) से इस मसले में कोई स्पष्ट रिवायत न भी होती, तब भी उनके अनुयायियों पर अनिवार्य था कि वे वही करें जो नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) से साबित है। जब विद्वानों के लिए यह ज़रूरी है, तो आम लोग किस गिनती में हैं। इसी तरह, अगर इमाम से यह साबित होता कि उन्होंने इशारे से मना किया है, और नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) से इसका प्रमाण मिल जाता, तो इसमें कोई शक नहीं कि वही ज़रूरी होता जो नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) से साबित है। फिर यहाँ तो इमाम की रिवायत सही सनद के साथ नबी के अमल के

मुताबिक है। अतः जो न्याय पर कायम है और ज़ुल्म से दूर है, वह ज़रूर जानेगा कि सलफ़ और ख़लफ़ के मुत्तक़ी लोगों का यही रास्ता है।

'तज़ईन' में लिखा है कि जो व्यक्ति यह कहे कि फ़तवा इसी बात पर है कि इशारा न किया जाए, तो वह व्यक्ति इस बात का दावा कर रहा है कि वह इस मसले में 'मुजतहिद' है। और यह ऐसे मसले में हो सकता है जहाँ इमाम से दो रिवायतें हों। यहाँ तो इशारा न करने पर फ़तवा देना अन्य प्रतिष्ठित विद्वानों के कथन के बिलकुल विपरीत है, जिन्होंने कहा है कि फ़तवा इसी पर है कि इशारा किया जाए और वह सुन्नत के विरुद्ध नहीं है। अनुवादक कहता है कि फ़ाज़िल लखनवी (रह.) ने भी ऐसा ही नक़ल किया है। इसमें कोई शक नहीं कि हदीसें चाहे स्पष्ट हों, उनमें इज्तिहादी बहस ज़रूरी है, और आमतौर पर इल्म का दावा करने वालों को इज्तिहाद का दर्जा हासिल नहीं होता।

लेकिन मुझे यह विश्वास नहीं है कि इज्तिहाद धीरे-धीरे खत्म हो जाएगा और लोग जानवरों के समान रह जाएंगे, जिनमें इमामों की दलीलों को देखने-समझने और हदीस व आयतों के ज़ाहिरी अर्थ समझने की भी योग्यता नहीं होगी। यह कैसी विरोधाभासी बात है कि लोग स्वयं को तर्क, दर्शन और व्याख्याओं का विद्वान कहते हैं और 'अल्लामा' जैसी उपाधियों से नवाज़े जाते हैं, पर वास्तविकता को नहीं समझते। हम अल्लाह की पनाह मांगते हैं अपने नफ़्स की बुराई और अपने बुरे कर्मों से।

ہدایت کے موافق حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے متوافق ہو اور یہی لوگ اہل السنتہ والجماعت ہیں۔ فاہم واستقم اور فاضل لکھنوی نے تزیین العبارہ ملاعلی قاریؒ سے نقل کیا کہ قاریؒ نے لکھا کہ کیدانی نے اپنے رسالہ خلاصہ میں عجیب بات لکھی کہ نماز کے اندر جو افعال حرام ہیں ان میں سے دسواں فعل التحیات کے آخر میں انگشت سے اشارہ کرنا جیسے اہل حدیث کا عمل ہے یعنی ان لوگوں کا جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عالم ہیں اور یہ قول کیدانی کا خطاء عظیم و جرم جسیم ہے اور اس کا سبب یہ واقع ہوا کہ یہ شخص قواعد اصول سے جاہل اور روایات فروع کے مراتب سے نادان ہے اور اگر ہم کو اس کی طرف نیک گمان کرنا نہ ہوتا جس سے ہم اس کے قول کی تاویل کرتے ہیں تو ضرور اس کا کفر صریح اور ارتداد صحیح ہوتا یعنی ہم اس کو مومن گمان کر کے یہ تاویل کئے دیتے ہیں کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس واضح سے اشارہ نہ کرے جیسے اہل حدیث مٹھی بند کر کے یا حلقہ کر کے اشارہ کرتے ہیں اور یہ مراد نہیں کہ حدیث میں جس طرح آیا ہے وہ حرام ہے اور نہ بھلا کسی مؤمن کو حلال ہو سکتا ہے کہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل شریف سے اس طرح ثابت ہوا کہ متواتر کے قریب پہنچ گیا ہے اس کو حرام بتلادے اور جس پر صحابہؓ سے لے کر آخر تک ملاء متفق ہیں اس کے جواز سے انکار کرے اور حال یہ ہے کہ ہمارے امام اعظمؒ نے فرمایا کہ کسی کو یہ حلال نہیں کہ ہمارا قول اختیار کرے جب تک اس کا مآخذ کتاب مجید یا سنت شریف یا اجماع امت یا قیاس جلی سے معلوم نہ کرلے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ جب حدیث صحیح ہو جائے جس سے میرا قول خلاف پڑے تو میرے قول کو دیوار سے ماردو اور حدیث ضابطہ پر عمل کرو۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ اگر امام رحمہ اللہ سے کوئی صریح روایت اس مسئلہ میں نہ ہوتی تو ان کے متبعین

پر لازم تھا کہ جو کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا اس پر عمل کریں اور یہ علماء کرام متبعین پر لازم ہے عوام کس شمار میں ہیں اور ایسے ہی اگر امامؒ سے ثابت یہ ہوتا کہ انھوں نے اشارہ کرنے کو منع کیا اور خیر الانام علیہ السلام سے اس کا اثبات ہوا تو کوئی شک نہ تھا کہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا وہی لازم ہے پھر بھلا یہاں تو اس مسئلہ میں امام سے جو روایت ہے وہ سند صحیح سے مطابق و موافق ہے پس جو عدل پر قائم اور ظلم سے باز رہا وہ ضرور جانے گا کہ سلف و خلف کے اہل تقویٰ کی یہی راہ ہے اور جو اس سے پھرا وہ جہنمی گمراہ ہے اگر چہ لوگوں میں بڑا بزرگ مشہور ہو ابھی کلامہ مترجماً اور دوسرا رسالہ مسے بند ہیں الترئین میں لکھا کہ جو شخص اس امر کا قائل ہو کہ فتوے اسی قول پر ہے کہ اشارہ نہ کیا جائے تو وہ شخص اس امر کا مدعی ہوا کہ میں مجتہد فی المسئلہ ہوں اور یہ ایسے مسئلہ میں ہوسکتا ہے جس میں امامؒ سے دو روایتیں یا امام سے ایک اور صاحبین سے دوسری روایت ہو پھر بھی باوجود اس کے یہاں دلیل ترجیح کی ضرورت ہوگی کیونکہ بلا مرجح کے ترجیح مقبول نہیں ہے پس اگر امام سے دو روایتیں پائی جائیں تو وہی روایت راجح ہوگی جو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ہو اور جمہور علماء امت کے موافق پڑے اور یہاں تو عدم اشارہ پر فتویٰ صریح مخالف ہے دیگر مشایخ معتبرین کے قول سے جنہوں نے فرمایا کہ فتویٰ اسی قول پر ہے کہ اشارہ عمل میں لایا جائے اور وہ بلا خلاف سنت ہے انتی کلامہ مترجماً۔ مترجم کہتا ہے کہ ایسا ہی فاضل لکھنوی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ احادیث اگرچہ صریح موجود ہوں ان میں بحث اجتہادی ضروری ہے اور عموماً مدعیان علم کو درجہ اجتہاد حاصل نہیں ہے۔

لیکن مجھے یہ یقین نہیں ہے کہ اجتہاد تدریج بھی ختم ہو کر لوگ عوام کالانعام رہیں گے جن کو دلائل مفصلہ مدونہ ائمہ علماء میں نظر کرنے اور سمجھنے اور احادیث و آیات کے ظاہر معانی سمجھنے کی بھی لیاقت نہیں ہے اور یہ کیونکر الٹی بات بلکہ مہمل و متناقض کلام کہا جاتا ہے

جبکہ خود مسائل مدلل و عبارات فقیہہ و تفاسیر و احادیث بلکہ لغویات منطق و فلسفہ کا عالم جانتے ہیں اور علامہ و مدقق وغیرہ القاب سے سرفراز سمجھے جاتے ہیں گویا ایسے الفاظ عمداً اکذب و افتراء لباس لا باس مزین کر لئے گئے ہیں نعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا

And the manifest truth is that which has been clarified by the statements of Allama Qasim, the author of Majma' al-Quduri, and the research scholar Ibn al-Humam, and Allama Qari. Then if it is said that by being one who can prefer (Sahib al-Tarjih) or at least one who can distinguish (Sahib al-Tamyiz), he does not leave the rank of a follower (Muqallid) and it is permissible for him to act upon the saying of any of the scholars of independent reasoning (Ahl al-Ijtihad), then the legal reports (riwayat fiqhiyyah) are sufficient for him. And when he is not a Mujtahid (one capable of independent reasoning), there is no benefit for him in debating exegesis (Tafsir) and Hadith, rather it is a waste of time. To this I say: I seek forgiveness from Allah Almighty, this statement is absolutely not correct. As was quoted above from 'Lulwajia', to consider a legal ruling (Fatwa) or action sufficient without investigating the underlying reasoning of a matter is ignorance and a departure from consensus (Ijma'). Such an indifferent act would not absolve one of responsibility. Besides the great mischiefs present in this, it is surprising how these remained hidden from people who are remembered by long titles like Scholar (Alim), Great Scholar (Allama), Researcher (Muhaqqiq), and Meticulous Analyst (Mudaqqiq), etc. Apparently, they were not granted the success to look beyond mere verbosity to the actual result of knowledge. "I seek refuge in Allah from knowledge that does not benefit." See, the real benefit of knowledge is good character, self-rectification, and blocking the deceit of Satan, until through the strength of faith it becomes worthy of acceptance in the court of the Great, Glorified be His State and Exalted be His Sovereignty. In the books of jurisprudence (Fiqh), there is very little discussion on this, and that too is secondary, as indicated and repeatedly stated previously. Here, on the contrary, from knowledge, the 'Great Scholar' concluded that there is no need to look into the knowledge of Hadith and Tafsir. Whereas, the noble traditions, holy verses, cautionary tales, and subtle indications are most pure Divine favors that ensure reaching the stage of acceptance. When one turns away from them, he becomes a target for devils, and the end is destruction. Books of jurisprudence only manifest discussions on a few bodily actions. For this reason, the scholars of the hearts, i.e., the great friends (Awliya) of Allah Almighty, who purposefully deal with original meanings and rewards beyond the outward forms of actions, are truly the jurists (Fuqaha). These scholars are called the scholars of the outward (Ulama-e-Zawahir). In short, the path of the Truth, Exalted and Glorious is He, is a path purely illuminated

and straight, free from all strife and satanic thoughts. Whoever wishes, as Maulana Rumi (may mercy be upon him) says, "Knowledge and religion are Fiqh," let him acquire it from these sciences of Tafsir and Hadith and choose the beginning. Allah Almighty is the Guide, and we seek refuge in Allah from misguidance. Let it be clear that when a matter is not found in the manifest reports (Zahir al-Riwayah) but is found in rare or non-manifest reports (Nawadir etc.), it is obligatory for the follower (Muqallid) to take that, as mentioned in 'Al-Bahr'. The meaning is that those rare reports have been transmitted in some reliable, commonly used book. Understand this. It is stated in 'Jami' al-Mudmarat' that it is not lawful for a Mufti to give a Fatwa on an abandoned or forsaken saying for the sake of some personal benefit. And in 'Kitab al-Qada' from 'Al-Ashbah', it is clear from the chapter on dower (Mahr) in 'Bazzaziyah' that a Mufti will give a Fatwa on a saying that seems necessary to him for rectification (islah). Khuni said in the footnotes that perhaps by 'Mufti' in this saying, one who is from the people of Ijtihad is meant. Otherwise, a Mufti who is a Muqallid (follower) will give a Fatwa on that saying which is correct, whether there is benefit in it for the petitioner (mustafti) or not. And perhaps a Muqallid is meant but in such a matter where there are two sayings and both have been declared correct, then it is permissible for him to choose that saying in which there is rectification for the petitioner. It is said in 'Mahr Jam' that the second saying is more appropriate because rectification in dower for a deserving person is generally obligatory, just as causing harm is generally forbidden. And that saying points to this which was brought in 'Ashbah' from the commentary on 'Majma' and 'Hadi Qudsi' that in current issues, it is obligatory to give a Fatwa on that saying which is more beneficial for the endowment (Waqf). 'Mahr Jam' says the reason for this indication is that here, as a universal rule, it is necessary for every Mufti, whether he be a Mujtahid or a Muqallid, to do so. Understand this, and Allah knows best. From this entire explanation, it became clear that not every person possesses the capability to issue legal rulings (Ifta), and whoever does possess the capability, must exercise necessary caution. Yes, for the common followers (Muqallideen), to act in their own case, when they find a saying in the manifest reports (Zahir al-Riwayah) or a foundational book (Kitab al-Usuli), they should act upon it but not issue a Fatwa. And where they find different sayings, they should act upon the correction (tashih). In equally correct reports, they cannot act upon both in a single instance, and choosing one will be obligatory for them just as the preferred (rajih) is obligatory. This discussion is also mentioned in 'Kitab al-Qada', one should refer back there too. In short, for the sake of religiousness, it is obligatory for them to act upon the strongest and most

established (aqwa wa athbat), and if there is a difficulty, they should resolve it. It is not permissible to act upon different contradictory sayings as and when one wishes.

और हक़ ज़ाहिर यही है जो इबारत अल्लामा क़ासिम साहब मजमअ अल-क़ुदूरी और शैख़ मुहक़्क़िक़ इब्न अल-हुमाम और अल्लामा क़ारी से वाज़ेह हुआ। फिर अगर कहा जाए कि साहिब-ए-तर्जीह या कम से कम साहिब-ए-तमीज़ होने से वह मर्तबा-ए-मुक़ल्लिद से ख़ारिज न हुआ और उसको रवाँ है कि अहल-ए-इज्तिहाद में से किसी के क़ौल पर अमल करे तो रिवायत-ए-फ़िक़्हिया उसको काफ़ी हैं और जब मुज्तहिद नहीं तो उसको तफ़्सीर व हदीस में बहस से फ़ायदा नहीं बल्कि तज़ई-ए-औक़ात है तो मैं कहूँगा कि अस्तग़फ़िरुल्लाह तआला हरगिज़ यह बात सही नहीं है चुनाँचे ऊपर 'लुलवाजया' से मंक़ूल हुआ कि फ़तवा या अमल किसी वजह मसला से बग़ैर नज़र किए हुए काफ़ी समझना जहालत व फ़र्क़ इज्मा है और लाउबाली ऐसी हरकत से बरी-उज़-ज़िम्मा न होगा अलावा इसके जो मफ़ासिद-ए-अज़ीमा इसमें मौजूद हैं वह तअज्जुब है कि ऐसे लोगों पर क्योंकर मख़्फ़ी रहे जिनको आलिम व अल्लामा व मुहक़्क़िक़ व मुदक़्क़िक़ वग़ैरह तूलानी अल्क़ाब से याद किया जाता है ज़ाहिर उनको सिवाए अल्फ़ाज़ में तूल-ए-कलाम के असली नतीजा-ए-इल्म पर नज़र की तौफ़ीक़ न हुई 'व अऊज़ु बिल्लाहि मिन इल्मिन ला यनफ़ा'। देखो असली नफ़ा इल्म का हुस्न-ए-अख़्लाक़ व इस्लाह-ए-नफ़्स व इन्सिदाद-ए-मक्र-ए-शैतान है हत्ता कि क़ुव्वत-ए-ईमान से लाएक़-ए-क़बूलियत बारगाह-ए-किब्रियाई अज़्ज़ शानुहू व जल्ल सुल्तानुहू हो जाए और क़ुतुब-ए-फ़िक़्हिया में इससे बहुत ही कम बहस है और वह भी बिल-तबा चुनाँचे इस तरफ़ इशारा है व तस़रीह-ए-मुकर्रर गुज़र चुकी और यहाँ बरअक्स इसके इल्म से हज़रत आलिम अल्लामा ने यह नतीजा निकाला कि इल्म-ए-हदीस व तफ़्सीर पर नज़र न चाहिए हालाँकि अहादीस-ए-शरीफ़ा व आयात-ए-मुक़द्दसा व क़िस्स-ए-इबरत व इशारात-ए-लतीफ़ा निहायत पाकीज़ा अलताफ़-ए-इलाहिया उसको दर्जा-ए-क़बूल तक रसाई के लिए मुतकफ़्फ़िल हैं और जब उसने उनसे मुँह मोड़ा तो निशाना-ए-शयातीन बना और अंजाम हलाकत है और फ़िक़्हिया क़ुतुब में ख़ाली चंद आमाल-ए-जवारह से बहस ज़ाहिर होती है इस वास्ते उलमा-ए-क़ुलूब यानी अकाबिर औलिया अल्लाह तआला जिनको ज़ाहिरी सूरत-ए-अफ़आल के अलावा असली मआनी व सवाब से बिल-क़स्द बहस रहती है और हक़ीक़त में वही फ़क़ीह हैं इन उलमा को उलमा-ए-ज़वाहिर कहते हैं। बिल-जुमला राह-ए-हक़ अज़्ज़ व जल्ल तमाम जदल व शैतानी ख़याल से पाक महज़ मुनव्वर व मुस्तक़ीम राह है जो चाहे बक़ौल मोलवी रूम अलैहिर्रहमा 'इल्म व दीन फ़िक़्ह अस्त' तफ़्सीर व हदीस इन उलूम से हासिल करे और इब्तिदा इख़्तियार करे वल्लाह

तआला हुवल-हादी व नऊज़ु बिल्लाहि मिनज़-ज़लाल। वाज़ेह हो कि जब कोई मसला ज़ाहिर अल-रिवाया में नहीं मिला और नवादिरा वग़ैरह ग़ैर ज़ाहिर अल-रिवाया में मिला तो इसी को लेना मुक़ल्लिद को लाज़िम है कमा मर्र मिन अल-बहर और मानी यह हैं कि नवादिरा वग़ैरह से उसको किसी मोअतमिद किताब मुतदावल में नक़ल किया गया हो फ़ाफ़हम। जामे अल-मुज़मरात में है कि मुफ़्ती को हलाल नहीं है कि किसी मतरूक व महजूर क़ौल पर ब-ग़र्ज़ किसी नफ़ा के फ़तवा दे व किताब-उल-क़ज़ा मिन अल-अशबाह में है कि बज़ाज़िया के बाब अल-महर से वाज़ेह है कि मुफ़्ती ऐसे क़ौल पर फ़तवा देगा जो उसके नज़दीक इस्लाह के लिए लाज़मी मालूम हुआ। ख़ुनी ने हवाशी में कहा कि शायद इस क़ौल में मुफ़्ती से मुराद वह है जो अहल-ए-इतिहाद से हो वरना जो मुफ़्ती मुक़ल्लिद हो वह तो इसी क़ौल पर फ़तवा देगा जो सही हो ख़्वाह उसमें मुस्तफ़्ती के लिए मसलेहत हो या न हो और शायद मुराद मुक़ल्लिद हो मगर ऐसे मसले में जिसमें दो क़ौल ऐसे हैं कि हर एक सही कहा गया है तो उसको रवाँ है कि दोनों में से वह क़ौल इख़्तियार करे जिसमें मुस्तफ़्ती के हक़ में इस्लाह हो। क़ाल अल-मिहर जम क़ौल-ए-दोम अशबाह है क्योंकि इस्लाह करना उमूमन महर इसके लाएक़ आदमी पर फ़र्ज़ है जैसे अफ़साद उमूमन हराम है और इसी क़ौल पर दलालत करता है वह क़ौल जो अशबाह में शरह मजमअ व हादी क़ुदसी से लाया कि वक़्त के मसाइल में इसी क़ौल पर फ़तवा लाज़िम है जो वक़्फ़ के वास्ते ज़्यादा नाफ़े हो क़ाल अल-मिहर जम वजह-ए-दलालत यह है कि यहाँ बतोर क़ायदा-ए-कुल्लिया की हर मुफ़्ती पर ख़्वाह मुज्तहिद हो या मुक़ल्लिद हो ऐसा करना लाज़िम है फ़ाफ़हम वल्लाहु आलम। इस तमाम बयान से वाज़ेह हुआ कि हर शख़्स इफ़्ता की लियाक़त नहीं रखता है और जो लियाक़त रखता हो उस पर एहतियात-ए-वाजिबी ज़रूर है हाँ अवाम मुक़ल्लिदीन को अपने हक़ में अमल करने के लिए जबकि वह किसी क़ौल को ज़ाहिर अल-रिवाया या किताब-ए-उसूल या मानिंद-ए-उसूल में पाएँ अमल करें मगर फ़तवा न दें और जहाँ मुख़्तलिफ़ अक़वाल पाएँ तो तसहीह पर अमल करें और मसावी सही में एक ही वाक़िया में दोनों पर अमल नहीं कर सकते और इख़्तियार उन पर लाज़िम होगा जैसे राजेह लाज़िम होता है और किताब-उल-क़ज़ा में भी इसकी बहस मज़कूर है वहाँ भी रुजू करना चाहिए व बिल-जुमला तदयुन के लिए उन पर लाज़िम है कि अक़वा व असबत पर अमल और इशकाल हो तो हल कर लें और यह रवाँ नहीं है कि मुख़्तलिफ़ मुतज़ाद अक़वाल पर जिस तरह जब चाहें

اور حق ظاہر یہی ہے جو عبارات علامہ قاسم صاحب مجمع القدوری و شیخ محقق ابن الہمام و علامہ قاری سے واضح ہوا۔ پھر اگر کہا جائے کہ صاحب ترجیح یا کم از کم صاحب تمیز ہونے سے وہ مرتبہ مقلد سے خارج نہ ہوا اور اس کو روا ہے کہ اہل اجتہاد میں سے کسی کے قول پر عمل کرے تو روایات فقہیہ اس کو کافی ہیں اور جب مجتہد نہیں تو اس کو تفسیر و حدیث میں بحث سے فائدہ نہیں بلکہ تضیع اوقات ہے تو میں کہوں گا کہ استغفر اللہ تعالیٰ ہر گز یہ بات صحیح نہیں ہے چنانچہ اوپر ولواوالجیہ سے منقول ہوا کہ فتویٰ یا عمل کسی وجہ مسئلہ سے بغیر نظر کئے ہوئے کافی سمجھنا جہالت و فرق اجماع ہے اور لا ابالی ایسی حرکت سے بری الذمہ نہ ہوگا علاوہ اس کے جو مفاسد عظیمہ اس میں موجود ہیں وہ تعجب ہے کہ ایسے لوگوں پر کیونکر مخفی رہے جن کو عالم و علامہ و محقق و مدقق وغیرہ طولانی القاب سے یاد کیا جاتا ہے ظاہر ان کو سوائے الفاظ میں طول کلام کے اصلی نتیجہ علم پر نظر کی توفیق نہ ہوئی و اعوذ باللہ من علم لا ینفع دیکھو اصلی نفع علم کا حسن اخلاق و اصلاح نفس و انسداد مکر و شیطان ہے حتیٰ کہ قوت ایمان سے لائق قبولیت بارگاہ کبریائی عز شانہ و جل سلطانہ ہو جائے اور کتب فقہیہ میں اس سے بہت ہی کم بحث ہے اور وہ بھی بالتبع چنانچہ اس طرف اشارہ ہے و تصریح مکرر گزر چکی اور یہاں برعکس اس کے علم سے حضرت عالم علامہ نے یہ نتیجہ نکالا کہ علم حدیث و تفسیر پر نظر نہ چاہیے حالانکہ احادیث شریفہ و آیاتِ مقدسہ و قصص عبرت و اشارات لطیفہ نہایت پاکیزہ الطاف الہیہ اس کو درجہ قبول تک رسائی کے لئے متکفل ہیں اور جب اس نے ان سے منہ موڑا تو نشانہ شیاطین بنا اور انجام ہلاکت ہے اور فقہیہ کتب میں خالی چند اعمال جوارح سے بحث ظاہر ہوتی ہے

اس واسطے علمائے قلوب یعنی اکابر اولیاء اللہ تعالیٰ جن کو ظاہری صورتہائے افعال کے علاوہ اصلی معانی و ثواب سے بالقصہ بحث رہتی ہے اور حقیقت میں وہی فقیہ ہیں ان علماء کو علمائے ظواہر کہتے ہیں۔ بالجملہ راہ حق عز وجل تمام جدال و شیطانی خیال سے پاک محض منور و مستقیم راہ ہے جو چاہے بقول مولوی روم علیہ الرحمہ علم و دین فقه است تفسیر و حدیث ان علوم سے حاصل کرے اور ابتداء اختیار کرے واللہ تعالیٰ ہو الہادی ونعوذ باللہ من الضلال۔ واضح ہو کہ جب کوئی مسئلہ ظاہر الروایہ میں نہیں ملا اور نوادر وغیرہ غیر ظاہر الروایہ میں ملا تو اسی کو لینا مقلد کو لازم ہے کما مر من البحر اور معنیٰ یہ ہیں کہ نوادر وغیرہ سے اس کو کسی معتمد کتاب متداول میں نقل کیا گیا ہو فافہم۔ جامع المضمرات میں ہے کہ مفتی کو حلال نہیں ہے کہ کسی متروک و مہجور قول پر بغرض کسی نفع کے فتویٰ دے و کتاب القضاء من الاشباہ میں ہے کہ بزازیہ کے باب المہر سے واضح ہے کہ مفتی ایسے قول پر فتویٰ دے گا جو اس کے نزدیک اصلاح کے لئے لازمی معلوم ہوا خونی نے حواشی میں کہا کہ شاید اس قول میں مفتی سے مراد وہ ہے جو اہل اجتہاد سے ہو ورنہ جو مفتی مقلد ہو وہ تو اسی قول پر فتویٰ دے گا جو صحیح ہو خواہ اس میں مستفتی کے لئے مصلحت ہو یا نہ ہو اور شاید مراد مقلد ہو مگر ایسے مسئلے میں جس میں دو قول ایسے ہیں کہ ہر ایک صحیح کہا گیا ہے تو اس کو روا ہے کہ دونوں میں سے وہ قول اختیار کرے جس میں مستفتی کے حق میں اصلاح ہو۔ قال المہر جم قول دوم اشبہ ہے کیونکہ اصلاح کرنا عموماً مہر اس کے لائق آدمی پر فرض ہے جیسے افساد عموماً حرام ہے اور اسی قول پر دلالت کرتا ہے وہ قول جو اشباہ میں شرح مجمع و ہادی قدسی سے لایا کہ وقت کے مسائل میں اسی قول پر فتویٰ لازم ہے جو وقف کے واسطے زیادہ نافع ہو قال المہر جم وجہ دلالت یہ ہے کہ یہاں بطور قاعدہ کلیہ کی ہر مفتی پر خواہ مجتہد ہو یا مقلد ہو ایسا کرنا لازم ہے فافہم واللہ اعلم۔ اس تمام بیان سے واضح ہوا کہ ہر شخص افتاء کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور جو لیاقت رکھتا ہو اس پر احتیاط

واجبی ضرور ہے ہاں عوام مقلدین کو اپنے حق میں عمل کرنے کے لئے جبکہ وہ کسی قول کو ظاہر الروایہ یا کتاب اصولی یا مانند اصول میں پائیں عمل کریں مگر فتویٰ نہ دیں اور جہاں مختلف اقوال پائیں تو تصحیح پر عمل کریں اور مساوی صحیح میں ایک ہی واقعہ میں دونوں پر عمل نہیں کر سکتے اور اختیار ان پر لازم ہوگا جیسے راجح لازم ہوتا ہے اور کتاب القضاء میں بھی اس کی بحث مذکور ہے وہاں بھی رجوع کرنا چاہئے وبالجملہ تدین کے لئے ان پر لازم ہے کہ اقویٰ واثبت پر عمل اور اشکال ہو تو حل کر لیں اور یہ روا نہیں ہے کہ مختلف متضاد اقوال پر جس طرح جب چاہیں

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (114) Introduction

...they start acting upon it, because in this manner, "play and sport" with the Sharia is forbidden. For example, if a matter arises where according to some it is permissible and according to others it is not, it is not allowed for the follower (muqallid) to act upon whichever opinion he wishes at any given time. Rather, through "inner seeking of a ruling" (istifta al-qalbi), he must commit to one of them, unless the other opinion subsequently becomes more preponderant (rajih). In that case, the latter becomes mandatory, and the previous action will not be void. He shall then remain constant in that choice, even if something becomes mandatory upon him as a result. For instance, if by choosing an impermissible path he ever finds a need for a permissible one, he remains bound by his choice for life. So understand this; and Allah Almighty knows best.

Note: The terms and signs used in our books to denote issues on which a fatwa (legal ruling) has been given or which are preferred are many. Some are more emphatic than others. For example, the term "Fatwa" is stronger than "Sahih" (Correct), meaning "this is correct, but even more so, the fatwa is based on this." In *al-Fatawa al-Khayriyya*, the terms "Sahih" and "Ashbah" (Most Similar) are markers of preference, but "Fatwa" is more emphatic than them. Even stronger than that is "Mufta bihi" (That which is given as a fatwa), meaning the fatwa must be given based on this. Furthermore, "Asahh" (More Correct) is superior to "Sahih", and "Ahwat" (More Cautious) is superior to "Ihtiyat" (Caution). (From *al-Bahr al-Ra'iq*).

"Ashbah" means most resembling the primary texts (nusoos), i.e., it is more similar to the explicitly mentioned rulings through reasoning (dirayat), while "Rajih" is based on transmission (riwayat); thus, the fatwa will be based on it. In *Khazanat al-Riwayat*, citing *Jami' al-Mudmarat* (a commentary on *al-Qudoori*), the markers for issuing a fatwa are: "The fatwa is based on this," "The fatwa should be given on this," "Reliance is placed on this," "We take this," "We choose this," "We rely on this," "Today the practice is upon this," "In this era, practice is upon this," "This is correct," "This is clear," "This is manifest," "This is most manifest (azhar)," and "This is the chosen (mukhtar) opinion." Our masters (Mashayikh) have given fatwas based on this. The fatwa of our Mashayikh is on this. This is the "Ashbah," this is the "Awjah" (most appropriate), and there are other similar markers in the margins of *al-Tahawi*. The local custom ('urf) is established upon it, our scholars have adopted it, and it is well-known (mut'araf).

In *al-Qadir*, it is stated that when there is a conflict between two reliable Imams, where one says "this is correct" (Sahih) and the other calls his ruling "more correct" (Asahh), the latter has agreed with the correctness; therefore, taking the "Asahh" is preferable. In *al-Durr al-Mukhtar*, if it is written in a reliable book regarding a narration that it is "Asahh" or "Awla" (Preferable) or "Awfaq" (More Congruent) or similar, the Mufti has the authority to issue a fatwa based on it. He may also issue a fatwa based on its opposing view, relative to which it was called "Asahh," meaning he may choose between the two. However, where "Sahih," "Ma'khuz" (Derived), "Mufta bihi," or "Yufta" (It is ruled) is written, he cannot issue a fatwa contrary to it. For instance, if *al-Hidayah* says "this is Sahih" and *al-Kafi* says the same about another opinion, he should choose whichever of the two is stronger, more appropriate, and more sound.

In *Radd al-Muhtar*, "Asahh" stands against "Sahih," and "Sahih" stands against "Dha'if" (Weak). According to the margins of *al-Ashbah* by Birizada, this is usually the case, though in the commentary of *Majma' al-Bahrayn*, it has also appeared against "Shadh" (Anomalous).

A discourse on the books from which it is permissible or impermissible to issue fatwas: The books from which fatwas may be issued are those that are fully reliable, and they have been mentioned briefly in the discussion on the categories of issues. Detailing them here would be excessively long. It is appropriate to briefly mention the books from which fatwas are not permissible. Apart from the books cited in this *Fatawa*, reliance on them is permissible. It should be clear that regarding the general rule of issuing fatwas, the statement of Sheikh Ibn al-Humam in *Fath al-Qadir* has been mentioned: if any of the "Nawadir" (rare/obscure) books are available now, they cannot be relied upon because they were not well-known during the time of Imam Muhammad (may Allah have mercy on him); so what weight would they have in this era? However, if something from the "Nawadir" is cited in a reliable book like *al-Hidayah*, *al-Mabsut*, etc., then it will be relied upon based on that reliable book.

In *Radd al-Muhtar*, it is cited from Sheikh Hibatullah al-Baalbakki's commentary on *al-Ashbah* that our Sheikh Salih said: "It is not permissible to issue fatwas from books that are overly abbreviated, such as *Nahr al-Fa'iq*, al-Ayni's commentary on *Kanz al-Daqa'iq*, *al-Durr al-Mukhtar*, and *Tanwir al-Absar*, etc." I say: This means that in such books, the brevity and tightness of the phrasing are such that the intended meanings are seldom clear; therefore, issuing fatwas from them is not permitted. He further stated: "It is also not permissible to issue fatwas from books whose authors'

backgrounds are unknown—regarding their rank or identity—such as the commentary by Mulla Miskeen."

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (114) मुक़द्दमा

अमल करने लगें क्योंकि इस तरह शरीअत से खेल-तमाशा (लएब-ओ-लहो) हराम है, यानी मिसाल के तौर पर एक मसला सामने आया कि कुछ के नज़दीक वह जायज़ है और कुछ के नज़दीक जायज़ नहीं है, तो मुक़ल्लिद (अनुसरण करने वाले) के लिए यह जायज़ नहीं है कि वह जिस बात पर चाहे जब चाहे अमल करे। बल्कि दिल की गवाही (इस्तिफ़ता-ए-क़ल्बी) के आधार पर उसे किसी एक विकल्प को अपनाना ज़रूरी है, जब तक कि दूसरा विकल्प ज़्यादा तर्कसंगत (राजह) न हो जाए। फिर वही अनिवार्य होगा और पिछला अमल बातिल (अमान्य) नहीं होगा। वह भविष्य में उसी पसंद पर क़ायम रहेगा, चाहे उस पर कोई बात अनिवार्य ही क्यों न हो जाए। मिसाल के तौर पर, किसी नाजायज़ चीज़ को चुनने से कभी उसे जायज़ की ज़रूरत पड़े, तो वह उस पर ता-हयात (जीवन भर) पाबंद रहेगा। सो इसे समझ लें, और अल्लाह ही बेहतर जानता है। फ़ायदा: जिन मसलों पर फ़तवा दिया गया है या जो तरजीह पाने वाले (मुरजह) हैं, उनके शब्द और निशान हमारी किताबों में बहुत हैं और कुछ दूसरों के मुक़ाबले ज़्यादा पुख़्ता (मुअक्कद) हैं। चुनाँचे 'सही' के मुक़ाबले 'फ़तवा' (अलिफ़-लाज़म) ज़्यादा ताक़तवर है, यानी यह 'सही' है, और इससे बढ़कर इसी पर 'फ़तवा' है। 'फ़तावा-ए-ख़ैरिया' में 'सही' और 'अशबह' जो तरजीह के निशान हैं, उनसे 'फ़तवा' ज़्यादा पुख़्ता है। और इससे भी बढ़कर यह कि 'मुफ़्ता-बिही' (जिस पर फ़तवा दिया गया हो) यानी इसी पर फ़तवा दिया जाए। 'सही' से बढ़कर 'असह्' है और एहतियात (सावधानी) से बढ़कर 'अहवत' है। ('बहर-उर-रायिक' से उद्धृत)।

'अशबह' के मायने हैं 'अशबह बिनुसूस', यानी शरई दलीलों (नसूस) से सबसे ज़्यादा मिलता-जुलता होना, समझ-बूझ (दरायत) के आधार पर, और रिवायत के आधार पर 'राजह' (प्रबल)। तो इसी पर फ़तवा होगा। 'खज़ानतुल-रिवायात' में 'जामे-उल-मुज़मरात' (शरह क़ुदूरी) के हवाले से इफ़्ता (फ़तवा देने) के निशान ये हैं: "इसी पर फ़तवा है", "इसी पर फ़तवा दिया जाए", "इसी पर भरोसा किया जाए", "इसे ही हम लेते हैं", "हम इसी को चुनते हैं", "इसी पर भरोसा करते हैं", "आज के दिन इसी पर अमल है", "इसी दौर में इसी पर अमल होता है", "यही सही है", "यही स्पष्ट है", "यही ज़ाहिर है", "यही अज़हर (सर्वाधिक स्पष्ट) है", "यही मुख़्तार (पसंदीदा) है"। इसी पर हमारे मशायख़ (बुज़ुर्गों) ने फ़तवा दिया है। हमारे मशायख़ का इसी पर फ़तवा है। यही 'अशबह' है, यही 'औजह' (सबसे उपयुक्त) है, और इसी तरह के अन्य निशान 'हाशिया-ए-तहतावी' में हैं। और इसी पर लोक-प्रथा (उर्फ़) जारी है, और इसी को हमारे विद्वानों ने अपनाया है और यही प्रसिद्ध (मुतआरिफ़) है। 'फ़तह-

उल-क़दीर' में है कि जब दो भरोसेमंद इमामों के बीच मतभेद हो, एक कहे कि यह 'सही' है और दूसरा अपनी बात को 'असह्' (ज़्यादा सही) कहे, तो उसने 'सही' से सहमति जताई, इसलिए 'असह्' को लेना ज़्यादा बेहतर होगा। 'दुर-उल-मुख़्तार' में है कि अगर किसी रिवायत के बारे में किसी भरोसेमंद किताब में लिखा हो कि यह 'असह्' या 'औला' (बेहतर) या 'औफ़क़' (अनुकूल) है या इसी तरह का कुछ और, तो मुफ़्ती को उस पर फ़तवा देने का अधिकार है। वह इसके विपरीत वाली बात पर भी फ़तवा दे सकता है जिसके मुक़ाबले इसे 'असह्' लिखा गया है, यानी दोनों में से जिस पर चाहे फ़तवा दे। लेकिन जहाँ 'सही' या 'माख़ूज़' (लिया गया) या 'मुफ़्ता-बिही' या 'युफ़्ता' (फ़तवा दिया जाता है) लिखा हो, उसके ख़िलाफ़ फ़तवा नहीं दिया जा सकता। लेकिन अगर मिसाल के तौर पर 'हेदाया' में लिखा हो कि यही सही है और 'काफ़ी' में लिखा हो कि वही सही है, तो वह इन दोनों में से जो ज़्यादा मज़बूत, योग्य और बेहतर हो, उसे चुने। 'रद्द-उल-मुह्तार' में 'असह्', 'सही' के मुक़ाबले में आता है, और 'सही', 'ज़ईफ़' (कमज़ोर) के मुक़ाबले में। 'हाशिया-ए-अशबाह' (बीरीज़ादा) में ऐसा ही अक्सर होता है, वरना 'शरह-ए-मजम-उल-बहरीन' में 'शाज़' (अनोखा/दुर्लभ) के मुक़ाबले में भी आया है। उन किताबों का बयान जिनसे फ़तवा देना जायज़ है और जिनसे नहीं। जिन किताबों से फ़तवा देना जायज़ है, वे वही किताबें हैं जिन पर हर तरह से भरोसा हो, और उनका ज़िक्र मसलों के वर्गों (तब्क़ात) के बयान में संक्षेप में आ चुका है। उनका विस्तार से वर्णन करना सीमा से बाहर होगा। संक्षेप में यह कहना उचित है कि जिन किताबों से फ़तवा देना जायज़ नहीं है, उनका यहाँ ज़िक्र कर दिया जाए। उन किताबों के अलावा जिनका हवाला इस फ़तावा में मौजूद है, उन पर भरोसा करना जायज़ है। यह स्पष्ट रहे कि फ़तवा देने के सामान्य नियम (कुल्लिया क़ायदा-ए-इफ़्ता) में 'फ़तह-उल-क़दीर' के शेख़ इब्न-उल-हुमाम का यह कथन पहले आ चुका है कि अगर 'नवादिर' (दुर्लभ) किताबों में से कोई किताब इस समय उपलब्ध हो, तो उस पर भरोसा नहीं किया जा सकता, क्योंकि वे इमाम मोहम्मद (रज़ि.) के ज़माने में मशहूर नहीं थीं, तो इस ज़माने में उनका क्या एतबार होगा। हाँ, अगर 'नवादिर' से किसी भरोसेमंद किताब जैसे 'हेदाया', 'मबसूत' आदि में कोई बात उद्धृत की गई हो, तो उस भरोसेमंद किताब के आधार पर उस पर भरोसा किया जाएगा। 'रद्द-उल-मुह्तार' में शेख़ हिब्तउल्लाह अल-बअलबकी की 'शरह-ए-अशबाह' के हवाले से नक़ल है कि हमारे शेख़ सालेह ने कहा: ऐसी किताबों से फ़तवा देना जायज़ नहीं है जो बहुत संक्षिप्त हैं, जैसे 'नहर-उल-फ़ायक', ऐनी की 'शरह कंज़-उद-दक़ायक', 'दुर-उल-मुख़्तार' और 'तन्वीर-उल-अबसार' आदि। मेरा कहना है कि यानी ऐसी किताबों में इबारतें इतनी संक्षिप्त और तंग हैं कि अर्थ कम ही स्पष्ट हो पाते हैं, इसलिए उनसे फ़तवा देना जायज़ नहीं है। फिर कहा कि और ऐसी किताबों से भी फ़तवा देना जायज़ नहीं है

जिनके लेखकों के हालात के बारे में पता नहीं चल सका कि वे किस दर्जे के थे और कौन थे, जैसे 'मुल्ला मिस्कीन' की शरह।

عمل کرنے لگیں کیونکہ اس طرح شرع سے لعب ولہو حرام ہے یعنی مثلاً ایک مسئلہ میں آیا کہ بعض کے نزدیک جائز اور بعض کے نزدیک ناجائز نہیں ہے تو مقلد کو یہ روا نہیں ہے کہ جس قول پر جب چاہے عمل کرے بلکہ یہ استفتاء قلبی اس پر ایک کا اختیار لازم ہے مگر آنکہ دوسرا راجح ظاہر ہو جائے پس وہی لازم ہوگا اور پہلا عمل باطل نہ ہوگا اور آئندہ اسی اختیار پر عامل رہے اگرچہ اس پر کوئی امر لازم آ جاتا ہو مثلاً ناجائز اختیار کرنے سے کبھی اس کو جائز کی ضرورت پڑے تو اس پر تاحیات لازم رہے گا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ فائدہ جن مسائل پر فتویٰ دیا ہے یا جو مرجح ہیں ان کے الفاظ و علامات ہماری کتابوں میں بہت ہیں اور بعضے بہ نسبت دوسرے کے زیادہ موکد ہیں چنانچہ صحیح کے بہ نسبت فتوے زیادہ قوی ہے یعنی یہ صحیح ہے اس سے بڑھ کر اسی پر فتویٰ ہے فی الفتاویٰ الخیریۃ صحیح واشبہ جو علامات ترجیح ہیں ان سے فتویٰ زیادہ موکد ہے اور اس سے بڑھ کر یہ مفتی یعنی اسی پر فتویٰ دیا جائے اور صحیح سے بڑھ کر اصح ہے اور احتیاط سے بڑھ کر احوط ہے۔ فی البحر ازیہ

اشبہ کے معنی اشبہ بنصوص یعنی حکم منصوص سے زیادہ مشابہ ہے براہ درایت و راجح براہ روایت تو اسی پر فتویٰ ہوگا۔ فی خزانۃ الروایات نقلا عن جامع المضمرات شرح القدوری افتاء کے علامات یہ ہیں۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ اسی پر اعتماد کیا جائے۔ اسی کو ہم لیتے ہیں۔ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ اسی پر اعتماد کرتے ہیں۔ اسی پر آج کے روز عمل ہے۔ اسی زمانہ میں اسی پر عمل ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے۔ یہی واضح ہے۔ یہی ظاہر ہے یہی اظہر ہے۔ یہی مختار ہے۔ اسی پر ہمارے مشائخ نے فتویٰ دیا ہے۔ ہمارے مشائخ کا اسی پر فتویٰ ہے یہی اشبہ ہے یہی اوجہ ہے اور اسی کے مانند دیگر علامات ہیں فی حواشی الطحاوی اور اسی پر عرف جاری

ہے اور اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہے اور یہی متعارف ہے فی القدیر جب دو امام معتبر میں باہم تعارض ہوا ایک نے کہا کہ یہ صحیح ہے اور دوسرے نے اپنے حکم کو اصح کہا تو اس نے صحیح سے اتفاق کیا لہٰذا صحیح کا لینا اولیٰ ہو گا فی الدر المختار اگر کسی روایت کی نسبت کتاب معتمد میں لکھا تو کہ اصح یا اولیٰ یا اوفق ہے یا مانند اس کے لکھا مفتی کو اس پر فتویٰ دینے کا اختیار ہے اور اس کے مخالف پر جس کی نسبت کر کے اصح لکھا ہے اس پر بھی فتویٰ دے سکتا ہے یعنی دونوں میں سے جس پر چاہے فتویٰ دے اور جہاں صحیح یا ماخوذ یا مفتی بہ یا یفتیٰ لکھا ہو اس کے خلاف فتویٰ نہیں دے سکتا ہے لیکن اگر مثلاً ہدایہ میں لکھا ہو کہ یہی صحیح ہے اور کافی میں لکھا کہ وہی صحیح ہے تو یہ اور وہ دونوں میں سے جو اقویٰ و الیق و اصلح ہو اس کو اختیار کرے فی رد المختار اصح مقابل صحیح ہے اور صحیح مقابل ضعیف حواشی اشباہ بیری زادہ ایسا اکثر ہی ہے ورنہ شرح مجمع میں مقابل شاذ بھی آیا ہے۔ بیان ان کتابوں کا جن سے فتویٰ دینا جائز اور جن سے نہیں جائز ہے جن کتابوں سے فتوے دینا جائز ہے وہی کتابیں ہیں جن پر ہر طرح اعتماد ہو اور ان کا ذکر طبقات مسائل کے ذکر میں اجمالاً آ گیا ہے اور ان کی تفصیل میں خارج از وسعت تطویل ہے اور اختصار اس طرح لائق ہے کہ جن کتابوں سے فتوے نہیں جائز ہے ان کو یہاں بیان کر دیا جائے تو ایسی صفت و حالت کے علاوہ جن کتابوں کا حوالہ اس فتاویٰ میں مذکور ہے ان پر اعتماد روا ہے۔ واضح ہو کہ کلیہ قاعدہ افتاء میں قضاء فتح القدیر شیخ ابن الہمام کا قول مذکور ہو چکا ہے کہ اگر نوادر کتابوں میں سے کوئی اس وقت دستیاب ہو تو اس پر اعتماد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ امام محمدؒ کے زمانہ میں مشہور نہ تھیں تو اس زمانہ میں کیا اعتبار ہو گا۔ ہاں نوادر سے اگر کسی معتمد کتاب مثل ہدایہ و مبسوط وغیرہ میں منقول ہو تو اس کتاب معتمد سے اس پر اعتماد ہو گا علی عامر مفصلاً رد المختار میں شیخ ہبۃ اللہ بعلمکی کی شرح اشباہ سے نقل ہے کہ ہمارے شیخ صالح نے کہا کہ ایسی کتابوں سے فتویٰ دینا روا نہیں ہے جو مختصر ہیں جیسے نہر

الفائق اور عینی کی شرح کنز الدقائق اور در المختار و تنویر الابصار وغیرہ اقول یعنی ایسی کتابوں میں تنگی عبارات اختصار اس قدر ہے کہ کمتر مطالب کا وضوع ہوتا ہے پس ان سے افتاء روا نہیں ہے پھر کہا کہ اور ایسی کتابوں سے بھی فتویٰ جائز نہیں ہے جن کے مصنفوں کا حال نہیں کھلا کہ وہ لوگ کس درجہ کے تھے کون تھے جیسے ملا مسکین کی شرح۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (1) 115 Introduction (Muqaddima)

Issuing a fatwa (legal ruling) is also not permissible from books like 'Kanz al-Daqaiq' or 'Jami al-Rumuz Quhistani', a commentary on 'Nuqaya', and similar works in which weak (unreliable) narrations have been quoted. For example, 'Quniyah' from the works of Zahidi. Therefore, issuing fatwas from such books is not allowed unless it is known from where the author is quoting and that the quotation is correct.

I say that in [this] Fatawa, most issues have been brought from 'Quniyah' and mostly with verification, though some are subject to consideration (doubt), and for some, there is support from authoritative (reliable) texts. Let it be clear that the compilers (may Allah have mercy on them) have often committed themselves to quoting each aspect of a single issue that has several facets with reference to separate books, even if all facets are present in a single book. This is an indication that the original issue is present in all those books. However, the translator wished that all facets had been quoted from one reliable source and reference given to their presence in others. But where some are not in other books and only in the one from which they were quoted, then there is no choice but to follow the method used in that book. Furthermore, let it be clear that there is no problem in relying on the aspects of an issue that are narrated from authoritative sources. Yes, the aspect that is quoted from, for example, 'Quniyah' or a similar book, there is difficulty in issuing a fatwa based on it without further consideration. Quotes from 'Durr al-Mukhtar' etc., are not in this Fatawa at all, and although there are quotes from Ayni's commentary on 'Al-Kanz' (which is considered equivalent to 'Durr al-Mukhtar'), their unreliability is due to their brevity. When a detailed, clear, and reliable narration exists as the original, then in reality, reliance remained on it, and 'Durr al-Mukhtar', 'Al-Nahr', and Ayni's 'Sharh al-Kanz' are as if they are supporting evidences.

Then the mentioned Sheikh stated that the book 'Al-Ashbah wa al-Nazair' should also be included among such brief books from which issuing a fatwa is not permissible, because in it too, the subject is expressed in such brief wording that its meaning is not understood until the original source from which the ruling was taken is consulted. In fact, in some places, there is such brevity that a defect has occurred in conveying the meaning. Thus, for anyone who has carefully observed it in conjunction with the marginal notes, this point becomes clear. Such being the case, a Mufti must surely fear falling into error if he relies on a condensed book. Therefore, it became necessary to consult the marginal notes or the original source of this book

before writing an answer. Thus, it is known that like 'Durr al-Mukhtar', this book is also not fit for issuing a fatwa from.

The scribe and translator said that it is known from here that the lack of credibility mentioned for issuing fatwas is not for the same reason in all aforementioned books. Rather, in 'Quniyah', it is due to the quotation of weak narrations and the author's deviation (I'tizal). In other books, it is due to conciseness and brevity or a lack of fame. Although they are not all equal in the matter that fatwas cannot be issued from any of them. Or sometimes the lack of permissibility is because the mentioned book is not widely circulated or famous, like 'Nawadir' etc. Even if a manuscript of 'Nawadir' itself were available, it would not be proper to issue fatwas from it nor would it be relied upon. Yes, if it is quoted in a reliable and famous work, then reliance is on that famous work. Thus, it has already been mentioned from 'Fath al-Qadir', the Book of Judgment.

The reason for this is that Mulla Ali Qari wrote in 'Tadhkirat al-Mawdu'at' that it has been established among general rules that it is not permissible to quote interpretations of the Holy Quran, or the Hadiths of the Prophet ﷺ, or jurisprudential issues from just any book, rather it is only permissible from those books which have been continuously widely circulated and famous from hand to hand. This is because those books that did not become famous or did not remain in circulation, reliance on them was lost, because the possibility of fear would arise that heretics and apostates might have inserted additions from themselves here and there. It is evident that when people fabricated false hadiths against the Prophet ﷺ, despite the presence of evaluators who eventually identified them, how then can there be confidence in those books that no one even knows by heart? This is contrary to those books that have come down from hand to hand as widely circulated and famous; in them, this possibility does not exist because their correct manuscripts are available. Here ends the speech of the translator and the writer's addition. This original source is very fine and...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द अव्वल (1) 115 प्रस्तावना (मुक़द्दमा)

'कन्ज़ अल-दक़ाइक़' और जैसे 'जामे-उर-रुमूज़ क़ुहिस्तानी' शरह 'नक़ाया' और ऐसी किताबों से भी इफ़्ता (फ़तवा देना) जायज़ नहीं है जिनमें ज़ईफ़ (कमज़ोर) अक़वाल नक़ल किए गए हैं। जैसे ज़ाहिदी की तस्नीफ़ से 'क़ुनिया' है, पस ऐसी किताबों से इफ़्ता रवा (उचित) नहीं है मगर जबकि यह मालूम हो जाए कि कहाँ से नक़ल करता है और उससे नक़ल सही है।

मैं कहता हूँ कि फ़तावा में 'क़ुनिया' से अक्सर मसाइल लाया है और अधिकतर उनमें से तहक़ीक़ में, मगर कुछ में तामुल (संदेह) है और कुछ के लिए मोतबारात (विश्वसनीय स्रोतों) से ताईद मौजूद है। और वाज़ेह हो कि जामेईन (संकलनकर्ताओं) रहमतुल्लाह तआला ने एक ही मसले में जिसके कई पहलू हैं, अक्सर ऐसा इल्तज़ाम किया है कि हर पहलू को अलग किताब के हवाले से नक़ल किया, अगरचे तमाम पहलू एक ही किताब में मौजूद हों। और इससे इशारा है कि असल मसला उन सब किताबों में मौजूद है। लेकिन मुतरज्जिम (अनुवादक) की तमन्ना रही कि काश तमाम पहलुओं को एक मोतबर असल से नक़ल करके बाक़ी दूसरों में मौजूद होने का हवाला दिया जाता। लेकिन जहाँ बाज़ दूसरी किताबों में नहीं हैं, सिर्फ़ उसी में हैं जिससे नक़ल किया गया, तो ऐसी सूरत में सिवाए उस तरीक़े के जो इस किताब में है, कोई चारा नहीं है। फिर वाज़ेह हो कि मसले में जो पहलू मोतबारात से मनक़ूल हैं, उन पर एतमाद करने में कोई इश्काल (कठिनाई) नहीं है। हाँ, जो पहलू मसलन 'क़ुनिया' या इसके जैसी किताब से नक़ल है, उसमें बिना तामुल के फ़तवे में इश्काल है। और 'दुर्रे मुख़्तार' वग़ैरह से इस फ़तावा में नक़ल ही नहीं है और ऐनी शरह-अल-कन्ज़ जिसे 'दुर्रे मुख़्तार' के मानिंद क़रार दिया गया, अगरचे उससे नक़ल है लेकिन उनका ग़ैर-मोतबर होना मुख़्तसर होने की वजह से है। और जब मुफ़स्सल (विस्तृत) व वाज़ेह व मोतबर रिवायत असल मौजूद है तो दर-हक़ीक़त एतमाद उसी पर रहा और 'दुर्रे मुख़्तार' व 'नहर' व 'शरह-अल-कन्ज़' ऐनी गोया मुअय्यिदात (समर्थन) हैं।

फिर शेख़ मौसूफ़ ने फ़रमाया कि किताब 'अश्बाह वन्नज़ायर' को भी ऐसी ही मुख़्तसर किताबों में शामिल करना चाहिए जिनसे फ़तवा देना जायज़ नहीं है, क्योंकि इसमें भी ऐसी मुख़्तसर इ़बा़रत से मज़मून अदा किया गया है कि उसके मायने यूँ समझ में नहीं आते जब तक कि असल की तरफ़, जहाँ से हुक्म लिया गया है, रुजू (संपर्क) न किया जाए। बल्कि कुछ जगहों पर ऐसा इख़्तिसार (संक्षिप्तता) है जिससे अर्थ प्रदान करने में खलल पैदा हो गया है। चुनाँचे जिसने हाशिए (टिप्पणियों) से मिलाकर इसे अच्छी तरह देखा, उस पर यह बात साफ़ हो जाती है। और जब यह हाल है तो मुफ़्ती को ज़रूर यह ख़ौफ़ रखना चाहिए कि अगर किसी किताब पर इख़्तिसार करे तो ग़लती में न पड़

जाए। लिहाज़ा ज़रूरी हुआ कि इस किताब के हाशिए या असल स्रोत की तरफ़ रुजू करके तब जवाब लिखे। पस मालूम हुआ कि 'दुर्रे मुख़्तार' की तरह यह किताब भी इस क़ाबिल नहीं है कि इससे फ़तवा दिया जाए। मुहर्रिर व मुतरज्जिम ने कहा कि यहाँ से मालूम हुआ कि इफ़्ता के लिए अदम-ए-एतबार (अविश्वास) जो ज़िक्र हुआ तो उन सब ज़िक्र की गई किताबों में एक ही वजह से नहीं है, बल्कि 'क़ुनिया' में ज़ईफ़ रिवायतों की नक़ल और मुसन्निफ़ (लेखक) के एतज़ाल (अलग विचारधारा) की वजह से है। और बाक़ी किताबों में ईजाज़ (संक्षिप्तता) व इख़्तिसार या प्रसिद्ध न होने की वजह से है। अगरचे इस मामले में कि उनमें से किसी से फ़तवा देना जायज़ नहीं है, सब समान नहीं हैं। या फिर कभी जवाज़ (वैधता) न होना इस वजह से होता है कि ज़िक्र की गई किताब मुतदावल (प्रचलन में) और मशहूर नहीं है जैसे 'नवादिर' वग़ैरह कि ख़ुद 'नवादिर' का नुस्खा (प्रति) अगर मिल भी जाए तो फ़तवा देना उचित न होगा और न ही उस पर एतमाद होगा। हाँ, किसी मोतबर व मशहूर किताब में अगर उससे नक़ल हो तो वह उस मशहूर पर एतमाद है।

चुनाँचे 'फ़तह अल-क़दीर' किताब-उल-क़ज़ा से ज़िक्र हो चुका है। और इसकी वजह यह है कि मुल्ला अली क़ारी ने 'तज़किरत-उल-मौज़ूआत' में लिखा है कि व्यापक नियमों में से यह बात तय पाई है कि क़ुरआन मजीद की तफ़सीरों को या हज़रत ﷺ की हदीसों को या फ़िक़्ही मसाइल को नक़ल करना हर किताब से रवा (उचित) नहीं है, बल्कि केवल उन्हीं किताबों से जायज़ है जो हाथों-हाथ मुतदावल व मशहूर चली आ रही हैं। क्योंकि जो किताबें मशहूर न हुईं या वे मुतदावल न रहीं, तो उन पर एतमाद नहीं रहा। इसलिए कि यह डर पैदा होगा कि उनमें ज़िनदीक़ (नास्तिक) व मुलहिद (धर्मद्रोही) लोगों ने जगह-जगह अपनी तरफ़ से कुछ न जोड़ दिया हो। और ज़ाहिर है कि जब हज़रत ﷺ पर लोगों ने झूठी हदीसें बना लीं, बावजूद इसके कि परखने वाले मौजूद थे जिन्होंने आख़िर परख ही लिया, तो फिर भला उन किताबों पर कैसे इत्मिनान हो सकता है जो किसी को ज़ुबानी याद भी नहीं हैं। इसके विपरीत उन किताबों के जो हाथों-हाथ मुतदावल व मशहूर चली आ रही हैं, उनमें यह आशंका नहीं है क्योंकि उनके सही नुस्खे मौजूद हैं। अनुवादक और मुहर्रिर की बात यहाँ समाप्त हुई, यह असल बहुत ही उम्दा और...

کنز الدقائق اور جیسے جامع الرموز قہستانی شرح نقایہ اور ایسی کتابوں سے بھی افتاء جائز نہیں ہے جن میں اقوال ضعیفہ نقل کیے گئے ہیں جیسے زاہدی کی تصنیف سے قنیہ ہے پس ایسی کتابوں سے افتاء نہیں روا ہے مگر جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کہاں سے نقل کرتا ہے اور اس سے نقل صحیح ہے۔

اقول فتاویٰ میں قنیہ سے اکثر مسائل لایا ہے اور بیشتر ان میں سے تحقیق میں مگر بعض میں تامل ہے اور بعض کے لئے معتبرات سے تائید موجود ہے اور واضح ہو کہ جامعین رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک ہی مسئلہ میں جس کے چند وجوہ ہیں اکثر ایسا التزام کیا ہے کہ ہر وجہ کو علیحدہ کتاب کے حوالہ سے نقل کیا اگر چہ جملہ وجوہ ایک ہی کتاب میں موجود ہوں اور اس سے اشارت ہے کہ اصل مسئلہ ان سب کتابوں میں موجود ہے لیکن مترجم کو تمنا رہی کہ کاش جملہ وجوہ ایک معتبر اصول سے نقل کر کے باقی دوسروں میں موجود ہونے کا حوالہ دیا جاتا لیکن جہاں بعض دوسری کتابوں میں نہیں ہیں صرف اسی میں ہیں جس سے نقل کیا گیا تو ایسی صورت میں سوائے اس طریقہ کے جو اس کتاب میں ہے کوئی چارہ نہیں ہے پھر واضح ہو کہ مسئلہ میں جو وجوہ کہ معتبرات سے منقول ہیں ان پر اعتماد کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہے ہاں جو وجہ کہ مثلا قنیہ یا اس کے مانند کتاب سے نقل ہے اس میں بغیر تامل کے فتویٰ میں اشکال ہے اور در المختار وغیرہ سے اس فتاویٰ میں نقل ہی نہیں ہے اور عینی شرح الکنز جس کو در المختار کے مانند قرار دیا گیا اگر چہ اس سے نقل ہے لیکن ان کا غیر معتبر ہونا بسبب مختصر ہونے کے ہے اور جب مطول و واضح و معتبر روایت اصل موجود ہے تو در حقیقت اعتماد اسی پر رہا اور در المختار و نہر و شرح الکنز عینی گویا موئیدات ہیں پھر شیخ موصوف نے فرمایا کہ کتاب اشباہ والنظائر کو بھی

ایسی ہی مختصر کتابوں میں لاحق کرنا چاہئے جن سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی ایسی مختصر عبارت سے مضمون ادا کیا گیا کہ اس کے معنی یوں سمجھ میں نہیں آتے جب تک کہ اصل کی طرف جہاں سے حکم لیا گیا ہے رجوع نہ کیا جائے بلکہ بعض مواضع میں ایسا اختصار ہے جس سے ادائے معنی میں خلل واقع ہو گیا ہے چنانچہ جس نے حواشی سے ملا کر اس کو خوب ملاحظہ کیا اس پر یہ بات روشن ہو جاتی ہے اور جب یہ حال ہے تو مفتی کو ضرور یہ خوف رکھنا چاہئے کہ اگر کسی کتاب پر اختصار کرے تو غلطی میں نہ پڑ جائے لہذا ضرور ہوا کہ اس کتاب کے حواشی یا اصل ماخذ کی طرف رجوع کر کے تب جواب لکھے پس معلوم ہوا کہ در المختار کی طرح یہ کتاب بھی اس قابل نہیں ہے کہ اس سے فتویٰ دیا جائے قال المحرجم یہاں سے معلوم ہوا کہ افتاء کے لئے عدم اعتبار جو مذکور ہوا تو ان سب کتب مذکورہ میں یکساں وجہ سے نہیں ہے بلکہ قنیہ میں بوجہ نقل روایات ضعیفہ و اعتزال مصنف ہے اور باقی کتب میں بوجہ ایجاز و اختصار یا عدم اشتہار کے ہے اگر چہ اس امر میں کہ ان میں سے کسی سے فتوے دینا جائز نہیں ہے یکساں نہیں یا پھر کبھی عدم جواز اس وجہ سے ہوتا ہے کہ کتاب مذکور متداول و مشہور نہیں جیسے نوادر وغیرہ کہ خود نوادر نسخہ سے اگر دستیاب ہو جائے تو فتوے دینا روا نہ ہوگا اور نہ اس پر اعتماد ہو گا ہاں کسی معتبر و مشہور میں اگر اس سے نقل ہو تو وہ اس مشہور پر اعتماد ہے چنانچہ فتح القدیر کتاب القضاء سے مذکور ہو چکا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ملا علی قاری نے تذکرۃ الموضوعات میں لکھا کہ کلیے قواعد میں سے یہ بات قرار پائی ہے کہ قرآن مجید کی تفاسیر کو یا آنحضرت ﷺ کی احادیث کو یا مسائل فقہیہ کو نقل کرنا ہر کتاب سے روا نہیں ہے بلکہ فقط انھیں کتابوں سے جائز ہے۔ جو ہاتھوں ہاتھ متداول مشہور چلی آتی ہیں کیونکہ جو کتابیں مشہور نہ ہوئیں یا وہ متداول نہیں رہیں تو ان پر اعتماد نہیں رہا اس لئے کہ یہ احتمال خوف پیدا ہو گا کہ ان میں زندیق و ملحد لوگوں نے جا بجا اپنی طرف سے لاحق نہ کر دیا ہو اور ظاہر

ہے کہ جب آنحضرت ﷺ پر لوگوں نے جھوٹی احادیث بنائیں باوجودیکہ پر کھنے والے موجود تھے جنہوں نے آخر پرکھ لیا تو بھلا ان کتابوں پر کیونکر اطمینان ہو سکتا ہے جو کسی کو زبانی یاد بھی نہیں ہیں بخلاف ان کتابوں کے جو ہاتھوں ہاتھ متداول مشہور چلی آتی ہیں ان میں یہ احتمال نہیں ہے کیونکہ ان کے صحیح نسخے موجود ہیں انتہی کلامہ مترجما و اقبال المحرجم یہ اصل نہایت نفیس و

It is very excellent, and from here, one should take heed and remember that some people who started writing commentaries (*Tafsirs*) filled them with all kinds of irrelevant, rare, and obscure information. Such commentaries are completely unreliable; in fact, they are extremely harmful to the general public because they cannot distinguish between strong and weak narratives. Similarly, there are reports that Sheikh Suyuti (may Allah have mercy on him) quoted from Abu Ubaid's 'Fada'il al-Qur'an' in 'Itqan'. Although he described their chains of transmission (*asanid*) as 'authentic' (*sahih*) and 'good' (*hasan*), since they come from an obscure and uncommon work, they are essentially unreliable. How can their verification and appraisal be trusted when they have caused strange confusion among the masses? Therefore, one should be cautious; such reports and statements hold no weight. It is evident that the Holy Quran, which has been passed down through consistent and famous transmission (*mutawatir*), has been in circulation since the time of the Companions (may Allah be pleased with them) through the efforts of the Commander of the Faithful, Ali bin Abi Talib (may Allah honor his face). For this reason, the translator, by the grace of Allah, has not included such narrations in the Urdu commentary. Instead, authentic and reliable narrations from trustworthy and famous imams like Hafiz Imad al-Islam wal Muslimin Ibn Kathir (may Allah have mercy on him) and others have been cited. Praise be to Allah upon completion, and praise be to Allah, Lord of the Worlds. The example of obscure and uncommon reports in the citation of Hadith is also clear from this.

The harm in it is also evident. If Suyuti (may Allah have mercy on him) quoted from obscure and uncommon sources, it does not make them reliable. How can something whose status as 'uncommon' is accepted become 'commonly accepted'? There is no room for independent reasoning (*ijtihad*) or deduction (*istinbat*) here because the objective is the actual Hadith of the Messenger of Allah (peace be upon him). Other such reports and traditions where there is no room for *ijtihad* are unlike rare legal issues (*nawadir*) from 'Zahiriyyat', where there is room for analogy (*qiyas*) and deduction. It is clear from here that when a ruling from the *nawadir* is cited in reliable books, its status as 'reliable' mentioned in 'Fath al-Qadir' etc., does not mean they were famous and common until then or became common through citation. This is because the 'uncommon' nature of *nawadir* is already admitted. Rather, it means that the author of the reliable book where it is cited was himself a scholar capable of *ijtihad*. Thus, he found the said *nawadir* ruling correct and cited it. In reality, trust is placed in the *ijtihad* of the citing authority. However, when options are limited and

the said ruling is not in 'Zahir al-Riwayah' but exists in others, it becomes necessary to adopt it, as written in 'Bahr al-Ra'iq'. This is due to that limited availability; otherwise, the fatwa and its ruling are the same. Therefore, if a ruling from *nawadir* is declared weak, it should be abandoned, and the fatwa of later scholars (*muta'akhirin*) will be preferred. Allah knows best. Even if *nawadir* are the deductions of Imam Muhammad and 'Amali' are the narrations and *ijtihad* of Imam Abu Yusuf, they cannot be definitively attributed to them due to being obscure and uncommon. It is clear from this that even if an author is a great scholar, as long as his work is not verified, famous, and in common circulation, it remains unreliable. In the 'Muqaddimah al-Umdah', some scholars, quoting from certain letters of Ibn Taymiyyah (may Allah have mercy on him) regarding forms of endowment (*waqf*) in rebuttal to some of his contemporaries, stated that he quoted it from 'Al-Muhit al-Burhani', which is a lie, etc. That is, a contemporary scholar of Sheikh Ibn al-Qayyim (may Allah have mercy on him) gave a reference to 'Muhit Burhani'. Ibn al-Qayyim responded that citing a reference from 'Muhit Burhani' is a lie because 'Muhit Burhani' has been lost, as Sheikh Ibn Amir al-Hajj clarified in the commentary of 'Munyat al-Musalli'. Even if I assume that someone among the people of that time found it somewhere, and our contemporary got hold of it, it is still not permissible to issue a fatwa or quote from it, as clearly mentioned in the Book of Judiciary in 'Fath al-Qadir' (Translator). Furthermore, from the 'Fawa'id Zaydiyyah' of Ibn al-Qayyim, Sayyid Hamawi, the commentator of 'Ashbah', quoted that it is not permissible to issue a fatwa based on general rules and principles; rather, it is obligatory for a Mufti to provide an answer through an explicit citation (*naql-e-sarih*), as the jurists have clarified (Translator). These statements mean that based on foundational rules, a ruling for a current issue should not be derived as a conclusion, nor should an answer be given from legal principles. For instance, one should not write: "The basic rule for issues of this category is such, therefore, the ruling for this specific case, which belongs to the same category, is also the same." Instead, it is obligatory for the Mufti to quote that specific case as a particular instance from a detailed and reliable book of fatwas, then...

यह बहुत उत्तम है और यहाँ से चेतावनी प्राप्त करनी चाहिए और याद रखना चाहिए कि कुछ लोगों ने जो तफ़सीरें (व्याख्याएँ) लिखना शुरू कीं और उनमें हर तरह की रतब व याबिस (सही-गलत) और शाज़ (दुर्लभ) व गैर-मशहूर बातें भर दीं, ऐसी तफ़सीरें बिल्कुल अविश्वसनीय हैं, बल्कि आम जनता के लिए अत्यंत हानिकारक हैं क्योंकि वे पूरी तरह से मज़बूत और कमज़ोर को अलग नहीं कर सकते। और इसी प्रकार की वे रिवायतें (वर्णन) हैं जिन्हें शेख सुयुति (रह.) ने अबू उबैद के 'फज़ाइल अल-क़ुरान' से 'इतक़ान' में उद्धृत किया है, हालाँकि उन्होंने उनकी सनदों (श्रृंखलाओं) के संबंध में 'सही' और 'हसन' लिख दिया है, लेकिन जब वे एक गैर-मशहूर और गैर-प्रचलित रचना से हैं, तो वे पूरी तरह से अविश्वसनीय हैं। भला उनकी तस्दीक और तहसीन पर क्या भरोसा किया जा सकता है, जबकि इससे आम लोगों में एक अजीब खलबली मच गई है। इसलिए सावधान रहना चाहिए कि ऐसी रिवायतों और कथनों का कोई भरोसा नहीं है। और यह स्पष्ट है कि पवित्र कुरान जो लगातार और प्रसिद्ध चला आ रहा है, वह सहाबा (रज़ि.) के समय से अमीरुल मोमिनीन अली बिन अबी तालिब (करम अल्लाह वजहु) की बदौलत प्रचलित है। इसलिए अनुवादक ने ईश्वर की कृपा से उर्दू तफ़सीर में ऐसी रिवायतों को नहीं लिया है, बल्कि भरोसेमंद और प्रसिद्ध रिवायतों को प्रसिद्ध और विश्वसनीय इमामों जैसे हाफ़िज़ इमादुल इस्लाम वल मुस्लिमीन इब्ने कसीर (रह.) आदि से उद्धृत किया है। और ईश्वर की प्रशंसा है इसके समापन पर और ईश्वर की प्रशंसा है जो सारे संसार का पालनहार है। और इससे हदीसों के उद्धरण में गैर-मशहूर और गैर-प्रचलित का उदाहरण भी स्पष्ट है।

और इसका नुकसान भी ज़ाहिर है, और अगर सुयुति (रह.) ने गैर-मशहूर और गैर-प्रचलित से उद्धृत किया है, तो उस पर भरोसा नहीं किया जा सकता, क्योंकि जिसका गैर-प्रचलित होना स्वीकार कर लिया गया हो, वह प्रचलित कैसे हो सकती है? और इसमें इज्तिहाद (तर्क) और इस्तिनबात (निष्कर्ष) का कोई दखल नहीं है क्योंकि वांछित स्वयं रसूलुल्लाह (सल्ल.) की हदीस है। और अन्य ऐसे समाचार और अवशेष जिनमें इज्तिहाद की गुंजाइश नहीं है, 'नवादिर' (दुर्लभ मसलों) के विपरीत हैं जो 'ज़हीरियात' में से हैं, जिनमें कयास (अनुमान) और इस्तिनबात की गुंजाइश है। और यहाँ से यह स्पष्ट हुआ कि नवादिर से जो हुक्म विश्वसनीय किताबों में उद्धृत है, उसके विश्वसनीय हो जाने का हुक्म, जैसा कि 'फ़तहुन क़दीर' आदि में उल्लेख है, इसका अर्थ यह नहीं है कि वे तब तक प्रसिद्ध और प्रचलित थे या उद्धरण के माध्यम से प्रचलित हो गए होंगे, क्योंकि नवादिर के गैर-मशहूर होने को पहले ही मान लिया गया है। बल्कि इसका अर्थ यह है कि जिस विश्वसनीय किताब में वह उद्धृत है, उसका लेखक स्वयं साहिब-ए-इज्तिहाद (मुजतहिद) था, तो उसने उक्त नवादिर के हुक्म को सही

पाया और उद्धृत किया। तो वास्तव में भरोसा उस उद्धृत करने वाले व्यक्ति के इज्तिहाद पर है। हाँ, अगर विकल्प कम हो गए हों और ज़ाहिर-उर-रिवायत में उक्त हुक्म न हो और गैर में हो, तो उसे अपनाना ही तय है, जैसा कि 'बहर-उर-रैक' में लिखा है। तो यह इसी सीमित होने के कारण है, अन्यथा फतवा और उसका हुक्म एक समान है। इसलिए यदि नवादिर का हुक्म कमज़ोर बताया गया हो तो उसे छोड़ दिया जाएगा और बाद के विद्वानों का फतवा मान्य होगा। ईश्वर ही बेहतर जानता है। और नवादिर चाहे इमाम मोहम्मद के निष्कर्ष हों और आमाली चाहे इमाम अबू यूसुफ़ के वर्णन और मुजतहिद हों, लेकिन गैर-मशहूर और गैर-प्रचलित होने के कारण निश्चित रूप से उनकी ओर संबंध नहीं किया जा सकते। और इसी से स्पष्ट है कि लेखक चाहे महान विद्वान हो, जब तक उसकी रचना शोधित और प्रसिद्ध और प्रचलित न हो, वह अविश्वसनीय है। 'मुक़द्दिमा अल-उम्दा' में कुछ विद्वानों ने इब्ने तैमिया (रह.) के कुछ पत्रों से वक़्फ़ (धार्मिक दान) के कुछ रूपों के बारे में अपने समकालीनों के विरुद्ध उद्धृत करते हुए लिखा है कि उन्होंने इसे 'मुहीत बुरहानी' से उद्धृत किया है, जो झूठ है, आदि। अर्थात शेख इब्ने क़य्यिम (रह.) के एक समकालीन विद्वान ने 'मुहीत बुरहानी' का संदर्भ दिया, तो इब्ने क़य्यिम (रह.) ने उत्तर में लिखा कि 'मुहीत बुरहानी' के संदर्भ से उद्धृत करना झूठ है क्योंकि 'मुहीत बुरहानी' तो खो गई है, जैसा कि 'शराह मुनियातुल मुसल्ली' में शेख इब्ने अमीरुल हाज ने स्पष्ट कर दिया है। और यदि मैं यह मान भी लूँ कि उस समय के लोगों में से किसी को कहीं मिल गई, लेकिन हमारे समकालीन के हाथ लग गई, तो भी उससे फतवा देना और उद्धृत करना जायज़ नहीं है जैसा कि 'किताबुल कज़ा, फ़तहुन क़दीर' में स्पष्ट उल्लेख है (अनुवादक)। और साथ ही इब्ने क़य्यिम (रह.) के'फवाइद ज़ैदिया' से सैयद हमवी, 'अशबाह' के व्याख्याकार, ने उद्धृत किया कि नियमों और सिद्धांतों के आधार पर फतवा देना हलाल नहीं है, बल्कि मुफ्ती पर अनिवार्य है कि वह स्पष्ट उद्धरण से उत्तर दे जैसा कि न्यायविदों ने स्पष्ट कर दिया है (अनुवादक)। इन कथनों का अर्थ यह है कि बुनियादी सिद्धांतों के आधार पर वर्तमान समस्या का हुक्म परिणाम के रूप में नहीं निकाला जाएगा और न ही फिक्ही (न्यायशास्त्रीय) नियमों से उत्तर देगा। उदाहरण के लिए, यह न लिखे कि "इस श्रेणी के मसलों में मूल नियम यह है, इसलिए इस उप-मसले (जुज़िया) का भी यही हुक्म हुआ जो इसी श्रेणी से है"। बल्कि मुफ्ती पर यह अनिवार्य है कि वह विशेष रूप से उस विशेष सूरत को एक विस्तृत और विश्वसनीय फतवे की किताब से उद्धृत करे, फिर...

بہت عمدہ ہے اور یہاں سے تنبیہ حاصل کرنا اور یاد رکھنا چاہیے کہ بعض لوگوں نے جو تفسیریں لکھنا شروع کیں اور ان میں ہر طرح کے رطب و یابس و شاذ و غیر مشہور باتیں بھرنے لگے ایسی تفاسیر بالکل بے اعتبار ہیں بلکہ عوام کے لئے نہایت مضر ہیں کیونکہ وہ یکسر قوی و ضعیف کو جدا کر سکتے ہیں اور اسی قبیل سے وہ روایات ہیں جو شیخ سیوطیؒ نے ابوعبید کے فضائل القرآن سے انقان میں نقل کر دی ہیں اگرچہ ان کی اسانید کے نسبت صحیح و حسن لکھدیا لیکن جب وہ ایک غیر مشہور و غیر متداول تالیف سے ہیں تو محض غیر معتبر ہیں بھلا ان کی تصحیح و تحسین پر کیا اعتبار ہے حالانکہ اس سے عوام میں عجیب غلغلہ پیدا ہو گیا لہذا ہوشیار رہنا چاہئے کہ ایسے روایات و اقوال کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے کہ مصحف مجید جو متواتر و مشہور چلا آتا ہے وہ زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے باشاعت حضرت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ متداول ہے اس واسطے مترجم نے اردو تفسیر میں بتوفیق الٰہی سبحانہ تعالیٰ ایسی روایات کو نہیں لیا بلکہ صحاح مشہور و معتمد روایات کو ائمہ ثقہ و ثقات مشہور میں مثل حافظ عماد الاسلام و المسلمین ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ و غیر ہم سے نقل کیا ہے والحمد للہ الا تمام والحمد للہ رب العالمین اور اس سے نقل احادیث میں غیر مشہور و متداول کی مثال بھی ظاہر ہے۔

اور اس کا ضرر بھی واضح ہے اور اگر سیوطی رحمہ اللہ نے غیر مشہور و متداول سے نقل کیا تو اس پر اعتماد نہیں ہو جائے گا کیونکہ جس کا غیر متداول ہونا مسلم ہے وہ کیونکر متداول ہو گی اور اس میں اجتہاد و استنباط کو دخل نہیں ہے کیونکہ مطلوب نفس حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ایسے دیگر اخبار و آثار جن میں اجتہاد کو گنجائش نہیں بخلاف مسائل نوادر کے

ظہیریات میں سے ہیں کہ ان میں قیاس و استنباط کو گنجائش ہے اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ نوادر سے جو حکم معتبرات میں منقول ہو اس کے معتبر ہو جانے کا حکم جو فتح القدیر وغیرہ میں مذکور ہے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہاں تک مشہور و متداول تھے یا نقل سے متداول ہوں گے کیونکہ نوادر کے غیر مشہور ہونے کو پہلے ہی مان لیا گیا ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ جس معتبر کتاب میں نقل ہے اس کا مؤلف خود صاحب اجتہاد تھا تو اس نے حکم مذکورہ نوادر کو صحیح پایا اور نقل کیا تو درحقیقت اعتماد اس شخص ناقل کے اجتہاد پر ہے ہاں اختصار البصر بڑھ گیا اور ظاہر الروایت میں جب حکم مذکورہ نہ ہو اور غیر میں ہو تو اسی کو لینا متعین ہے جیسا کہ بحر الرائق میں لکھا تو یہ اسی انحصار کی وجہ سے ہے ورنہ فتاویٰ و اس کا حکم یکساں ہے لہذا اگر نوادر کا حکم تضعیف مذکور ہو تو ترک کیا جائے گا اور متاخرین کا فتوے مختار ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم اور نوادر اگر چہ امام محمدؒ کے استنباط ہوں اور امالی اگر چہ امام ابو یوسفؒ کے مرویات و مجتہد ہوں مگر غیر مشہور و غیر متداول ہونے کی قطعی ان کی طرف نسبت نہیں کر سکتے اور اسی سے ظاہر ہے کہ مؤلف اگر چہ عالم کبیر ہو جب تک اس کی تصنیف محقق اور مشہور و متداول نہ ہو غیر معتبر ہے و فی مقدمۃ العمدۃ بعض الافاضل نقلا عن بعض رسائل ابن تیمیہ رحمہ اللہ فی بعض صورا لوقف ردا علی بعض معاصریہ نقلہ عن المحیط البرھانی کذب الی آخرہ۔ یعنی شیخ ابن قیمؒ کے ہم عصر فاضل نے محیط برہانی کا حوالہ دیا تو ابن قیمؒ نے جواب میں لکھا کہ محیط برہانی کے حوالہ سے نقل کرنا جھوٹ ہے کیونکہ محیط برہانی تو مفقود ہو گئی ہے جیسا کہ شرح مدیۃ المصلی میں شیخ ابن امیر الحاج نے تصریح کر دی ہے اور اگر میں یہ بھی فرض کر لوں کہ اس زمانہ والوں میں سے کسی کو کہیں ملی مگر ہمارے ہم عصر کو ہاتھ لگ گئی تو بھی اس سے فتوے دینا اور نقل کرنا روا نہیں ہے جیسا کہ کتاب القضاء فتح القدیر میں مصرح مذکور ہے انتہی مترجم اور نیز ابن قیمؒ کے فوائد زیدیہ سے سید حموی شارح اشباہ نے نقل کیا کہ قواعد و

ضوابط سے فتویٰ دینا حلال نہیں ہے بلکہ مفتی پر واجب ہے کہ صریح نقل سے جواب دے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہے انتہی مترجم۔ اقوال اس کے معنی یہ ہیں کہ بنا بر اصولی قواعد کے مسئلہ واقع کا حکم بطریق نتیجہ نہیں نکالے گا اور نہ ضوابط فقیہ سے جواب دے مثلاً لکھے کہ اصل ضابطہ اس جنس کے مسائل میں یہ ہے لہذا اس جزئیہ کا جو اسی جنس سے ہے یہی حکم ہوا بلکہ مفتی پر یہی واجب ہے کہ خاص اس صورت کو بطور جزئیہ مخصوصہ کے کسی بسیط و معتمد فتاوے سے نقل کر دے پھر

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) 117 Introduction

Be it clear that this ruling is intended for the Muftis of this era when there is no Mujtahid (an authoritative interpreter of Islamic law). Otherwise, any individual who has attained the rank of Ijtihad, regardless of its degree, must respond through the required method of Ijtihad, as Taqlid (imitation/unquestioning following) is forbidden for such a person. Or they should exercise preference (Tarjih) if they possess that capability; understand this well. If it is argued that sometimes a specific detail (juz'iyyah) is explicitly mentioned in rules and principles through deduction (istinbat), it should be exempted from the aforementioned general rule (kulliyyah). The response is no; rather, in an absolute sense, one should neither deduce from principles and rules nor from the specific instances derived from them. Issuing a fatwa in both manners is impermissible because the purpose of principles is the method of deduction, not the description of what has been deduced. Often, a ruling is deduced merely as an example for the sake of easing understanding, whereas it might not be refined or correct in itself. An analogy for this can be found in logic with 'downward species' and 'upward genera' etc., and among philosophers with 'pre-eternity of intellect' etc. Thus, there is no certainty that the reality of the matter is as such. This is unlike the subsidiary branches (furu'). Accordingly, the mentioned Sheikh wrote in the margins of 'Ashbah' that any ruling mentioned in a book of principles that contradicts the subsidiary books (furu') is of no account, as the jurists have clarified. End of translator's note.

In short, a Mufti of this age should not issue fatwas by deducing from rules and regulations like 'Ashbah wa Naza’ir' or from foundational principles (usul). Instead, they should provide explicit citations (naql). Furthermore, this citation should not be from books of principles or general rules, nor from lost or obscure (non-mutawatir) books such as 'Muhit Burhani' and 'Nawadir' etc. Similarly, it should not be from abridged texts like 'Durr al-Mukhtar', 'Nahr al-Faiq', 'Kanz' etc., in which errors of understanding frequently occur. A Mufti might neglect their specific conditions and mistakenly consider them applicable to the case at hand. Moreover, citations should not be taken from books that are unreliable due to a lack of research and critique. In 'Nawazil Fiqh Abu al-Layth', it is stated that Sheikh Abu Nasr was asked: "We have four books—'Nawadir' of Ibn Rustam (Ibrahim), 'Adab al-Qadi' of al-Khassaf, 'Mujarrad' of Hasan, and 'Nawadir' of Hisham. Is it permissible for us to issue fatwas from these books that have come into our hands?" He replied: "The knowledge that has reached us correctly from our Hanafi colleagues is beloved and approved.

However, issuing fatwas is a matter that I do not see as permissible for anyone based on a statement they do not understand—meaning, they do not know how its deduction and inference occurred through valid evidence. One should not take the burden of people upon themselves. Yes, if there are issues that are famous and apparent among our colleagues, then I hope there is room for reliance upon them." This is mentioned in 'al-Umdah' with translator's clarification. The translator adds: It is evident from Sheikh Abu Nasr’s statement that it is not permissible for a Mufti to issue a fatwa unless they know the source (ma’khadh) of that ruling. This is also famously and correctly reported from Imam Azam (may Allah have mercy on him): "It is not lawful for anyone to issue a fatwa based on our statement until they know from where we said it." However, the later scholars (muqallidun) have stated that this applies generally to those capable of Ijtihad. In my view, this does not permit people of discernment and research to become negligent. From Sheikh Abu Nasr's statement, it is also proven that if a person has not reached the rank of Ijtihad, there appears to be room for them to rely on the statements of the Imam and his colleagues through 'Husn al-Zann' (good faith). However, it must be established that the statement is indeed that of the colleagues (imams), for which fame (shuhrah) is a sufficient criterion. Likewise, reliance on authentic and widely available books is permissible. Thus, books that are unauthentic are excluded, and those that are authentic but not widely available or established (mutawatir) are also excluded, such as 'Muhit Burhani' etc. Among the unreliable books is the commentary 'Jami al-Rumuz' on 'Wiqayah', attributed to Shams al-Din Muhammad al-Quhustani, the Mufti of Bukhara. Indeed, Ibn Abidin wrote in 'Tanqih al-Fatawa al-Hamidiyyah' that al-Quhustani is like a person gathering wood at night, who indiscriminately picks up whatever comes to hand, wet or dry. This condition of his is evident from the fact that he relies on the books of the Mu'tazilite scholar al-Zahidi. Allama Ali al-Qari wrote in 'Risalah Shumm al-Qawariz fi Dhamm al-Rawafid' that Mawlana Isam al-Din spoke the truth about al-Quhustani, saying: "This al-Quhustani is not among the students of Shaykh al-Islam al-Harawi, neither the senior nor the junior. Rather, in his time, he was a book merchant, or rather a broker of book sales, and..."

स्पष्ट हो कि यह आदेश इस युग के मुफ़्तियों के लिए है, जबकि कोई मुजतहिद (स्वतंत्र रूप से व्याख्या करने वाला) मौजूद नहीं है। अन्यथा, जो व्यक्ति इजतिहाद (स्वतंत्र व्याख्या) के पद पर आसीन हो, चाहे वह किसी भी स्तर का इजतिहाद रखता हो, उसके लिए आवश्यक है कि वह इजतिहाद के तरीके से उत्तर दे, क्योंकि उस पर तक़लीद (बिना प्रमाण के अनुसरण) वर्जित है। यदि उसमें इतनी क्षमता हो, तो वह प्राथमिकता (तरजीह) दे, इसे समझें। यदि यह कहा जाए कि कभी-कभी नियमों और सिद्धांतों में स्पष्ट रूप से किसी उप-मामले (जुज़िया) का उल्लेख अनुमान (इस्तंबात) के रूप में होता है, तो उसे उपर्युक्त सामान्य नियम (कुल्लिया) से अलग माना जाना चाहिए। इसका उत्तर यह है कि नहीं, बल्कि पूर्ण रूप से न तो सिद्धांतों से अनुमान लगाए और न ही उनके द्वारा निकाले गए उप-मामलों से। दोनों ही स्थितियों में फतवा देना जायज़ नहीं है। इसका कारण यह है कि सिद्धांतों का उद्देश्य व्याख्या की विधि सीखना है, न कि अनुमानित परिणामों का वर्णन करना। अक्सर ऐसा होता है कि समझ की आसानी के लिए किसी आदेश को उदाहरण के रूप में निकाला जाता है, जबकि वह स्वयं में परिष्कृत या सही नहीं होता। इसकी मिसाल तर्कशास्त्र (मंतिक) में 'अन्वाए नाज़िला' और 'अजनासे सायदा' तथा दर्शनशास्त्र में 'क़दम-ए-अक़्ल' आदि हैं। अतः यह निश्चित नहीं है कि वास्तविकता में भी ऐसा ही है। इसके विपरीत उप-शाखाओं (फ़ुरूह) का मामला अलग है। चुनांचे शेख (लेखक) ने 'हवाशी अशबाह' में लिखा है कि जो आदेश उप-शाखाओं की प्रामाणिक पुस्तकों के विरुद्ध किसी सैद्धांतिक पुस्तक में दिया गया हो, उसका कोई महत्व नहीं है, जैसा कि फकीहों (धर्मशास्त्रियों) ने स्पष्ट कर दिया है। अनुवादक।

संक्षेप में, इस युग में मुफ़्ती को चाहिए कि वह 'अशबाह व नज़ायर' जैसे नियमों और सिद्धांतों से अनुमान लगाकर फतवा न दे, बल्कि स्पष्ट प्रमाण (नक़्ल) पेश करे। और यह प्रमाण भी सैद्धांतिक या नियमों वाली पुस्तकों से नहीं, बल्कि लुप्त और गैर-प्रचलित पुस्तकों जैसे 'मुहीत बुरहानी' और 'नवादिर' आदि से भी नहीं होना चाहिए। साथ ही, संक्षिप्त पुस्तकों जैसे 'दुर्रे मुख्तार', 'नहरुल फ़ाइक' और 'कन्ज़' आदि से भी नहीं होना चाहिए, जिनसे समझने में अक्सर गलती हो जाती है। मुफ़्ती इसकी शर्तों से अनभिज्ञ होकर उसे किसी फतवे के मामले के अनुरूप समझ लेता है, जबकि वास्तव में ऐसा नहीं होता। और ऐसी पुस्तक से प्रमाण न दिया जाए जिस पर अनुसंधान और आलोचना की कमी के कारण भरोसा न हो। 'नवाज़िल फिक्ह अबुल लैथ' में है कि शेख अबू नस्र से पूछा गया कि हमारे पास चार पुस्तकें हैं: इब्राहिम बिन रुस्तम की 'नवादिर', खसाफ़ की 'अदबुल क़ाज़ी', हसन की 'मुजर्रद'

और हिशाम की 'नवादिर'। क्या इन पुस्तकों से फतवा देना हमारे लिए जायज़ है? उन्होंने उत्तर दिया कि जो ज्ञान हमारे हनफी साथियों से सही रूप में पहुँचा है, वह प्रशंसनीय और स्वीकृत है, लेकिन फतवा देना ऐसा कार्य है जिसे मैं किसी के लिए तब तक उचित नहीं समझता जब तक वह उस कथन को समझ न ले, यानी उसे यह पता न हो कि इसका निष्कर्ष और अनुमान किस प्रमाण और तर्क से निकला है जो सही और सीधा है। वह लोगों का बोझ अपने सिर पर न ले। हाँ, यदि ऐसे मामले हों जो हमारे साथियों के बीच प्रसिद्ध और स्पष्ट हों, तो मुझे आशा है कि उन पर भरोसा करने की गुंजाइश हो सकती है। जैसा कि 'उमदा' में स्पष्ट किया गया है। और अनुवादक का कहना है कि शेख अबू नस्र के कथन से यह स्पष्ट होता है कि जब तक मुफ़्ती को उस आदेश का स्रोत (माख़ज़) ज्ञात न हो, तब तक फतवा देना जायज़ नहीं है। और यही इमाम आज़म (रहमतुल्लाह अलैहि) से भी प्रसिद्ध और सही प्रमाणित है कि हमारे कथन पर फतवा देना तब तक किसी के लिए वैध नहीं है जब तक वह यह न जान ले कि हमने यह बात कहाँ से कही है। लेकिन मुक़ल्लिद विद्वानों ने कहा है कि यह सामान्य रूप से इजतिहाद करने वालों के लिए है। मेरे विचार से इससे भेदभाव और अनुसंधान करने वालों का लापरवाह बन जाना जायज़ नहीं होता। शेख अबू नस्र के कथन से यह भी सिद्ध हुआ कि यदि कोई ऐसा व्यक्ति हो जो इजतिहाद के स्तर तक नहीं पहुँचा है, तो उसके लिए इमाम और उनके साथियों के कथन पर 'हुस्न-ए-ज़न्न' (अच्छी धारणा) के साथ भरोसा करने की गुंजाइश प्रतीत होती है। लेकिन यह निश्चित होना चाहिए कि यह कथन वास्तव में साथियों (इमामों) का ही है, और इसके लिए प्रसिद्धि का स्तर पर्याप्त है। इसी प्रकार, प्रामाणिक और प्रचलित पुस्तकों पर भरोसा करना जायज़ है। अतः जो पुस्तकें गैर-प्रामाणिक हैं, वे बाहर हैं, और जो प्रामाणिक हैं लेकिन प्रचलित नहीं हैं, वे भी बाहर हैं, जैसे 'मुहीत बुरहानी' आदि। और गैर-प्रामाणिक पुस्तकों में 'वकाया' की व्याख्या 'जामे-उर-रुमूज़' है जो शम्सुद्दीन मोहम्मद क़ुहिस्तानी (बुखारा के मुफ़्ती) से संबंधित है। चुनांचे इब्ने आबिदीन ने 'तफ़तह अल-फ़तावा अल-हामिदिया' में लिखा है कि क़ुहिस्तानी एक ऐसा व्यक्ति है जैसे रात को लकड़ियाँ इकट्ठा करने वाला, जो बिना किसी अंतर के जो कुछ भी हाथ लगा उठा लाया। उसकी यह स्थिति इस बात से स्पष्ट है कि वह ज़ाहिदी मोतज़िली की पुस्तकों से प्रमाण लेता है। और अल्लामा अली अल-क़ारी ने 'रसाला शुम अल-क़वारिज़ फ़ी ज़म्म अल-रवाफ़िज़' में लिखा है कि मौलाना इसामुद्दीन ने क़ुहिस्तानी के बारे में सच कहा है कि यह क़ुहिस्तानी शेखुल इस्लाम हरवी के शिष्यों में से नहीं है, न बड़े शिष्यों में और न ही छोटे शिष्यों में। बल्कि अपने समय में वह एक पुस्तक विक्रेता था, बल्कि पुस्तक बेचने का एक दलाल (एजेंट) था और...

واضح ہو کہ یہ حکم اس زمانہ کے مفتیوں کے واسطے ہے جبکہ کوئی مجتہد نہیں ہے ورنہ جو شخص بدرجہ اجتہاد فائز ہو خواہ کسی مرتبہ کا اجتہاد رکھتا ہو وہ ضروری اجتہادی طریقہ سے جواب دے جبکہ اس پر تقلید ممنوع ہے یا وہ ترجیح دے اگر اس قدر قدرت ہے فافہم اور اگر کہا جائے کہ کبھی قواعد و اصول میں صریح جزئیہ بطریق استنباط مذکور ہوتا ہے تو کلیہ مذکورہ سے اس کو مستثنیٰ کرنا چاہیے تو جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ علی الاطلاق نہ ضوابط و اصول سے استنباط کرے اور نہ اس کے جزئیہ مستخرجہ مذکورہ سے دونوں طرح افتاء جائز نہیں ہے کیونکہ اصول سے مقصود طریقہ استخراج ہے نہ بیان مستنبطات پس اکثر ہوتا ہے کہ تسہیل فہم کے لئے کوئی حکم بطور مثال مستنبط کیا گیا حالانکہ فی نفسہ وہ مہذب یا مستقیم نہیں ہے اور نظیر اس کی منطق میں انواع نازلہ واجناس صاعدہ وغیرہ اور فلاسفہ میں قدم عقل وغیرہ ہیں پس یقین نہیں کہ فی نفس الامر یوں ہی ہے بخلاف فروع کے چنانچہ شیخ موصوف نے حواشی اشباہ میں لکھا کہ جو حکم فروع کی کتب فرعیہ سے مخالف کسی کتاب اصولی میں مذکور ہوا اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہے انتہیٰ مترجما۔

بالجملہ اس زمانہ میں مفتی کو چاہیے کہ قواعد و ضوابط مانند اشباہ و نظائر یا اصول سے استنباط کر کے فتوے نہ دے بلکہ صریح نقل کرے اور یہ نقل بھی کتاب اصولی و ضوابط سے نہ ہو اور کتاب مفقود و غیر متواتر مانند محیط برہانی و نوادر وغیرہ کے نہ ہو اور مختصرات مانند درالمختار و نہر الفائق و کنز وغیرہ کے نہ ہو جس سے سمجھنے میں اکثر غلطی ہو جاتی ہے مفتی اس کے قیود سے غافل ہو کر واقعہ فتویٰ کے موافق خیال کر لیتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اور ایسی کتاب سے نقل نہ ہو جس پر بوجہ عدم تحقیق و تنقید کے اعتبار نہیں ہے نواز ل فقہ ابواللیث

میں ہے کہ شیخ ابونصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے پاس چار کتابیں ہیں نوادر بن رستم یعنی ابراہیم اور ادب القاضی للخصاف اور مجرد حسن و نوادر ہشام تو بھلا یہ کتابیں جو ہمارے ہاتھ لگی ہیں ہم کو ان میں سے فتویٰ دینا جائز ہے فرمایا ہے جو علم ہمارے اصحاب حنفیہ سے بطور صحیح پہنچا وہ محبوب و مرضی ہے لیکن فتوے دینا ایسا امر ہے کہ میں کسی شخص کے لئے روا نہیں دیکھتا کہ ایسے قول پر فتویٰ دے جس کو وہ نہیں سمجھا یعنی اس کو معلوم نہ ہو کہ اس کا استخراج و استنباط کس طریقہ دلیل سے ہوا ہے جو صحیح و مستقیم ہے اور وہ اپنے اوپر لوگوں کا بوجھ نہ اٹھا دے ہاں اگر ایسے مسائل ہوں کہ ہمارے اصحاب سے مشہور و ظاہر ہیں تو مجھے امید ہے کہ شاید ان پر اعتماد کرنے کی گنجائش ہو کذا فی العمدہ مترجما موضحا اور مترجم کہتا ہے کہ شیخ ابونصر کے قول سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مفتی جب تک اس حکم کا مأخذ نہ جانے تب تک اس کو فتویٰ دینا جائز نہیں ہے اور یہی امام اعظمؒ سے بھی مشہور و صحیح ہوا ہے کہ کسی کو ہمارے قول پر فتویٰ دینا روا نہیں ہے جب تک اس کو معلوم نہ ہو جائے کہ ہم نے کہاں سے یہ قول کہا ہے لیکن مقلدین علماء نے کہا کہ یہ اہل الاجتہاد فی الجملہ کے حق میں ہے اور میرے نزدیک اس سے اہل تمیز و تحقیق کا لایا بانی بن جانا جائز نہیں نکلتا ہے اور شیخ ابونصر کے قول سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ اگر ایسا شخص ہو جو درجہ اجتہاد تک نہیں پہنچا ہے تو اس کو امام و ان کے اصحاب کے قول پر بطریق حسن الظن کے اعتماد کر لینے میں گنجائش معلوم ہوتی ہے لیکن یہ ضرور ثابت ہو جائے کہ یہ قول بیشک اصحاب کا قول ہے اور اس کے واسطے درجہ شہرت کافی ہے وعلیٰ ہذا کتب معتبرہ و متداولہ پر اعتماد جائز ہے پس جو کتابیں غیر معتبر ہیں وہ خارج ہوئیں اور جو معتبر ہیں مگر متواتر و متداول نہیں ہیں وہ بھی خارج ہوئیں جیسے محیط برہانی وغیرہ فی العمدۃ التفاضل المرحوم اور منجملہ غیر معتبر کتابوں کے فقایہ کی شرح جامع الرموز منسوب یہ شمس الدین محمد قہستانی مفتی بخارا ہے چنانچہ ابن عابدین نے تفتح الفتاویٰ الحامدیہ میں

لکھا کہ قہستانی تو ایک ایسا شخص ہے جسیارات کو لکڑیاں جمع کرنے والا کہ محض بے تمیزی سے ترو خشک جو ہاتھ آیا اٹھا لایا اور اس کی یہ حالت اسی بات سے ظاہر ہے کہ زاہدی معتزلی کی کتابوں سے استناد کرتا ہے اور علامہ علی القاری نے رسالہ شم القوارض فی ذم الروافض میں ایک جگہ لکھا کہ مولانا عصام الدین نے قہستانی کے حق میں سچ فرمایا کہ شیخ الاسلام ہروی کے شاگردوں میں سے یہ قہستانی نہیں ہے نہ بڑوں میں اور نہ چھوٹوں میں بلکہ ان کے زمانہ میں کتب فروش بلکہ کتاب فروشی کا دلال تھا اور

Fatawa-e-Alamgiri Volume 1 (118) Introduction

No one among the people of his time recognized him as an expert in jurisprudence or a scholar of any science. Qari stated that clear evidence supporting this view is that in this commentary, *Jami al-Rumuz*, he continued to collect all kinds of strong and weak, authentic and flawed statements without investigation or scrutiny, much like one who gathers wood at night (gathering everything blindly).

Among the unreliable works is the commentary of *Mukhtasar al-Wiqayah* by Abu al-Makkarim. Accordingly, Ibn Abidin stated in *Matla al-Hamidiyyah* that it is mandatory for a follower (*muqallid*) to follow the school (*madhhab*) of his Imam. Regarding wearing red clothing, the apparent school of the Imam is what the aforementioned reliable scholars have narrated, which is that it is disliked (*makruh*); it is not the school narrated by Abu al-Makkarim, because Abu al-Makkarim is an unknown individual. It is not known who he was, in what time, or where he resided, and the state of his book is the same. I say (*aqool*), meaning the narrator is not trusted because until the status of a person is known, his narrations cannot be considered reliable or trustworthy. Therefore, the book remains unreliable. If someone has verified those narrated statements, the reliance would be on that verification, and then the book itself would no longer be necessary—understand this. Among the unreliable books is *Fatawa Ibrahim Shahi*. Sheikh Abdul Qadir Badauni narrated from his teacher, the learned scholar Sheikh Hatim Sambhali, that this Fatawa was compiled by Qazi Shahabuddin Daulatabadi; it is famous but not reliable. Sheikh Hatim was a great scholar during the reign of Emperor Jalaluddin Akbar. Among the unreliable works are all the compositions of Najmuddin Mukhtar bin Mahmud bin Muhammad Zahidi Mu'tazili. This person was a Mu'tazilite in belief (*aqidah*) and a Hanafi in branches (*furu'*). He passed away in 656 AH. His compositions include *Quniyah*, *Hawi Zahidi*, *Mujtaba Sharh Quduri*, *Zad al-Aimmah*, etc., and all these are unreliable. As Ibn Abidin stated in *Matla al-Hamidiyyah*, what is narrated in reliable books of the Hanafi school cannot be opposed by Zahidi's narrations. Ibn Wahban stated that whatever the author of *Quniyah* narrates, if it opposes the narrations of Hanafi jurists (*fuqaha*), no attention shall be paid to the narration in *Quniyah* unless a corresponding narration exists in a reliable book. Similar is mentioned in *Nahr al-Faiq*. Elsewhere it is written that Zahidi's work *Hawi* is famous for narrating weak reports. I say that in these compositions of Zahidi, minor legal details (*juz'iyyat*) are mentioned in great abundance, and there is no doubt that there are weak, often baseless, and unproven reports; some explicitly oppose authentic narrations, and some are contrary to

definitive texts (*mansus-e-qati*). However, later jurists identified and separated them, which is why they issued warnings. But in this era, when such capability is lacking, great waste of time and confusion have occurred. It is regrettable that if the elders had refined and distinguished it, such difficulty would not have arisen. Furthermore, in this Fatawa, references from *Quniyah* etc., are mentioned here and there, and it is presumed that the compiling scholars would have narrated them after critique. However, in my view, from the perspective of compilation, it is incumbent upon a person not to rely on such reports unless support for them is found narrated from a reliable book. This is because in this Fatawa, it has often happened that after narrating the original from a reliable source, support from *Quniyah* etc., is mentioned. Therefore, caution is necessary regarding everything except the supporting narrations. It should be clear that there are two *Hawi*s: one is *Hawi Zahidi*, which is unreliable, and concerning which Ibn Wahban said it is famous for narrating weak reports—meaning it is a collection of weak reports. For this reason, I do not recall any narration from *Hawi Zahidi* in this Fatawa. The second is *Hawi Qudsi*, which is among the reliable works. References from such *Hawi* are mentioned in this Fatawa; therefore, wherever *Hawi* is cited, it is explicitly clarified as *Hawi Qudsi*. It should be clear that in the translation, *Hawi* alone has been sufficed with in various places, so a warning is given here that where *Hawi* appears, *Hawi Qudsi* is intended. Among them is *Siraj al-Wahhaj Sharh Mukhtasar al-Quduri* authored by Abu Bakr bin Ali al-Haddadi. As cited from Maulana Birqili in *Kashf al-Zunun*, this commentary is also among the unreliable works. The translator says that probably due to its frequent use in teaching...

फ़तावा-ए-आलमगीरी जिल्द 1 (118) मुक़द्दमा

अपने समय के लोगों में तो कोई उसे फ़क़ीह (विधिवेत्ता) या किसी ज्ञान का विद्वान नहीं जानता था। कारी ने कहा कि इस कथन की पुष्टि में यह स्पष्ट प्रमाण है कि इस 'शरह जामे उर-रुमूज़' में वह हर प्रकार के सशक्त और कमज़ोर, सही और दोषपूर्ण कथनों को बिना शोध और जाँच के एकत्रित करता चला गया है, जैसे रात को लकड़ियाँ इकट्ठा करने वाला होता है।

ग़ैर-प्रामाणिक ग्रंथों में 'मुख़्तसर अल-विकाया' की व्याख्या 'अबू अल-मकारिम' है, जैसा कि इब्न आबिदीन ने 'मतला अल-हामिदियह' में कहा है कि मुक़ल्लिद (अनुयायी) पर यह अनिवार्य है कि वह अपने इमाम के पंथ का अनुसरण करे। लाल वस्त्र पहनने के मामले में इमाम का प्रकट पंथ वही है जो ऊपर वर्णित विश्वसनीय विद्वानों ने उद्धृत किया है, यानी यह नापसंद (मक़रूह) है; और वह पंथ नहीं है जिसे अबू अल-मकारिम ने उद्धृत किया है क्योंकि अबू अल-मकारिम एक अज्ञात व्यक्ति है। यह ज्ञात नहीं है कि वह कौन था, किस समय और कहाँ था, और उसकी इस पुस्तक की स्थिति भी वैसी ही है। मैं कहता हूँ (अक़ोल) यानी कहने वाले का विश्वास इस कारण नहीं है कि जब तक किसी व्यक्ति की स्थिति अज्ञात हो, तब तक उसके विवरणों को विश्वसनीय और भरोसेमंद नहीं माना जा सकता, इसलिए पुस्तक भी अविश्वसनीय रही। और यदि किसी ने उन उद्धृत कथनों की जाँच कर ली, तो विश्वास उसकी जाँच पर होगा, तब इसकी आवश्यकता नहीं रही, इसे समझ लें। ग़ैर-प्रामाणिक पुस्तकों में 'फ़तावा इब्राहिम शाही' है, और शेख अब्दुल कादिर बदायुनी ने अपने गुरु अल्लामा शेख हातिम संभली से उद्धृत किया है कि यह फ़तावा काज़ी शहाब अल-दीन दौलताबादी द्वारा संकलित किया गया है, जो प्रसिद्ध तो है लेकिन विश्वसनीय नहीं है। और शेख हातिम, सम्राट जलालुद्दीन अकबर के समय में एक महान विद्वान थे। ग़ैर-प्रामाणिक रचनाओं में नजम अल-दीन मुख़्तार बिन महमूद बिन मोहम्मद ज़ाहिदी मोतज़ली की सभी रचनाएँ शामिल हैं। यह व्यक्ति विश्वास (अक़ीदा) में मोतज़ली था और शाखाओं (फ़ुरूह) में हनफ़ी था, जिसकी मृत्यु 656 हिजरी में हुई। अतः उसकी रचनाओं में 'कुनिया', 'हावी ज़ाहिदी', 'मुजतबा शरह क़ुदूरी', 'ज़ाद अल-आइम्मा' आदि हैं, और ये सभी ग़ैर-प्रामाणिक हैं। जैसा कि इब्न आबिदीन ने 'मतला अल-हामिदियह' में कहा है कि हनफ़ी पंथ में विश्वसनीय पुस्तकों में जो वर्णित है, उसके विरुद्ध ज़ाहिदी का उद्धरण विरोध स्वरूप स्वीकार्य नहीं हो सकता। इब्न वहबान ने कहा कि 'कुनिया' का लेखक जो कुछ भी उद्धृत करता है, यदि वह हनफ़ी न्यायविदों (फ़क़ीहों) के उद्धरण के विपरीत हो, तो 'कुनिया' के उद्धरण पर ध्यान नहीं दिया जाएगा जब तक कि किसी विश्वसनीय पुस्तक में उसके पक्ष में कोई उद्धरण मौजूद न हो। और ऐसा ही 'नहर

अल-फ़ाएक़' में भी वर्णित है। दूसरी जगह लिखा है कि ज़ाहिदी की रचना 'हावी' कमज़ोर विवरणों को उद्धृत करने के लिए प्रसिद्ध है। मैं कहता हूँ कि ज़ाहिदी की इन रचनाओं में सूक्ष्म विवरणों (जुज़इयात) का बहुत अधिक उल्लेख है और इसमें कोई संदेह नहीं कि इसमें कमज़ोर और अक्सर आधारहीन और अप्रमाणित विवरण भी हैं, और कुछ स्पष्ट रूप से विश्वसनीय उद्धरणों के विरुद्ध हैं और कुछ निश्चित पाठ (मनसूस-ए-क़तई) के विपरीत हैं। लेकिन बाद के न्यायविदों ने उन्हें पहचान कर अलग कर दिया और इसी कारण चेतावनी दी। लेकिन इस युग में, जब ऐसी क्षमता नहीं है, तो समय का बहुत नुक़सान और भ्रम पैदा हुआ। और अफ़सोस कि यदि बुज़ुर्गों ने इसे संशोधित और स्पष्ट कर दिया होता, तो ऐसी कठिनाई न होती। फिर इस फ़तावा में 'कुनिया' आदि से जगह-जगह संदर्भ दिए गए हैं और यह अनुमान लगाया जाता है कि संकलक विद्वानों ने आलोचना के बाद ही इसे उद्धृत किया होगा। लेकिन मेरे विचार में संकलन की दृष्टि से व्यक्ति पर यह अनिवार्य है कि वह ऐसे विवरणों पर भरोसा न करे जब तक कि उसका समर्थन किसी विश्वसनीय पुस्तक से उद्धृत न मिल जाए, क्योंकि इस फ़तावा में अक्सर ऐसा हुआ है कि मूल को किसी विश्वसनीय स्रोत से उद्धृत करने के बाद 'कुनिया' आदि से उसका समर्थन उल्लेख किया गया है। अतः सहायक उद्धरणों के अतिरिक्त शेष में सावधानी बरतना आवश्यक है। और यह स्पष्ट हो कि 'हावी' दो हैं: एक 'हावी ज़ाहिदी' जो अविश्वसनीय है और जिसके बारे में इब्न वहबान ने कहा कि यह कमज़ोर विवरणों को उद्धृत करने के लिए प्रसिद्ध है, यानी यह कमज़ोर विवरणों का संग्रह है, इसलिए मुझे इस फ़तावा में 'हावी ज़ाहिदी' से कोई उद्धरण याद नहीं है। और दूसरी 'हावी कुदसी' है और यह 'हावी' विश्वसनीय पुस्तकों में से है। और इस फ़तावा में ऐसी 'हावी' से संदर्भ वर्णित है, इसलिए जहाँ 'हावी' लाया गया है, वहाँ 'हावी कुदसी' होने को स्पष्ट कर दिया गया है। और यह स्पष्ट हो कि अनुवाद में जगह-जगह केवल 'हावी' पर संतोष किया गया है, तो यहाँ सचेत किया जाता है कि जहाँ 'हावी' है, उससे 'हावी कुदसी' अभिप्रेत है। इन्हीं में से 'सिराज अल-वहाज शरह मुख़्तसर अल-क़ुदूरी' है, जिसके लेखक अबू बक्र बिन अली अल-हद्दादी हैं। जैसा कि 'कश्फ़ अल-ज़ुनून' में मौलाना बिरकिली से उद्धृत है कि यह व्याख्या (शरह) भी ग़ैर-प्रामाणिक ग्रंथों में से है। और अनुवादक कहता है कि संभवतः इसके अत्यधिक उपयोग और शिक्षण...

اپنے وقت کے لوگوں میں تو کوئی اس کو فقیہ دانی کسی علم کا عالم نہیں جانتا تھا قاری نے کہا کہ اس قول کی تصدیق میں یہ ظاہر دلیل ہے کہ اس شرح جامع الرموز میں وہ ہر طرح کے قوی وضعیف و صحیح وسقیم اقوال کو بغیر تحقیق و تدقیق کے جمع کرتا چلا جاتا ہے جیسے رات کا لکڑیاں جمع کرنے والا ہوتا ہے۔

منجملہ غیر معتبرات کے مختصر الوقایہ کی شرح ابوالمکارم ہے چنانچہ ابن عابدین نے مطلع الحامد یہ میں کہا کہ مقلد پر تو یہ واجب ہوتا ہے کہ اپنے امام کے مذہب کا اتباع کرے اور سرخ لباس پہننے میں ظاہر امام کا مذہب وہی ہے جو مذکورہ بالا علماء معتمدین نے نقل کیا یعنی مکروہ ہے اور وہ مذہب نہیں ہے جو ابو المکارم نے نقل کیا کیونکہ ابو المکارم ایک مرد مجہول ہے کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ کون شخص اور کس وقت میں اور کہاں تھا اور اس کی اس کتاب کی بھی یہی کیفیت ہے اقول یعنی قائل اعتماد اس وجہ سے نہیں ہے کہ نا قابل کا جب تک حال معلوم نہ ہو تب تک اس کے نقل کو ثقہ معتمد نہیں کر سکتے ہیں لہذا کتاب بھی غیر معتمد رہی اور اگر کسی نے ان اقوال منقولہ کو جانچ لیا تو اعتبار اس کے جانچ لینے کا ہوا تب اس کی ضرورت نہیں رہی فافہم۔ منجملہ کتب غیر معتبرہ کے فتاویٰ ابراہیم شاہی ہے اور شیخ عبدالقادر بدایونی نے اپنے استاد علامہ شیخ حاتم سنبھلی سے نقل کیا یہ فتاویٰ قاضی شہاب الدین دولت آبادی کا جمع کیا ہوا مشہور مگر قابل اعتبار نہیں ہے اور شیخ حاتم زمانہ بادشاہ جلال الدین اکبر میں بڑے عالم علامہ تھے اور انہیں غیر معتبرات میں سے جملہ تالیفات نجم الدین مختار بن محمود بن محمد زاہدی معتزلی ہیں۔ یہ شخص اعتقاد میں معتزلی تھا اور فروع میں حنفی تھا جس نے ۶۵۶ھ میں انتقال کیا پس اس کی تالیفات میں سے قنیہ وحاوی زاہدی و مجتبیٰ شرح قدوری زاد الائمہ وغیرہ ہیں اور یہ سب غیر

معتبرات ہیں چنانچہ ابن عابدین نے مطلع الحامد یہ میں کہا کہ مذہب حنفیہ میں معتبر کتابوں میں جو منقول ہے اس کے خلاف زاہدی کی نقل و معارض نہیں ہو سکتی ہے چنانچہ ابن وہبان نے فرمایا کہ قنیہ کا مؤلف جو کچھ نقل کرتا ہے اگر وہ فقہاء حنفیہ کی نقل سے مخالف ہو تو قنیہ کی نقل پر التفات نہ کیا جائے گا جب تک کہ اس کی موافقت میں کسی کتاب معتمد سے نقل موجود نہ ہو۔ اور ایسا ہی شہر الفائق میں بھی مذکور ہے اور دوسرے مقام پر لکھا کہ زاہدی کی تالیف حاوی تو ضعیف روایتوں کے نقل کرنے میں مشہور ہے۔ اقول زاہدی کے ان تالیفات میں جزئیات مسائل بہت کثرت سے مذکور ہیں اور اس میں شک نہیں کہ روایات ضعیفہ و اکثر واہیہ اور بلا ثبوت بھی ہیں اور بعضے صریح مخالف منقول صحیح اور بعضے مخالف منصوص قطعی ہیں لیکن فقہاء متاخرین نے ان کو پہچان کر جدا کر لیا اور اسی وجہ سے تنبیہ فرمائی مگر اس زمانہ میں جب ایسی قوت حاصل نہیں ہے تو کمال وقت و پریشانی واقع ہوئی اور افسوس کہ اگر بزرگوں نے اس کو ملقح و ممیز کر دیا ہوتا تو ایسی دقت نہ ہوتی پھر اس فتاوے میں قنیہ وغیرہ سے جا بجا حوالہ مذکور ہے اور گمان یہ کیا جاتا ہے کہ علماء جامعین نے تنقید کے بعد نقل کیا ہو گا مگر میرے نزدیک آدمی پر اس کی تدوین کی راہ سے واجب ہے کہ ایسی روایات پر اعتماد نہ کرے مگر جبکہ اس کی تائید کسی معتبر کتاب سے منقول مل جائے کیونکہ اس فتاویٰ میں اکثر ایسا ہوا ہے کہ اصل کسی معتمد سے نقل کر کے قنیہ وغیرہ سے اس کی تائید ذکر کی گئی ہے پس سوائے تائیدی نقول کے باقیوں میں احتیاط لازم ہے اور واضح ہو کہ حاوی دو ہیں ایک حاوی زاہدی جو غیر معتبر ہیں اور اس کی نسبت ابن وہبان نے فرمایا کہ روایات ضعیفہ نقل کرنے میں مشہور ہے یعنی مجموعہ روایات ضعیفہ ہے اس واسطے میں اس فتاوے میں حاوی زاہدی سے کوئی نقل مجھے یاد نہیں ہے اور دوسری حاوی قدسی اور یہ حاوی منجملہ معتبرات کے ہیں اور اس فتاویٰ میں ایسی حاوی سے حوالہ مذکور ہے اس واسطے جہاں حاوی لایا وہاں حاوی قدسی سے تصریح کر دی ہے اور واضح

ہو کہ ترجمہ میں جابجا فقط حاوی پر اکتفا کیا گیا ہے تو یہاں تنبیہ کی جاتی ہے کہ جہاں حاوی ہے اس سے حاوی قدسی مراد ہے از ان جملہ سراج الوہاج شرح مختصر القدوری مولفہ ابوبکر بن علی الحدادی ہے چنانچہ کشف الظنون میں مولانا برکلی سے نقل لایا کہ یہ شرح بھی منجملہ غیر معتبرات کے ہے اور مترجم کہتا ہے کہ غالبا کثرت اشتعال تدریس

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1
119
Introduction

...due to which the author (may Allah have mercy on him) did not find time for its investigation and critique, otherwise the author is a profoundly learned scholar. It often happens that an author is himself a great scholar, but a specific work may not be reliable due to some particular reason. Among these is *Mushtamil al-Ahkam* by Fakhruddin Rumi; for instance, in the translation and mention of the said Sheikh, *Kashf al-Zunun* has quoted Mawlana Birgili regarding the unreliability of this book. Also among them is *Fatawa Sufia* by Sheikh Fazlullah Sufi, a student of the author of *Jami al-Mudmarrat*. As quoted from Mawlana Birgili in *Kashf al-Zunun*, this book is also not among the reliable ones, hence acting upon its reports is not permissible until it is known to be in accordance with fundamental principles. I say: in this era, such accordance cannot be apparent based on the opinions of most, due to the loss of the status of *Ijtihad* (independent legal reasoning). If accordance with a reliable source of the school of thought is known, then an exception is made for this book. Praise be to Allah, nothing from this book has been quoted in this *Fatawa*. Among them is *Fatawa Fasin Najim* and *Fatawa Turi*. As quoted in *Radd al-Muhtar* from the marginal notes of Abu al-Sa'ud al-Azhari on Mulla Miskin's commentary of *al-Kanz*, both of these *Fatawas* are unreliable. I say: nothing from these two either is quoted in this book, and the commentary of *al-Kanz* by Mulla Miskin itself is unreliable and baseless.

Among these is *Khulasa Kidani*. This book is also purely among the baseless and unreliable books, although it is published in great numbers in the lands of Transoxiana and people memorize it. Its popularity in those cities is strange because in this *Khulasa*, besides contradicting explicitly revealed texts (*mansoos*), there is also contradiction with the principles of jurisprudence (*usul al-fiqh*). Despite this, the scholars there remained negligent, which is regrettable as that land became devoid of the principles of the Book, the Sunnah, the science of Hadith, and Seerah. This is a point of admonition: such is the result of indifference towards the science of Hadith. Hadrat Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) spoke truly: "People will remain in a good state as long as they continue to acquire Hadith, and when they abandon it, they will be ruined." In this treatise, many things are contrary to reliable texts, and even incorrect. For instance, it describes the word 'Takbir' at the time of *Tahrimah* as 'Wajib' (obligatory), whereas reliable texts clearly state it is 'Sunnah'. And among prohibited acts, it lists: reciting 'Bismillah' loudly, turning the face slightly to

the right or left (in distraction), leaning on a pillar or hand without excuse, and raising hands at non-prescribed times, etc. The late scholar wrote that all these are contrary to most reliable works. According to scholars, some of these are not even *Makruh* (disliked), though some have called them *Makruh*. The translator says: It is apparent that the author of the treatise, in the chapter on acts of worship, treated *Makruh* as *Makruh Tahrimi* (prohibitively disliked), as has been briefly explained in the discussion of terminology. Since these things became *Makruh Tahrimi*, they are equivalent to *Haram* (forbidden) according to the author because in terms of actual practice, both are equal. According to the translator as well, for any book prepared for the masses with the aim of practice, the practical ruling (*hukm-e-amali*) should be prioritized. For example, in this age, people do not complete three *tasbihs* in bowing (*ruku*) and prostration (*sajdah*), whereas according to evidence, the most correct view is that this amount is 'Wajib', making the repetition of the prayer mandatory. Thus, many 'half-baked mullahs' (semi-scholars), who are called a danger to faith, look at the superficial statements of scholars and rule that the prayer is valid. However, by 'valid', scholars mean the fulfillment of the bare minimum obligation, not the proper performance of prayer. Thus, the punishment of Hellfire remains a threat, and no benefit was achieved, because the primary goal is the pleasure of Allah Almighty and the attainment of Paradise and the blessings of the Hereafter. Therefore, it is necessary to rule that the prayer was not performed correctly when one has performed three *tasbihs* with such little tranquility, just as the Prophet ﷺ said to the one who did so: "(Sallu fa innaka lam tusall)" i.e., "Pray again, for you have not prayed." From this it became clear that writing *Makruh* as *Haram* in *Khulasa Kidani* is based on two things: first, that in the chapter of worship, he understood *Makruh* as *Tahrimi* and universally treated *Makruh* as *Tahrimi*; and second, that in the right of action, both are equal. Therefore, in the initial treatise, although a condition was attached to *Haram* that it must be based on definitive texts (*mansoos-e-qati*), this was in terms of belief (*i'tiqad*); otherwise, in practice, *Makruh Tahrimi* and *Haram* are written as identical, and here the count of practical prohibitions has been stated. Thus, in it...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द 1

119

प्रस्तावना

...जिसके कारण लेखक (रहमतुल्लाह अलैहि) को इसके शोध और आलोचना की ओर ध्यान देने का समय नहीं मिला, अन्यथा लेखक एक महान विद्वान थे। यह अक्सर होता है कि लेखक स्वयं एक महान विद्वान होता है लेकिन लेखन किसी विशेष कारण से विश्वसनीय नहीं होता। इनमें 'मुश्तमिल अल-अहकाम' फ़ख़रुद्दीन रूमी की है, जैसा कि अनुवाद और उक्त शेख़ के उल्लेख में 'कश्फ़ अल-जुनून' ने मौलाना बिरगिली से इस पुस्तक के अविश्वसनीय होने को उद्धृत किया है। इन्हीं में 'फ़तावा सोफ़िया' शेख़ फ़ज़लुल्लाह सोफ़ी (जामि अल-मुजमरात के छात्र) की है। 'कश्फ़ अल-जुनून' में मौलाना बिरगिली से उद्धृत है कि यह पुस्तक भी विश्वसनीय पुस्तकों में से नहीं है, इसलिए इसकी रिवायत पर अमल तब तक जायज़ नहीं है जब तक यह ज्ञात न हो जाए कि यह सिद्धांतों के अनुकूल है। मैं कहता हूँ कि इस युग में अधिकांश लोगों की राय में यह अनुकूलता स्पष्ट नहीं हो सकती क्योंकि इज्तिहाद (स्वतंत्र निर्णय) का दर्जा लुप्त हो चुका है। और यदि किसी विश्वसनीय मूल मत से अनुकूलता ज्ञात हो जाए, तो इस पुस्तक को अपवाद माना जाएगा। और अल्लाह का शुक्र है कि इस फ़तावा में इस पुस्तक से कुछ भी उद्धृत नहीं किया गया है। इनमें 'फ़तावा फ़सीन नजीम' है और 'फ़तावा तूरी' है। मुल्ला मिस्कीन की 'शरह अल-कन्ज़' पर अबू अल-सऊद अज़हरी के हाशिये (नोट्स) से 'रद्द अल-मुह्तार' में उद्धृत है कि ये दोनों फ़तावा अविश्वसनीय हैं। मैं कहता हूँ कि इन दोनों से भी इस पुस्तक में कुछ उद्धृत नहीं किया गया है, और मुल्ला मिस्कीन की स्वयं की 'शरह अल-कन्ज़' अविश्वसनीय और व्यर्थ है।

इन्हीं में 'ख़ुलासा किदानी' है। यह पुस्तक भी पूरी तरह से व्यर्थ और अविश्वसनीय पुस्तकों में से है, यद्यपि यह मावरानहर (ट्रांसोक्सियाना) के क्षेत्रों में बहुत अधिक प्रकाशित है और लोग इसे याद करते हैं। इन शहरों में इसका इस प्रकार लोकप्रिय होना आश्चर्यजनक है क्योंकि इस 'ख़ुलासा' में साफ़ तौर पर स्पष्ट प्रमाणों (मंसूसा) के अलावा उसूल-ए-फ़िक्ह (न्यायशास्त्र के सिद्धांतों) का भी विरोध मौजूद है। फिर भी वहाँ के विद्वान अनजान रहे, जिससे अफ़सोस होता है कि वह देश कुरान, सुन्नत, हदीस और सीरत के ज्ञान से खाली हो गया। यह सबक लेने का स्थान है कि हदीस के ज्ञान की अनदेखी का परिणाम ऐसा होता है। हज़रत इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) ने सच कहा था कि "लोग तब तक अच्छे रहेंगे जब तक वे हदीस हासिल करते रहेंगे, और जब वे इसे छोड़ देंगे तो बर्बाद हो जाएंगे।" इस पुस्तिका

में कई बातें विश्वसनीय ग्रंथों के विरुद्ध बल्कि गलत हैं। उदाहरण के लिए, यह तकबीर-ए-तहरीमा के समय 'तकबीर' शब्द को 'वाजिब' लिखता है, जबकि विश्वसनीय ग्रंथों में स्पष्ट है कि वह 'सुन्नत' है। और हराम (वर्जित) कार्यों में लिखता है: ज़ोर से 'बिस्मिल्लाह' पढ़ना, चेहरा थोड़ा दाएँ या बाएँ मोड़ना, बिना किसी मजबूरी के खंभे या हाथ पर झुकना (सहारा लेना), और गैर-शरई मौकों पर हाथ उठाना आदि। मरहूम विद्वान ने लिखा है कि ये सभी बातें अधिकांश विश्वसनीय ग्रंथों के विरुद्ध हैं। विद्वानों के अनुसार इनमें से कुछ तो मकरूह (नापसंद) भी नहीं हैं, हाँ कुछ को उन्होंने मकरूह कहा है। अनुवादक कहता है: ज़ाहिर है कि लेखक ने इबादत के अध्याय में 'मकरूह' को 'मकरूह-ए-तहरीमी' के अर्थ में लिया है, जैसा कि शब्दावली के वर्णन में संक्षेप में बताया जा चुका है। जब ये चीजें 'मकरूह-ए-तहरीमी' हुईं, तो लेखक के निकट ये 'हराम' के समान हैं क्योंकि व्यवहार (अमल) के मामले में दोनों बराबर हैं। अनुवादक के अनुसार भी, जो पुस्तक आम जनता के लिए बनाई जाए जिसका उद्देश्य व्यवहार हो, उसमें व्यावहारिक निर्णय (हुक्म-ए-अमली) को ही प्राथमिकता दी जानी चाहिए। उदाहरण के लिए, इस ज़माने में लोग रुकू और सजदे में तीन तस्बीह पूरी नहीं करते, जबकि प्रमाणों के अनुसार अधिक सही यह है कि यह मात्रा 'वाजिब' है, जिससे नमाज़ दोहराना (एआदा) वाजिब हो जाता है। अतः अधिकांश 'अधकचरे मुल्ला' (नीम मुल्ला), जिन्हें ईमान का ख़तरा कहा जाता है, विद्वानों के सतही बयानों को देखकर नमाज़ के जायज़ होने का हुक्म दे देते हैं। जबकि विद्वानों का 'जायज़' से तात्पर्य केवल अनिवार्य कर्तव्य (क़द्र-ए-मफ़रूज़) की अदायगी है, न कि नमाज़ की पूर्ण अदायगी। अतः नरक की सज़ा का डर बना रहता है और इससे कोई लाभ नहीं हुआ, क्योंकि मुख्य उद्देश्य अल्लाह की प्रसन्नता और स्वर्ग व परलोक की सुख-सुविधाओं की प्राप्ति है। इसलिए यह हुक्म देना ज़रूरी है कि नमाज़ अदा नहीं हुई जब तक कि उसने तीन तस्बीह इतनी कम तसल्ली (इत्मीनान) के साथ की है, जैसा कि पैगंबर ﷺ ने ऐसा करने वाले से कहा था: "(सल्लि फ़इन्नका लम तुसल्लि)" अर्थात् फिर से नमाज़ पढ़ो क्योंकि तुमने नमाज़ नहीं पढ़ी है। इससे स्पष्ट हुआ कि 'ख़ुलासा किदानी' में मकरूह को हराम लिखना दो बातों पर आधारित है: पहला यह कि इबादत के अध्याय में उसने मकरूह से 'तहरीमी' (निषेधात्मक) समझा और मकरूह को निरपेक्ष रूप से तहरीमी माना। दूसरा यह कि अमल (कार्रवाई) के अधिकार में दोनों बराबर हैं। अतः शुरुआती पुस्तिका में यद्यपि 'हराम' के साथ शर्त लगाई गई कि वह स्पष्ट प्रमाणों (मंसूसा-ए-कतई) पर आधारित हो, लेकिन विश्वास (एतेकाद) के तौर पर, अन्यथा व्यवहार में मकरूह-ए-तहरीमी और हराम को एक समान लिखा गया है और यहाँ व्यावहारिक हरामों की गिनती बताई गई है, इसलिए इसमें...

مقدمہ

سے مؤلف رحمہ اللہ تعالیٰ کو اس کی تحقیق و تنقید کی طرف توجہ کا وقت نہیں ملا ورنہ مؤلف عالم علامہ ہیں اور یہ بات اکثر واقع ہوئی کہ مصنف نے نفسہ علامہ منبحر ہیں مگر تصنیف کسی علت خاصہ سے قابل اعتبار نہیں ہیں از انجملہ مشتمل الاحکام فخر الدین رومی چنانچہ ترجمہ و شیخ مذکور میں کشف الظنون نے مولانا برکلی سے اس کتاب کا غیر معتبر ہونا بھی نقل فرمایا ہے از نجلہ فتاویٰ صوفیہ شیخ فضل اللہ صوفی شاگرد جامع المضمرات چنانچہ کشف الظنون میں مولانا برکلی سے نقل کیا کہ یہ کتاب بھی معتبرات میں سے نہیں ہے تو اس کی روایت پر عمل جائز نہیں ہے جب تک معلوم نہ ہو جائے کہ یہ اصول کے موافق ہے اقول اس زمانہ میں اکثروں کی رائے پر یہ موافقت ظاہر نہیں ہو سکتی بسبب فقدان درجہ اجتہاد کے اور اگر کسی معتمد اصل مذہب سے موافقت معلوم ہوئی تو اس کتاب سے استثنا ہوا اور بحمد اللہ تعالیٰ کہ اس فتاویٰ میں اس کتاب سے کچھ نقل نہیں ہے از انجملہ فتاویٰ فسین نجیم ہے اور از انجملہ فتاوے طوری ہے چنانچہ ملا مسکین کے شرح الکنز پر ابو السعود ازہری کے حاشیہ سے ردالمختار میں منقول ہے کہ یہ دونوں فتاوے غیر معتبرہ ہیں اقول ان دونوں سے بھی اس کتاب میں کچھ منقول نہیں ہے اور شرح الکنز ملا مسکین خود غیر معتبر واہی ہے۔

از انجملہ خلاصہ کیدانی ہے۔ یہ کتاب بھی محض واہی غیر معتبرہ کتابوں میں سے ہے اگرچہ دیار ماوراء النہر میں بہت کثرت سے شائع ہے اور لوگ اس کو حفظ کرتے ہیں اور ان شہروں میں اس کا اس طرح مقبول ہونا عجیب بات ہے اس لئے کہ اس خلاصہ میں علاوہ مخالفت منصوص کے

اصول فقہ سے بھی مخالفت موجود ہے پھر بھی وہاں کے اہل علم غافل رہے جس سے یہ افسوس ہوتا ہے کہ اصول کتاب وسنت اور علم حدیث و سیرت سے وہ ملک خالی ہو گیا اور یہ مقام عبرت ہے کہ علم حدیث سے بے اعتنائی کا نتیجہ ایسا ہوتا ہے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ نے سچ فرمایا کہ لوگ جب تک حدیث حاصل کرتے رہیں گے تب تک اچھے رہیں گے اور جب اس کو ترک کریں گے تو برباد ہوں گے اس رسالہ میں بہت سی باتیں مخالف معتبرات بلکہ غلط ہیں چنانچہ لفظ تکبیر بر وقت تحریمہ کے واجب لکھتا ہے حالانکہ معتبرات میں تصریح ہے کہ وہ سنت ہے اور محرمات میں لکھتا ہے کہ آواز سے بسم اللہ پڑھنا اور کچھ چہرہ کا دائیں یا بائیں موڑ کر التفات کرنا اور بغیر عذر کے ستون یا ہاتھ وغیرہ پر تکیہ دینا اور غیر مشروع موقع پر ہاتھ اٹھانا الی آخرہا۔ فاضل مرحوم نے لکھا کہ یہ سب مخالف اکثر معتبرات ہیں چنانچہ علماء کے نزدیک انہیں سے بعض تو مکروہ بھی نہیں ہیں ہاں بعض کو انھوں نے مکروہ کہا ہے۔ قال المترجم ظاہر مؤلف رسالہ نے مکروہ کو باب عبادات میں بمعنی مکروہ تحریمی قرار دیا چنانچہ اصطلاحات کے ذکر میں فی الجملہ بیان ہو چکا ہے پھر جب یہ چیزیں مکروہ تحریمی ہوئیں تو مؤلف کے نزدیک حرام ہوئیں کیونکہ حق عمل میں دونوں برابر ہیں مترجم کے نزدیک بھی جو کتاب عوام کے واسطے بنائی جائے جس سے عمل مقصود ہو تو چاہئے کہ اس میں حکم عملی ہی مقدم رکھا جائے مثلاً اس زمانہ میں لوگ رکوع سجدہ میں تین تسبیح پوری نہیں کرتے حالانکہ بحسب الدلیل اصح یہ ہے کہ یہ مقدار واجب ہے جس سے نماز کا اعادہ واجب ہے تو اکثر نیم ملا جن کو خطرہ ایمان کہا جاتا ہے ظاہری عبارات علماء پر نظر کر کے جواز نماز کا حکم دیدیتے ہیں حالانکہ جواز سے علماء کی مراد ادائے قدر مفروض ہے نہ ادائے صلوٰۃ پس عذاب جہنم مستوجب رہا اس سے فائدہ مترتب نہیں ہوا کیونکہ اصلی مقصود رضائے حق تعالیٰ اور حصول جنت و نعیم آخرت ہے پس لازم ہے کہ یوں حکم دیا جائے کہ نماز ادا نہیں ہوئی جبکہ اس نے تین تسبیح اس کم طمانینت کی ہے جیسا کہ

آنحضرت ﷺ نے ایسا کرنے والے کو فرمایا تھا کہ (صل فانک لم تصل) یعنی پھر نماز پڑھ کہ تو نے ہنوز نہیں پڑھی ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ خلاصہ کیدانی میں مکروہ کو حرام لکھنا دو باتوں پر مبنی ہے ایک یہ کہ باب عبادات میں اس نے مکروہ سے تحریمی سمجھا علی الاطلاق مکروہ سے تحریمی مراد لیا ہے اور دوم یہ کہ حق عمل میں دونوں برابر ہیں پس ابتدائی رسالہ میں اگرچہ حرام کے ساتھ قید لگائی کہ منصوص قطعی ہو مگر براہ اعتقاد ورنہ حق عمل میں مکروہ تحریمی و حرام کو یکساں لکھا ہے اور یہاں محرمات عملی کا شمار بیان کیا ہے پس اس میں

(Fatawa Alamgiri ..... Volume 1) (120) (Preface)

What is 'Makruh' (disliked) is also prohibited; indeed, in matters where one has exceeded limits, and which are not even Makruh, such as pointing with the index finger (Ishara-e-Sababah) which contradicts the commentaries of 'Hidayah' and 'Waqayah', etc. Furthermore, let it be clear that regarding books known to be unreliable—whether because the circumstances of their authors are unknown, or because the authors themselves have been established as unreliable, or because despite the author's reliability, the books contain a mixture of sound and unsound material, or because both the author and the book were reliable according to predecessors but did not maintain the level of continuous transmission (Tawatur) over time and were generally lost, such as 'Muheet Burhani' in Fiqh (jurisprudence) and 'Musnad Imam Ahmad' or 'Fazail al-Quran Abu Ubaid' in Hadith—the ruling for such books is to accept what is pure and reject what is murky. Then, whatever is taken should be scrutinized with reflection and deliberation to ensure it does not contradict reliable sources and principles.

The 'Musnad of Imam Ahmad' itself is very authentic, but generally, it has reached a state of broken continuity (inqita), so it can no longer be guaranteed against interpolations by heretics and innovators like the Rafidah and Kharijites. Therefore, the narrations specified therein shall be relied upon based on the aforementioned principles. When a sincere believer, free from hypocrisy and weakness of heart, reflects on his beginning and end, he will realize that for him, the Quran (transmitted continuously) and the authoritative books of Hadith and Fiqh are entirely sufficient. For instance, among acts like fasting, prayer, trade, and remembrance (adhkar), those established by the consensus (Ijma) of the Ummah as superior and high-ranking virtues for the hereafter are sufficient and adequate for him, provided he believes in the afterlife and the Day of Judgment. In this era, in the translator's view, this is the correct path for all believers so they may live together in this world with unity and brotherly love, and be forgiven and shown mercy in the hereafter. Further, let it be clear that as many Hadiths are found in such books relied upon in Fiqh, in reality, the said book should be considered reliable specifically within that field of Fiqh. It does not necessarily follow that all its Hadiths are authentic, nor does it mean the reliability of those elders in the field of Fiqh is nullified. Accordingly, Sheikh Abdul Haq Muhaddis Dehlavi (may Allah have mercy on him) wrote regarding 'Hidayah' at the start of the commentary of 'Safar al-Sa'adat' that the master's preoccupation with Hadith was likely minimal; meaning the Sheikh, author of Hidayah, had very little

involvement with Hadith study. Similarly, Mulla Ali Qari (may Allah have mercy on him), in his treatise 'Mawdu'at', wrote under a certain narration that this is not a Hadith, nor is its origin found in Hadith. He stated that if the author of 'Al-Nihayah' and other commentators of 'Hidayah' included it in their works, their citation carries no weight because they were not Hadith scholars (Muhadditheen) and they merely relayed who among the Muhadditheen had extracted it. I say: let it be clear that indeed, a jurist (Faqih) who has great mastery over legal narrations but lacks knowledge of Hadith becomes a jurist of lower standing. Every insightful scholar knows that many virtues of Fiqh are narrated; it is the name for being aware of the flaws of the soul and the whispers of Satan, and it is not limited merely to issues of fasting, prayer, trade, and agency, etc. Rather, that is just memorizing a few narrations. Therefore, knowledge of Hadith is essential, through which one becomes a divine scholar ('Alim Rabbani) and a true embodiment of Quranic verses. Allah is the Guide to the path of righteousness; from Him is protection and to Him is praise.

☆ The Connection ☆

In the translation: Let it be clear that in the book's preface, the translator indicated that through the special divine mercy of Allah, the Quran was revealed with the mission of the beloved, praised, and chosen Muhammad Mustafa ﷺ. As a guide ('Hadi Lawlak') as is rightful, the gnostics attained 'Al-Awarif' and the full share went to the Companions (may Allah be pleased with them). Following them are the Successors (Tabi'in), and eventually, a decline began, until in this era, due to ignorance and worldly desires, even faith itself was affected. So what of deeds? When the Arabic language is not understood, how can a common person share in knowledge? And from his firm statement "I was sent only as a teacher," the knowledge of religion...

(फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द अव्वल) (१२०) (मुक़द्दमा)

मक़रूह भी हराम है, हाँ जिन बातों में उसने अतिशयोक्ति की है और वे मक़रूह भी नहीं हैं जैसे 'इशारा बा सबाबा' (तर्जनी उंगली का इशारा) जो शरह हिदाया और शरह वक़ाया आदि के विरुद्ध है। फिर यह स्पष्ट हो कि जिन किताबों के बारे में यह ज्ञात हुआ कि वे अविश्वसनीय हैं, चाहे इस कारण से कि वे अविश्वसनीय हों क्योंकि उनके लेखकों की स्थिति के बारे में जानकारी नहीं है, या इस कारण से कि उनके लेखकों का अविश्वसनीय होना ज्ञात हो गया है, या इस कारण से कि लेखक के विश्वसनीय होने के बावजूद उनकी किताबों में हर तरह की अच्छी-बुरी बातें जमा हैं, या इस कारण से कि लेखक और किताब पूर्वजों की गवाही से विश्वसनीय थे लेकिन बीच के समय में वे 'तवातुर' (निरंतरता) के स्तर पर नहीं रहे बल्कि आम तौर पर खो गए, जैसे फ़िक़्ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) में 'मुहीत बुरहानी' और हदीस में 'मुसनद इमाम अहमद' और 'फ़ज़ाइल अल-क़ुरान अबू उबैद' आदि। तो इन किताबों का हुक्म यह है कि उनमें जो शुद्ध है उसे लिया जाए और जो गंदला (संदिग्ध) है उसे छोड़ दिया जाए, फिर जो लिया गया उसे भी गौर व फ़िक्र के बाद देख कर कि वह विश्वसनीय स्रोतों और सिद्धांतों के विरुद्ध न हो, ग्रहण किया जाए।

और मुसनद इमाम अहमद स्वयं बहुत प्रामाणिक है, लेकिन आम तौर पर यह विच्छेद के स्तर तक पहुँच गई है, इसलिए अब इससे सुरक्षित नहीं रहा जा सकता कि इसमें विधर्मी और नवाचारी लोग जैसे राफ़िदा और ख़ारजी कुछ घटाएंबढ़ाएं। इस कारण से जो विवरण इसमें निर्धारित हों, उन पर उपरोक्त सिद्धांतों के आधार पर विश्वास किया जाएगा। और जब कोई सच्चा मोमिन, जिसके दिल में कपट और कमज़ोरी न हो, अपने आरंभ और अंत पर विचार करेगा, तो उसे ज्ञात हो जाएगा कि मेरे लिए क़ुरान मजीद (मुतवातिर) और हदीस की विश्वसनीय पुस्तकें और फ़िक़्ह की विश्वसनीय पुस्तकें अत्यंत पर्याप्त हैं। जैसे रोज़ा, नमाज़, क्रय-विक्रय और ज़िक्र के कार्यों में से जो कार्य उम्मत की आम सहमति (इज्मा) से बेहतर, उच्च और आख़िरत का ज़ख़ीरा हैं, वे उसके लिए काफ़ी और वाफ़ी हैं, जबकि वह परलोक और क़यामत पर विश्वास रखता है। इस युग में अनुवादक के अनुसार सभी ईमान वालों के लिए यही सही रास्ता है जिससे वे दुनिया में आपस में एकजुट और भाईचारे वाली मुहब्बत से जीवन बिता कर आख़िरत में क्षमा और दया के पात्र बन जाएँ। फिर स्पष्ट हो कि जितनी हदीसें ऐसी किताबों में आई हैं जिनका फ़िक़्ह आदि में एतबार है, तो वास्तव में संबंधित किताब को उसी फ़िक़्ह के क्षेत्र में विश्वसनीय मानना चाहिए, और इससे यह अनिवार्य नहीं होता कि उसकी सभी हदीसें भी सही हों, और इससे यह भी आवश्यक नहीं है कि उन बुजुर्गों का सम्मान फ़िक़्ह के क्षेत्र में भी समाप्त

हो जाए। चुनांचे शेख अब्दुल हक़ मुहद्दिस देहलवी (اللہ رحمہ) ने हिदाया के बारे में 'शर्ह सफ़र अल-सआदत' के आरंभ में लिखा है कि उस उस्ताद की अधिक व्यस्तता हदीस में कम थी, अर्थात हिदाया के लेखक शेख का हदीस में काम बहुत कम रहा होगा। और इसी प्रकार मुल्ला अली क़ारी (اللہ رحمہ) ने अपने रिसाला 'मौज़ूआत' में एक रिवायत के नीचे लिखा है कि यह हदीस नहीं है बल्कि इसका मूल भी हदीस में नहीं है, और लिखा है कि यदि 'साहब-ए-निहाया' और हिदाया के अन्य व्याख्याकारों ने इसे अपनी व्याख्याओं में शामिल किया है, तो उनके वर्णन का कोई एतबार नहीं है क्योंकि वे लोग मुहद्दिस नहीं थे और उन्होंने यह वर्णन किया कि मुहद्दिसों में से किसने इसे निष्कासित किया है। मैं कहता हूँ कि यह स्पष्ट है कि निःसंदेह वह फ़क़ीह जिसे फ़िक़्ही रिवायतों पर बहुत महारत हो और हदीस से वाक़िफ़ियत न हो, वह निचले दर्जे का फ़क़ीह हो जाता है। और हर दूरदर्शी विद्वान जानता है कि फ़िक़्ह के बहुत से गुण वर्णित हैं; वह स्वयं के दोषों और शैतान की फुसफुसाहट से वाक़िफ़ होने का नाम है, और केवल रोज़ा, नमाज़, व्यापार और वकालत आदि के मसलों तक सीमित नहीं है, बल्कि यह तो कुछ रिवायतों को याद रखना है। इसलिए हदीस का ज्ञान अत्यंत आवश्यक है जिससे विद्वान 'रब्बानी' (ईश्वरीय) और क़ुरानी आयतों का सच्चा उदाहरण बन जाता है। और अल्लाह ही सही रास्ता दिखाने वाला है, ऐ हिदायत के रास्ते! उसी से बचाव और प्रशंसा है।

☆ अल-वस्ल (जुड़ाव) ☆

अनुवाद में: स्पष्ट हो कि किताब की भूमिका में अनुवादक ने संकेत दिया है कि अल्लाह की विशेष कृपा से, उसके प्रिय और प्रशंसित महबूब अहमद मुजतबा मुहम्मद मुस्तफ़ा ﷺ के माध्यम से पवित्र क़ुरान का अवतरण हुआ। 'हादी लौलाक' के रूप में जैसा कि हक़ है, आरिफ़ों ने 'अल-अवारिफ़' को और इसका पूर्ण सौभाग्य सहाबा (رضی اللہ عنہم) को मिला। और बाद में आने वाले ताबेईन (اللہ رحمہم) हैं, और अंततः इसमें कमी आने लगी, यहाँ तक कि इस युग में अज्ञानता और इच्छाओं के कारण स्वयं ईमान में कमी आने लगी। तो कर्मों का क्या ज़िक्र, और जब अरबी भाषा समझ में न आए, तो आम आदमी कैसे ज्ञान प्राप्त करेगा, और उसके सुदृढ़ कथन "बेशक मुझे शिक्षक बना कर भेजा गया है" से दीन का ज्ञान...

مکروہ بھی حرام ہے ہاں جن باتوں میں اس نے افراط کیا ہے اور وہ مکروہ بھی نہیں ہیں جیسے اشارہ بہ سبابہ جو شرح ہدایہ و شرح وقایہ وغیرہ سے مخالف ہے۔ پھر واضح ہو کہ جن کتابوں کی نسبت معلوم ہوا کہ غیر معتبر ہیں خواہ اس وجہ سے کہ غیر معتبر ہوں کہ ان کے مصنفین کے حال سے اطلاع نہیں ہے یا اس وجہ سے کہ ان کے مصنفوں کا غیر معتبر ہونا معلوم ہو گیا یا اس وجہ سے کہ باوجود مصنف کے معتبر ہونے کے اس کی کتابوں میں ہر طرح کے رطب و یابس جمع ہیں یا اس وجہ سے کہ مصنف و کتاب بھی بشہادت سابقین معتبر تھی لیکن درمیان میں بدرجہ تواتر نہیں رہی بلکہ عموماً مفقود ہوگئی جیسے فقہ میں محیط برہانی و حدیث میں مسند امام احمد و فضائل القرآن ابو عبید وغیرہ یا اور کسی وجہ سے تو ان کتابوں کا حکم یہ ہے کہ جو ان میں سے صافی ہے لیا جائے اور جو مکدر ہے وہ چھوڑا جائے پھر جو لیا گیا وہ بھی غور و تامل کے بعد دیکھ کر کہ معتبرات و اصول سے مخالف نہ ہو وہ لیا جائے گا۔

اور مسند امام احمد بذات خود بہت مستند ہے لیکن عموماً بدرجہ انقطاع پہنچ گیا تو اب اس سے مامون نہیں ہو سکتی کہ اس میں اہل الحاد و مبتدعین مثل روافض و خوارج کے کچھ گھٹائیں بڑھائیں اس وجہ سے جو روایات اس میں مقرر ہوں ان پر با اصول مذکورہ بالا اعتماد کیا جائے گا اور جب کوئی مؤمن خالص جس کے دل میں نفاق و ضعف نہ ہو اپنے آغاز و انجام پر نظر کرے گا اس کو معلوم ہو جائے گا کہ میرے لئے قرآن مجید متواتر و احادیث میں کتب متواترہ وفقہ میں کتب متواترہ نہایت کافی ہیں جیسے اعمال روزہ و نماز و مبیع واذکار میں سے جو اعمال با جماع امت ثواب بہتر و اعلیٰ و ذخیرہ آخرت ہیں وہ اس کے لیے کافی و وافی ہیں جبکہ وہ دارالآخرت و قیامت پر یقین رکھتا ہے اس زمانہ میں مترجم کے نزدیک تمام اہل ایمان کے لیے یہی راہ صواب ہے جس

سے وہ دنیا میں باہم متفق و برادرانہ محبت سے بسر کر کے آخرت میں مغفور و مرحوم ہو جائیں پھر واضح ہو کہ جس قدر احادیث ایسی کتابوں میں وارد ہیں جن کا فقہ وغیرہ میں اعتبار ہے تو در حقیقت کتاب موصوف کو اسی فن فقہ میں معتبر رکھنا چاہیے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی احادیث بھی سب صحیح ہوں اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ ان بزرگوں کا اعتبار فن فقہ میں بھی ساقط ہو چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالی نے ہدایہ کی نسبت اول شرح سفر السعادت میں لکھا کہ غالب اشتغال آن استاد و حدیث کمتر بود یعنی شیخ مصنف ہدایہ کا شغل حدیث میں بہت کم رہا ہوگا اور ایسے ہی ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ موضوعات میں تحت روایت لکھا۔ کہ یہ حدیث نہیں بلکہ اس کی اصل بھی حدیث میں نہیں ہے اور لکھا کہ اگر صاحب النہایہ اور دوسرے شراح ہدایہ نے اس کو اپنی شروح میں وارد کیا ہے تو ان کی نقل کرنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ لوگ کچھ محدثین نہیں تھے اور انہوں نے یہ نقل کیا کہ محدثین میں سے کس نے اس کو اخراج کیا ہے اقول واضح ہو کہ بیشک فقیہ جس کو روایات فقہیہ پر بہت عبور ہو اور حدیث سے وقوف نہ ہو کمتر درجہ کا فقیہ ہو جاتا ہے اور ہر عالم ذی بصیرت جانتا ہے کہ فقہ بس کے فضائل بہت مروی ہیں وہ عیوب نفس و سو شیطان سب سے واقف ہونے کا نام ہے اور خالی صوم وصلوۃ وبیع و وکالت وغیرہ کے مسائل پر انحصار نہیں ہے بلکہ یہ تو حفظ چند روایات کا ہے لہذا حدیث سے علم نہایت ضروری ہے جس سے عالم ربانی و مصداق آیات قرانی ہو جاتا ہے واللہ تعالیٰ ہو الہادی اے سبیل الرشاد پہ العصمۃ والحمد لہ۔

☆الوصل☆

فی الترجمۃ: واضح ہو کہ خطبہ کتاب میں مترجم نے اشارہ کیا کہ خاصہ رحمت الہیہ عز شانہ و جل سلطانہ بعثت محبوب محمود احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ ﷺ سے نزول قرآن پاک ہادی لولاک کما حقہ العارف نے العوارف اور حظ کامل اس کا حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کو ملا اور لا حقین

تابعین رحمہم اللہ تعالی ہیں اور آخر کم ہونا شروع ہوا حتیٰ کہ اس زمانہ میں بسبب جہالت ہوا و ہوس کے ایمان ہی میں برافو ہوا۔ ہواتو اعمال کا کیا ذکر ہے اور جب عربی زبان سمجھ میں نہ آئے تو عام آدمی کیونکر علم سے حصہ پائے گا اور محکم قولہ انما بعثت معلما سے علم دین

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① ..... 121 ..... Introduction

It is a necessary obligation for a believer to possess a deep understanding and insight into Fiqh (jurisprudence), and not merely the Arabic language. Therefore, the divine scholars have translated it into our mother tongue, making it easier to acquire enough knowledge to make Taqwa (piety) possible. Indeed, this Taqwa is the reason for honor, as the verse states: **"Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous of you"**... Now, there are two points here: first, that translation is legally permissible in Sharia; second, the meanings and etiquettes of translation in general, and the commitments of this translation of the Fatawa in particular. It should be clear that the basis for the permissibility of translation is the stories of the Quran, for we are certain that the conversations of the Prophets (peace be upon them) were not in Arabic. Furthermore, in the Hadith, a companion was commanded to learn the Jewish language. Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) considered prayer in Persian to be permissible, and it was clarified in 'Sharh-e-Husami' that Persian specifically was not the aim; rather, all languages besides Arabic are equal. The ruling of impermissibility of prayer [in other languages] is due to the unique miraculous composition of the Quranic text, while there is no doubt regarding translation [for understanding]. This was a brief explanation of the first point. Now, the second point is that everyone knows and understands translation in terms of its literal definition: **"It is the conveying of what one language signifies into another language, from the aspect of what the original language signified."** In this, my aim by using the constraint of 'aspect' is that correspondence in meaning and adherence to the text, indications, etc., like the original, is mandatory; merely conveying the perceived intended summary is not reliable.

Some details regarding this will appear in the chapter on complexities and ambiguities. Here, I write an example: for instance, regarding the verse: **"O you who have believed, when you rise to [perform] prayer, wash..."** one should not say, "O believers, when you intend to pray and you do not have wudu, then you..." to the end. Nor should you say, "wash your hands including the elbows," but rather say "up to the elbows," because saying "including" would negate the legal opinion (Madhhab) of Imam Zufar (may Allah have mercy on him). However, I have seen a handwritten translation of this same Fatawa-e-Alamgiri done in some princely states that was translated according to the translator's own intent. Furthermore, if there is a misconception that the Arabic idioms like 'Irad al-Baseer al-al-Ma' and 'Qalansuwa al-ar-Ras' are the opposite [of literal], the answer is that the meanings are exactly what

we speak. The same applies to the saying 'Lam tarak abi kadha' as will follow. Even if the idiom is not taken into account, the translation will be incorrect. Sometimes a disliked (munkarah) translation occurs, such as translating 'Zaraba fil Ard' as 'digging the earth' with a sense of aversion, whereas 'traveling the earth' is excellent. This chapter of translation, along with its etiquettes, requires a long explanation. Here, I only say that the best translation is one where the literal meaning is clearly evident from the original, and furthermore, whatever was expressed through signs and allusions also remains intact. The humble translator (may Allah forgive him) has, to the best of his ability, meticulously observed such points in this translation, despite the extreme lack of time—having to translate twelve sections of the original book monthly—and facing great financial hardship. Praise be to Allah that this translation was completed. By the mercy of Allah, the Sublime, I hope that He, through His grace, makes this translation popular and beneficial, and forgives His weak and sinful servant. **"He is the Protector, the Most Merciful of the merciful, and an Excellent Protector and an Excellent Responder."** Regarding the errors in the original manuscripts: No reliable handwritten manuscript of this Fatawa was available to the translator. However, printed editions from various presses were consulted. Most likely, the Calcutta edition, which was widely considered authentic by the scholars of the time, served as the source for the others. From some of its marginal notes, it is evident that at the time of its printing and verification, multiple handwritten manuscripts were present with full care along with dictionaries. Perhaps it was this very care that led to its widespread reputation for accuracy. Since one of the conditions for translation is that the translator must have a complete understanding of the original before bringing it into another language, therefore, with the success granted by Allah, every possible effort was made. One of the excellent results of this effort is that many errors were found even in this reliable original (the Calcutta edition). Among them are some where the person responsible for the accuracy disagreed with the source because, in his estimation, that part of the source was a slip or an error, whereas he himself committed an error in his own terminology. However, he wrote the original text in the margin, for which one should be grateful as it allows the correct reading to be found, while in other places...

मोमिन के लिए फ़र्ज़ ज़रूरी है और वह सिर्फ़ फ़िक़्ह (धर्मशास्त्र) में सूझ-बूझ है न कि केवल अरबी भाषा, इसलिए उलेमा-ए-रब्बानी ने इसे हमारी मातृभाषा में अनुवाद कर दिया जिससे इतना ज्ञान प्राप्त करना कि तक़वा (परहेज़गारी) संभव हो, आसान हो गया और यही तक़वा सम्मान का कारण है जैसा कि अल्लाह का फरमान है: **"बेशक अल्लाह के नज़दीक तुम में सबसे ज़्यादा इज़्ज़त वाला वह है जो तुम में सबसे ज़्यादा परहेज़गार है"**... अब यहाँ दो विषय हैं: पहला यह कि अनुवाद शरई तौर पर जायज़ है, दूसरा अनुवाद के अर्थ और शिष्टाचार सामान्य रूप से और विशेष रूप से इस फ़तावा के अनुवाद की प्रतिबद्धताएँ। स्पष्ट हो कि अनुवाद की वैधता के लिए मूल आधार तो क़ुरान के क़िस्से हैं क्योंकि हमें विश्वास है कि अंबिया अलैहिमुस्सलाम की बातचीत अरबी नहीं थी और हदीस में एक सहाबी को यहूदी भाषा सीखने का आदेश दिया गया और इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) ने फ़ारसी में नमाज़ की वैधता को समझा और 'शरह-ए-हुसामी' में स्पष्ट किया गया कि फ़ारसी की कोई विशेषता उद्देश्य नहीं है बल्कि अरबी के अलावा सभी भाषाएँ समान हैं। फिर नमाज़ की वैधता न होने का फ़तवा क़ुरानी छंद की विशेषता के कारण है और अनुवाद में कोई संदेह नहीं है। यह पहले विषय का संक्षिप्त विवरण था। अब दूसरे विषय का विवरण यह है कि अनुवाद के अर्थ शाब्दिक परिभाषा के रूप में सब लोग जानते और समझते हैं: **"यह एक भाषा के अर्थ को दूसरी भाषा में इस तरह प्रस्तुत करना है जिस तरह मूल भाषा ने प्रस्तुत किया था"**। इसमें 'हैसियत' की शर्त से मेरा तात्पर्य यह है कि अर्थ की समानता और इबारत (लेखन) व इशारों आदि का पालन मूल की तरह अनिवार्य है और केवल सारांश प्रस्तुत करना मान्य नहीं है।

इसका कुछ विवरण आगामी 'तशाकुलात व मुतशाबिहात' (जटिलताओं और समानताओं) के अध्याय में आएगा और यहाँ एक उदाहरण लिखता हूँ, जैसे अल्लाह का फरमान: **"ऐ ईमान वालों! जब तुम नमाज़ के लिए खड़े हो, तो (अपने चेहरे) धो लो..."** इसमें यह नहीं कहना चाहिए कि 'ऐ ईमान वालों! जब तुम नमाज़ का इरादा करो और तुम्हें वुज़ू न हो तो तुम...' अंत तक, या यह न कहें कि 'हाथों को कोहनियों समेत धो लो' बल्कि कहें 'कोहनियों तक' क्योंकि 'समेत' कहने से इमाम ज़फ़र (रह.) का मज़हब (विचार) समाप्त हो जाएगा, हालांकि मैंने इसी फ़तावा-ए-आलमगीरी का एक हस्तलिखित अनुवाद देखा है जो कुछ नवाबों की रियासतों में हुआ था, वह अपनी इच्छा के अनुसार ही अनुवाद था। फिर अगर यह भ्रम हो कि अरबी में 'इराद अल-बसीर अल-अल-मा' और 'कलंसुवा अल-अर-रास' के मुहावरे विपरीत हैं, तो उत्तर यह है कि अर्थ वही हैं जो हम बोलते हैं और इसी तरह

'लम तरक अबी कज़ा' के बारे में है जैसा कि आगे आएगा। यहाँ तक कि यदि मुहावरे का ध्यान न रखा जाए तो अनुवाद ग़लत होगा और कभी 'मुनकिरा' (नापसंद) जैसे 'ज़रबा फ़िल अर्ज़' का अनुवाद 'ज़मीन की खुदाई' एक अरुचि के साथ है जबकि 'ज़मीन पर चलना' उत्तम है। अनुवाद का यह अध्याय अपने शिष्टाचार के साथ विस्तृत विवरण चाहता है, यहाँ मैं केवल इतना कहता हूँ कि श्रेष्ठ अनुवाद वह है जिससे मूल अर्थ स्पष्ट होने के साथ-साथ जो बातें संकेतों और इशारों में थीं, वे भी बनी रहें। मुझ कमज़ोर अनुवादक ने (अल्लाह क्षमा करे) जहाँ तक संभव हुआ, ऐसे स्थानों का बहुत ध्यान रखा है, बावजूद इसके कि समय की इतनी कमी थी कि मुझे मूल पुस्तक के बारह भाग प्रतिमाह अनुवाद करने पड़ते थे और आजीविका में भी बहुत तंगी थी। अल्लाह का शुक्र है कि यह अनुवाद पूरा हुआ। अल्लाह जल्ल-शानहू की रहमत से उम्मीद है कि वह अपने करम से इस अनुवाद को लोकप्रिय और लाभकारी बनाए और अपने कमज़ोर और गुनहगार बंदे को माफ़ फरमाए। **"वही संरक्षक है, सबसे बड़ा दयालु है, बेहतरीन स्वामी और बेहतरीन जवाब देने वाला है"**। मूल प्रतियों की अशुद्धियों के वर्णन में: इस फ़तावा की कोई ऐसी हस्तलिखित प्रति जिस पर भरोसा किया जा सके अनुवादक को उपलब्ध नहीं हुई। हाँ, मुद्रित प्रतियाँ जो विभिन्न छापाखानों में छपी हैं, नज़र से गुज़रीं। संभवतः कलकत्ता की मुद्रित प्रति, जिसे उस समय के विद्वानों में बहुत प्रामाणिक माना गया, वही अन्यों का स्रोत है। इसके कुछ हाशिये (नोट्स) से यह स्पष्ट है कि इसके प्रकाशन और संपादन के समय शब्दकोशों के साथ कई हस्तलिखित प्रतियाँ पूरी सावधानी से मौजूद थीं। शायद इसी सावधानी के कारण इसकी शुद्धता पर पूर्ण विश्वास फैला हुआ है। चूंकि अनुवाद की शर्तों में से है कि अनुवादक को मूल की पूर्ण समझ हो तभी वह उसे दूसरी भाषा में ला सकता है, इसलिए अल्लाह के सहयोग से इसमें यथासंभव प्रयास किया गया है। जिसके अच्छे परिणामों में से एक यह है कि इस विश्वसनीय मूल (कलकत्ता संस्करण) में भी बहुत सी अशुद्धियाँ पाई गईं। उनमें से कुछ ऐसी भी हैं जहाँ संपादन के ज़िम्मेदार ने मूल स्रोत से इसलिए असहमति जताई क्योंकि उनके विचार में मूल का वह स्थान भ्रम या त्रुटिपूर्ण था, जबकि वास्तव में उन्होंने अपनी परिभाषा में स्वयं ग़लती की। लेकिन मूल इबारत हाशिये पर लिख दी जिससे सही अर्थ प्राप्त हो जाने पर उनका धन्यवाद करना चाहिए और अन्य स्थानों में प्रकट...

مؤمن کے لئے فرض ضروری ہے اور وہ فقط فقہ میں نفس و سمجھ ہے نہ خاص عربی زبان لہٰذا علماء ربانی نے اس کو ہماری مادری زبان میں ترجمہ کر دیا جس سے اس قدر علم حاصل کر لینا کہ تقویٰ ممکن ہوا آسان ہوا اور یہی تقویٰ سبب کرامت ہے لقولہ **ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم ....** اب یہاں دو مقام ہیں اول آنکہ ترجمہ شرعاً جائز ہے دوم ترجمہ کے معنی و آداب عموماً اور اس ترجمہ فتاوے کے التزامات خصوصاً۔ واضح ہو کہ جواز ترجمہ کے لئے اصل تو قصص قرآن ہیں کیونکہ ہم کو یقین ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی گفتگو عربی نہ تھی اور حدیث میں ایک صحابی کو یہودی زبان سیکھنے کا حکم کیا گیا اور امام ابو حنیفہؒ نے فارسی میں نماز کا جواز سمجھا اور شرح حسامی میں تصریح کردی کہ فارسی کی تخصیص مقصود نہیں بلکہ سوائے عربی کے سب زبانیں یکساں ہیں پھر فتویٰ عدم جواز نماز پر بوجہ خصوصیت نظم قرآنی ہے اور ترجمہ میں کچھ شبہ نہیں ہے یہ مختصر بیان مقام اول تھا۔ اب بیان مقام دوم یہ ہے کہ ترجمہ کے معنی از قسم تعریف لفظی سب لوگ جانتے و سمجھتے ہیں **فہی اداء مادل علیہ لسان بلانسان آخر من حیث مادل اصل اللسان**۔ اس میں قید حیثیت سے میرے غرض یہ ہے کہ مطابقت معنی و التزام عبارت و اشارت وغیرہ کا لحاظ مثل اصل کے واجب ہے اور محصل مراد کا ادا کرنا معتبر نہیں ہے۔

وہ عنقریب تشاکلات و متشابہات کی فصل میں کچھ بیان آئے گا اور یہاں ایک مثال لکھتا ہوں کہ مثلاً قولہ: **یا ایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا** میں یوں نہ کہنا چاہئے کہ اے ایمان والو جب تم نماز کا ارادہ کرو اور تم کو وضو نہ ہو تو تم الی آخرہ یا یوں مت کہو کہ دھو ڈالو ہاتھوں کو کہنیوں سمیت بلکہ کہو کہ کہنیوں تک کیونکہ سمیت کہنے سے امام زفرؒ کا مذہب ساقط ہو جائے گا حالانکہ اسی فتاویٰ عالمگیری کا میں نے ترجمہ قلمی جو بعض نوابی ریاستوں میں ہوا ہے ایسا ہی

ترجمہ اپنی مراد کے موافق دیکھا۔ پھر اگر وہم ہوا کہ ایراد البصیر علی الماء اور قلنسوۃ علی الراس میں عرب کا مجاز بر عکس ہے تو جواب یہ کہ معنی یہی ہیں جو ہم بولتے ہیں اور ایسے ہی قولہ لم ترک ابی کذا میں ہے کما سیاتی حتیٰ کہ اگر محاورہ کا لحاظ نہ ہو تو بھی ترجمہ غلط ہوگا اور کبھی منکرہ جیسے ضرب فی الارض کا ترجمہ زمین ورز میں ایک کراہت کے ساتھ ہے اور میرے روئے زمین عمدہ ہے اور یہ باب ترجمہ اپنے آداب کے ساتھ دراز تفصیل چاہتا ہے اس میں سے یہاں صرف اس قدر کہتا ہوں کہ اعلیٰ ترجمہ وہ ہے جس سے مطابقی دلالت کا مفہوم اصل ترجمہ سے بعینہ ظاہر ہونے کے علاوہ جو بات باشارہ و کنایہ ظاہر ہوئی تھی وہ بھی باقی رہے اور مترجم ضعیف عفا اللہ عنہ نے اس ترجمہ میں جہاں تک توفیق دی گئی ایسے مقامات کو نہایت اہتمام سے ملحوظ رکھا ہے با وجود یہ ضیق فرصت اس قدر تھی کہ بارہ جز و ماہواری اصل کتاب کے مجھے ترجمہ کرنا پڑتے تھے اور اس پر بھی معیشت میں بہت تنگی تھی بحمد اللہ تعالیٰ کہ یہ ترجمہ پورا ہوا اللہ تعالیٰ جل شانہ کی رحمت سے امید ہے کہ اس ترجمہ کو اپنے کرم سے ہر دل عزیز و نافع فرمادے اور اپنے فضل سے اپنے بندہ ضعیف گنہگار کو بخش دے **وھو الولی ارحم الراحمین و نعم المولیٰ و نعم المجیب**۔ الفضل اغلاط نسخ الاصل کے بیان میں۔ اس فتاوے کا کوئی قلمی نسخہ جس پر اعتماد ہو مترجم کو دستیاب نہیں ہوا ہاں مطبوعہ نسخے جو مختلف مطابع میں چھپے ہیں نظر سے گذرے غالباً مطبوعہ کلکتہ جو عموماً علماء زمانہ میں بہت مستند سمجھا گیا ہے وہی باقیوں کا منقول عنہ ہے اور اس کے بعض حواشی سے یہ بات البتہ ظاہر ہے کہ اس کی طبع و صحت کے وقت متعدد نسخے قلمی بکمال اہتمام مع کتب لغات موجود تھے اور شاید اسی اہتمام پر نظر سرسری اس امر کا باعث ہوئی کہ اس کی صحت پر تمام وثوق مشتہر ہو رہا ہے چونکہ ترجمہ کے شرائط سے ہے کہ مترجم کو اصل کی ادراک سے بہرہ وافی ہو جائے تب اس کو دوسری زبان میں لاسکتا ہے لہٰذا بتوفیق اللہ عزوجل اس میں تا مقدور کوشش کی نظر رہی جس

کے عمدہ نتائج سے ایک یہ ہے کہ اس معتمد اصل یعنی مطبوعہ کلکتہ میں بھی بکثرت اغلاط ظاہر ہوئے از آنجملہ بعضے ایسے بھی ہیں کہ ذمہ دار صحت نے منقول عنہ سے اس باعث سے مخالفت کی کہ اس کے زعم میں منقول شدہ کا یہ مقام سہو یا غلط تھا حالانکہ اس نے اپنی اصطلاح میں خود غلطی اٹھائی لیکن اصل عبارت حاشیہ پر لکھ دی جس سے صحت مقام دستیاب ہو جانے پر اس کا شکریہ ادا کرنا چاہئے اور دیگر مقامات میں ظاہر

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 122 | Introduction

It is unlikely that the source from which this was copied contained such errors, or perhaps it is due to inconsistencies in printing. Since, in addition to the great benefit of the work, further caution in translation dictates it, I am noting down in this introduction some minor and some significant points of concern that were noticed when comparing the translation with the Calcutta printed edition. Although it was assumed that the source from which the translation was made was flawed at the time, I now begin the intended task, trusting in God Almighty.

Book of Prayer (Kitab al-Salat), Chapter 4 In the ruling of 'Al-Khulasa': The word 'Izz-al' is written only with a 'Ra' (dots missing), but it is clearly correct as 'Izz-al' with a 'Za' followed by a 'Lam'. In Chapter 7, the ruling of 'Al-Kafi', the phrase 'La Yulghi' is written in the negative form, whereas in my opinion, it should be in the affirmative form.

Book of Zakat, Chapter 1 In the heading of the ruling of 'Mabsut', it is written 'Wadi-uz-Zakat min-as-Saima' (Zakat on pastured animals). The correct version is 'Min ad-Dirham' (From Dirhams), and God knows best. This much is written as a sample. Let it be clear that initially, the translator did not intend to select errors in this manner, and had already returned the first and second volumes of the Calcutta edition up to the end of 'Kitab al-Siyar'. Then this resolve was made. Therefore, the noteworthy errors in 'Kitab al-Nikah' (Book of Marriage) have been cautioned in the margins of the translation; consider that as a sample. It should be known that from 'Kitab al-Buyu' (Book of Sales) until the end, errors are excessive and severe; some samples are provided below.

Book of Sales (Kitab al-Buyu), Chapter 5, Section 2 In the ruling of 'Siraj al-Wahaj', it is written 'Falahu hissatuhu min ath-Thamar' (his share from the fruit), but the correct term is 'Min ath-Thaman' (from the price). In Chapter 8, Section 3, the ruling of 'Muhit', where it says 'Fahaza maqtu', the correct is 'Maqtu'ah'. Such errors are numerous. Section 7, ruling of 'Al-Muhit': "If a man purchased a slave..." up to the words "and the seller did not say." This is a mistake; the correct phrase is "Even if the seller did not accept." In the same section, 'Al-Kafi': "He who bought a slave and then sold him to another..." up to "if the return was by judgment of his oath." This is an oversight; it should be said "by judgment of his defect (fault)." In the chapter quoting 'Al-Muhadhdhab': "Bought the slave of the cow..." up to "that he recovers the silver." The correct version is "that he returns the silver," because the seller does not recover

the price. Chapter 15, 'Al-Hadi': "A man sold goods..." up to "then sold her," but the correct is "sold them both." At the end of Section 5, the phrase "Tithe of wheat and half-tithe of barley" is a severe clerical error; the correct is "Half-tithe of wheat and tithe of barley." God knows best; I attributed this to a clerical error so as not to harbor ill thoughts regarding the status of the great scholars and Imams. Chapter 28, Section on 'Ihtikar' (Hoarding), Fatawa al-Kubra: "Acquired wealth from the forbidden..." up to "fell without guidance and to buy." The correct is "If he bought." It is evident that the letter 'Waw' distorts the meaning. In the same ruling, the phrase "And this is the saying of Al-Karkhi" is a clear clerical transcription error. Take note.

Book of the Etiquette of the Judge (Adab al-Qadhi), Chapter 25 Al-Tatarkhaniya: "If a man presented a man..." up to "and by it some of the sheikhs took that..." It is evident that text is missing here, and it should be "and some of them [held] that..." or something similar.

Book of Testimonies (Kitab al-Shahadat), Chapter 4, Section 3 Where it says 'Lulahu' in the singular form, it should be in the dual form. Chapter 5: After the ruling of 'Zahiriya', in "And the jurist Abu Layth mentioned..." in 'Hudud', instead of 'Al'...

ऐसा नहीं होता कि जिससे नक़ल किया गया हो, उसे इसी तरह की भूल के साथ प्राप्त हुई हो या यह छपाई की अव्यवस्था है। चूँकि एक महान लाभ के अलावा, अनुवाद की दृष्टि से भी अधिक सावधानी इसी में है कि मैं उन स्थानों को प्रस्तावना (मुक़द्दमा) में लिख दूँ, जिनमें कुछ हल्की और कुछ ध्यान देने योग्य गलतियाँ कलकत्ता के संस्करण से अनुवाद की तुलना करने पर सामने आईं। हालाँकि जिस मूल प्रति से अनुवाद किया गया था, अनुवाद के समय उसी मूल की कमी का अनुमान था। और अब मैं ईश्वर पर भरोसा करते हुए मुख्य उद्देश्य शुरू करता हूँ।

किताब-उस-सलात (नमाज़ की पुस्तक) अध्याय ४ मसला 'खुलसा': शब्द 'इज्ज़-अल' केवल 'रा' के साथ लिखा है, जबकि स्पष्ट रूप से सही 'इज़-ज़ाल' है, पहले 'ज़' और फिर 'ल'। सातवें अध्याय के मसला 'काफी' में 'ला युल्गी' निषेधात्मक रूप में लिखा है, जबकि मेरे अनुसार सही सकारात्मक रूप में है।

किताब-उज़-ज़कात अध्याय १ मसला 'मबसूत' की सुर्खी में 'वादी-उज़-ज़कात मिनस साइमा' लिखा है, जबकि सही 'मिन अद-दराहिम' है, ईश्वर बेहतर जानता है। इतना ही नमूना लिखा गया है। स्पष्ट हो कि पहले अनुवादक को इस तरह गलतियों को चुनने का विचार नहीं था, और कलकत्ता संस्करण की पहली और दूसरी जिल्द 'किताब-उस-सैर' के अंत तक वह वापस कर चुका था, तब यह संकल्प हुआ। इसलिए 'किताब-उन-निकाह' की महत्वपूर्ण गलतियों की चेतावनी अनुवाद के हाशिए (मार्जिन) पर दे दी गई है, उसे नमूना समझें। और यह जानना चाहिए कि 'किताब-उल-बुयू' (बिक्री की पुस्तक) से अंत तक गलतियाँ अधिक और गंभीर हैं, जिनका नमूना लिखा जा रहा है।

किताब-उल-बुयू (बिक्री की पुस्तक) अध्याय ५, अनुभाग २ मसला 'सिराज-उल-वहाज' में 'फलहु हिस्सतुहु मिन अस्-समर' (फल से उसका हिस्सा) लिखा है, जबकि सही 'मिन अस्-समन' (कीमत से) है। अध्याय ८, अनुभाग ३, मसला 'मुहीत' में 'फहाज़ा मक़्तू' के स्थान पर सही 'मक़्तूआ' है। ऐसी गलतियाँ बहुत हैं। अनुभाग ७, मसला 'अल-मुहीत': यदि किसी व्यक्ति ने गुलाम खरीदा... 'वलम यक़ुल अल-बाइ' तक। यह गलती है और सही 'वइन लम यक़बल अल-बाइ' है। और इसी अनुभाग में 'अल-काफी': जिसने गुलाम खरीदा और फिर उसे दूसरे को बेच दिया... 'फ़इन कान अर-रद्द बि-क़ज़ा यमीनिही' तक। यह भूल है और सही 'बि-क़ज़ा ऐबिही' (दोष के कारण) कहा जाना चाहिए। अध्याय: 'अल-मुहज़्ज़ब' में 'इश्तरा अब्दुल बक़रा... अन यस्तरिद अल-फिज़्ज़ा' तक। सही यह है कि

'अन युरुद्द अल-फिज़्ज़ा' क्योंकि विक्रेता मूल्य वापस नहीं लेगा। अध्याय १५, 'अल-हादी': एक व्यक्ति ने सामान बेचा... 'सुम्मा बा-अहा' तक, और सही 'बा-अहुमा' है। और अनुभाग ५ के अंत में 'उश्रुल हिन्ता व निसफ उश्रुश शईर' लेखक की गंभीर भूल है, सही 'निसफ उश्रुल हिन्ता व उशुरुश शईर' है। ईश्वर बेहतर जानता है, मैंने इसे लेखक की भूल इसलिए माना ताकि महापुरुषों और इमामों की शान में बुरा विचार न आए। अध्याय २८, अनुभाग 'अह्तकार' (जमाखोरी), फतावा कुबरा: 'अक्तसबा मालन मिन हराम... वक़्आ गैर हादि व लि-अश्तरा' तक। सही 'लव-अश्तरा' है। यह स्पष्ट है कि 'वाव' से अर्थ बिगड़ जाते हैं। इसी मसले में 'वहुवा क़ौलुल कर्ख़ी', लेखक की स्पष्ट लिपिकीय त्रुटि है।

किताब अदब-उल-क़ाज़ी (न्यायाधीशों के शिष्टाचार) अध्याय २५ ततारखनिया: 'लव अन्ना रज्जुलन क़द्दमा रज्जुलन... व बिही अखज़ा बादुल मशाइख अला अन्नाहू' तक। स्पष्ट है कि यहाँ इबारत छूट गई है और सही 'व बादुहुम अला अन्नाहू' या इसके जैसा होना चाहिए।

किताब-उश-शहादत (गवाही की पुस्तक) अध्याय ۴, अनुभाग ۴ 'लवलहु' एकवचन के बजाय द्विवचन (dual) होना चाहिए। अध्याय ۵: मसला 'ज़हीरिया' के बाद 'व ज़करल फक़ीह अबुल लैस' में 'हुदूद', 'अल' के बदले में...

نہیں ہوتا کہ منقول عنہ اس طرح سہو کے ساتھ اس کو حاصل ہوئی یا طبع کی بے اعتدالی ہے اور چونکہ علاوہ ایک عظیم فائدہ کے بنظر ترجمہ بھی مزید احتیاط اسی میں ہے کہ ان مقامات میں چند سے خفیف و چند قابل اہتمام نظر مواضع کو مقدمہ میں لکھ دوں جو مطبوعہ کلکتہ سے بعد طبع ترجمہ مقابلہ کرنے کی توفیق حاصل ہونے میں نظر آئی اگرچہ جس اصل سے ترجمہ کیا گیا تھا بوقت ترجمہ اسی اصل کی فروگزاشت کا زعم تھا۔ و ہا انا شروع فی المقصود و متوکلاً علی اللہ تعالیٰ

کتاب الصلوۃ باب چھار ﴿۴﴾ مسئلہ خلاصہ۔ لفظ عزّ ال فقط براء معجمہ مسطور ہے اور ظاہر صحیح عزّ ال ہے اول زاء معجمہ پھر مہملہ ہے۔ باب ہفتم مسئلہ کافی میں لا یلغی بصیغہ نفی مسطور ہے اور صواب میرے نزدیک بصیغہ اثبات ہے۔

کتاب الزکوٰۃ باب اوّل مسئلہ مبسوط سرخی میں لکھا وادی الزکوٰۃ من السائمۃ۔ اور صواب من الدراہم ہے واللہ اعلم۔ اس قدر نمونہ لکھا گیا واضح ہو کہ پہلے مترجم کو اس طرح انتخاب اغلاط کا خیال نہ تھا اور مطبوعہ کلکتہ کی مجلد اول و مجلد دوم تا خاتمہ کتاب السیر مالک عاریت کو واپس کر چکا تھا کہ یہ عزم ہوا لہذا کتاب النکاح اے امیر کی قابل غور اغلاط سے حاشیہ ترجمہ پر تنبیہ کردی گئی ہے وہی نمونہ خیال فرمایا جائے۔ اور جاننا چاہئے کہ کتاب البیوع سے اخیر تک اغلاط زائد و فاحش ہیں نمونہ لکھا جاتا ہے۔

کتاب البیوع باب پنجم فصل دوم ﴿۲﴾ مسئلہ سراج الوہاج میں لکھا فلہ حصتہ من الثمر اور صواب من الثمن ہے باب ہشتم فصل سوم مسئلہ محیط قولہ فہذا مقطوع والصواب مقطوعہ۔ ایسے اغلاط بہت

ہیں۔ فصل ہفتم مسئلہ المحیط دلوان رجلا اشتری عبدا الی قولہ ولم یقل البائع۔ یہ خطا ہے اور صواب وان لم یقبل البائع۔ اور اسی فصل میں الکافی من اشتری عبداً ثم بائعه من آخر الی قولہ فان کان الرد بقضاء یمینہ۔ سہو ہے اور صواب یہ کہ بقضاء عیبہ کہا جائے باب قولہ المہذب اشتری عبد البقرة الی قولہ ان یسترد الفضۃ۔ صواب یہ کہ ان یرد الفضہ کیونکہ ثمن کو بائع مسترد نہ کرے گا۔ باب پانزدہم الحادی بائع الرجل المتاع بوجہ دہ یا زدہ الی قولہ ثم باعہا والصواب باعهما اور آخر فصل پنجم میں قولہ عشر الحنطۃ ونصف عشر الشعیر یہ کاتب کا سہو فاحش ہے اور صواب نصف عشر الحنطۃ و عشیر الشعیر ہے واللہ اعلم و انما جعلتہ من سہو الکاتب لان ذلک ادنی ان لا ترتاب نے شان الاکابر والائمہ بسوء الظن فافہم۔ باب ۲۸ فصل احتکار الفتاوی الکبریٰ اکتسب مالا من حرام الی قولہ وقع غیر ہاد و لشتری۔ صحیح لواشتری۔ ظاہر ہے کہ واد سے معنی فاسد ہوتے ہیں۔ اسی مسئلہ میں قولہ وھو قول الکرخی۔ ظاہر تصحیف کاتب ہے۔ فافہم۔

کتاب ادب القاضی باب ۲۵ التاتارخانیة لوان رجلا قدم رجلا الی قولہ و بہ اخذ بعض المشائخ علی انہ .... ظاہر یہاں عبارت ساقط ہے اور صواب و بعضہم علی انہ یا مانند اس کے ہو۔

کتاب الشہادات باب ۴ فصل ۳ لولہ یذکر بصیغہ واحد کی جگہ تثنیہ چاہئے۔ باب ۵۔ مسئلہ ظہیریہ کے بعد و ذکر الفقیہ ابواللیث .... میں حدود۔ بدل ال کی

Fatawa-e-Alamgiri ..... Vol. (1) 123 Preface In a certain place, a 'bara-e-muhmala' should be used. Chapter 7, Section 2: Regarding the quote "And it is mentioned in al-Muntaqa: I do not testify and I give to the man..." until "it is not for him." The correct version is "that is not..." as is apparent.

The Book of Withdrawal of Testimony, Chapter 6 Al-Hadi's quote "nahwahuma" (similar to them) is incorrect; the correct term is "nujumahuma" (referring to installments in the context of manumitted slaves).

The Book of Agency, Chapter 1 Al-Hadi "wakilani" (two agents)... the correct phrase is "bil-asabi". In Chapter 3 of al-Hedayah, "and they both said: it is permissible." This is incorrect; the correct version is "it is not permissible," as found in the known manuscripts of al-Hedayah following the established principle. Chapter 7: The issue of Qadhi Khan, the quote "so do not say to you with a woman etc." is a scribe's error; the correct version is "do not say that." In the same chapter, Section "The Agent for Taking Possession of an Object," regarding the issue in "Mabsut," the quote regarding the "aspect of preference (istihsan)..." is not correct. It appears a sentence is missing here; for instance, it should be said "and in preference, he is not a volunteer, the aspect of preference is..." because "istihsan" has not been mentioned from the start so that it may be connected to an explanation. Understand this. Chapter 10: Regarding the quote "And you did not hire a camel for me for one and a half dirhams." ..... The translator states that this is a major error. The correct and accurate version is: "Hire a camel for me for one dirham, so he hired a camel for him for one and a half dirhams" ..... meaning that the person commissioned exceeded the rent specified by the principal, thereby becoming a violator of instructions. Without this, there is no apparent basis for the aforementioned ruling. Understand this, and Allah knows best.

The Book of Lawsuits As a sample, several minor and major errors that appeared to the translator in the highly trusted Calcutta-printed edition of this Fatawa are noted here. Since no manuscript or printed copy better than this one was available to the translator, and in his view, these passages are not free from error, the most cautious and beneficial method is to record these instances. This way, the translator may be excused in case of an inadvertent oversight. Alternatively, in the case of a correct opinion, the people of truth may not be deprived of prayers for forgiveness and reward, and it may become possible in the future to have an accurate version of this Fatawa, which is considered the basis for legal rulings. I say, and with Allah is the success to find the truth: Chapter 2, Section 2, as in "al-Khulasa," "And if he claimed a

sale (bay'a)" — it is written with the letter 'ya' (at the bottom). In my view, the correct word is "inab" (grapes) with the letter 'ba'. Near the end of the same chapter and section, as in "al-Fusul al-Imadiyya," regarding the quote: "If he claimed against another that he took possession from him such and such... so it is obligatory upon him to return it if its value exists (qa'imah qimatuha) etc." I say the correct version is that the word "qimatuha" (its value) should be dropped and it should be said: "it is obligatory upon him to return it if it exists (qa'imah)." This is because imposing a condition of the "existence of value" in the return of an original item (radd al-ayn) is contrary to the principles of trust; in fact, it is meaningless. If the item itself exists, talking about its value has no meaning. Even if "existence of value" is taken to mean that the item remains a valued property, it is still contrary to the principles of trust. Furthermore, since the legal problem is framed using wheat, which is a fungible (mithli) item rather than a unique valued (qimti) item, there is no reason to mention "value." Therefore, it states later: "And if it is destroyed or consumed, then return its equivalent (mithl)." Indeed, this claim is in error because a trustee (amanatdar) is generally not liable in case of destruction or loss of a deposit. Thus, the statement of the claim was corrected from three perspectives: that after denying the trust, he became liable like a usurper (ghasib), in which case returning its equivalent becomes mandatory. This is a separate matter, understand it. Chapter 2, Section 3, as in "al-Muhit," regarding the claim of usurping half a house as an undivided share. His quote: "Because usurping half a house as an undivided share does not mean the entire house is in his hand" -- I say the correct statement should be "Because usurping half a house as an undivided share is not conceivable except by..."

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) 123 मुक़द्दमा (प्रस्तावना) जगह पर बा-ए-मुहमला होनी चाहिए। बाब (अध्याय) 7 फ़स्ल (खंड) 2- कौलुहु कौलुहु व ज़िक्रा फ़िल मुंतकी ला अशहद व अअती दिलराजिल... 'फ़लैसा लहू ज़ालिक' तक। सही 'लैसा ज़ालिक' है... जैसा कि स्पष्ट है।

किताबुल रूजू' अनिश शहादह (गवाही से हटने की पुस्तक) बाब 6 अल-हादी कौलुहु 'नह्वहुमा'। गलत है, सही 'नुजूमहुमा' (नुजूमुल अमाह अल-मुकातबः में) है।

किताबुल वकालत (एजेंसी की पुस्तक) बाब अव्वल (प्रथम) अल-हादी वकीलानी... सही 'बिल-असबी' है और बाब सोयम (तृतीय) अल-हिदाया 'व काला यजौज़'। यह गलत है और सही 'ला यजौज़' है जैसा कि हिदाया के ज्ञात नुस्खों में है। बाब 7- मसला काज़ी खान कौलुहु 'फ़ाला यक़ुल्लु लका बि-अम्रति' आदि। लेखक की गलती है और सही 'ला यक़ुल्लु ज़ालिक' है। और इसी बाब के फ़स्ल 'अल-वकील लि-क़ब्ज़िल ऐन' मसला 'मब्सूत' में कौलुहु 'वजहुल इस्तिहसान'.... ठीक नहीं है, यहाँ ज़ाहिर है कि इबारत (वाक्य) छूट गई है, उदाहरण के लिए इसे इस तरह कहा जाना चाहिए 'व फ़िल इस्तिहसान ला यकून मुततव्विअन वजहुल इस्तिहसान'.... क्योंकि 'इस्तिहसान' का ज़िक्र शुरू से नहीं किया गया जब तक कि उसे 'तौजीह' (व्याख्या) से न जोड़ा जाए, इसे समझें। बाब दहुम (दसवाँ) कौलुहु 'वलस्ता जिर ली बईरन बि-दिरहमन व निस्फ़' (और तुमने मेरे लिए एक ऊंट डेढ़ दिरहम में किराए पर नहीं लिया)। ..... अनुवादक कहता है कि यह एक गंभीर त्रुटि है और सही इस प्रकार है: 'इस्ताजिर ली बईरन बि-दिरहमिन फ़ा-स्त'जरा लहू बईरन बि-दिरहमिन व निस्फ़' (मेरे लिए एक दिरहम में एक ऊंट किराए पर लो, तो उसने उसके लिए डेढ़ दिरहम में ऊंट किराए पर लिया)..... यानी आदेश पाने वाले ने उस किराए से अधिक कर दिया जो मुवक्किल (नियुक्त करने वाला) ने निर्धारित किया था, जिससे वह मुख़ालिफ़ (आदेश का उल्लंघन करने वाला) बन गया। इसके बिना, उक्त हुक्म (आदेश) का कोई आधार स्पष्ट नहीं होता। इसे समझें और अल्लाह ही बेहतर जानता है।

किताबुल दावा (मुकदमे की पुस्तक) इस किताब से भी नमूने के तौर पर कुछ छोटी गलतियाँ और कुछ गंभीर त्रुटियाँ, जो इस फ़तावा के कलकत्ता से प्रकाशित प्रामाणिक संस्करणों में अनुवादक के सामने आईं, यहाँ लिखी जा रही हैं। चूँकि अनुवादक को इससे बेहतर कोई हस्तलिखित या मुद्रित नुस्खा नहीं मिला और उनकी नज़र में ये स्थान त्रुटि से खाली नहीं हैं, इसलिए यही सबसे सुरक्षित और लाभदायक तरीका है कि इन स्थानों को लिख दिया जाए ताकि अनुवादक को स्वयं की अनजाने में हुई चूक के लिए क्षमा किया जा सके। या फिर, राय की शुद्धता की स्थिति में, सत्य के अनुयायियों को क्षमा और प्रतिफल (सवाब) की प्रार्थना से वंचित न किया जाए। और भविष्य में इस फ़तावा को सही

करने का प्रयास हो सके जो फ़तवा का मुख्य आधार है। मैं कहता हूँ और अल्लाह की ओर से ही सही करने की शक्ति है: बाब दोयम फ़स्ल दोयम जैसा कि 'खुलासा' में है 'व इन इद्दा बेअन' (और यदि उसने बिक्री का दावा किया) - इसमें 'या' (तहतिया) के साथ लिखा है, जबकि मेरे नज़दीक सही 'अनब' (अंगूर) है 'बा' (मुवह्दा) के साथ। इसी बाब और फ़स्ल के अंत में, जैसा कि 'फ़ुसूलुल इमादिया' में है: 'लौ इद्दा अला आख़िरा अन्हु क़बज़ा मिन्हु कज़ा फ़-कहरा गन्तहु लि-मालतिहि फ़-वाजिबुन अलैहि रद्दुहा इन कानत क़ीमतुहा आदि'। मैं कहता हूँ कि सही यह है कि शब्द 'क़ीमतुहा' (उसकी कीमत) को हटा दिया जाए और कहा जाए: 'फ़-वाजिबुन अलैहि रद्दुहा इन कानत क़ाइमः (तो उसे लौटाना अनिवार्य है यदि वह मौजूद है)। क्योंकि वस्तु को वापस करने के मामले में कीमत के मौजूद होने की शर्त लगाना अमानत (न्यास) के सिद्धांतों के विरुद्ध है, बल्कि अर्थहीन है, क्योंकि वस्तु के स्वयं मौजूद होने की स्थिति में उसकी कीमत के अस्तित्व का कोई अर्थ नहीं है। और यदि कीमत के अस्तित्व से यह अभिप्राय लिया जाए कि वह वस्तु मूल्यवान बनी हुई है, तो भी यह अमानत के विरुद्ध है। इसके अतिरिक्त, जब मसला (कानूनी स्थिति) गेहूँ का है, जो कि 'मिस्ली' (एक समान वस्तु) है न कि 'क़ीमती' (अद्वितीय वस्तु), तो 'क़ीमत' के अस्तित्व का कोई कारण नहीं है। इसी कारण आगे कहा गया है: 'व इन कानत हालिकतुन औ मुस्तह्लिकतुन फ़-रद्दा मिस्लुहा' (और यदि वह नष्ट हो गई या उपभोग कर ली गई, तो उसकी जैसी वस्तु लौटानी होगी)। हाँ, यह दावा गलत है क्योंकि अमानतदार (ट्रस्टी) वस्तु के नष्ट होने की स्थिति में सामान्यतः उत्तरदायी नहीं होता। इसलिए दावे की व्याख्या को तीन कारणों से सही किया गया कि अमानत से इनकार करने के बाद वह 'गासिब' (अवैध कब्ज़ा करने वाला) के समान उत्तरदायी हो गया, तब उस पर वैसी ही वस्तु लौटाना अनिवार्य है। यह एक अलग विषय है, इसे समझें। बाब दोयम फ़स्ल सोयम जैसा कि 'मुहीत' में है: 'ग़सब निस्फ़ुद्दार शाएन' (घर के एक अविभाजित आधे हिस्से को छीनने का दावा)। उनका कथन: 'लअन ग़सब निस्फ़ुद्द।ر शाएन ला यकूनु कुल्लुद्दार फ़ी यदिहि' (क्योंकि घर के एक अविभाजित आधे हिस्से को छीनने का अर्थ यह नहीं है कि पूरा घर उसके कब्ज़े में है) -- मैं कहता हूँ कि सही यह कहा जाना चाहिए कि घर के एक अविभाजित आधे हिस्से को छीनने की कल्पना नहीं की जा सकती सिवाय इसके कि...

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد (۱) ۱۲۳ مقدمہ جگہ پر براء مہملہ چاہئے ۔ باب ۷ فصل ۲- قولہ قولہ و ذکر فی المنتقی لا اشهد واعطی دلراجل الی قولہ فلیس لہ ذلك ۔ صواب لیس ذلک ... ہے کما لایخفیٰ ۔

کتاب الرجوع عن الشهادة باب ۶ الحادی قولہ نحوہما۔ غلط ہے صواب نجومهما فی نجوم الامتہ المکاتبتہ

کتاب الوکالتہ باب اول الحادی وکیلان... صواب بالعصب ہے و باب سوم الہدایة و قالا یجوز۔ یہ غلط ہے والصواب لایجوز کما فی نسخہ الہدایہ علی اصل معروف۔ باب ۷- مسئلہ قاضی خان قولہ فالا یقل لك بامرة الخ۔ غلط الکاتب والصواب لایقل ذلک۔ اور اسی باب کے فصل الوکیل لقبض العین مسئلہ مبسوط میں قولہ وجہ الاستحسان .... ٹھیک نہیں ہے ظاہر یہاں عبارت ساقط ہے مثلاً یوں کہا جائے و فی الاستحسان لایکون متطوعاً وجہ الاستحسان .... لان الاستحسان لم یذکر راساً حتیٰ یتعلق بالتوجیہ فافہم۔ باب دہم قولہ ولستا جرلی بعیر ابدرهم و نصف ..... مترجم کہتا ہے کہ یہ خطا فاحش ہے اور صحیح و صواب اس طرح ہے کہ استاجر لی بعیر ابدرهم فاستاجر لہ بعیراً بدرهم و نصف ..... یعنی ان المامور زاد علی الاجر الذی سماہ لہ الموکل حتی صار مخالفاً وامابدون ذلك فلیس یظهر للحکم المذکور وجہ فافہم واللہ تعالٰی اعلم بالصواب ۔

کتاب الدعویٰ اس کتاب میں سے بھی بطور نمونہ چند اغلاط یسیرہ و اغلاط فاحشہ جو اس فتاویٰ کے نسخ میں سے اعلیٰ اعتمادی مطبوعہ کلکتہ میں مترجم کے نزدیک ظاہر ہوئی ہیں لکھتا ہے کیونکہ جب اس مطبوعہ سے بہتر کوئی نسخہ قلمی یا مطبوعہ مترجم کو نہیں ملا اور اس کی نظر میں یہ مقامات خطاء سے خالی نہیں تو یہی طریقہ احوط و انفع ہے کہ ان مقامات کو لکھ دیا جائے تاکہ مترجم کو خود سہو کی صورت میں معذور رکھا جائے۔ یا صواب رائے کی حالت میں دعائے مغفرت و ثواب سے اہل الحق محروم نہ فرمائیں اور آئندہ اس فتاویٰ کی صحیح جو مدار افتاء

سمجھنے کے قائل ہے ممکن ہو فاقول وباللہ تعالیٰ توفیق الصواب باب دوم فصل دوم کذا فی الخلاصۃ وان ادعیٰ بیعاً ۶- میں بیاء تحتہ لکھا اور صواب میرے نزدیک عنب بمعنی انگور بنوں و باء موحدہ ہے اسی باب وفصل قریب آخر میں قولہ کذا فی الفصول العمادیہ لو ادعیٰ علی آخرانہ قبض منہ کذا فقھر غنطتہ لمالتہ فواجب علیہ ردھا ان کانت قیمتھا الخ۔ اقول صواب یہ کہ لفظ قیمتھا ساقط کیا جائے اور کہا جائے کہ فواجب علیہ ردہا ان کانت قائمۃ کیونکہ رد العین میں قیام قیمت کی شرط لگانا خلاف امانت بلکہ بے معنی ہے کیونکہ عین کے قائم ہونے کی صورت میں قیام قیمت کے کچھ معنی نہیں ہیں اور اگر قیام قیمت سے یہ مراد لی جائے کہ وہ شے مال متقوم باقی ہو تو بھی خلاف امانت ہے علاوہ ازیں جب فرض مسئلہ گیہوں میں ہے جو مثلی ہوتا ہے نہ قیمتی تو قیام قیمت کی کوئی وجہ نہیں ہے اس واسطے آگے فرمایا وان کانت ہالکتہ او مستھلکتہ فرد مثلھا۔ ہاں یہ دعوے خطا ہے اس لئے کہ امانت دار در صورت ہلاک و ودیعت کے مطلقاً ضامن نہیں ہوتا اس واسطے تقریر دعوے کے ہر سہ وجوہ خطاء سے خود تصحیح فرمائی کہ بعد انکار امانت کے مثل غاصب کے ضامن ہو گیا ہو تب اس پر ادائے مثل واجب ہے و ہذا امر آخر فافہم باب دوم فصل سوم کذا فی المحیط دنی دعوے غصب نصف الدار شائعاً لہ قولہ لان غصب نصف الدار شائعا لایکون کل الدار فی یدہ -- اقول الصواب ان یقال لان غصب نصف الدار شائعا لا یتصور الابان

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 124 Introduction

"يكون كل الدار في يده" (The entire house is in his possession) - Because, according to the current manuscript, the reasoning is incomplete; rather, the evidence contradicts the claim or is merely absurd. This passage contains a gross error. According to the translator, the correct text is supported by evidence in certain places regarding conditions, etc.; therefore, one should refer back to it. - Chapter Three, Section Two: As in "Al-Muhit," regarding the phrase "If a claim of debt is made against him due to a loan...". In the phrase "His statement: because the claimant, if he had consumed the deposit...", I say that instead of "claimant" (al-mudda'i), "defendant" (al-mudda'a 'alayhi) is correct. Exactly the same is stated in "Al-Kafi." It is narrated from Abu Yusuf and Muhammad that "Indeed the claimant...". In the statement "Then he said: nothing of it was established from him, nor did I usurp anything from him, and he does not swear regarding the cause," I say this is also a gross error. Both the conjunction "wa" and the negation "la" are incorrect, which turned an affirmation into a negation in terms of meaning. The correct version is "nor did I usurp anything from him [and] he swears regarding the cause." The explanation of this should be apparent to people of knowledge; there is no room for further elaboration here. In the same chapter, Section Three, at the end of page 39, regarding the statement "The correct version is that it does not make him laugh (la yudhikuhu)," I say the correct word is "it does not release him (la yukhlisuhu)." Following this on page 40, based on the statement "The issue rests on three aspects," there is no specific distinction for the third aspect; let it be reflected upon.

Chapter Five: As in "Al-Dhakhira," "A man has a house in his hands and he admits..." up to "until he appears and I did not leave him...". Here "yahduru" (he appears) is written in the singular form, whereas the correct form is plural. Also, "lam atruk-hu" appears without a conjunction, as is evident. Shortly after on another page, in the statement "As in Al-Dhakhira, if he sold half..." up to "and he deposited it at the end of the file," the correct term for "Al-Malaf" is "Al-Musaffa." A bit later, in the statement "Indeed those who gave the money to this man...", the word "ind" (at/with) was written due to a clerical error; the correct word is "abd" (slave). Then, after a while on page 59, the statement "As in Khazanat al-Muftin - And if the master said: if he claimed this slave-girl as the slave of so-and-so...". I say this is also among gross errors, meaning the attribution "slave of so-and-so" (idafat), because the mentioned ruling does not apply for this reason, even though among the various aspects of the problem is the depositing of so-and-so's slave.

However, there is a discrepancy in the deduction of the ruling, so the correct phrasing is "If my slave so-and-so deposited this slave-girl with me," meaning my slave whose name is so-and-so. This is evidenced by the statement "If the master said: I knew that you gifted her to the one who deposited her with me, because it is not unlikely for me...". It is also supported by the evidence of "The master's admission that so-and-so is his slave"; let this be contemplated. Chapter Six, page 47: As in "Al-Fusul al-Imadiyya," "Al-Muhit," and "Al-Dhakhira." Accordingly, if a man claims that "To the father of Ali son of Abi al-Qasim son of Muhammad you owe such and such...". Here the publisher's pen slipped; the correct name is "Ali son of al-Qasim." One leaf later, regarding the statement "As for if the guarantor claimed that the principal did not pay this money or the claimant absolved him, it is valid as in Al-Khulasa." I say the correct phrase is "the principal paid this money," meaning the guarantor claimed on behalf of the principal; understand this as well. Chapter Six, page 82: As in "Fatawa Qazi Khan," expressing a desire to purchase from someone other than the defendant constitutes an admission that the property does not belong to the claimant, similar to seeking to purchase from the claimant himself... I say the correct version is "The claimant's act of seeking to purchase appears until...". That is, if the claimant requests to buy the disputed item from someone other than the defendant, it is analogous to requesting to buy it from the defendant in that this action is an admission by the claimant that he has no ownership in that thing. I say this is because the purpose of buying is to initiate ownership (insha); thus, it will be considered an admission that ownership was not possessed, otherwise acquiring what is already possessed would be futile. If it is said, "If he brought evidence against another that he gave this item as charity to the claimant...", and the defendant brought evidence that the claimant tried to buy this item from him, then the claimant's explanation "He gave it to me as charity, but when you denied it, I agreed to buy it from you" is accepted in certain cases; otherwise, the defense is valid. Study the discourse on the issues of this topic. Shortly after, the statement "As in Al-Muhit, he borrowed an animal from another and the animal died..." up to "and he said it decreased in value."

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) 124 मुक़दमा

"يكوَن كل الدار في يده" (पूरी हवेली उसके कब्ज़े में है) - चूँकि मौजूदा नुस्ख़े (कॉपी) के अनुसार तर्क अधूरा है, बल्कि यह दावे के विपरीत प्रमाण है या केवल निरर्थक है। यह स्थान एक बड़ी त्रुटि है। अनुवादक के अनुसार जो इबारत सही है, उसकी प्रमाणिकता कुछ स्थानों पर शर्तों आदि में मौजूद है, अतः उधर देखा जाए। - अध्याय तीन, खंड दो: जैसा कि "अल-मुहीत" में है, "व इन अद्दआ अलैहि दैनन बिसबबिल क़र्ज़" (और अगर उसने उस पर ऋण के कारण कर्ज़ का दावा किया)। वाक्यांश "कौलहु लअन अल-मुद्दई लव काना इस्तहलका अल-वदीआ..." में, मेरा कहना है कि 'मुद्दई' (वादी) के बजाय 'मुद्दआ अलैहि' (प्रतिवादी) सही है। ठीक यही बात "अल-काफ़ी" में भी है। इमाम अबू यूसुफ़ और मुहम्मद से रिवायत है कि "इन अल-मुद्दई..."। वाक्यांश "फ़-क़ाला मा इस्तक़र्रा सिफ़त मिन्हु शैयान व ला ग़सबतु मिन्हु शैयान व ला यहलिफ़ु अलल सबब" में, यह भी एक बड़ी गलती है क्योंकि 'वाव' (संयोजक) और 'ला' (निषेध) दोनों गलत हैं, जिससे अर्थ में सकारात्मकता के स्थान पर नकारात्मकता आ गई है। सही यह है कि "व ला ग़सबतु मिन्हु शैयान यहलिफ़ु अलल सबब"। इसकी व्याख्या विद्वानों के लिए स्पष्ट है, अधिक विस्तार की यहाँ गुंजाइश नहीं है। इसी अध्याय के खंड तीन, पृष्ठ 39 के अंत में वाक्यांश "फ़ अल-सवाब अन्नहु ला युदहिकुहु" में, मेरा कहना है कि सही "ला युख़लिसुहु" है। इसके बाद पृष्ठ 40 में, वाक्यांश "फ़ अल-मसअला अला सलसा वज्ह" के आधार पर तीसरी वजह पर कोई विशिष्टता नहीं है, इस पर विचार किया जाना चाहिए।

अध्याय पाँच: जैसा कि "अल-ज़ख़ीरा" में है, "रजुलुन फ़ी यदईही दारुन वहुवा मुक़र्रुन..." से लेकर "इला अन यहदुरु व लम अत्रुक्हु..." तक। यहाँ "यहदुरु" (उपस्थित होना) एकवचन रूप में लिखा है, जबकि सही बहुवचन रूप है। और "लम अत्रुक्हु" बिना संयोजक के है जैसा कि स्पष्ट है। इसके थोड़ी देर बाद दूसरे पृष्ठ पर वाक्यांश "कौलेह कज़ा फ़िल ज़ख़ीरा लव बाआ अल-निसफ़..." से "व अवदआहु आख़िर अल-मलफ़" तक। यहाँ "अल-मलफ़" के बजाय सही "अल-मुसफ़्फ़ा" है। इसके कुछ बाद वाक्यांश "इन अल-लज़ीना दफ़आ इलैह अल-माल इंद हाज़ा अल-रजुल..." में "इंद" (पास) शब्द का प्रयोग लेखन दोष है, सही "अब्द" (ग़ुलाम) है। फिर इसके बाद पृष्ठ 59 में वाक्यांश "कज़ा फ़ी ख़ज़ानतुल मुफ़्तीन - व इन क़ालल मौला लव अद्दआ बिहाज़िहिल जारिया अब्दु फ़ुलां..."। मेरा कहना है कि यह भी बड़ी गलतियों में से है, यानी "अब्दु फ़ुलां" (फ़लां का ग़ुलाम) का संबंध (इज़ाफ़त), क्योंकि उक्त नियम इस वजह से लागू नहीं होता, हालाँकि समस्या के विभिन्न पहलुओं में फ़लां के ग़ुलाम का अमानत (वदीअत) रखना भी शामिल है।

लेकिन नियम में असमानता का निष्कर्ष निकलता है, अतः सही यह है कि कहा जाए "लव दअनी हाज़िहिल जारिया अब्दी फ़ुलां", यानी "मेरे ग़ुलाम ने जिसका नाम फ़लां है, मेरे पास यह लौंडी अमानत रखी"। इसका प्रमाण बाद के वाक्यांश "व इन क़ालल मौला क़द अलिमतो अन्नका व हब्तहा लिल्लज़ी लव दअनी लिअन्नहु लैसा बईद ली..." से मिलता है। साथ ही "इक़रार अल-मौला अन्ना फ़ुलानन अब्दहु" के प्रमाण से भी, इस पर विचार करें। अध्याय छह, पृष्ठ 47: जैसा कि "फ़सूल अल-इमादिया", "अल-मुहीत" और "अल-ज़ख़ीरा" में है। इसके अनुसार, यदि कोई व्यक्ति दावा करे कि "लिअबी अली बिन अबी अल-क़ासिम बिन मुहम्मद अलैका कज़ा..." (मुहम्मद के पुत्र अबी अल-कासिम के पुत्र अली के पिता का तुझ पर इतना है)। यहाँ प्रकाशक की लेखनी फिसल गई है, सही "अली बिन अल-क़ासिम" है। एक पन्ने के बाद वाक्यांश "अम्मा लव अद्दआ अल-कफ़ील अन्ला मेल अद्दआ हाज़ा अल-माल अव अब्र अल-मुद्दई सह् कज़ा फ़िल ख़ुलासा"। मेरा कहना है कि सही यह है कि "अल-असील अद्दा हाज़ा अल-माल", यानी कफ़ील (ज़मानतदार) ने मूल ऋणी (असील) की ओर से दावा किया, इसे समझें। अध्याय छह, पृष्ठ 82: जैसा कि "फ़तावा क़ाज़ी ख़ान" में है, प्रतिवादी के अलावा किसी अन्य से खरीदने की इच्छा जताना इस बात का इकरार है कि वह चीज़ वादी की संपत्ति नहीं है, ठीक वैसे ही जैसे वादी का स्वयं खरीदना...। मेरा कहना है कि सही यह है कि "नज़हर अल-इस्तिशरा मिनल मुद्दई अमालहु हत्ता..."। यानी यदि वादी प्रतिवादी के अलावा किसी और से विवादित वस्तु खरीदने की माँग करता है, तो यह प्रतिवादी से उसे खरीदने की माँग करने के समान है, इस अर्थ में कि यह कार्य वादी की ओर से इस बात की स्वीकृति है कि उसका उस वस्तु पर कोई स्वामित्व नहीं है। मेरा कहना है कि इसका कारण यह है कि खरीदने का उद्देश्य स्वामित्व प्राप्त करना (इन्शा) है, अतः इसे स्वीकारोक्ति माना जाएगा कि पहले स्वामित्व प्राप्त नहीं था, अन्यथा प्राप्त वस्तु को पुनः प्राप्त करना निरर्थक होगा। यदि कहा जाए कि "लावा क़ाम अला ग़ैरिहि अल-बिन्ना अन्नहु तसद्दक़ा अलल मुद्दई बिहाज़िहिल ऐन..." (कि उसने किसी और के विरुद्ध साक्ष्य दिया कि उसने यह वस्तु वादी को दान कर दी थी...), और प्रतिवादी ने साक्ष्य दिया कि उसने यह वस्तु उससे खरीदने की कोशिश की थी, तो वादी का यह कहना कि "उसने मुझे दान कर दी थी लेकिन जब तुमने इनकार किया तो मैंने इसे तुमसे खरीदने का प्रस्ताव स्वीकार कर लिया", तो 'मुहतमीन' के मामले में यह स्वीकार्य है, अन्यथा बचाव सही है। इस स्थान के मसलों पर गौर करें। इसके थोड़ी देर बाद "कज़ा फ़िल मुहीत" का वाक्यांश "इस्तआरा मिन आख़र दाब्बतुहु व हलकतुद दाब्बा..." से "व क़ाल इन्ना नक़सत क़तीयत" तक।

یکون کل الدار في یدہ کیونکہ نسخہ موجودہ کے موافق تقریب تمام نہیں بلکہ دلیل مناقض دعویٰ ہے یا محض مہمل ہے اور یہ مقام خطاء فاحش ہے اور مترجم کے نزدیک جو عبارت صحیح ہے اس کی صحت پر بعض مقام پر شروط وغیرہ میں دلالت موجود ہے فلیراجع - باب سوم فصل دوم کذا فی المحیط وان ادعی علیہ دینا بسبب القرض قولہ لان المدعی لو کان استھلك الودیعہ ..... اقول بجائے مدعی کے مدعا علیہ صحیح ہے و بعینہ ہذا قواہ کذافی الکافی و عن ابی یوسف و محمد ان المدعی قولہ فقال ما استقر صفت منہ شیاء ولا غصبت منہ شیئا ولا یحلف علی السبب اقول یہ بھی خطائے فاحش ہے کہ و او حرف عطف مع لا حرف نفی دونوں غلط ہیں جس سے علم میں اثبات کی جگہ نفی ہوگئی اور صواب یہ ہے کہ ولا غصبت منہ شیئا یحلف علی السبب ..... اور توجیہ اس کی اہل العلم پر ظاہر ہو سکتی ہے تطویل کی گنجائش نہ ہوئی۔ اسی باب کی فصل سوم صفحہ انتالیس کے آخر میں قولہ فالصواب انہ لا یضحکہ اقول الصواب لا یخلصہ اور بعد اس کے صفحہ چالیس میں بنظر قولہ فالمسئلہ علی ثلثہ اوجد تیسری وجہ پر تخصیص نہیں ہے فلیٹکر فیہ۔

باب پنجم کذا فی الذخیرۃ رجل في یدیہ دار وھو مقر الی قولہ الی ان یحضر و لم اتر کہ ..... یوں ہی ان یحضر بصیغہ واحد مسطور ہے اور صواب بصیغہ جمع ہے اور لم اتر کہ جہا بدون حرف عطف کما لا یخفی اور اسی کے تھوڑی دور بعد دوسرے صفحہ میں قولہ کذا في الذخیرۃ لوباء النصف الی قولہ واودعہ اخر الملف صحیح المصف ہے اور اسی سے کچھ بعد قولہ ان الذین دفع الیہ المال عند ہذا الرجل ..... یوں ہی موہم کتابت عند بلفظ ظرف لکھا اور صحیح عبد بمعنے غلام ہے۔ پھر اس کے دور کے بعد صفحہ ۵۹ میں قولہ کذافی خزانۃ المفتین ۔ وان قال المولے لو ادعی بذہ الجاریۃ عبد

فلاں ..... اقول یہ بھی فاحش اغلاط میں سے ہے یعنی عبد فلاں یا ضافت کیونکہ حکم مذکور اس وجہ سے منطبق نہیں ہوتا اگر چہ منجملہ وجوہ مسئلہ کے فلاں کے غلام کا ودیعت رکھنا بھی ہے۔

لیکن حکم میں مغائرت تخریج ہے پس صواب یہ ہے کہ کہا جائے لودعنی ہذہ الجاریہ عبدی فلاں یعنی میرے غلام نے جس کا فلاں نام ہے بدیل قولہ دان قال المولی قد علمت انك و هبتها للذي لودعنی الانه لیس بعید لی ..... و کذا بدلیل قولہ اقرار المولی ان فلانا عبده فلیامل ۔ باب ششم صفحہ ۴۷۔ کذا فی الفصول العمادیه والمحیط والذخیرة و علی هذا اذا ادعی رجل انه کان لابی علی بن ابی القاسم بن محمد علیك کذا .... زلت قلم الناشر و الصواب علی بن القاسم ۔ ایک ورق بعد قوله اما لو ادعی الکفیل ان لا میل ادعی ہذا المال او ابر المدعی صح کذافی الخلاصة اقول الصواب ان الامیل ادی هذا المال یعنی ان الکفیل ادعی لما ء الاصیل فافہم ایضا باب ششم صفحہ ۸۲ قوله کذافي فتاوی قاضی خان والا ستشر اه من غیر المدعی علیه في کونه اقرار بانہ لاملك للمدعی نظیر الاستشراء من المدعی حتی .... اقول الصواب نظهر الاستشراء من المدعی عمله حتی یعنی ان المدعی لو طلب شراء المدعی به من غیر المدعی علیه فهو نظیر مالو طلب شراءه من المدعی علیه في کون هذا الفعل اقرار امن المدعی بانه لا ملک فی ذلك الشئی۔ یعنی اگر مدعی نے وہ چیز جس پر اپنے ملک کا دعویٰ کرتا ہے سوائے مدعا علیہ کے کسی دوسرے سے خریدنی چاہئے یعنی اس سے درخواست کی کہ اس کو میرے ہاتھ فروخت کر دے تو مدعی کی طرف سے غیر سے یہ درخواست کرنا مدعا علیہ سے ایسی درخواست کرنے کی نظیر اس بارہ میں ہے کہ اس چیز میں میری ملک نہیں ہے اقول اس وجہ سے کہ خرید سے مقصود حصول ملک ہے کیونکہ انشاء ہے پس اقرار ٹھہرایا جائیگا کہ ملک حاصل نہ تھی ورنہ تحصیل الحاصل مہمل ہو گی فان قبل لواء قام علی غیره النبیة انه تصدق علی المدعی بهذا العین فأقام المدعی علیه النبیة انه لتشتری منه هذا العین فوفق المدعی بانه کان تصدق علیه فلما حجدتنی لتشتریة منه قبلت یال في الهمتمین والا فالدفع صحیحہ و تعلم الکلام فی مسائل المقام

فتامل۔ اسی سے تھوڑی دور بعد قولہ کذافی المحیط استعار من آخر دابتہ و ھلکت الدابۃ الی قولہ و قال انھا نقضت قتیت

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | 125 | Preface

...his house. I say, the correct view is that it was transferred and the request was accepted... meaning the lent item (Ariyat) was destroyed while with the borrower (Musta'eer) not due to his action, thus it is established that the settlement occurred over something not guaranteed, therefore it is void; reflect upon this. At the beginning of page 84, the phrase 'if the judge's ruling' contains a linguistic error (Lahn) and it should correctly be 'and if' using the conjunction 'wa' (and). Chapter 8, Page 93 - In Fatawa Qazi Khan under 'Nawadir-e-Hisham', it is stated: 'I asked Muhammad about a man who married a woman and then claimed he bought her from someone who did not own her...' The translator notes that the word 'Al-Mar'at' (the woman) and 'La-yamlikuha' (he does not own her) are mentioned in the negative form, making the legal issue unresolved. In my view, the correct form should use a positive present/future tense verb, and instead of 'woman' (Mar'at), it should be 'slave girl' (Amat). Thus: '...one who married a slave girl, then claimed he bought her from someone who did own her.' This means a man married a slave girl and subsequently claimed he purchased her from a person who was the owner at the time of sale, i.e., until the time of delivery. This translation is correct, and the intent is the invalidation of the marriage along with related rights and the non-servitude of offspring, etc. Imam Muhammad ruled that witnesses should not be accepted in the initial case but should be accepted if they testify that he bought her after the marriage from someone who was the owner. This is because it is possible that before the marriage, the claimant bought her and then sold her back to the same master who then gave her in marriage. Therefore, if what the translator wrote is correct, this passage in the translation must be corrected accordingly. Allah knows best the right way. Chapter 9, Miscellaneous Matters, Page 121 - And in 'Al-Muntaqa', a man testified against another that he had manumitted... In this issue, the term 'Yaza' is written everywhere instead of 'Mutajje', and the correct term is 'Bazi' with a dotted 'Zaal', derived from 'Baziyan' (delirium/nonsense); understand this.

Chapter 9, Section 4: As mentioned in 'Khulasat al-Mujtama' regarding milling... narrated from the Second Imam in 'Al-Manshur fi al-Walaimah' regarding when something is poured into one's lap: 'if it was his lap (Zabla) intended for that purpose...' I say, in this text, the word 'Zabla' is written everywhere with 'Ba' and 'Ra', but according to the translator, the correct term is 'Zail' with a dotted 'Zaal' or 'Ya'. The text also states: 'The method of achieving possession (Ahraz) is to gather one's spread-out garment to catch a falling object with the intent of taking custody.' The

translator noted that in some other places of this Fatawa and in other books, this issue is mentioned correctly; the cross-referencing is to be commended. End of Chapter 10, Page 135.

His statement: 'Al-Sughra in the Book of Walls' regarding a wall between two parties... On page 137, it should also be with the conjunction 'wa' (and) rather than a particle of alternative (Tardeed). Similarly in Qatani and Fatawa Qazi Khan. The most correct is Fatawa Qazi Khan Al-Ashir 140. Likewise in 'Al-Muhit' in the Book of Walls... 'height for one man and depth for another'... I say, 'Yada' (to place) is from 'Waza' (placement/lowering) and 'Yasna' is from 'Fath' (height/opening). Twelfth 24 Al-Wajiz Al-Makruri: 'If a man dies and his people come to the judge... and stated the amount of legacy...' I say, it should be 'Amwala' (properties). Regarding the statement: 'if they say we have witnesses present in the assembly'... the first option is more correct. Concerning the statement about 'fame' (Shuhrat) that 'so-and-so died', I say the word 'Ashhar' (months) is also found, but the correct is 'Shahr' from 'Ishtihar' (proclamation) or 'Istifaza' (widespread report). A page later: 'It is in Al-Qunya that a man died in his city while his property and legacy were in the hands of a stranger where he died...' I say, the correct phrasing is: 'The judge appointed from the town where he died'. Just before Chapter 13: 'and he verified the property in his hands...' Here it should be 'and left an heir' with the conjunction 'wa'. It appears the 'wa' was omitted. Allah knows best. Beginning of Chapter 14, Section 1: It is narrated from Abu Yusuf and Muhammad that they both... the measure of the period... the correct is 'measure of the highest completion'. Section 2.

उसके घर... मैं कहता हूँ कि सही बात यह है कि वह मुंतकिल हुई, मिन्नत क़बूल की गई... यानी मुआरिया (उधार ली गई चीज़) मुस्तईर (उधार लेने वाले) के पास हलाक हो गई, न कि उसके अमल से, तो साबित हुआ कि सुलह ऐसी चीज़ पर हुई जो ज़मानत के तौर पर नहीं थी, इसलिए वह बातिल हो गई, ग़ौर करें। सफ़ह 84 की शुरुआत में उनका कौल 'फ़ान क़ज़ा अल-क़ाज़ी' लह्न (ग़लत) है और सही 'व-इन' हर्फ़ए-वाव के साथ होना चाहिए। बाब अष्टम (आठवां अध्याय) सफ़ह 93 - फ़तावा क़ाज़ी ख़ान फ़ी नवादिर-ए-हिशाम में कहा गया: 'मैंने मुहम्मद से उस शख़्स के बारे में पूछा जिसने किसी औरत से निकाह किया और फिर दावा किया कि उसने उसे ऐसे शख़्स से खरीदा है जो उसका मालिक नहीं था...' मुतरज्जिम (अनुवादक) कहता है कि यहाँ लफ़्ज़ 'अल-मरात' (स्त्री) और लफ़्ज़ 'ला-यम्लिकुहा' (वह उसका मालिक नहीं) नफ़ी (नकारात्मक) के साथ लिखा है, और इस सूरत में मसला हल नहीं होता। मेरे नज़दीक सही यह है कि फ़ेल-ए-मुज़ारय मुस्बत (सकारात्मक भविष्य/वर्तमान काल) हो और 'मरात' के बजाय 'अमत' (दासी) हो, यानी इस तरह: 'जिसने एक दासी से निकाह किया, फिर दावा किया कि उसने उसे उससे खरीदा है जो उसका मालिक था'। यानी एक मर्द ने एक दासी से निकाह किया, फिर दावा किया कि उसने उसे उस शख़्स से खरीदा जो बिक्री के वक़्त उसका मालिक था, यानी सुपुर्दगी के वक़्त तक। जो तर्जुमा सही है, और मुराद निकाह का बातिल होना साथ ही हक़ूक़ और औलाद का गुलाम न होना आदि है। इमाम मुहम्मद ने इस पर गवाह क़बूल न करने का हुक्म दिया और कहा कि वे उस वक़्त क़बूल होंगे जब वे यह गवाही दें कि निकाह के बाद उसने उसे उस शख़्स से खरीदा जो मालिक था, क्योंकि मुमकिन है कि निकाह से पहले मुद्दई (दावेदार) ने खरीद कर उसी मौला (मालिक) को बेच दिया हो जिसने अब उसका निकाह कर दिया है। पस अगर वह सही है जो मुतरज्जिम ने लिखा है, तो तर्जुमे में यह मुक़ाम इसी तरह सही करना चाहिए। अल्लाह ही बेहतर जानता है। बाब नहम (नौवां अध्याय) मुतफ़र्रिक़ मसाइल सफ़ह 121 - और मुन्तका में है: 'एक मर्द ने दूसरे के ख़िलाफ़ गवाही दी कि उसने आज़ाद कर दिया है...' इस मसले में 'यज़ा' के बजाय 'मुतज्जे' हर जगह लिखा है, और सही 'बज़ी' का लफ़्ज़ 'ज़ाल' मनक़ूत के साथ 'बज़ियान' से है, इसे समझ लें।

बाब नहम फ़स्ल चहारम (नौवां अध्याय, चौथी धारा): इसी तरह खुलासतुल मुजतमे फ़ी अल-तहनत में है... इमाम सानी से मनशूर फ़ी अल-विलायमह के बारे में जो ज़िक्र किया गया... 'जब उसने अपनी झोली (दामन) में डाला और किसी ने उसे ले लिया अगर वह उसकी ज़बला (झोली) थी और इसी के

लिए थी...' मैं कहता हूँ कि इस इबारत में 'ज़बला' हर जगह 'ब' और 'र' के साथ लिखा है, और मुतरज्जिम के नज़दीक 'वेफ़ाक़' लफ़्ज़ 'ज़ैल' के साथ 'ज़ाल' मनक़ूत या 'ये' के साथ है। और इसी इबारत में लिखा है कि: 'अह्ताज़ (क़ब्ज़ा) करने का तरीक़ा यह है कि फैलाया हुआ दामन, लटकी हुई चीज़ उसमें गिरने के बाद उसे अपने क़ब्ज़े में लेने के इरादे से समेट ले'। मुतरज्जिम ने कहा कि इस फ़तावा के कुछ अन्य स्थानों और दूसरी किताबों में यह मसला सही तरीक़े से भी दर्ज है, मुराजात (समीक्षा) की प्रशंसा करनी चाहिए। बाब दहम (दसवां अध्याय) आख़िर 135।

उनका कौल: 'अस्-सुग़रा फ़ी किताब अल-हीतान' (दीवारों की किताब में लघु): दो लोगों के बीच की दीवार... सफ़ह 137 पर भी 'वाव' के साथ होना चाहिए न कि 'तरदीद' (विकल्प) के हर्फ़ के साथ। क़तानी और फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में भी। सही फ़तावा क़ाज़ी ख़ान अल-आशिर 140 है। इसी तरह मुहीत फ़ी किताब अल-हीतान में है... 'एक शख़्स के लिए बुलंदी और दूसरे के लिए पस्ती'... मैं कहता हूँ कि 'यज़ा' वज़ा से है जिसका अर्थ रखना (नीचे) है, और 'यसना' फ़तह (ऊपर) से है। बारहवां 24 अल-वजीज़ अल-मकरूरी: 'अगर एक शख़्स वफ़ात पा जाए और उसके लोग काज़ी के पास आएँ.. और छोड़ी हुई संपत्ति की मात्रा बताई...' मैं कहता हूँ कि लफ़्ज़ 'अमवाला' (संपत्तियाँ) होना चाहिए। यहाँ तक कि अगर वे कहें 'हमारे पास गवाह हैं जो हाज़िर मजलिस में मौजूद हैं'... पहला ज़्यादा सही है। उनका कौल 'शहरत' (प्रसिद्धि) के बारे में कि 'फ़लां मर गया', मैं कहता हूँ कि यह लफ़्ज़ 'अशहर' भी पाया जाता है, लेकिन सही 'शहर' है जो इश्तिहार या इस्तेफ़ाज़ा (व्यापक प्रसिद्धि) से है। इसके एक सफ़ह बाद: 'कुनिया में है कि एक शख़्स अपने शहर में मर गया और उसका माल और विरासत किसी अजनबी के पास थी जहाँ उसकी वफ़ात हुई...' मैं कहता हूँ कि सही यह कहना है: 'उस शहर से जहाँ उसकी वफ़ात हुई, काज़ी ने मुक़र्रर किया'। बाब तेरहवां से कुछ पहले: 'और उसके हाथ में मौजूद माल की उसने तस्दीक़ की...' यहाँ 'वाव' के साथ 'व-तरका वारिसन' (और वारिस छोड़ा) होना चाहिए, और ज़ाहिर है कि वाव गिर गया है। अल्लाह बेहतर जानता है। बाब चौदहवां फ़स्ल अव्वल की शुरुआत: अबू यूसुफ़ और मुहम्मद से मरवी है कि वे दोनों... मुद्दत की मिक़दार... सही 'क़द्र-ए-आला अल-ततिमह' है। फ़स्ल दो।

بیتہ ... اقول الصواب انها نقلت تقبل منية ..... یعنی ان العارية هلكت تحت المستعير لامن فعله فع ثبت ان الصلح وقع عن غير مضمون فبطل فتأمل۔ و ابتداء صفحہ ۸۴ میں قولہ قولہ فان قضاء القاضی لحن اور صحیح وان بحرف واو چاہئے باب ہشتم صفحہ ۹۳ - فتاویٰ قاضی خان فی نوادر ہشام قال سالت محمد عن تزوج المراة ثم ادعی انہ اشتراها من لا یملکها ..... مترجم کہتا ہے کہ یوں ہی لفظ المراة ۔ اور لفظ لایملکہا ۔ بصیغہ نفی مذکور ہے اور ایسی حالت میں مسئلہ غیر محصلہ ہے اور صحیح میرے نزدیک فعل مضارع مثبت اور بجائے مراۃ کے امتہ یعنی یوں ہے کہ عمن تزوج امۃ ثم ادعی انہ اشتراها ممن یملکها ۔ یعنی ایک مرد نے ایک باندی سے نکاح کیا پھر یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس باندی کو ایسے شخص سے خریدا ہے جو اس باندی کا وقت بیع کے مالک تھا یعنی سپرد کرنے کے وقت تک جو ترجمہ صحیح ہے اور مراد بطلان نکاح مع حقوق و عدم رقیت اولاد وغیرہ ہے تو اس پر گواہ قبول نہ ہونے کا امام محمد نے حکم دیا اور کہا کہ اس وقت قبول ہونگے جب یہ گواہی دیں کہ بعد تزوج کے اس نے ایسے شخص سے اس کو خریدا جو مالک تھا کیونکہ محتمل ہے کہ قبل نکاح کے مدعی نے خرید کر اسی مولیٰ کے ہاتھ بیچ ڈالی ہو جس نے اب اس کے ساتھ نکاح کر دیا ہے۔ پس اگر صحیح ہے جو مترجم نے لکھا تو ترجمہ میں یہ مقام یوں ہی صحیح کرنا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب باب نہم مسائل متفرقہ صفحہ ۱۲۱- وفی المنتقی رجل شهد علی رجل انه اعتق ..... اس مسئلہ میں بہتری یزا ہ متجہ سب جگہ مسطور ہے اور صواب بندی یذال منقوط از بذیاں ہے فافہم۔

باب نہم فصل چہارم کذا فی الخلاصته والمجتمع فی الطاحونته من وفاق الطحن الی قولہ و مثلہ لمحکی عن الامام الثانی فی المنشور فی الولائمه اذا صب فی حجره فآخذه احد ان کان هیا زبلہ و

حجره لذلک ..... اقول اس عبارت میں زبلہ ہر جگہ بزرہ منقوطہ و باء موحدہ مسطور ہے اور مترجم کے نزدیک وفاق بلفظ ذیل بذال منقوط یا تحتانیہ ہے اور اسی عبارت میں مسطور ہے کہ - الالا سبق الحرازة تناول الا خذ بان جميع المبسوط فی زبلہ بعد وقوع المنشور فيه على قصد الا حراز - اقول هكذا وقع لفظ جميع على فعيل بصلته في زيله - والصواب عندی على صيغته الماضي بصلته من بان يقال الالا سبق احرازه تناول الاخذ بان جمع المبسوط من زبلہ ..... یعنی احراز حاصل ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ کشادہ کیا ہوا دامن لٹائی چیز اس میں گرنے کے بعد اس کو اپنی حرز میں کر لینے کے قصد سے سمیٹ لے وقال المترجم اس فتاوی کے بعض مواضع دیگر میں کتاب دیگر میں یہ مسئلہ برو جہ صواب بھی مذکور ہے فليتحمد المراجعته - باب دہم آخر ۱۳۵-

قولہ الصغری فی کتاب الحیطان جدار بین اثنین وھی الی قولہ ارضہ فی وقت کذا او یشھد ..... الصواب بالواولا بحرف الترديد ایضاً صفحہ ۱۳۷۔ قتانی وفی قاضی خان۔ اصح فتاوئے قاضی خان العاشر ۱۴۰۔ کذا فی المحیط فی کتاب الحیطان غلو لرجل وسفل لآخر الی قولہ و قالایضع فیہ اقول یضع من الوضع موضوع سفل و ویصنع من الفتح علو فانھم الثانی عشر ۲۴ الوجیز المکروری لو ان رجلا توفی فجاء قوم القاضی لفظہ و قدر ترک امالا۔ اقول اموالا۔ الی قولہ فان قالوا لنا شھود حضور تقیمانی حاضر المجلس - الاول الاصوب في هذا المجلس - الہ قولہ او لشھرات فلانا مات اقول کذا یوجد اشھر علی لفصل و الصواب لشھر من الاشتہار الی استفاض۔ اس سے ایک صفحہ بعد قولہ کذا فی القنیہ رجل مات فی بلدہ و مالہ و ترکۃ فی ید اجنبی حیث توفی الی قولہ منقطعاً عن ھذہ البلدۃ التی جعل القاضی - اقول الصواب ان يقال عن هذا البلدة التي توفی فيها جعل القاضی۔ باب سیزدہم سے کچھ پہلے قولہ وصدقتہ الذي في يديه المال بذلك وما یہ لایعلم ایلت و ترک ولد ثا صغیرا او ترك وارثا غائبا لقول هكذا وجد وترك ولرثا مع حرف العطف والظاہر عندی ترک الواو لو هناك سقوط والله اعلم

- باب چہارم دہم فصل اوّل شروع و عن ابی یوسف و محمد انهما قدر المدة الصواب قدر اعلی التتمة - فصل دوم

(Fatawa-e-Alamgiri ... Volume 1) (126) (Introduction)

Muhit al-Sarakhsi: "If he sold the slave girl with one of the two children..." until "...and even if the seller confirms his son in what he claimed." I say, it is thus in the manuscript: 'walad' meaning son, but the correct word is 'walid' meaning father. Shortly after this: "And if he committed an offense against one of them, the buyer takes..." etc. and two lines below: "And the buyer takes the blood money (diyat) of his heir by patronage (wala)." In my view, the correct phrase is "diyat of his heir" — meaning his blood money and his inheritance. Chapter 3 begins: "Or the child of his Mukatab (enslaved person with a freedom contract) whom she bore during the contract period..." etc. "Child of the Mukataba" should be in the feminine form. Chapter 4 begins: "And vessels/containers and before she gives birth meaning..." etc. The 'waw' (and) in "and vessels" is a grammatical conjunction error. Chapter 8: "Al-Awi, when a man claims marriage..." until "...and if his mother owned it, it became..." The attachment of the pronoun in the word "malakahu" (owned it) is an oversight/error; the correct form is without the pronoun, i.e., "malak amma" until the end. Chapter 9, page 176. Beginning: "And he was not freed from the children, they differed regarding it." The correct version is "And will he be freed...?" in the form of a question. Chapter 11: In *Muhit al-Sarakhsi*, regarding when both parents are Muslims. "...but the correct view does not diminish, he is killed from the killing" — meaning a minor whose Islam was ruled by following (parents), if he denies Islam after reaching maturity, the difference between him and an adult apostate (murtad) is that unlike the murtad, if he denies it, he should not be killed. Yes, if he denies it after having acknowledged it, and both these things occur after maturity, then he is like a murtad. Shortly before Chapter 14: "For the master of the mother," as in *al-Mabsut*, it is apparent it should be "for the masters of the mother." Chapter 14, page 187: In *Muhit al-Sarakhsi*, it says "And if he claimed for the slave girl of his Mukataba, his claim is not valid..." I say this is also a gross error because the slave girl of a Mukataba — meaning the slave girl owned by his own Mukataba slave girl — a claim regarding the lineage of her child does not hold this ruling. The correct version is "Mukataba" with a pronoun, and it is the possessive complement (*mudaf ilayh*) for "amat" (slave girl). The meaning is: he claimed the lineage of the child of the slave girl owned by his Mukataba slave girl. For instance, his Mukataba slave girl purchased a slave girl in her independent trade who then bore a child, and the master of the aforementioned Mukataba claimed his lineage. Understand this. Chapter 15: In *al-Muhit*, it says a man died and left a son, then a woman brought a case... "...so the youth confirmed him

and she established proof." I say, if the referent of the pronoun in the word "saddaqa-hu" (confirmed him) is the woman, it should be "saddaqa-ha" (confirmed her), unless one goes to the trouble of making the referent the previous statement or claim. Understand. If it is argued that the 'waw' in "and she established proof" is also an error because confirmation was obtained from the boy, making the conjunction of alternative (*wa*) apparent, then the response is: no, rather the child confirmed for his own right which is not binding upon the father, therefore the woman established it through testimony. Let this be reflected upon. Chapter 15, page 195: "And the buyer acknowledged that and refused, the buyer does not return..." I say, it is apparent "law nakala" (if he refused) with the particle of condition/uncertainty. Page 197: In *al-Khulasa*, "The buyer [of] a slave girl, and she gave birth or a tree..." until "...and if he is killed, ten thousand is taken with him." I say, the correct version is "and if he is killed and it is taken from him." In the last line of the same page: "And he does not return against the seller for the value of the tree and the buyer is compelled." In my view, it should be "for the value of the fruit" — i.e., fruit instead of tree. Shortly before Chapter 16: In *al-Muhit*, regarding the guarantee of price for the buyer at the time of purchase. "...after the obligation of the price upon the seller." I say, the correct version is "after the obligation of the payment of the price" or the speech should be interpreted this way. One page after this in Chapter 16: "A free person is not established from the side of the entitled person, the correct view is not to make him a combatant in lineage." Chapter 17, page 211: "With his offer, he gifts it or possesses or whatever resembles that..." I say, the correct version is "his gifting it and possession" until the end, "by gift along with possession." *Kitab al-Iqrar* (Book of Acknowledgment), shortly before Chapter 2: "Because the rescission (faskh) due to their presence in every place, the acknowledgment becomes void..." I say, this passage also contains nonsensical phrasing due to the translator's lack of understanding. The correct way is to say "Because the rescission is established for their presence in every place" until the end. In the first line of the upcoming page 215, due to ambiguous and misleading calligraphy, it was written as "whenever it is measured or weighed," meaning everything from "all that is measured" to "everything that falls under measure by volume or weight." Chapter 2, page 219: In *al-Zahiriyya*, "If he said to so-and-so I owe a thousand dirhams as far as I know" or "to my knowledge."

(फ़तावा-ए-आलमगीरी ... जिल्द १) (१२६) (मुक़द्दमा)

मुहीत अल-सरख़सी: "फ़ान काना बा'अल जारिया..." से "व लौ अन्नल बा'इअ सद्दक़हु वलदुहु फीमा इद्दाआ" तक। मैं कहता हूँ कि नुस्खे में ऐसा ही है: 'वलद' यानी बेटा, जबकि सही 'वालिद' यानी पिता है। इसके कुछ बाद: "व लौ जना अला अहादिहिमा अखज़ल मुश्तरी..." और "अखज़ल मुश्तरी" के दो पंक्तियों नीचे: "व अखज़ल मुश्तरी दियत वारिसिही बिल-वला"। मेरे अनुसार सही "दियत वारिसिही" है - यानी उसकी दियत (रक्त मूल्य) और उसकी विरासत। तीसरा अध्याय शुरू होता है: "औ वलद मुकाताबिही अल-लजी वलदतुहु फिल-किताबा..."। यहाँ "वलद मुकाताबह" स्त्रीलिंग के साथ होना चाहिए। चौथा अध्याय शुरू होता है: "व औ इय्या व क़ब्ल अन तलिद..."। यहाँ "व औ इय्या" में 'व' (और) का अव्यय गलत है। आठवां अध्याय: "अल-आवी दान इद्दाअर रजुलुन निकाह" में "व इन मलकाहु उम्मुहु सारत..."। यहाँ "मलकाहु" शब्द के साथ ज़मीर (सर्वनाम) का जुड़ाव एक लिपिक त्रुटि है; सही बिना ज़मीर के है, यानी "मलक अम्मा" अंत तक। नौवां अध्याय, पृष्ठ १७६। शुरू होता है: "व लम यअतिक़ मिनल औलाद इख़्तलाफ़ू फीही"। सही है "व हल यअतिक़..." प्रश्न के रूप में। ग्यारहवां अध्याय: "मुहीत अल-सरख़सी" में जहाँ माता-पिता मुस्लिम हों। "लकन ला यज़महिलु अल-सहीह युक्तालु मिनल क़त्ल" - यानी वह छोटा बच्चा जिसके इस्लाम का हुक्म 'तबा'इयत' (अनुसरण) के कारण दिया गया है, यदि वह वयस्क होने के बाद इस्लाम से इंकार करे, तो धर्मत्यागी (मुरतद) और उसमें यह अंतर है कि मुरतद के विपरीत, यदि यह इंकार करे तो इसे मारना नहीं चाहिए। हाँ, यदि इक़रार के बाद फिर इंकार करे और ये दोनों बातें वयस्क होने के बाद पाई जाएं, तो वह मुरतद की तरह है। चौदहवें अध्याय से कुछ पहले: "लि-मौलल उम्म", जैसा कि 'मबसूत' में है, स्पष्टतः "लि-मवालिल उम्म" होना चाहिए। चौदहवां अध्याय, पृष्ठ १८७: "मुहीत अल-सरख़सी" में है कि "व इन इद्दाआ व लि-अमतिही मुकाताबह ला तसिहहू दा'वतूहू..."। मैं कहता हूँ कि यह भी एक बड़ी गलती है क्योंकि "अमत मुकाताबह" (अपनी मुकाताबा दासी) के बच्चे के वंश का दावा यह हुक्म नहीं रखता। सही यह है कि "मुकाताबह" ज़मीर के साथ है और "अमतिही" का मज़ाफ़ इलैहि (पूरक) है। इसका अर्थ यह है कि उसने अपनी मुकाताबा दासी की स्वामित्व वाली दासी के बच्चे के वंश का दावा किया। उदाहरण के तौर पर, उसकी मुकाताबा दासी ने व्यापार में स्वयं एक दासी खरीदी जिससे बच्चा पैदा हुआ, और उस मुकाताबा दासी के मालिक ने उसके वंश का दावा किया। समझ लें। पंद्रहवां अध्याय: "मुहीत" में है कि एक व्यक्ति मर गया और एक बेटा छोड़ा, फिर एक महिला आई... "फ़-सद्दक़हुल गुलाम व अक़ामतिल बय्यिना"। मैं कहता हूँ कि शब्द "सद्दक़हु" में ज़मीर का संदर्भ

यदि महिला है, तो "सद्दक़हा" होना चाहिए, जब तक कि इसे पिछले कथन या दावे से संदर्भित करने का कष्ट न किया जाए। समझ लें। यदि कहा जाए कि "व अक़ामतिल बय्यिना" में 'व' भी एक गलती होगी क्योंकि लड़के से पुष्टि प्राप्त हो गई थी, अतः संदेह का अव्यय स्पष्ट है, तो उत्तर यह है कि नहीं, बल्कि बालक ने अपने अधिकार में पुष्टि की जो पिता पर प्रभावी नहीं है, इसलिए महिला ने इसे गवाही से सिद्ध किया। विचार करें। पंद्रहवां अध्याय, पृष्ठ १९५: "व अक़र्रल मुश्तरी बि-ज़ालिका व नकला ला यर्जिउल मुश्तरी"। मैं कहता हूँ कि "लौ नकला" में संदेह का अव्यय स्पष्ट है। पृष्ठ १९७: "ख़िलाफ़तुल मुश्तरी जारियतन फ़-वलदत औ शजरतन..." से "व इन क़ुतिला अखज़ा म'अहू अशुराता आलाफ़" तक। मैं कहता हूँ कि सही "व इन क़ुतिला व अखज़ा मिन्हु" है। और इसी पृष्ठ की अंतिम पंक्ति में: "व ला यर्जिउ अलल बा'इअ बि-क़ीमतिल शजर व युजबरुल मुश्तरी"। मेरे अनुसार सही "बि-क़ीमतिल समर" है - यानी पेड़ के बजाय फल होना चाहिए। सोलहवें अध्याय से कुछ पहले: "मुहीत" में खरीद के समय खरीदार के लिए कीमत की गारंटी के बारे में। "बा'द वोजूबिल समन अलल बा'इअ"। मैं कहता हूँ कि सही "बा'द वोजूबि अदा'इस समन" है या कलाम का यह अर्थ निकाला जाए। इसके एक पृष्ठ बाद सोलहवें अध्याय में: "व ला यु'अस्सिल हुर्रन मिन जिहतिल मुस्तहिक़ अल-सहीह ला लि-यज'अला हिराबा नसब"। सत्रहवां अध्याय, पृष्ठ २११: "बि-अरज़िही यहतहू औ क़ब्ज़..."। मैं कहता हूँ कि सही "यहबतहु व क़ब्ज़ा" है, अंत तक "बिल-हिबती म'अल क़ब्ज़"। 'किताब अल-इक़रार' (स्वीकृति की पुस्तक), अध्याय २ से कुछ पहले: "लानल फ़स्ख़ा बि-वुजूदहिमा फ़ी कुल्लि मौज़ि'न बतलल इक़रार..."। यह अंश भी अनुवादक की समझ की कमी के कारण अस्पष्ट है। सही यह है कि कहा जाए: "लानल फ़स्ख़ा सबता लि-जूदहिमा फ़ी कुल्लि मौज़ि'न" अंत तक। और आगामी पृष्ठ २१५ की पहली पंक्ति में संदिग्ध और भ्रामक लिपि से "कुल्लमा युकालु व युज़नु" का लेखन हुआ है, जिसका अर्थ है "कुल्लु मा युकालु" से लेकर "कुल्लु शै'इन दखला तहल कैल अविल वज़्न" तक। अध्याय २, पृष्ठ २१९: "ज़हीरिया" में है कि यदि किसी ने कहा "फ़ुलान के मुझ पर एक हज़ार दिरहम हैं जहाँ तक मैं जानता हूँ" या "मेरे ज्ञान में"।

محیط السرخسی فان کان باع الجاریة مع احد الولدین الی قوله ولو ان البائع صدقه ولده فیما ادعی ۔ اقول کذا في النسخته ولد بمعنی فرزند و الصواب: والد بمعنی پدر ۔ اس سے کچھ بعد قوله ولو جنی علی احدهما اخذ المشتری ۔ الخ واخذ المشتری پھر اس سے دو سطر نیچے قوله واخذ المشتری دیة وارثه بالولا ء ۔ الصواب عندی دیة وارثه ۔ یعنی اس کی دیت کو اور اس کی میراث کو فصل سوم شروع ہوئی قوله او ولد مکاتبه الذي ولدته في الکتابته ۔ الخ ولد مکاتبة بالثانیث فصل چهارم شروع ۔ و او عیة و قبل ان تلد معنی ۔ الخ و او عیة قبل ..... یعنی حرف عطف غلط ہے فصل ہشتم ۔ العاوي دان ادعی الرجل النکاح قوله وان ملکه امه صارت ــ اتصال ضمیر بلفظته ملکه سہو خطا ہے اور صحیح بدون ضمیر یعنی ملك اما الی آخره فصل نہم ۱۷۶۔ شروع قوله ولم یعتق من الاولاد اختلفوا فیه صحیح و هل یعتق ..... بطریق استفهام ۔ فصل یازدهم محیط السرخسی ہذا اذا کان الابوان مسلمین فالاصل الی قوله لکن لا یضمحل الصحیح یقتل من القتل ۔ یعنی صغیر جس کے اسلام کا حکم بالتبعیة دیا گیا ہے اگر بعد بلوغ کے اسلام سے منکر بالغ ہو تو مرتد میں اور اس میں یہ فرق ہے کہ برخلاف مرتد کے اگر یہ منکر ہو تو قتل نہ کیا جائے گا یاں اگر اقرار کے بعد پھر منکر ہو اور یہ دونوں باتیں بعد بلوغ کے پائی جائیں تو مثل مرتد کے ہے فصل چہارم دہم سے کچھ پہلے قوله لمولی الام کذا في المبسوط الظاهر لموالی الام فصل چهارم دہم صفحہ ۱۸۷ ۔ قوله کذا في محیط السرخسی وان ادعی و لمامته مکاتبة لا تصح دعوته ..... ۔ اقول یہ بھی ایک فاحش غلطی ہے کیونکہ امت مکاتبۃ یعنی اپنی مکاتبہ باندی کے بچے کے نسب کا دعوے یہ حکم نہیں رکھتا ہے اور صواب یہ ہے کہ مکاتبة بضمیر ہے اور بامتہ کا مضاف الیہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اپنی مکاتبۃ باندی کے مملوکہ باندی کے بچہ کا دعوی نسب کیا مثلاً اس کی باندی مکاتبہ نے خود مختاری تجارت میں

کوئی باندی خریدی جس کے بچہ ہوا اور اس کی مالکہ یعنی مکاتب مذکورہ کے مالک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا فافہم۔ فصل پانزدہم قولہ کذا في المحیط رجل مات و ترك ابنا فجارت امراۃ الی قولہ فصدقہ الغلام و اقامت البینتہ اقول لفظ فصدقہ میں ضمیر کا مرجع اگر عورت ہے تو فصدقھا چاہئے مگر آنکہ مرجع قول یا دعویٰ مذکور قرار دے کر تکلف کیا جائے فافہم اگر کہا جائے کہ پھر قولہ واقامت البینتہ بھی بحرف واو سہو ہوگا کیونکہ لڑکے سے تصدیق پائی گئی پس حرف تردید ظاہر ہے تو جواب یہ کہ نہیں بلکہ طفل نے اپنے حق میں تصدیق کی جو باپ پر موثر نہیں لہذا عورت نے اس کو گواہی ثابت کر دیا فلیتدبر۔ باب پانزدہم صفحہ ۱۹۵ ۔ واقر المشتری بذلك و نکل لا یرجع المشتری اقول الظاھر لونکل بحرف الترديد صفحہ ۱۹۷۔ کذا في الخلافتہ المشتری جاریۃ فولدت او شجرۃ الی قولہ وان قتل اخذ معہ عشرۃ الاف اقول الصواب وان قتل و اخذ منہ اور اسی صفحہ کے آخر سطر میں قولہ ولا یرجع علی البائع بقیمتہ الشجر و یجبر المشتری ۔ صواب میرے نزدیک بقیمت الثمر ۔ یعنی بجائے شجر کے ثمر چاہئے ۔ باب شانزدہم سے کچھ پہلے قولہ کذا في المحیط من ضمن الثمن للمشتری عند الشراء الی قولہ بعد وجوب الثمن علی البائع اقول الصواب بعد وجوب اداء الثمن اویا ول الکلام ھذا المعنی اور اس سے ایک صفحہ بعد باب شانزدہم میں قولہ ولا یعیصل حر من جھتہ المستحق الصحیح لا لیجعل حرابا نصب۔ باب ہفدہم ہم صفحہ ۲۱۱ قولہ بعرضہ یھتہ او قبض او ما اشبہ ذلك کذا في المحیط ۔ اقول الصواب یھبتہ و قبض الی آخر بالھبتہ مع القبض ۔ کتاب الاقرار باب دوم سے کچھ پہلے قولہ لان الفسخ بوجود ھما فی کل موضع بطل الاقرار ..... قول یہ مقام بھی مترجم کے فہم پر مہملات عبارت میں ہے و الصواب عندہ ان یقال لان الفسخ ثبت لجود ھما في کل موضع الی آخرہ اور آئندہ صفحہ ۲۱۵ کی اول سطر میں موہم و مغلط رسم الخط میں سے کتابت بلفظ کلما یکال ویوزن یعنی کل مایکال الی کل شئے دخل تحت الکیل او الوزن باب دوم صفحہ ۲۱۹ ۔ قولہ کذا في الظھیریۃ ولو قال لفلان علی الف دراھم فیما اعلم ادفی علمی

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 127 Introduction

Regarding "O fima alimat qala Abu Yusuf...", I say (Aqul) the correct wording is "Qala Abu Hanifa (RA)" and Allah knows best what is correct. On the next page, where it says "Kaza fi Khizanat al-Muftiin" and "Walo qala lahu 'alayya alfa dirham fi qada' fulan", the phrase "awfahu fih" should correctly be "awfi fih" (fulfill it). Shortly after, it says "Insha Allah Ta'ala", but the phrase "al-zahir Insha Allah Ta'ala" (apparently, if Allah wills) is actually more accurate. One page prior, citing "Muhit al-Sarakhsi", it says "Walo qala aktumuha inni tallaqtuha aktumuha talaqi", I say the meaning is "aw aktumuha talaqi" (or hide my divorce) ..... understand this. Similarly, on page 233 in the issue of "Waqi'at-e-Hasamiya", "muqirran al-ard" should be "muqirran bil-ard". At the bottom of the same page, in the issue of 'Mungi' cited from "Zakhira", it says "wa-in kalan fin-naz'i darar wajib al-muqirran an yu'tiyahu". I say the correct version is "wa-in kana fin-naz'i dararun wajibun 'alal muqirr" ..... In Chapter 227 of "Ghayat al-Bayan Sharh al-Hidaya", regarding "Walo qala li-fulan 'alayya dirham ma'a kulli dirham..." up to "nazara 'ashratun bi-'ayniha" and it says "wa-qala li-fulan 'alayya ma'a kulli dirhamin min hadhihi-darahim hadhihi-darahim" ..... I say if the last "hadhihi-darahim" is in the plural form, then the ruling for eleven dirhams to be mandatory is subject to consideration. However, if "hadhal dirhamu" is used instead of "darahim", the ruling is clear because, in the case of specifying with a demonstrative and a singular word, the figurative accompaniment ('ma'iyyat-e-majaziyya') with ten specific dirhams makes eleven mandatory. If "hadhihi-darahim" is plural, being singular is not necessary, especially when it contradicts the collective meaning. Allah knows best, unless it is argued that the addition of one to ten is through 'ma'iyyat', which requires further study and this context does not permit such detail. In the fourth chapter regarding the issue of 'Wali', under the third of the three reasons, it says "wa salisuhu an yubhimaha al-iqrar" ..... I say this is a confusing error. In my view, the correct word is "yusahmu" (allocated); the book likely intended "tushamu" from 'tabyiin' or 'ibanah'. The translator mistook it for the present tense form (mudari') of 'ibham' (ambiguity); this should be rectified. Shortly after, in "fa-kadha idha aqarra al-sabiyyu hakadha kadha fiz-zakhira", 'sabiyy' (the child) is presented as the subject (fa'il) of 'aqarra', whereas the correct wording is "lil-sabiyy" (for the child). In the fifth chapter near page 233, citing "Al-Mabsut" about a slave shared between two men, where it says "jami'a mal hadhal 'abd" ..... I say based on this text, "mal hadhal 'abd" was written, but the correct phrasing is "wa-jami'a ma-lahu lihadhal 'abd" (all that belongs to this slave). Similarly, on the next page citing "Al-Mabsut", it says "Walo qala li-fulan

'alayya mi'ata dirham wa-li-fulan aw li-fulan fala dalla 'alayhi nisf al-mi'ata", I say up to here it is correct, but then it says "wa-nisfu lissani yuhlafu", meaning an oath should be taken from each of the two for the remaining half. Then it says "illa an yastaliha 'alayhi fa-yakunu baynahuma nisfayni 'ala mi'ata dirham". I say this final phrase " 'ala mi'ata dirham" is superfluous according to the translator; it is clearly a slip of the scribe's pen. The intent is simply that if the two parties reach an agreement, the remaining half will be shared equally. In the sixth chapter citing "Al-Kanz", for "Walo qala lahu 'alayya... etc.", the phrase "Walo qala lahu" refers to the "singular form". Following the issue of "Al-Kafi", where it says that according to Imam Abu Hanifa "yalzamuhud-darahim tis'atun wa-thaniya", I say this means he must pay those ten dirhams as promised, and this applies throughout the issue. Then in the same issue, it says that in some manuscripts of Abu Hafs it says "yalzamud-darahim fi hadhal fasl anna 'alayhi 'ashratun wa-thaniya" ..... I say the phrase "yalzamud-darahim" is out of context here, and in my view, it should be removed. It should be written as: "wa-waqa'a fi ba'di nuskhi abi hafs fi hadhal fasl anna 'alayhi akhiruhu". A page later, "thumma matat qablahu wa-laha warathatuhu yajuzuna mirathaha" is written. Using "yajuzuna" (permitting) is far from the intended meaning; the correct word with an undotted 'ha' (ح) is "yahuzuna" (to possess/take possession), please take note. Further along, at the end of page 233, citing "Al-Kafi" regarding a sick person and the gifting (hiba) of a slave, it says "annal 'abd lihadhal warithil akhar wa-iqraruhu na kana", I say here "na" should be "aw" (or), meaning "aw iqraruhu kana" (or his confession was) ..... and...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 127 मुक़द्दमा

"ओ फ़ीमा आलमत क़ाल अबू यूसुफ़ ....." मैं कहता हूँ (अक़ुल) सही यह है: "क़ाल अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाह अलैह" और अल्लाह ही बेहतर जानता है। और अगले पन्ने पर जहाँ लिखा है "कज़ा फ़ी ख़ज़ानतुल मुफ़्तीन" और "वलो क़ाल लहू अलय्या अल्फ़ दरहम फ़ी क़ज़ा फ़लाँ", वहां "औफ़हु फ़ीह" के बजाय "औफ़ि फ़ीह" सही है। इसके कुछ बाद "इनशा अल्लाह तआला" लिखा है, लेकिन "अज़-ज़ाहिर इनशा अल्लाह तआला" कहना ही सही है। इससे एक पन्ना पीछे जहाँ "मुहीत अल-सरख़सी" का हवाला है, "वलो क़ाल अक्तुमुहा इन्नी तल्लक़्तुहा अक्तुमुहा तलाक़ी", मेरा कहना है कि इसका अर्थ है "औ अक्तुमुहा तलाक़ी" (या मेरी तलाक़ छुपाओ) ..... इसे समझें। इसी तरह पेज 233 पर "वक़आत-ए-हसामिया" के मसले में "मुक़र्रा अल-अर्ज़" के बजाय "मुक़र्रा बिल-अर्ज़" सही है। और उसी पन्ने के अंत में 'मुनगी' का मसला जो "ज़ख़ीरा" में उद्धृत है, वहां "वइन कलान फ़ीन-नज़'अ ज़रर वाजिब अल-मुक़र्रान अन युअतिहु" लिखा है। मैं कहता हूँ सही यह है: "वइन कान फ़ीन-नज़'अ ज़रर वाजिब अलल मुक़र्र" ..... और बाब 227 में "ग़ायतुल बयान शरह अल-हिदाया" के हवाले से जहाँ लिखा है "वलो क़ाल लि-फ़लाँ अलय्या दरहम म'अ कुल्लि दरहम..." से "नज़र दशरतुल बि'अग्निहा" तक, और कहा "व-क़ाल लि-फ़लाँ अलय्या म'अ कुल्लि दरहम मिन हाज़िहिद-दराहिम हाज़िहिद-दराहिम" ..... मैं कहता हूँ कि अगर अंतिम शब्द "हाज़िहिद-दराहिम" बहुवचन (जमा) है, तो ग्यारह दिरहम वाजिब होने का हुक्म विचारणीय है। और अगर "हाज़ल दिरहमु" के बजाय "दराहिम" शब्द हो, तो हुक्म साफ़ है क्योंकि एक इशारे और एक वचन के साथ दस निश्चित दिरहमों के साथ "म'इयत-ए-मजाज़ी" (आलंकारिक साथ) होने की स्थिति में ग्यारह वाजिब होंगे। लेकिन अगर "हाज़िहिद-दराहिम" बहुवचन में हो, तो एक ही होना ज़रूरी नहीं, विशेषकर जब बहुवचन के अर्थ का खंडन हो रहा हो। अल्लाह ही बेहतर जानता है, सिवाय इसके कि यह कहा जाए कि एक का दस पर जुड़ना 'म'इयत' के साथ है, जिस पर विचार की आवश्यकता है और इस स्थान पर विस्तार की गुंजाइश नहीं है। चौथे अध्याय के'लवली' के मसले में तीन वजूहात (कारणों) में से तीसरी वजह में "व सालिसुहा अन युबहिमहा अल-इक़रार" लिखा है ..... मैं कहता हूँ कि यह एक परेशान करने वाली ग़लती है। मेरे विचार में सही शब्द "युसहमु" है, यानी किताब में "तुसहमु" "तब्ईन" या "इबाना" के अर्थ में जो भी हो, उसका उल्लेख है। अनुवादक ने इसे "इबहाम" से वर्तमान काल का रूप (मुज़ारे) मान लिया है, इसे सही किया जाना चाहिए। और इसके कुछ बाद "फ़-कज़ा इज़ा अक़र्रअस सबीय्यु हकज़ा कज़ा फ़िज़-ज़ख़ीरा" में 'सबीय्य' को 'अक़र्रा' का कर्ता (फ़ाइल) बताया गया है, जबकि सही

"लिल-सबीय्य" है। पांचवें अध्याय में पेज 233 के पास "हाज़ा फ़िल मबसूत" में जहाँ दो आदमियों के बीच एक ग़ुलाम के बारे में लिखा है कि उसे अनुमति दी गई, और "जमी'अ माल हाज़ल अब्द" लिखा है ..... मैं कहता हूँ कि इस पाठ से "माल हाज़ल अब्द" लिखा गया जबकि सही "व-जमी'अ मा-लहू लिहाज़ल अब्द" है, यानी वह सब जो इस ग़ुलाम के लिए है। इसी तरह अगले दूसरे पन्ने पर "कज़ा फ़िल मबसूत" में लिखा है "वलो क़ाल लि-फ़लाँ अलय्या माइता दरहम व-लि-फ़लाँ औ लि-फ़लाँ फ़ला दल्ल अलैह निस्फ़ुल माइता", मैं कहता हूँ यहाँ तक तो ठीक है, फिर लिखा है "व-निस्फ़ु लिस-सानी युहलफ़ु", यानी शेष आधे हिस्से के लिए दोनों में से हर एक से कसम ली जाए। फिर लिखा है "इल्ला अन यसतालिहा अलैहि फ़-यकूनु बैनहुमा निस्फ़ैनि अला माइता दरहम"। मैं कहता हूँ कि यह अंतिम वाक्यांश "अला माइता दरहम" अनुवादक के अनुसार व्यर्थ है, स्पष्टतः यह लेखक की कलम की चूक है। इसका उद्देश्य केवल इतना है कि यदि दोनों व्यक्ति आपसी सुलह कर लें, तो शेष आधा दोनों में समान होगा। छठे अध्याय में "कज़ा फ़िल कंज़" के हवाले से लिखा है "वलो क़ाल लहू अलय्या... इत्यादि", वहां "वलो क़ाल लहू" का अर्थ "एकवचन रूप में" (सीग़ा-ए-वाहिद) है। और इसके आगे मसला "काफ़ी" के बाद जहाँ लिखा है कि इमाम अबू हनीफ़ा के अनुसार "यलज़मुहद-दराहिम तिस'अतु व सानिया", मैं कहता हूँ इसका अर्थ है कि उसे वे ही दस दिरहम देने होंगे जो वादे के अनुसार हैं, और यही मसले के हर स्थान पर लागू होता है। फिर उसी मसले में लिखा है कि अबू हफ़्स के कुछ नुस्खों में लिखा है "यलज़मुद-दराहिम फ़ी हाज़ल फ़स्ल अन्न अलैहि दशरतुन व सानिया" ..... मेरा कहना है कि "यलज़मुद-दराहिम" का वाक्यांश इस संदर्भ में असंगत है, और मेरे अनुसार इसे हटा देना ही सही है। यानी इसे ऐसे लिखा जाना चाहिए: "व-वक़'अ फ़ी बाज़ि नुस्ख़ि अबी हफ़्स फ़ी हाज़ल फ़स्ल अन्न अलैहि आख़िरुहु"। इसके एक पन्ने बाद "सुम्मा मातत क़ब्लहु व-लहा वरसतहु यहूज़ूना मीरासहा" लिखा है। यहाँ "यहूज़ूना" (कब्ज़ा करना) के बजाय "यजूज़ूना" (जायज़ होना) लिखा जाना वास्तविकता से दूर है, और सही शब्द बिना बिंदु वाली 'हा' (ح) के साथ "यहूज़ूना" है, इस पर ध्यान दें। इसके कुछ आगे पेज 233 के अंत में "कज़ा फ़िल काफ़ी" जहाँ मरीज़ और ग़ुलाम के तोहफ़े(हिबा) का ज़िक्र है, वहां लिखा है "अन्नल अब्द लिहाज़ल वारिसिल आख़िर व-इक़रारुहु न कान", मेरा कहना है कि यहाँ "न" के बजाय "औ" (वैकल्पिक शब्द) होना चाहिए, यानी "औ इक़रारुहु कान" ..... और

او فیما علمت قال ابو یوسف ..... اقول الصواب قال ابو حنیفہؒ واللہ اعلم بالصواب۔ اور صفحہ مابعد میں قولہ کذا فی خزانتہ المفتین ولو قال لہ علی الف درھم فی قضاء فلاں قولہ اوفہ فیہ ..... الصواب اوفِ فیہ۔ اسی کے کچھ بعد قولہ ان شاء تعالٰی الظاہر ان شاء اللہ تعالٰی بل ہو الصواب۔ اس سے ایک صفحہ پیچھے قولہ کذا فی محیط السرخسی ولو قال اکتموہا انی طلقتہا اکتموھا طلاقی۔ اقول المعنی او اکتموھا طلاقی ..... فافھم۔ ایضاً ۲۳۳ - مسئلہ واقعات حسامیہ قولہ مقرا الارض مقرا بالارض۔ اور اسی صفحہ کے آخر میں مسئلہ منگی جو ذخیرہ میں منقول ہے قولہ وان کلان فی النزع ضرر واجب المقران یعطیہ۔ اقول الصواب وان کان فی النزع ضرر واجب علی المقر ..... اور ۲۲۷ باب ہذا میں غایۃ البیان شرح الہدایہ ولو قال لفلان علی درھم مع کل درہم الی قولہ ونظر عشرۃ بعینھا وقال لفلان علی مع کل درہم من ہذہ الدراھم ہذہ الدراہم ..... اقول اگر لفظ ہذہ الدراہم اخیر کا بلفظ جمع ہے تو حکم مذکور یعنی گیارہ درم واجب ہونا محل تامل ہے اور اگر ہذا الدرہم بلفظ دراہم ہو تو حکم مذکور ظاہر ہے کیونکہ تعیین باشارہ بلفظ واحد کی صورت میں عشرہ معینہ کے ہر درم کے ساتھ معیت مجازی ہے تو گیارہ واجب ہونگے اور اگر ہذہ الدراہم بلفظ جمع ہوں تو ایک ہی ہونا ضروری نہیں خصوص جبکہ معنی جمعیت کا بطلان لازم آتا ہے اللھم الا ان یقال زیادۃ الواحد علی العشرۃ تجمعیا مع المعیۃ وفیہ نظر و تفصیل الکلام لا یتحملہ المقام۔ باب چہارم مسئلہ لولی میں وجوہ ثلاثہ کی تیسری وجہ کی بلفظ و ثالثہا ان یبہمہا الا قرار ..... اقول غلطی مشوش ہے اور میرے نزدیک صحیح لفظ یسہم ہے یعنی کتاب میں تسہم از تبیین یا ابانہ جو کچھ ہو ذکر کیا اور مترجم اس کو ابہام سے میم مضارع کا صیغہ صحیح جانتا ہے فلیحرر۔ اور اسی سے کچھ بعد قولہ فکذا اذا اقر الصبی ھکذا کذا فی الذخیرۃ۔ صبی کا فاعل اقر ظاہر کیا اور صواب للصبی ہے باب پنجم سے کچھ ۲۳۳ ہذا

فی المبسوط و اذا کان العبد بین رجلین اذن لہ الی ان کتب فانہ لمیوز اقرار ہذا فی حصتہ الذی اذن لہ و جمیع مال ہذا العبد ..... اقول اسی نص سے مال ہذا العبد لکھا اور صواب یہ ہے و جمیع مالہ لہذا العبد یعنی جملہ وہ جواس غلام کے واسطے ہے۔ ایضاً دوسرے صفحہ مابعد میں قولہ کذا فی المبسوط ولو قال لفلان علی مائتہ درھم و لفلان او لفلان فلا دل علیہ نصف المائتہ اقول یہاں تک تو ٹھیک ہے پھر لکھا والنصف للثانی یحلف یعنی بقیہ نصف حصہ کے لئے اس سے باقی دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے اس سے قسم لی جائے۔ پھر لکھا۔ الا ان یصطلحا علیہ فیکون بینھما نصفین علی مائتہ درھم۔ اقول یہ آخر کا لفظ یعنی علی مائتہ درھم۔ مترجم کے نزدیک غیر محصل ہے ظاہر یہ لفظ سہو قلم ناسخ ہے اور مقصود صرف اس قدر ہے کہ لیکن اگر دونوں آدمی باہم صلح و اتفاق کرلیں تو باقی نصف دونوں میں مساوی ہو گا فلیجامل۔ باب ششم قولہ کذا فی الکنز ولو قال لہ علی ..... الخ ولو قال لہ یعنی علی صیغۃ الواحد۔ اور اسی سے آگے مسئلہ کافی کے بعد جو مسئلہ اس میں لکھا کہ فعند ابی حنیفہ یلزمہ الدراہم تسعۃ و ثانیہ۔ اقول یعنی یلزمہ تلك الدراہم الموعودۃ وھی العشرۃ وکذا فی کل موضع من المسئلۃ۔ پھر اسی مسئلہ میں لکھا۔ ووقع فی بعض نسخہ ابی حفص یلزم الدراہم فی ہذا الفصل ان علیہ عشرۃ و ثانیہ ..... اقول لفظ یلزم الدراہم اس عبارت میں غیر مربوط واقع ہوا اور صواب میرے نزدیک اس کا حذف ہے یعنی یوں لکھا جائے ووقع فی بعض نسخ ابی حفص فی ہذا الفصل ان علیہ آخرہ اور اس سے ایک صفحہ کے بعد قولہ ثم ماتت قبلہ ولہا ورثتہ یحوزون میراثہا۔ بعید از جواز مسطور ہے اور صواب بحاء مہملہ ہے فاشتقظہ اور اس سے دور کے بعد صفحہ ۲۳۳ - آخر قولہ کذا فی الکافی مریض و وھب عبد الہ ..... اس میں لکھا۔ ان العبد لہذا الوارث الاخر و اقرار نہ کان ..... والصواب عندی بحرف الترديد یعنی او اقرانہ کان ..... اور

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume ① Preface 128

Further ahead on page 273, it is stated in **Al-Tahrir Sharh al-Jami' al-Kabir: "A man sold his slave during his health to a man..." "The buyer does not share with the creditors of the deceased buyer in the rest of the deceased's assets..."** I say that the phrase "creditors of the deceased buyer" contains a scribal error (sahu-e-katib); it should simply be "creditors of the deceased." I have treated this as an error and interpreted the rescission (iqala) such that the return to the deceased is not considered a new sale, which would have made the deceased a type of buyer. This was done because, in the matter of debt, the return to the buyer is by judicial decree, which in every respect constitutes a rescission (faskh). Recording a new sale is not appropriate for non-contracting parties.

Therefore, we have concluded that this is a scribal error, so understand this. Then, at the beginning of the next page, the word **bi-qimatihi** is written without the pronoun; it should be with the pronoun. On the same page, there is a long legal issue in **Al-Mabsut: "A man owes another a thousand dirhams..."** It is written: **"Even if the heir was the agent rather than the principal..."** The translation could be: if the heir is only an agent and not the principal. I say this contradicts the intended meaning; the correct wording is: **"Even if he were the heir of the agent..."** i.e., he is not the principal's heir but the agent's heir. Chapter Twelve, 271. In **Al-Mabsut: "If a man manumitted his slave and then said to him... His statement: 'I cut your hand while you were a combatant (Harbi) in the Abode of War; I took this much from your property...'"** i.e., when he said "I took from your property..." understand this. On the following page, in **Al-Muhit: "If he manumitted his slave-girl and then said... and therein Abu Yusuf said, the correct view is that of Abu Yusuf."** Following that, in **Al-Hawi: "If he admitted to blinding someone intentionally, and then the eye of the victim was lost later, and the one whose eye was put out said, 'My eye was put out and your eye is gone,' the statement of the one whose eye was lost is accepted, as in Al-Mabsut."** The editor notes that an omission in the text is evident here, otherwise the meaning is unclear. In my view, the correct text is: **"The one whose eye was blinded said: 'My eye was put out and your eye is intact,' and the perpetrator said: 'No, your eye was put out and mine is gone.'"** Perhaps the term 'zahib' (gone/lost) was used for an eye similar to how it is used for an animal (dabbah); understand this, and Allah knows best what is correct. In Chapter Thirteen, first issue: **"When he admits to so-and-so and so-and-so along with partners and in this..."** I say this passage is also severely corrupted. In my

view, the correct text is: **"For this reason, his admission to me and so-and-so and so-and-so along with partners..."** Understand this. After this, the second issue: **"Ibn Sama'ah from Muhammad regarding a man who said to another regarding this slave, 'There are a thousand dirhams in this slave,' and the slave belongs to the declarant. He said, 'This is my slave, provided that this is a debt upon his person (raqabah) now...' there is a statement indicating that he is a partner in his person for a thousand dirhams by saying..."** The editor's translation of this issue is: Ibn Sama'ah reported from Imam Muhammad that if, for example, Zaid said, "There are a thousand dirhams belonging to Amr in this slave," and the slave belongs to Zaid, then Imam Muhammad said: in my view, this admission will be taken as a debt against the slave's value. However, if there is anything in the statement indicating that the person is a partner with the declarant in the slave's ownership, then it will be a partnership. An example of such a statement is if Zaid said, "I bought this slave and there are a thousand dirhams for Amr in it," then it will be decided that there is a partnership in the value of a thousand dirhams. This is clear to the editor, and Allah knows best. Also mentioned (277) in **Al-Muhit: "If he said, 'O so-and-so, you (plural) have a thousand dirhams against me...' and if he said, 'You (plural), O so-and-so, for both of you (dual)...'"** Perhaps the intent was to use a plural term first, then explain with a singular vocative, and then use the dual 'lukuma'. Perhaps it should be **"antuma ya fulan"** (dual-singular), meaning dual at the beginning and end; Allah knows best. Chapter Twenty-one (281) in **Al-Muhit: "Therefore, the man said to the woman, 'I intend...' until his statement: 'witnesses were present and this speech...'"** I say the 'waw' (and) here is a scribal error. Chapter Sixteen, second page, in **Al-Muhit: "If a man said to his wife, 'You are divorced' (anti taliqun)..."** I say the correct word is **"li-imra'atin"** (to a woman - indefinite), otherwise there would be no benefit in considering the application as an admission to establish a marriage where the woman is assumed to be 'a woman' (unspecified). Understand this. Also on page two of **Muhit al-Sarakhsi: "If the woman admitted that she..."**

इसके बाद सफ़्हा २७३ में **कज़ा फ़िल तहरीरु शरह अल-जामे अल-कबीर रजुल बा-अ' अबदहु फी सिहतहि मिन रजुल** ..... इसमें लिखा है। **फ़लैसा लिल मुश्तरी अन युशारिका ग़ुरमा-अल-मुश्तरी अल-मय्यित फ़ी साइरि अमवाल-इल-मय्यित** ..... मैं कहता हूँ कि **ग़ुरमा-अल-मुश्तरी अल-मय्यित** में 'मुश्तरी' शब्द मुंशी की चूक (सहू-ए-कातिब) है, केवल **ग़ुरमा-अल-मय्यित** होना चाहिए। मैंने इसे गलती माना है और इक़ाला की तावील करके मय्यित (मृतक) को वापस मिलना नई बिक्री (जदीद बय) करार नहीं दिया ताकि मृतक इस अर्थ में एक प्रकार का खरीदार बन जाए। यह इसलिए नहीं किया गया क्योंकि कर्जदार के मसले में खरीदार को वापसी न्यायाधीश के फैसले (क़ज़ा-ए-काज़ी) से होती है, जो हर सूरत में निरसन (फ़स्ख़) होती है। गैर-अनुबंधीय पक्षों के लिए नई बिक्री दर्ज करना उचित नहीं है।

फ़लहाज़ा क़ता'ना बिकौनिहि खताअम-मिनल नासिख़ फाफ़हम फिर अगले पृष्ठ के शुरू में **बिक़ीमतिहि** शब्द बिना ज़मीर (सर्वनाम) के लिखा गया है, जबकि यह ज़मीर के साथ होना चाहिए। इसी पृष्ठ पर एक लंबा मसला है **कज़ा फ़िल मबसूत रजुल लहू अला रजुल अल्फ दिरहम** ..... लिखा है **वइन कानल वारिसुल वकील द्वनल अम्र** ..... इसका अनुवाद यह हो सकता है कि यदि वारिस केवल वकील हो न कि मुवक्किल। मैं कहता हूँ कि यह उद्देश्य के विपरीत है और सही यह है कि **वइन कान वारिसल वकील** ..... यानी वह व्यक्ति मुवक्किल का वारिस न हो बल्कि वकील का वारिस हो। अध्याय १२, २७१। **कज़ा फ़िल मबसूत वलौ अन्ना र्जुलन अ'तक़ा अबदहु फ़क़ाला लहू बाद ज़ालिक ..... क़ौलुहु क़तअतु यदका वा-अन्ता हर्बी फ़ी दारुल हर्ब अख़ज़तु मिन मालिका कज़ा** यानी जब उसने कहा कि **अख़ज़तु मिन मालिका** (मैंने तुम्हारे माल से लिया) ..... समझें। और उसके अगले पृष्ठ पर है **कज़ा फ़िल मुहीत वलौ अ'तक़ा अमतहू सुम्मा क़ाला ..... व फ़ीही व क़ाला अबू यूसुफ़ अस-सहीह अबू यूसुफ़** और उसके आगे है **कज़ा फ़िल हावी वलौ इक़रानहु फ़क़ाइन फ़ुलाँ अमदन सुम्मा लौ ज़हबत ऐनुल फ़ाक़ी बाद ज़ालिक व क़ाला अल-मक़तूला ऐनहु फ़क़ाअत ऐनी व ऐनुका ज़ाहिब फलक़ौलु क़ौलुल मफ़क़ूद ऐनहु कज़ा फ़िल मबसूत**। लेखक कहते हैं कि इस मसले में पाठ का लोप (ओमिशन) स्पष्ट है, अन्यथा इसका अर्थ समझ नहीं आता। मेरे विचार में सही पाठ यह है: **वक़ालल मफ़क़ूअतु ऐनुहु फ़क़ाअत ऐनी व ऐनुका साबित वक़ालल फ़ाक़ी ला बल फ़क़ाअत ऐनुका व ऐनी ज़ाहिब**। शायद आँख के लिए 'ज़ाहिब' शब्द 'दाबा' (जानवर) की तरह प्रयोग किया गया है, समझें और अल्लाह ही बेहतर जानता है। अध्याय १३

के पहले मसले में है **वा-इज़ा इक़रान लिल फ़ुलाँ व फ़ुलाँ मा शर्का व फ़ी हाज़ा** ..... मैं कहता हूँ कि यह पाठ भी अत्यधिक विकृत है और मेरे विचार में सही पाठ यह है: **लिज़ा इक़रानहु ली व फ़ुलाँ व फ़ुलाँ मा शर्का**। उसके बाद दूसरा मसला है **इब्न समाआ अन मुहम्मद फ़ी रजुल क़ाला लिहाज़ल र्जुल फ़ी हाज़ल अबद अल्फ दराहिम वल अबदु अबदुल मुक़िर्र क़ाला हाज़ा अबदी अला अन्ना ज़ालिका दैनुन फ़ी रक़बतिहि अल-आन यकूनु फ़ीहि कलामुन यदुल्लु अला अन्नहु शरीकुन फ़ी रक़बतिहि बि-अल्फि दिरहम बि-अन यकूला** ..... लेखक के अनुसार इस मसले का अनुवाद यह है: इब्न समाआ ने इमाम मुहम्मद से रिवायत की कि मान लीजिए ज़ैद ने कहा कि अम्र के इस गुलाम में एक हज़ार दिरहम हैं और यह गुलाम ज़ैद का ही है, तो इमाम मुहम्मद ने फ़रमाया कि मेरे नज़दीक यह इक़रार इस तरह माना जाएगा कि इतनी राशि गुलाम की गर्दन (मूल्य) पर ऋण है। लेकिन यदि उल्लेख में कोई ऐसी बात हो जिससे यह संकेत मिले कि वह व्यक्ति गुलाम के मूल्य में इक़रार करने वाले का साझेदार है, तो निश्चित रूप से साझेदारी मानी जाएगी। इसका उदाहरण यह है कि ज़ैद ने कहा कि मैंने यह गुलाम खरीदा है और इसमें अम्र के एक हज़ार दिरहम हैं, तो यह माना जाएगा कि एक हज़ार दिरहम के मूल्य में साझेदारी है। अल्लाह बेहतर जानता है। पुनः वर्णित (२७७) **कज़ा फ़िल मुहीत वलौ क़ाला या फ़ुलाँ लकुम अलैया अल्फ दिरहम ..... व फ़ीही वलौ क़ाला अन्तुम या फ़ुलाँ लकुमा** ..... यहाँ या तो पहले बहुवचन शब्द कहा गया फिर एकवचन पुकार के साथ व्याख्या की गई, फिर 'लकुमा' (द्विवचन) कहा गया। शायद यह **अन्तुमा या फ़ुलाँ** हो, यानी शुरू और आखिर दोनों द्विवचन हों। अध्याय २१ (२८१) **कज़ा फ़िल मुहीत वा लिज़ा क़ालल र्जुल लिल इमरात इनी उरीदु इला क़ौलिही हज़रा अश्हूद व हाज़िहिल मक़ाला** ..... मैं कहता हूँ कि इसमें 'वाव' मुंशी की गलती है। अध्याय १६ के दूसरे पृष्ठ पर है **कज़ा फ़िल मुहीत लौ क़ालल र्जुल लि-अमराअतिहि अन्ति तुलिक़**। मैं कहता हूँ कि सही पाठ 'लि-अमरातिन' (निश्चित के बिना) है, अन्यथा निकाह सिद्ध करने के इक़रार में इसे लागू करने का कोई लाभ नहीं होगा। इसी तरह **मुहीत अल-सरख़सी** के दूसरे पृष्ठ पर है: **इज़ा अक़रतिल मरअतु अन्नहा** (जब स्त्री इक़रार करे कि वह...)

اس سے دور کے بعد صفحہ ۲۷۳ میں **كذا فی التحرير شرح الجامع الكبير رجل باع عبده في صحته من رجل .....** اس میں لکھا۔ **فليس للمشترى ان يشارك غرماء المشترى الميت في سائر اموال الميت .....** اقول لفظ **غرماء المشترى الميت** میں لفظ مشتری سہوِ کاتب ہے فقط **غرماء الميت** چاہئے ہے اور میں نے اس کو غلطی پر محمول کیا اور اقالہ کی تاویل کر کے میت کو واپس ملنا جدید بیع قرار نہ دی تاکہ میت بدیں معنی ایک نوع کا مشتری ہو جائے پس یہ اس وجہ سے نہیں کیا کہ مقروض مسئلہ میں واپسی مشتری کی بقضاء قاضی ہے اور وہ ہر وجہ سے فسخ ہوتی ہے بیع جدید بننا لائقِ درج غیر متعاقدین نہیں ہوتی ہے۔

فلہذا قطعنا بكونه خطاء من الناسخ فافهم پھر اس سے اگلے صفحہ کی شروع لفظ **بقيمته** بدون ضمیر کے زیر قلم ہے **بقيمته** مع الضمير چاہئے۔ اور اسی صفحہ میں طویل مسئلہ **كذا فی المبسوط رجل له على رجل الف درهم .....** میں لکھا **وان كان الوارث الوكيل دون الامر .....** اور اس کا ترجمہ یہ ہو سکتا ہے کہ اگر وارث فقط وکیل ہو نہ موکل واقول مقصود سے مخالف ہے اور صواب یہ ہے کہ **وان كان وارث الوكيل .....** یعنی یہ شخص موکل کا وارث نہ ہو بلکہ وکیل کا وارث ہو آخرہ۔ باب دوازدہم ۲۷۱۔ **كذا فی المبسوط ولو ان رجلاً اعتق عبده فقال له بعد ذلك ..... قوله قطعت يدك وانت حربي في دار الحرب اخذت من مالك كذا** یعنی اذ قال **اخذت من مالک .....** فافہم اور اس کے مابعد صفحہ میں قولہ **كذا فی المحيط ولو اعتق امته ثم قال ..... و فيه و قال ابو يوسف الصحيح ابو يوسف** اور اس کے آگے قولہ **كذا فی الحاوی ولو اقرانہ فقاعين فلان عمداً ثم لو ذهبت عين الفاقی بعد ذلک و قال المقتولة عينه فقاعت عينی و عينك ذاهب فالقول قول المفقود عينه كذفی المبسوط** قال المحرر جم اس مسئلہ میں سقوطِ عبارت ظاہر ہے ورنہ بدون اس کے محصل نہیں

معلوم ہوتا پس صواب صحیح میرے نزدیک یہ عبارت ہے **وقال المفقوءة عينه فقاءت عينى و عينك ثابتہ و قال الفاقى لابل فقاءت عينك و عينى ذاہب** آخرہ اور شاید عین کے لئے ذاہب مثل دابۃ کے روا رکھا گیا ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ باب سیزدہم اول مسئلہ میں قولہ **واذا اقران لفلان وفلان مع شركا و في هذا .....** اقول یہ عبارت بھی سخت محرف ہے اور صواب میرے نزدیک یہ ہے کہ **لذا اقرانه لى و فلان و فلان مع شركا** آخرہ فافہم اور اس کے بعد دوسرا مسئلہ قولہ **ابن سماعته عن محمد فى رجل قال لهذا الرجل في هذا العبد الف دراهم والعبد عبد المقر قال هذا عبدى على ان ذلك دين في رقبته الآن يكون فيه كلام يدل على انه شريك في رقبته بالف درهم بان يقول .....** قال المحرر جم ترجمہ اس مسئلہ کا میرے نزدیک اس طرح ہے کہ ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت کی کہ زید نے مثلاً کہا کہ اس عمرو کے اس غلام میں ہزار درہم ہیں اور یہ غلام اسی زید کا ہے تو امام محمدؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اقرار اس طرح رکھا جائے گا کہ اس قدر مال اس غلام کے رقبہ میں قرضہ ہے لیکن اگر اس ذاکرہ میں کوئی بات ایسی ہو جس سے یہ دلالت نکلے کہ یہ شخص اس غلام کے رقبہ میں مقر کا شریک ہے تو البتہ شرکت کا ہوگا اور ایسی بات کی یہ صورت ہے کہ مثلاً زید نے کہا کہ میں نے یہ غلام خریدا ہے اور اس عمرو کے اس میں ہزار درہم ہیں تو یہ قرار دیا جائے گا کہ ہزار درہم کے رقبہ میں شرکت ہے کذا اتطہر للمحرر جم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ایضاً مذکور (۲۷۷) **كذا فى المحيط ولو قال يا فلان لكم على الف درهم ..... وفيہ ولو قال انتم يا فلان لكما .....** پس یا تو مراد یہ کہ پہلے لفظ جمع ثم کہا پھر منادی واحد سے تفسیر کی پھر لکما بلفظ تثنیہ بیان کیا اور شاید **انتما يا فلان** ہو یعنی اول و آخر تثنیہ ہو واللہ اعلم۔ باب بیست و دہم (۲۸۱) **كذا فى المحيط و لذا قال الرجل للمرائة انى اريد الى قوله حضر اشهود و هذه المقالة .....** اقول الواو فیہ غلط المکاتب باب شانزدہم دوسرے صفحہ میں قولہ **كذا فى المحيط لو قال الرجل**

لامرأته انت طلق اقول الصواب **لامراة** على التنكير والا لا فائده فى جعل التطبيق اقراراً فى اثبات النكاح حيث فرضت المرأة امرأة فافهم. ايضاً صفحه دوم **محيط السرخى اذا اقرت المرأة انها**

(Heading) **Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1** [Page 129] **Introduction**

From "his slave girl so-and-so" up to "bi-al-sigha" (with formulas), it ostensibly indicates that what is being said is that the apparent statement should be: "what he does with his slave girl is apparent," and this indicates ..... or "apparently indicates." In the same chapter, page 285: as mentioned in *Al-Tahrir Sharh al-Jami' al-Kabir* under *al-Muntaqa*, a slave said to a man: "We are the sons of your slave girl, and this is my mother, your slave girl, she gave birth while in your ownership, but I was born free." The other says: "I say, thus it is mentioned in 'The Other', and the correct version in my view is 'ma wulidtu illa ahraran' (I was not born except free), meaning I was born free."

And the first "wulidtu" is a known feminine verb, and its subject is the said slave girl. The reason for the mentioned rule is that he stated concerning the slave girl that your slave girl gave birth in your ownership, and this does not necessitate that she gave birth to that declarant (muqir), nor does his admission necessitate her being his mother or her being his slave or any obligation upon the slave girl for giving birth in his ownership. And as for his statement "I am her son," it is not necessary that he was born in his (the master's) ownership, because in reality, he did not admit the mother being the property of the declarant, hence his own statement is considered valid; understand this. Chapter Seventeen, beginning of the issue: His statement "iza kana lahu ibaratun sahihah wa bi-al-walad iza kana..." The correct form is 'bi-al-walad' meaning 'father'. And in the same issue, his statement "amma fahuma yalzimuhuma min al-huquq fa-iqraruhu sahih." Here, 'yalzimuhuma' is written with a feminine pronoun, while the correct form is 'yalzimuhuma' with a dual masculine pronoun, referring to the declarant (muqir) and the beneficiary (muqir lahu). And the pronoun in 'iqraruhu' refers back to the declarant or to 'mahr wahid', meaning that the right is established after the acceptance of the beneficiary; understand this. A short distance thereafter, his statement "hadha ana milk al-abd wahdahu aw ma ummihi fi halat as-sihhah fa-idha malaka al-abd..." The correct form is "fa-innama ana bi-milk lil-abd..." On page 290: as in *al-Hawi*, "wa bi-jariyah thumma aqrannaha kanat mudabbiriyat al-akhira" up to "wa istikhdamuha wa wat'an qada'an." I say, the meanings are clear if it is considered a verbal sentence, meaning "wa jaza istikhdamuha" to the end. Chapter Eighteen: As in *Muheet al-Sarkhasi*, "If he declared that this slave in his hands belongs to so-and-so, I bought him from you for a thousand dirhams and paid the price." I say, this is a mistake by the copyists (sahw min al-nussakh), and the correct form is with direct address, meaning "wa laqad naqadta al-thaman" (and I have paid the

price). On page 294, in another issue: the statement of *Muheet al-Sarkhasi* regarding a man who used to sell slave girls... "wa kadhalika al-jariyah al-mamura lana ishtaraha musliman." I say, the correct version is "al-jariyah al-masurah" (the captured slave girl). That is, the slave girl who was the property of one of the people of Islam, and she was taken away by a party of the Harbi (enemy at war). And on the next page, after the aforementioned issue: "wa law kana al-amru tadharra'at thumma aqarra al-wakil bi-shira' hadha al-abd fa-in kana al-abd fi yadihi bi-aynihi aw fi yadihi lil-yatam..." I say, this issue is problematic for me, and perhaps the correct form instead of 'yadfa'u' is 'lam yadfa' al-thaman' (did not pay the price). Then at the end, his statement "wa yalzam bay' al-mayyit." I say, the correct form is "wa yalzam al-bay' al-mumit," meaning that this sale is binding on the principal (muwakkil) who died, meaning it will be binding upon his estate. Then two pages later, his statement "kadha fi al-Mabsut": "If a man bought a commodity from another man..." it is written in the explanation of the second aspect: "fa-aba farudda 'alayhi bi-al-bayyinah kana lahu..." I say, this is also among the gross errors, and in my view, there is no doubt that instead of the word 'bi-al-bayyinah', it should be 'binukulihi' (due to his refusal). Yes, there is a possibility that the full passage is: "fa-rudda 'alayhi binukulihi fa-in lam yasbiq minhu al-zuhur kana lahu an yukhasimuhu ba'i'uhu" (it was returned to him due to his refusal, and if no prior admission had occurred from him, he has the right to litigate against the seller). Because this is the intended meaning of the context, whether the phrase is present or not, as is not hidden from the intelligent and expert person. Chapter Nineteen, 301: As in *al-Muheet*: "huwa shuwayki fima fi hadha al-hanut..." in the statement "wa man aslahaha minna man wafaq." I say, 'wafaq' from 'muwafaqah' (agreement) is undesirable, and 'wafq' from 'tawfiq' (success/accordance) is correct. In the last issue of this chapter, which is quoted from *al-Mabsut*, "az-rahe fitnah dhayli" (as a subordinate complication) is for two reasons, because by analogy to the issue of 'haq dam' (blood right), the obligation of the document's property fell upon the debtor before the declaration. Therefore, it is not necessarily binding that whatever he earned before the declaration be on the basis of partnership, because the emergence of partnership is based on his declaration. And the existence of the document in the possession of the declarant on the day of declaration may be considered valid or not. Therefore, one should reflect upon this place, although the most correct view is what is mentioned in the book. And Allah knows best.

(शीर्षक) **फतावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ①** [पृष्ठ १२९] **प्रस्तावना (मुक़दमा)**

'उसकी लौंडी फलां है' से लेकर 'बा-सैयाग' तक, यह ज़ाहिर तौर पर इस बात पर दलालत करता है कि जो कहा गया वह यह है कि ज़ाहिर कथन यह होना चाहिए: "वह अपनी लौंडी के साथ जो करता है वह ज़ाहिर है", और यह इस बात का प्रमाण है... या "ज़ाहिर तौर पर दलालत करता है"। इसी अध्याय में पृष्ठ २८५ पर: जैसा कि 'तहरीर शरह अल-जामी अल-कबीर' में 'मुन्तका' के अंतर्गत वर्णित है, एक गुलाम ने एक आदमी से कहा: "हम तुम्हारी लौंडी के बेटे हैं और यह मेरी माँ तुम्हारी लौंडी है, उसने तुम्हारी मिलकियत में जन्म दिया, लेकिन मैं आज़ाद पैदा हुआ।" दूसरा कहता है: "मेरा कहना है कि इसी प्रकार 'दूसरा' उल्लेखित है और मेरे विचार में सही पाठ 'मा वुलिद्तु इल्ला अरारन' (मैं केवल आज़ाद ही पैदा हुआ) है, यानी मैं आज़ाद के अलावा किसी और रूप में पैदा नहीं हुआ।"

और पहले "वुलिद्तु" (जन्म दिया) क्रिया स्त्रीलिंग है और इसका कर्ता वही लौंडी है। उक्त नियम का कारण यह है कि उसने उस लौंडी के बारे में बताया कि तुम्हारी लौंडी ने तुम्हारी मिलकियत में जन्म दिया, और इससे यह आवश्यक नहीं होता कि उसी मुकिर (घोषणाकर्ता) को जन्म दिया हो, और न ही उसका यह स्वीकार करना कि वह उसकी माँ है या उसकी लौंडी है या उसकी मिलकियत में बच्चा जनने का लौंडी पर कोई दायित्व है। और उसका यह कहना कि "मैं उसी का बेटा हूँ", तो यह आवश्यक नहीं कि वह उसकी मिलकियत में पैदा हुआ हो, क्योंकि वास्तव में उसने माँ के मुकिर की संपत्ति होने का स्वीकार नहीं किया, इसलिए उसी का कथन मान्य हुआ, इसे समझें। सत्रहवें अध्याय की शुरुआत में मसला: उसका कथन "इज़ा कान लहू इबारत सहीह व बिल-वुलद इज़ा कान..." सही पाठ 'बिल-वालद' है जिसका अर्थ है 'पिता'। और इसी मसले में उसका कथन "अम्मा फहमा यलज़िमुहुमा मिन अल-हुकूक फ-इकरारुहु सहीह"। यहाँ 'यलज़िमुहुमा' स्त्रीलिंग सर्वनाम के साथ लिखा है, जबकि सही 'यलज़िमुहुमा' द्विवचन पुल्लिंग सर्वनाम है, और इसका अर्थ 'मुकिर' और 'मुकिर लहू' (जिसके पक्ष में घोषणा की गई) हैं। और 'इकरारुहु' का सर्वनाम मुकिर की ओर जाता है या 'महर वाहिद' की ओर, जिसका अर्थ है कि अधिकार मुकिर लहू द्वारा स्वीकार किए जाने के बाद है, इसे समझें। इसके थोड़ी ही दूर बाद उसका कथन "हाज़ा अना मिलक अल-अब्द वह्दहु औ मा अम्महु फि हालति अस्-सिहह फ-इज़ा मिलक अल-अब्द..." सही यह है "फ-इन्नमा अना बि-मिलक लिल-अब्द..."। पृष्ठ २९० पर: जैसा कि 'अल-हावी' में है, "व बि-ज़ारियह थुम्म अकर्रन्नहा कानत मुदब्बिरियत अल-आख़िरा" से लेकर "व इस्तिख्दामुहा व वतन क़ज़ा"। मेरा कहना है कि अर्थ स्पष्ट हैं यदि इसे क्रियात्मक वाक्य माना जाए, यानी "व जाज़ा इस्तिख्दामुहा" अंत तक। अठारहवाँ अध्याय:

जैसा कि 'मुहीत अस-सरख़सी' में है, "यदि उसने स्वीकार किया कि यह गुलाम जो उसके पास है वह फलां का है, मैंने उसे तुमसे एक हज़ार दिरहम में खरीदा और कीमत चुका दी।" मेरा कहना है कि यह लिपिकों की गलती (सहव-ए-नस्साख़) है और सही संबोधन के साथ है, यानी "व लक़द नक़त्त अथ-थमन" (और मैंने वास्तव में कीमत चुका दी)। पृष्ठ २९४ पर दूसरे मसले में: 'मुहीत अस-सरख़सी' का कथन है कि एक आदमी लौंडी बेचता था... "व कज़ालिका अल-ज़ारियह अल-मामूरा लना इशतराहा मुसलिमन"। मेरा कहना है कि सही पाठ "अल-ज़ारियह अल-मासूरा" (बंदी बनाई गई लौंडी) है। यानी वह लौंडी जो मुसलमानों की संपत्ति थी और उसे कोई युद्धाभिलाषी (हरबी) लेकर भाग गया था। और अगले पृष्ठ पर उक्त मसले के बाद: "व लौ कान अल-अम्रु तदर्रात थुम्म अकर्र अल-वकील बि-शिरा हाज़ा अल-अब्द फ-इन कान अल-अब्द फि यदिहि बि-ऐनिहि औ फि यदिहि लिल-यताम..." मेरा कहना है कि यह मसला मेरे लिए पेचीदा है, और शायद सही पाठ 'यदफा' के स्थान पर 'लम यदफा अथ-थमन' (कीमत नहीं चुकाई) है। फिर अंत में उसका कथन "व यलज़मु बै अल-मय्यित"। मेरा कहना है कि सही 'यलज़मु बै अल-मुम़ीत' है, यानी यह बिक्री उस मुवक्किल के हक में अनिवार्य है जो मर गया है, जिसका अर्थ है कि यह उसकी विरासत में अनिवार्य होगी। फिर दो पृष्ठों के बाद उसका कथन "कज़ा फि अल-मबसूत": "यदि किसी आदमी ने किसी आदमी से कोई वस्तु खरीदी..." दूसरे पक्ष के विवरण में लिखा है: "फ-अबा फरुद्दा अलैहि बिल-बय्यिना कान लहू..." मेरा कहना है कि यह भी एक बड़ी गलती है और मेरे विचार में इसमें कोई संदेह नहीं कि 'बिल-बय्यिना' के स्थान पर 'बिनुकूलिहि' (उसके इनकार के कारण) सही है। हाँ, यह संभावना है कि पूरी इबारत इस प्रकार हो: "फ-रुद्दा अलैहि बिनुकूलिहि फ-इन लम यसबिक मिन्हु अल-जुहूर कान लहू अन युखासिमह बाएअुहु" (उसके इनकार के कारण उसे वापस कर दिया गया, और यदि उससे कोई प्रकट बात पहले नहीं हुई थी, तो उसे विक्रेता से मुकदमा लड़ने का अधिकार है)। क्योंकि यही इस स्थान का उद्देश्य है, चाहे वह इबारत मौजूद हो या न हो, जैसा कि बुद्धिमान और कुशल व्यक्ति पर स्पष्ट है। उन्नीसवाँ अध्याय, ३०१: जैसा कि 'अल-मुहीत' में है: "हुवा शुवैकी फीमा फी हाज़ा अल-हानूत..." में "व मन अस्लहहा मिन्ना मन वाफ़क़"। मेरा कहना है कि 'वाफ़क़' (सहमति) शब्द अरुचिकर है, और 'वफ़्क़' (तौफीक/अनुकूलता) सही है। इसी अध्याय के अंतिम मसले में जो 'मबसूत' से उद्धृत है, "अज़ राहे फितना ज़ैली" (अधीनस्थ उपद्रव के रूप में) दो कारणों से है, क्योंकि 'हक़-ए-दम्म' (खून का अधिकार) के मसले के अनुसार दस्तावेज़ के माल का दायित्व मुकिर पर इकरार से पहले हुआ। इसलिए यह अनिवार्य नहीं है कि इकरार से पहले उसकी जो भी कमाई हो वह साझेदारी के रूप में हो, क्योंकि साझेदारी का प्रकट होना उसके इकरार पर आधारित है। और दस्तावेज़ की मौजूदगी मुकिर के कब्ज़े में इकरार के दिन मान्य हो सकती है और नहीं भी। इसलिए

इस स्थान पर गंभीरता से विचार करना चाहिए, हालांकि प्राथमिकता उसी को है जो किताब में वर्णित है। और अल्लाह ही बेहतर जानता है।

(عنوان) **فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ①** [صفحہ ۱۲۹] **مقدمہ**

امته فلان الی قوله بالصیغ بانه ظاهرة یدل علی ان المقول القول الظاهر ان یقال ما یصنع بامته ظاهرة وهذا یدل ..... او ظاهرة یدل۔ اسی باب میں ۲۸۵۔ کذا فی التحریر شرح الجامع الکبیر فی المنتقی عبد قال لرجل لنا ابن امتك و هذه امي امته لك ولدت في ملكك ولكنی حرما ولدت الآخر۔ اقول یوں ہی الآخر مذکور ہے والصواب عندی ما ولدت الاحرار یعنی میں نہیں پیدا ہوا مگر آزاد۔

اور اول ولدت فعل معروف مؤنث اور فاعلہ وہی امتہ ہے اور حکم مذکور کی وجہ یہ ہے کہ اس نے باندی مذکورہ کی نسبت بیان کیا کہ تیری باندی تیری ملک میں جنی ہے اور اس سے لازم نہیں کہ اسی مقرر کو جنی اور نہ اس کا اقرار اس کی ماں ہونے یا ماں کی باندی ہونے یا اس کی ملک میں بچہ جننے میں باندی پر لازم۔ اور یہ جو اس نے کہا کہ میں اسی کا بیٹا ہوں تو لازم نہیں کہ اس کی ملک میں پیدا ہو کیونکہ بالفعل اس نے ماں کی نسبت مقررہ کی مملوکہ ہونے کا اقرار نہیں کیا لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوا فافہم۔ باب ہفدہم شروع مسئلہ قوله انا کان له عبارة صحیة و بالولد اذا کان ..... الصواب بالولد بمعنی پدر اور اسی مسئلہ میں قولہ اما فهما یلزمهما من الحقوق فاقراره صحیح۔ یوں یلزمهما بضمیر مؤنث مسطور ہے اور صواب یلزمهما بضمیر تثنیہ مذکر ہے اور مراد مقرر اور مقرر لہ ہیں اور ضمیر اقراره راجع بجانب مقرر ہے یا مہر واحد بمعنی آنکہ حق بعد قبول مقرر لہ ہے فافہم اور اسی کے تھوڑی دور بعد قولہ ہذا انا ملك العبد وحده او مع امه في حالته الصحته فاذا ملك العبد " الصواب فانما انا بملك للعبد ..... صفحہ ۲۹۰۔ کذا فی الحاوی وبیرجاریة ثم اقرانها کانت مدیریة الآخرة الی قوله واستخدامها ووطا قضاء۔ اقول معنی ظاہر ہیں اگر جملہ فعلیہ رکھا جائے یعنی وجازا استخدامها الی آخرہ۔ باب ہیزدہم کذا فی محیط السرخسی ولو اقران هذا العهد الذی فی یدیه عبد لفلان اشتریة منك بالف درهم و نقدته الثمن۔ اقول سهو من النساخ والصواب منها

بالخطاب یعنی و لقد نقدت الثمن۔ صفحہ ۲۹۴۔ فی مسئلہ آخر قولہ محیط السرخسی رجل و کان رجلا یبیع جاریة الی قوله و کذلك الجاریة المامورة لنا اشتراها مسلما اقول الصواب الجاریة المأسورة۔ یعنی وہ باندی جو اہل اسلام میں سے کسی کی مملوک تھی اور اس کو حربی کا فریق کر کے لے بھاگے تھے اور صفحہ آئندہ میں بعد مسئلہ مذکورہ بالا کے قولہ ولو کان الأمر تذرعات ثم اقر الوکیل بشراء هذا العبد فان کان العبد في یده بعینه او في یده للیتام ..... اقول المسئلة مشکلة عندی ولعل الصواب لم یدفع الثمن مکان قوله یدفع۔ ثم قوله في آخرها و یلزم بیع المیت اقول الصواب و یلزم البیع المیت یعنی ان هذا البیع یلزم في حق الموکل الذی مات بمعنی انه یلزم ذلك في ترکته پھر اس سے دو صفحے کے بعد قولہ کذا فی المبسوط لو ان رجلا اشتری من رجل سلعة ..... میں الوجہ الثانی کے بیان میں لکھا۔ فابی فرد علیه بالبیینته کان له ..... اقول یہ بھی فاحش اغلاط میں سے ہے اور میرے نزدیک اس میں تو شک نہیں کہ بجائے لفظ بالبیینۃ کے بنکولہ صحیح ہے ہاں یہ احتمال ہے کہ شاید اس قدر عبارت بھی ہو کہ فرد علیہ بنکولہ فان لم یسبق منه الظهور کان له ان یخاصمه بائعہ۔ کیونکہ یہی مقصود مقام ہے خواہ عبارت موجود ہو یا نہ ہو کما لا یخفی علی الفطین الماہر۔ باب نوزدہم۔ ۳۰۱۔ کذا فی المحیط قال هو شویکی فیما في هذه الحانوت ..... میں قولہ و من اصلحها منا من وافق۔ اقول وافق از موافقت غیر مرضی ہے اور وفق از توفیق صحیح ہے۔ اسی باب کے آخر مسئلہ میں جو مبسوط سے منقول ہے از راہ فتنہ ذیلی لوجہین ہے کیونکہ بر قیاس مسئلہ حق دم مال دستاویز کا وجوب قرضدار پر قبل الاقرار واقع ہوا پس لامحالہ لازم نہیں کہ قبل اقرار کے جو کچھ اس کی کمائی ہو بروجہ شرکت ہو کیونکہ ظہور شرکت میں مستند اس کا اقرار ہے اور وجود دستاویز میں وجود مقرر کے قبضہ میں بروز اقرار معتبر ہو سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا ہے فلیتأمل في المقام اگرچہ ارجح وہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① ..... [130] ..... Introduction

Chapter 8: As mentioned in 'al-Hawi', "If he acknowledges that he has received what was due to him from so-and-so, such as grain or the qualities of this palm tree's dates..." Perhaps the correct phrasing is 'awana qabada' (that he received it), and Allah knows best. Chapter 23, page 311: In 'Fatawa Qazi Khan', "If one says to someone, 'I owe him half a dirham, a dinar, and a garment,' then half of each is due from him." I say: If the pronoun 'minha' (from them) refers to the dinar and the garment as a dual, then the word 'aydan' (also) should be present; otherwise, in my view, 'minha' is a feminine singular pronoun referring to all three mentioned items. A little after this, in Imam Muhammad's (RA) problem regarding "a man who has a slave," the phrase "if their prices are equal, 'mufawada' (partnership) occurred." I say: The word 'mufawada' is incorrect; the correct word is 'muqassa' (offsetting/balancing) with a 'qaf' and a doubled 'sad', meaning that each becomes an offset for the other. Then, in the same problem, it is written, "And neither of them shall be a guarantor (zamin) for his companion for the price of what each bought, nor shall either return to the other..." I say: The word 'kull' (each) is also redundant and it is possible that it was added by a slip of the scribe's pen. According to the translator, the more correct possibility is that the sentence should be: "the price of what he bought, just as neither of them returns to the other..." meaning one will not be responsible for the price of what the other bought, just as the price of a sold item cannot be taken back. Understand this, as I am not permitted to elaborate in this brief summary.

Kitab al-Sulh (The Book of Reconciliation) - Chapter 1, page 315

The statement "forever and until he dies is not permissible," as in 'al-Muhit', perhaps the correct version is: "forever or until he dies..." Chapter 2, page 318, 'al-Mabsut': "Two men who are owed a thousand dirhams by one man." In it, the statement "and if it were obligatory between them, so he paid it to one of them..." I say: The correct word is 'wajib' (obligatory) with the payment to one of them, meaning one of them transacted with the man on credit, so the debt became due upon reaching this one person. Understand this. Chapter 3, page 323, as in 'al-Muhit': "Reconciliation regarding maintenance (nafaqah): if it is for something for which it is permissible for a judge to estimate maintenance, like maintenance until the end..." I say: The correct phrasing is "it was for the two currencies (naqdayn) until the end," consider this. Then at the end of the second page, after the problem from 'al-Mujtaba' cited in 'Tatarkhaniyah': "A man settled with some of his prohibited relatives..." in the statement "if he settled for more than their maintenance, in which people compete

(tadahuna)..." According to the translator, this is a grave and confusing error; the correct version is: "in which people do not compete." Consider this. Chapter 4, page 326: After the 'Khulasah', a lengthy problem: "A woman who deposited property with a man..." in the statement "until if the owner of the goods provided evidence after that for what he claimed, there would be no way against the depositary (muda')." I say: Similarly, the word 'laha' is mentioned with a feminine pronoun, which requires a far-fetched interpretation, whereas clearly it should be a masculine pronoun. Consider this. Then, at the end of the next page, after 'al-Hawi', the problem: "If a house is in the hands of a man and he claims, meaning this possessor claims that so-and-so gave it to him as charity (sadaqah) and that he had possessed it... The person said, 'Rather, he gave both of them to you as a gift (hibah),' meaning he denied the charity and said it was a gift." After this, it is written, "Then if the one in possession acknowledged that it was a gift after the settlement, or the owner of the house denied both the gift and charity before the settlement as we mentioned." I say: This phrasing is incomplete and incoherent. According to the translator, for the sake of correction, it should say: "Then if the one in possession acknowledged that it was a gift after the settlement, or the owner of the house denied both the gift and the charity before the settlement, we shall not invalidate the settlement and there shall be no reversal as we mentioned." That is, if after the settlement, the possessor acknowledged that it was indeed a gift from the heir, or if the house owner denied both the gift and charity before settling, the settlement will not be void in any case and cannot be revoked. And perhaps instead of 'fa-in aqarra' (if he acknowledges), it should be 'wa-in aqarra' (and if he acknowledges) and the subsequent clause "or the house owner denied..." should be interpreted accordingly. In short, interpretation and correction are necessary in this instance.

Note, and Allah knows best. In the initial problem of Chapter 6, 'Sulh al-Ummal', the statement "the owner of the garment (rabb al-thawb) took his garment" is a point of clarification, and the statement "similarly he settled for dinars and the settlement occurred on the condition that the garment belongs to the owner or to the washer (qassar)," is a point of ambiguity, although from the translation...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① ..... [130] ..... मुकद्दमा (प्रस्तावना)

अध्याय 8: जैसा कि 'अल-हावी' में वर्णित है, "यदि वह स्वीकार करे कि उसने अमुक व्यक्ति के ज़िम्मे जो कुछ था उसे प्राप्त कर लिया है, जैसे अनाज या इस खजूर के पेड़ के फल के गुण..." शायद सही शब्द 'अवाना कबाज़' है, और अल्लाह बेहतर जानता है। अध्याय 23, पृष्ठ 311: 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में है, "यदि किसी ने कहा कि अमुक व्यक्ति के लिए मुझ पर आधा दिरहम, दीनार और कपड़ा है, तो उस पर हर एक का आधा हिस्सा वाजिब होगा।" मैं कहता हूँ: यदि शब्द 'मिन्हा' (उनमें से) का सर्वनाम दीनार और कपड़े की ओर द्विवचन के रूप में जाता है, तो शब्द 'ऐज़न' (भी) भी होना चाहिए, अन्यथा मेरे विचार में 'मिन्हा' स्त्रीलिंग सर्वनाम के रूप में है और इसका संदर्भ ऊपर बताई गई तीनों वस्तुओं से है। इसके कुछ बाद, इमाम मुहम्मद (रह.) के मसले "एक व्यक्ति जिसका एक गुलाम है" में वाक्य "यदि उनकी कीमतें बराबर हों तो 'मुफ़ावज़त' (साझेदारी) हो गई" आया है। मैं कहता हूँ: शब्द 'मुफ़ावज़त' गलत है और सही शब्द 'मुक़ास्सा' (बराबर करना/काटना) है, जो 'क़ाफ़' और 'साद' पर तशदीद के साथ है, ताकि उनमें से प्रत्येक दूसरे के बदले में बराबर (क़िसास) हो जाए। फिर इसी मसले में लिखा है, "और उनमें से कोई भी अपने साथी के लिए खरीदी गई वस्तु की कीमत का जामिन (ज़िम्मेदार) नहीं होगा, और उनमें से कोई भी दूसरे की ओर वापस नहीं लौटेगा।" मैं कहता हूँ: शब्द 'कुल' (सब/प्रत्येक) भी निरर्थक है और संभावना है कि लेखक की कलम से गलती से बढ़ गया है। अनुवादक के अनुसार अधिक सही संभावना यह है कि इबारत इस प्रकार होगी: "उसकी कीमत जो उसने खरीदी, जैसे कि उनमें से कोई भी अंत तक वापस नहीं लौटता..." यानी कोई दूसरे द्वारा खरीदी गई वस्तु की कीमत का ज़िम्मेदार नहीं होगा, जैसे कि बेची गई वस्तु की कीमत वापस नहीं ली जा सकती। इसे समझें, और इस संक्षिप्त लेख में मुझे विस्तार की अनुमति नहीं है।

किताब अल-सुल्ह (सुलह की किताब) - अध्याय 1, पृष्ठ 315

कथन "हमेशा और जब तक वह मर न जाए, जायज़ नहीं है" जैसा कि 'अल-मुहीत' में है, शायद सही यह है: "हमेशा या जब तक वह मर न जाए..." अध्याय 2, पृष्ठ 318, 'अल-मब़सूत': "दो व्यक्ति जिनका एक व्यक्ति पर एक हज़ार दिरहम ऋण है।" इसमें वाक्य "और यदि उन दोनों के बीच वाजिब था, तो उनमें से एक को अदा किया गया..." मैं कहता हूँ: सही शब्द 'वाजिब' है उनमें से एक के भुगतान के साथ, यानी उनमें से एक ने उस व्यक्ति के साथ लेन-देन किया, तो ऋण इस एक के पास पहुँचने से वाजिब हो गया। इसे समझें। अध्याय 3, पृष्ठ 323, जैसा कि 'अल-मुहीत' में है: "खर्च (नफ़क़ा) के संबंध में सुलह: यदि यह ऐसी चीज़ पर हो जिस पर काज़ी के लिए नफ़क़ा निर्धारित

करना जायज़ हो, जैसे नफ़क़ा अंत तक..." मैं कहता हूँ: सही यह है कि "दोनों मुद्राओं (नक़दैन) के लिए था", इस पर विचार करें। फिर दूसरे पृष्ठ के अंत में 'तातारख़ानिया' के हवाले से 'अल-मुजतबा' के बाद का मसला: "एक व्यक्ति ने अपने कुछ रिश्तेदारों के साथ सुलह की..." में वाक्य "यदि वह उनके नफ़क़ा से अधिक पर सुलह करे, जिसमें लोग एक-दूसरे को दबाते हैं (तज़ाहुन)..." अनुवादक के अनुसार यह एक बड़ी और भ्रमित करने वाली गलती है, सही यह है: "जिसमें लोग एक-दूसरे को नहीं दबाते"। इस पर विचार करें। अध्याय 4, पृष्ठ 326: 'ख़ुलासा' के बाद एक लंबा मसला: "एक महिला जिसने एक व्यक्ति के पास अमानत रखी..." में वाक्य "यहाँ तक कि यदि सामान के मालिक ने उसके बाद गवाही पेश की उस सामान पर जिसका उसने दावा किया था, तो मुवदा (अमानतदार) पर कोई रास्ता नहीं होगा।" मैं कहता हूँ: इसी प्रकार शब्द 'लहा' स्त्रीलिंग सर्वनाम के साथ उल्लिखित है, जिसे समझाने के लिए दूरगामी व्याख्या की आवश्यकता है, जबकि स्पष्ट रूप से यह पुल्लिंग सर्वनाम होना चाहिए। इस पर विचार करें। फिर इसके बाद दूसरे पृष्ठ के अंत में 'अल-हावी' के बाद का मसला: "यदि घर एक व्यक्ति के हाथ में हो और वह दावा करे, यानी यह कब्ज़े वाला दावा करे कि अमुक व्यक्ति ने इसे उसे सदक़ा (दान) में दिया था और उसने उस पर कब्ज़ा कर लिया था... उस व्यक्ति ने कहा, 'बल्कि उसने वे दोनों तुम्हें उपहार (हिबा) में दिए थे', यानी उसने सदक़ा से इनकार किया और कहा बल्कि उपहार में दिया था।" इसके बाद लिखा है, "फिर यदि कब्ज़े वाले ने सुलह के बाद स्वीकार किया कि वह सुलह के बाद उपहार था या घर का मालिक उपहार और सदक़ा दोनों से सुलह से पहले मुकर गया जैसा कि हमने उल्लेख किया।" मैं कहता हूँ: यह इबारत अधूरी और अस्पष्ट है। अनुवादक के अनुसार सुधार के साथ सही यह होना चाहिए: "फिर यदि कब्ज़े वाले ने स्वीकार किया कि वह सुलह के बाद उपहार था, या घर के मालिक ने सुलह से पहले उपहार और सदक़ा दोनों का इनकार किया, तो हम सुलह को रद्द नहीं करेंगे और जैसा हमने उल्लेख किया है वैसा कोई पलटाव नहीं होगा।" अर्थात, यदि सुलह के बाद कब्ज़े वाले ने स्वीकार कर लिया कि वास्तव में वह उसे उसकी ओर से उपहार ही था, या घर के मालिक ने सुलह से पहले उपहार और सदक़ा दोनों से इनकार करके सुलह कर ली हो, तो बहरहाल सुलह रद्द नहीं होगी और वापस नहीं लौटा जा सकता। और शायद 'फ़ाइन अक़र' (यदि स्वीकार करे) के स्थान पर 'वाइन अक़र' (और यदि स्वीकार करे) हो और अगले वाक्य "या घर के मालिक ने इनकार किया..." की व्याख्या की जाए। संक्षेप में, इस स्थान पर व्याख्या और सुधार की आवश्यकता है।

फ़ायदा (विशेष नोट), अल्लाह बेहतर जानता है। अध्याय 6 'सुलह अल-उम्माल' के शुरुआती मसले में कथन "उसके मालिक (रब्ब अल-सौब) ने अपना कपड़ा ले लिया" स्पष्टता का स्थान है, और कथन

"इसी प्रकार उसने दीनारों पर सुलह की और सुलह इस बात पर हुई कि कपड़ा मालिक का होगा या धोबी (क़स्सार) का", यह संदेह का स्थान है, हालाँकि अनुवाद से तो यह...

باب ہشتم کذا فی الحاوی ولو اقرانہ قبض مافی ضمیہ فلاں من طعام اوصاف نخلہ ھذا من تمروانہ بعض ... لعل الصواب اوانہ قبض واللہ تعالیٰ اعلم۔ باب بست وسوم ۳۱۱۔ فتاوے قاضی خاں لو قال لفلان علی نصف درہم و دینار و ثوب فعلیہ نصف کل واحد منہا۔ اقول اگر منہا کی ضمیر تثنیہ بجانب دینار وثوب ہے تو لفظ ایضا بھی چاہئے ورنہ ثواب میرے نزدیک منہا بضمیر تانیث ہے اور مرجع ہر سہ اشیاء مذکورہ ہیں۔ اس سے کچھ بعد مسئلہ قال محمدؒ رجل لہ غلام میں قولہ فان کانت قیمتہا علی السواء وقعت المفاوضۃ۔ اقول لفظ مفاوضت غلط ہے اور صواب لفظ مقاصہ بقاف و تشدید صاد ہے الی تصیر کل واحد منہما قصاصاً عن الآخر۔ پھر اسی مسئلہ میں لکھا ولا یضمن کل احد منہما لصاحبہ قیمتہ ما اشتری کل ولا یرجع احدہما آخرہ اقول لفظ کل بھی مہمل ہے اور احتمال ہے کہ کاتب کے قلم سے سہواً زائد ہو گیا اور اصوب احتمال مترجم کے نزدیک یہ ہے کہ عبارت یوں ہو گی۔ قیمتہ ماشترٰی کما لا یرجع احدھما الٰی آخرہ یعنی کوئی دوسرے کے لئے خرید کردہ کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا جیسے قیمت فروخت کردہ کو واپس نہیں لے سکتا ہے فافہم والتطویل لا یرخص لی فی ہذا المختصر۔

کتاب الصلح۔ باب اول ۳۱۵

قولہ ابدا وحی یموت لایجو زکذا فی المحیط لعل الصواب ابدا او حتی یموت ..... باب دوم صفحہ ۳۱۸ المبسوط رجلان لھما علی رجل الف درھم۔ میں قولہ وان کان بیتھما واجبا فادانہ لحد ھما ..... اقول الصواب واجباً بأدالتہ احدھما یعنی ان احد ھما عامل مع الرجل مدانیۃ فوجب الدین بلغاتہ ھذا الواحد فافھم باب سوم صفحہ ۳۲۳ کذا فی المحیط الصلح من النفقۃ ان کان علی شئ یجوز للقاضی تقدیر النفقۃ بہ کالنفقۃ آخرہ اقول الصواب کان للنقدین آخرہ فلیتامل۔ پھر دوسرے صفحہ کے آخر میں

تاتار خانیۃ نقلا عن المجتبیٰ کے بعد مسئلہ لثا صالح الرجل بعض محارمہ ..... میں قولہ فان کان صالح علی اکثر من نفقتھم۔ بما تھضاین الناس فیہ ..... مترجم کے نزدیک سہو فاحش مشوش ہے والصواب بما لا تھضاین الناس فیہ۔ فلیتامل فیہ۔ باب چہارم صفحہ ۳۲۶۔ بعد خلاصہ کے مسئلہ طویلہ امرأۃ استودعت رجلاً ..... میں قولہ حتی لو اقام صاحب المتاع بینۃ بعد ذلک علی ما ادعی من المتاع لم یکن لساعلی المود عمن۔ اقول یوں ہی لفظ لہا بضمیر تانیث مذکور ہے اور تکلیف بتاویل بعید کا محتاج اور ظاہر صحیح بضمیر ذکر ہونا چاہئے فلیحامل۔ پھر اس کے بعد دوسرے صفحہ کے آخر میں بعد الحاوی مسئلہ اذا کانت الدارفی ید رجل فادعی یعنی ھذا القابض ادعی ان فلانا تصدق بھا علیہ وانہ قبضھا یعنی ان القابض قبض تلك الدار منه لیھبته الصدقته قال فلان بل وھبھما لك یعنی انه انکر الصدقته وقال بل وھبتھالك اس کے بعد لکھا فان اقر الذی فی یدیہ انھا ھبتہ بعد الصلح او مجدوب الدار لھبتہ و الصدقتہ جمیعاً قبل الصلح علی ما ذکرنا۔ اقول یہ عبارت غیر محصلہ ہے والصواب عند المترجم علی وجہ التصحیح ان یقال فان اقر الذی دی یدیہ انھا ھبتہ بعد الصلح او جحدرب الدار الھبیتہ و الصدقتہ جمیعاً قبل الصلح لم نبطیل الصلح ولا رجوع علی ما ذکرنا۔ یعنی پھر اگر صلح کے بعد قابض اقرار کر دیا کہ بیشک وارثہ کو اس کی طرف سے ہبہ ہی تھا یا مالک مکان نے صلح سے پہلے ہبہ و صدقہ دونوں سے منکر ہو کر صلح کر لی ہو بہر حال صلح باطل نہ ہو گی اور رجوع نہیں ہو سکتا اور شاید کہ بجائے فان اقر کے وان اقر ہو اور جملہ عاطفہ یعنی قولہ او جحد رب الدار الی آخرہ کی توجیہ کی جائے بالجملہ مقام میں توجیہ و تصحیح ضرور ہے۔

فائدہ تعالیٰ اعلم۔ باب ششم صلح العمال کے ابتدائی مسئلہ میں قولہ اولیا خذہ رب الثوب ثوبہ محل تخلیہ ہے اور قولہ کذلک لثا صالحہ علی دنا نیروان وقع الصلح علی ان یکون الثوب لرب الثوب او للقصار۔ محل اشتباہ ہے اگرچہ ترجمہ سے تو یہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 131 Introduction (Muqaddima)

It should be investigated, but the translator's strong suspicion is toward a missing text, alteration, or clerical error; and Allah knows best. Chapter Seven: Beginning of the Issue: His statement "Lo ba'a minhu abdan bi-alfi dirhamin sawad" (If he sold a slave to him for a thousand dirhams...), then he made a settlement for a thousand or a hundred. I say that in my view, this word of alternative (aw - or) is incorrect; the correct word is 'and' (waw). Although in "aw mahra jastah," the word of alternative is correct. Page 337, his statement "Fakadha idha qabada ba'da ra's al-mal" (So it is when he took possession after the principal capital), I say the correct is "ba'd ra's al-mal" (part of the principal capital). "The period was not increased," as in Muhit al-Sarkhsi page 339, Al-Mabsut: "When the guarantor (kafeel) brings the deficiency in what he guaranteed regarding measurables (makilat) and agricultural products (zir'iyat)..." ..... Similarly, throughout the entire issue, 'zir'iyat' (زَرَعيات) is written with a plain 're,' while clearly the correct form is 'zir'iyat' (ذَرَعيات) with a dotted 'zal.' Perhaps 'mauzunat' was written in the translation and 'zaru'at' was omitted. Therefore, it should be known that 'mazru' (measured things) refers to items measured by yards, such as cloth, etc., and they were bought and sold via the 'Salam' contract method; thus, the mentioned ruling applies to these things as well. In the issue mentioned just before Chapter Eight, the word 'aslama' is used for both "becoming a Muslim" and "executing a Salam contract" via the same common term in separate contexts; hence, the appropriate meaning should be taken in each sentence. Furthermore, it should be clear that in the same issue, his statement "Walau salaha al-muslimu minha ala ra's malihi," the feminine pronoun in 'minha' is an error, and the correct form is 'minhuma' in the dual. Also, 'al-muslim' refers to the person who became a Muslim. The one executing the Salam contract or 'Rabb al-Salam' is not intended here. Unless the pronoun 'minha' refers back to 'hattah' (reduction) or 'khamr' (wine) or by interpretation toward 'salam', the overall meaning would become corrupted. Page 342, after the 'Khulasa' section: "If he made a settlement regarding a defect for a specific garment..." the phrase in 'Bayan al-Asl' stating "it means making the return difficult for the buyer" became ambiguous due to the addition of the preposition 'ala.' The cause of the ambiguity is the link of 'ala' to the nearby word 'al-radd', whereas this is not the intent; rather, it relates to the word 'ta'azzur' (difficulty), even if it is a distant term. In short, such minor errors are many in this book, and as far as possible, with the grace of Allah Almighty, they have been

taken into account in the translation. Now, leaving the lengthy details, some errors of the second book, i.e., 'Mudarabah,' should be stated.

Book of Mudarabah, Chapter One, Page 391

In the last line, his statement "Wakan ad-deenu alaihi ala halihi rabb ad-deen...", this is the saying of Imam Abu Hanifah, and until "ila qawlihi wal-khusranu alaihi," about two lines of text have been repeated. In the second line of the following page, "Walau kana ad-deenu ala thulth," the word 'thulth' (one-third) is an error, and the correct word is 'thalith' (third). Similarly, in the third line, instead of "fa-qala al-akhir," "fa-qala li-akhir" is correct. Chapter Thirteen, page 431: his statement "Wa-in zadat qimatuha." The correct form is "After that, its value increased, so the manumission would also be void," as in 'Mabsut'. Then on the same page, "Qalahu illa annahu muthbitun li-rabb al-mal al-khiyarani al-awalani," as in 'Muhit'. The translator says that in my view, there is also a grave error here, and the strong suspicion is that this is not a scribe's oversight but exists as such in the original book. According to me, it should be said as "muthbitun li-rabb al-mal al-khiyarani al-akhirani" (establishing for the investor the latter two choices). If it is argued that attributing an error to 'Muhit' is daring, the answer will be that 'Muhit' is not wrong, but the error is here. If this causes surprise, one should listen to the translator with whom this matter occurred, and the surprise will vanish. It should be clear that in this collection of fatwas, all issues—whether they are from the core principles (asl) of the school, the extractions of later jurists, or the fatwas of mufti scholars—are mostly narrated from authoritative sources such as 'Muhit,' 'Dhakhira,' 'Fatawa Qazi Khan,' the texts of 'Hidaya,' etc., and the compositions of Hakim al-Shahid like 'Muntaqa,' etc. The compilers (may Allah have mercy on them), for the sake of strengthening and providing abundant references with brevity and conciseness, adopted this excellent method: they started an issue from a reliable and widely-circulated original source, then if that issue existed with all its aspects and sub-branches (tafari') in that same original source or authoritative text, they settled for that and gave references to other credible books, stating "it is similarly narrated in such-and-such books," so that it reaches near prominence in narration. However, it is rare that all sub-branches and deductions are found there, because in a 'mustakhraj' (extracted work), only those sub-branches...

जांच की जानी चाहिए लेकिन अनुवादक का प्रबल अनुमान है कि इबारत के छूट जाने, परिवर्तन (तहरीफ़) और लिपिकीय त्रुटि (तस्हीफ़) की संभावना है, और अल्लाह ही बेहतर जानता है। अध्याय सात: मसला शुरू होता है: उनका कहना "लो बाअ मिन्हु अब्दन बि-अल्फि दिरहमिन् स्वद" (यदि उसने उससे एक हजार दिरहम में गुलाम बेचा...) फिर उसने एक हजार या सौ पर सुलह की, मैं कहता हूँ कि मेरे विचार में यहाँ 'अथवा' (अव) शब्द त्रुटिपूर्ण है, सही शब्द 'और' (वाव) है। यद्यपि "अव महर जस्तह" में 'अथवा' शब्द सही है। पृष्ठ ३३७, उनका कहना "फकज़ा इज़ा क़बज़ा बाद रास अल-माल" (तो ऐसा ही जब मूल धन के बाद कब्जा किया), मैं कहता हूँ कि सही 'बअज़ रास अल-माल' (मूल धन का कुछ भाग) है। समय सीमा में वृद्धि नहीं की गई जैसा कि मुहीत अल-सरख़्सी पृष्ठ ३३९, अल-मब्सूत में है: "जब ज़मानत देने वाला (कफ़ील) वह कमी लाए जिसकी उसने 'मक़ीलात' और 'ज़िरइयात' (कृषि उत्पादों) में ज़मानत दी थी..." ..... इसी प्रकार पूरे मसले में 'ज़िरइयात' (زَرَعيات) बिना बिंदु वाले 'रे' के साथ लिखा है, जबकि स्पष्ट रूप से सही 'ज़िरइयात' (ذَرَعيات) बिंदु वाले 'ज़ाल' के साथ है। संभवतः अनुवाद में 'मौज़ूनात' लिखा गया और 'ज़रूआत' छूट गया। अतः यह जानना चाहिए कि 'मज़रू' (मापे जाने वाले) से वे चीजें अभिप्रेत हैं जो गज़ों से नापी जाती हैं जैसे कपड़े आदि, और उन्हें 'सलाम' के तरीके से खरीदा-बेचा गया है, इसलिए उक्त नियम इन चीजों पर भी लागू होता है। अध्याय आठ से ठीक पहले जो मसला वर्णित है, उसमें शब्द 'अस्लम' का अर्थ "मुसलमान हुआ" और "सलाम का अनुबंध किया" दोनों अर्थों में एक ही शब्द द्वारा अलग-अलग संदर्भों में उल्लेख किया गया है, इसलिए प्रत्येक वाक्य में उपयुक्त अर्थ लिया जाना चाहिए। फिर स्पष्ट हो कि इसी मसले में उनका कहना "वलौ सालाह अल-मुस्लिम मिन्हा अला रास मालिहि", यहाँ 'मिन्हा' में स्त्रीलिंग सर्वनाम त्रुटिपूर्ण है, सही 'मिन्हुमा' (उन दोनों से) द्विवचन में है। और 'अल-मुस्लिम' से तात्पर्य वह व्यक्ति है जो मुसलमान हुआ। यहाँ सलाम अनुबंध करने वाला या 'रब अल-सलाम' अभिप्रेत नहीं है। यहाँ तक कि सर्वनाम 'मिन्हा' का संकेत 'हत्तह' या 'खम्र' की ओर हो या 'सलाम' के तावील (व्याख्या) की ओर, अन्यथा समग्र अर्थ दूषित हो जाएंगे। पृष्ठ ३४२, 'खुलासा' के बाद मसला: "यदि उसने दोष के बदले में किसी विशिष्ट कपड़े पर सुलह की..." में 'बयान अल-अस्ल' का वाक्यांश कि "इसका अर्थ खरीदार पर वापसी को कठिन बनाना है", 'अला' शब्द के जुड़ने के कारण भ्रम पैदा करने वाला हो गया है। भ्रम का कारण 'अला' का निकटवर्ती शब्द 'अल-रद्द' से जुड़ना है, जबकि यह अर्थ नहीं है, बल्कि इसका संबंध शब्द 'तअज़्ज़ुर' (कठिनाई) से है, भले ही वह दूर का शब्द हो। संक्षेप

में, ऐसी त्रुटियाँ जिनका प्रभाव कम हो, इस पुस्तक में बहुत हैं और यथासंभव अल्लाह की कृपा से अनुवाद में उनका ध्यान रखा गया है। अब विस्तार को छोड़कर दूसरी पुस्तक यानी 'मुदारबाह' की कुछ त्रुटियों का वर्णन करना चाहिए।

किताब अल-मुदारबाह, अध्याय प्रथम, पृष्ठ ३९१ ۞

अंतिम पंक्ति में उनका कहना "वकान अद-दीन अलैहि अला हालिहि रब अद-दीन...", यह इमाम अबू हनीफा का कथन है, और "इला क़ौलिही वल-ख़ुसरान अलैहि" तक लगभग दो पंक्तियों की इबारत दोबारा लिखी गई है। अगले पृष्ठ की दूसरी पंक्ति में "वलौ कान अद-दीन अला थुलथ" में शब्द 'थुलथ' (एक-तिहाई) गलत है, सही शब्द 'थालिथ' (तीसरा) है। इसी प्रकार तीसरी पंक्ति में "फ़क़ाल अल-आख़िर" की जगह "फ़क़ाल लि-आख़िर" सही है। अध्याय तेरह, पृष्ठ ४३१: उनका कहना "वइन ज़ादत क़ीमतुहा"। सही यह है कि "इसके बाद उसकी कीमत बढ़ गई तो आज़ादी भी बातिल होगी", जैसा कि 'मब्सूत' में है। फिर उसी पृष्ठ पर "क़ालहु इल्ला अन्नहु मुथबितुन लि-रब अल-माल अल-खियारानी अल-अवलानि", जैसा कि 'मुहीत' में है। अनुवादक कहता है कि मेरे विचार में यहाँ भी एक भारी त्रुटि है और प्रबल संभावना है कि यह लेखक (कातिब) की चूक नहीं बल्कि मूल पुस्तक में ऐसा ही है। मेरे अनुसार सही यह होना चाहिए कि "मुथबितुन लि-रब अल-माल अल-खियारानी अल-अखिरानी" (निवेशक के लिए अंतिम दो विकल्पों को सिद्ध करने वाला)। यदि यह कहा जाए कि 'मुहीत' की गलती मानना दुस्साहस है, तो उत्तर दिया जाएगा कि 'मुहीत' में गलती नहीं है बल्कि यहाँ गलती है। यदि इस पर आश्चर्य हो, तो अनुवादक की बात सुननी चाहिए जिससे यह मामला हुआ, तो आश्चर्य दूर हो जाएगा। स्पष्ट हो कि इस फ़तवा संग्रह में सभी मसले चाहे वे मज़हब के मूल (अस्ल) हों या बाद के न्यायविदों (मुताख़िरीन) के निष्कर्ष और मुफ्ती विद्वानों के फतवे हों, वे अधिकतर प्रतिष्ठित पुस्तकों जैसे 'मुहीत', 'ज़खीरा', 'फ़तावा क़ाज़ी खान', 'हिदाया' के मूल पाठों आदि और 'हाकिम अल-शहीद' की रचनाओं जैसे 'मुन्तक़ा' आदि से लिए गए हैं। संकलनकर्ताओं (रह.) ने सुदृढ़ीकरण और प्रचुर संदर्भों के उद्देश्य से संक्षिप्तता के साथ यह उत्कृष्ट तरीका अपनाया कि एक मसला किसी विश्वसनीय और प्रचलित मूल स्रोत से शुरू किया, फिर यदि वह मसला अपने सभी पहलुओं और उप-शाखाओं (तफ़ारीअ) के साथ उसी मूल स्रोत या प्रतिष्ठित ग्रंथ में मौजूद है, तो उसी पर संतोष किया और अन्य विश्वसनीय पुस्तकों का संदर्भ दे दिया कि "यही फलां-फलां पुस्तकों में भी वर्णित है" ताकि वह संदर्भ की प्रसिद्धि तक पहुँच जाए, लेकिन ऐसा बहुत कम है कि सभी उप-शाखाएं और निष्कर्ष वहाँ हों, क्योंकि 'मुस्तख़रज़' में तो जो उप-शाखाएं..

دریافت کی جائے لیکن غالب گمان مترجم کا بجانب سقوط عبارت و تحریف و تصحیف ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ باب ہفتم شروع مسئلہ قولہ لو باع منہ عبدا بالف درہم سود ثُم صالحہ علی الف او مائتہ اقول میرے نزدیک یہ حرف تردید غلط ہے صواب واو ہے اگرچہ قولہ او مہر جستہ میں حرف تردید صحیح ہے صفحہ ۳۳۷ قولہ فکذا اذا قبض بعد راس المال اقول الصواب بعض راس المال لم یزد فی الاجل کذا فی محیط السرخی صفحہ ۳۳۹ المبسوط اذ افا جاء الکفیل ما نقص مما کفل فی المکیلات والزرعیات ..... یوں ہی تمام مسئلہ میں زرعیات بزا مطوط مسطور ہے اور ظاہر ابصحیح ذرعیات بذال منقوطہ ہے اور شاید ترجمہ میں موزونات لکھا گیا اور ذر وعات ساقط ہے پس جاننا چاہئے کہ مذروع سے وہ چیزیں مراد ہیں جو گزوں سے ناپی جاتی ہیں جیسے کپڑے وغیرہ اور ان کو سلم کے طریقہ سے خرید و فروخت کیا گیا ہے پس حکم مذکور ان چیزوں میں بھی جاری ہے۔ باب ہشتم سے کچھ پہلے جو مسئلہ مذکور ہے اس میں لفظ اسلم بمعنی مسلمان ہوا اور بمعنی عقد سلم ٹھہرایا دونوں معنی میں میں بقصد ہر دو معنی بلفظ مشترک علیحدہ دلالت سے مذکور ہے لہذا ہر جملہ میں مناسب معنی لینا چاہئے پھر واضح ہو کہ اسی مسئلہ میں قولہ ولو صالح المسلم منہا علی راس مالہ لم یجز لفظ منہا بضمیر مؤنث غلط ہے اور صواب منہما بتثنیہ ہے اور المسلم الی الذی صار مسلما۔ اور سلم ٹھہرانے والا یا رب اسلم مراد نہیں ہے حتیٰ کہ ضمیر منہا یا راجع بجانب حطہ یا خمر یا بتاویل بجانب سلم ہو ورنہ فی الجملہ معنی فاسد ہو جائیں گے فلیتا مل ۔ صفحہ ۳۴۲ بعد خلاصہ کے مسئلہ وان صالحہ من العیب علی ثوب بعینہ ..... میں بیان الاصل کا فقرہ انہ معنی تعز الرد علی المشتری۔ بوجہ صلہ حرف علی کے موہم ہو گیا اور وجہ ایہام تعلق علی بمعلق قریب یعنی لفظ الرو ہے اور یہ مراد نہیں ہے بلکہ تعلق بلفظ تعزّر مراد ہے اگر چہ متعلق

بعید ہے فلیعیّد ۔ بالجملہ ایسے اغلاط جن کی شان خفیف ہو اس کتاب میں بہت ہیں اور حتی الوسع بتوفیق اللہ سبحانہ تعالیٰ ترجمہ میں ان کا لحاظ رکھا گیا ہے اب تطویل کو چھوڑ کر دوسری کتاب یعنی مضاربت کے کچھ اغلاط بیان کرنا چاہئے۔

کتاب المضاربت باب اول صفحہ ۳۹۱ ۞

آخر سطر میں قولہ وکان الدین علیہ علی حالہ رب الدین ھذا قول ابی حنیفہ وعند ھما الی قولہ والخسران علیہ قریب دو سطر کے عبارت مکرر واقع ہوئی ہے اور مابعد صفحہ کے دوسری سطر میں قولہ ولو کان الدین علی ثلث میں لفظ ثلث غلط ہے اور صواب لفظ ثالث ہے اس طرح تیسری سطر میں فقال الآخر کی جگہ فقال لآخر صحیح ہے۔ باب سیزدہم صفحہ ۴۳۱۔ قولہ وان زادت قیمتھا۔ الصواب قیمتھا بعد ذلک کان العتق باطلاً ایضاً کذا فی المبسوط پھر اسی صفحہ میں قالہ الا انہ مثبت لرب المال الخیاران الا ولان ھکذا فی المحیط مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہاں بھی خطائے فاحش ہے اور غالب گمان یہ ہے کہ یہ کاتب کا سہو نہیں بلکہ اصل کتاب میں یوں ہی واقع ہوا اور صواب میرے نزدیک یوں کہنا چاہئے کہ مثبت لرب المال الخیاران الاخیران اگر کہا جائے کہ محیط کی غلطی پر محمول کرنا جرات ہے تو جواب دیا جائے گا کہ ہمیں نہیں محیط میں غلط نہیں بلکہ یہاں غلط ہے پھر اگر اس سے تعجب کیا جائے تو مترجم سے سننا چاہئے جس سے یہ معاملہ ہوا اور تعجب زائل ہو ۔ واضح ہو کہ اس فتاویٰ میں جملہ مسائل خواہ اصول مذہب کے ہوں یا متاخرین مشائخ کے استخراج و علماء مفتیین کے فتاویٰ ہوں اکثر معتبرات مثل محیط و ذخیرہ و فتاویٰ قاضی خان و متون ہدایہ وغیرہ و تالیفات حکم شہید مثل منتقی وغیرہ سے منقول ہیں اور جامعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے بغرض تقویت و کثرت نقل مع ایجاز و اختصار کے یہ عمدہ نفیس طریقہ اختیار کیا کہ ایک مسئلہ مثلاً کسی اصل معتمد متداول سے شروع کیا پھر اگر وہ مسئلہ بمجمع وجوہ و تفاریع اسی اصل مذہبی یا متین معتمد میں موجود ہے تو اسی پر اکتفا کر کے دیگر معتبرات کا حوالہ دیدیا

کہ یوں ہی فلاں و فلاں کتابوں میں بھی منقول ہے تاکہ نقل میں شہرت کے قریب پہنچ جائے لیکن ایسا بہت کم ہے جملہ تفاریع و مقالیس و مستخرجات وہاں نہیں ہوتے ہیں کیونکہ مستخرج میں تو جو تفریع و

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (132) Introduction (Muqaddimah)

The extraction (Takhrij) is in another book; after finishing the original text and reference, it was copied from that book. If all the secondary branches (Tafari') are present, then fine; otherwise, whatever portion was available from it was collected, and for the rest, other books were used in a similar manner wherever found. Multiple references were also provided at various places for the purpose of strengthening the secondary branches. Occasionally, for the sake of brevity with complete benefit, one or two branches were copied from a reliable book, then one or two from another, and then from a third and fourth etc., so that the presence of the original in all of them becomes apparent, because the original is essential for a branch, through which its status reaches the level of mass-transmission (tawatur). Now that this point is known, I return to the objective, which is that in the beginning of the legal problem quoted here, among the first two options (khayar), one was compensation (tadmin). In this original text according to "his" (the author's) statement, the order of options was arranged in this way. Then, in the branch quoted from "Muheet" at the end, the phrase "khayaran awwalan" (the first two options) was used, whereas according to the initial arrangement, one option of compensation is also obtained, but the choice of compensation is not correct because "insolvency (iflas) does not necessitate compensation for him, rather its opposite, which is that insolvency necessitates manumission (ataq) or forced labor (istis'a'), meaning he should either free his share or make him work for it." Since using the term "khayaran awwalan" implies obtaining the option of compensation, this was contrary to the intended meaning and incorrect. Therefore, the translator stated that the correct term should be "khayaran akheeran" (the last two options). This is because in the initial problem, manumission and forced labor, which he chose, are the last two in the order. Then, I had said that a mistake in "Muheet" cannot be presumed, because probably in that book compensation would be the last, and manumission and forced labor would be the first two, so saying "khayaran awwalan" at the end would be correct. From this, it became known that in reality, the oversight occurred in the criticism and excerpt of the text, that the copyist did not keep in mind how the order of options is according to our arrangement at the beginning. So understand. This is clear. All praise is due to Allah, Lord of the worlds, and blessings and peace be upon our Master Muhammad ﷺ, the Messenger of the Lord of the worlds, and upon all his family and companions. In this printed edition, where there is a possibility of omission of phrases and distortion (tahrif), it is very severe, as examples of it have passed and will follow, God

willing. For instance, on page 339, Chapter Ten, it is written: "Similarly in Al-Mabsut: Two men quarreled over a wall and they settled on the condition that the base of the wall belongs to one of them and for the other the place of his beams, and even if he forbade it, it's known, and it bears known beams, it is not permissible. Thus in Muheet al-Sarakhsi." The apparent text is just this: that two people quarreled over a wall, then they settled with each other on the condition that the foundation of the wall belongs to one of them, and for the other, there should be a place to put his beams in this wall, and secondly, that he should build another wall of a known dimension on it and put a known number of beams on it. So this is not permissible. This is in Muheet al-Sarakhsi. The apparent reason is that the condition of the second choice is the creation of a new right, otherwise a mutual settlement on one person owning the foundation of the wall and the other having places for beams should be permissible. Similarly, a settlement in such a way that the wall belongs to one and for the other only the right of placing a new wall on top of it as mentioned before, should certainly be impermissible. From this, it can be inferred that an error might also not be permissible, but in this, places for beams from the disputed wall are also stipulated for the other. Let the jurist ponder. And some such writing errors exist on which there is certain conviction of error, like a few lines before the Book of Trusts (Kitab al-Wadi'ah), the phrase: "If he took it by force, there is no liability (zaman) on him." The more correct version is "Liability is on him." And in other places, there are many such textual changes in the books which have not been attended to.

Book of Trusts (Kitab al-Wadi'ah)

Chapter Four (437). Thus in Al-Qunya, Khalaf said: I asked Asad about someone who owes another a thousand dirhams... I say, the word "thousand" (alf) is a gross error, and the correct thing is that only the word "dirham" should be written, meaning only one dirham was owed by one to the other, then the debtor gave two dirhams to the creditor... until the end of the context. Chapter Six, page 488. Books of Al-Karhani, "Wajh al-Adad" (aspect of number), I say the correct version is "al-Adad bil-Waw" (the number with the letter Waw), and at the end of the page "zulman yusaddiquhu" (unjustly confirms it).

फ़तवा-ए-आलमगीरी ..... भाग ① (132) प्रस्तावना (मुकद्दमह)

तख़रीज (प्रमाण) दूसरी किताब में है, मूल पाठ और संदर्भ समाप्त होने के बाद इस किताब से नक़ल कर दिया गया। यदि सभी शाखाएँ(तफ़ारी') मौजूद हों तो ठीक, अन्यथा जितना भाग इसमें उपलब्ध था वह और बाकी के लिए दूसरी किताबों से इस तरह जहाँ तक संभव हुआ, सबको एकत्रित किया गया। और शाखाओं पर भी जगह-जगह मजबूती के उद्देश्य से कई संदर्भ दिए गए हैं। कभी संक्षिप्तता और पूर्ण लाभ के लिए एक विश्वसनीय पुस्तक से एक-दो शाखाएँ फिर दूसरी से एक-दो, और फिर बाकी तीसरी और चौथी आदि से नक़ल की गईं ताकि सबमें मूल की उपस्थिति स्पष्ट हो जाए, क्योंकि शाखा के लिए मूल आवश्यक है, जिससे उसका स्तर निरंतरता (तवातुर) तक पहुँच गया। जब यह बात ज्ञात हो गई, तो अब मैं मुख्य उद्देश्य की ओर मुड़ता हूँ, और वह यह है कि यहाँ समस्या की शुरुआत में जो नक़ल हुआ है, उसमें पहले दो विकल्पों (खियार) में से एक हर्ज़ाना (तज़मीन) हुआ और इस मूल में 'क़ौलुहु अन्हु' के अनुसार विकल्पों का क्रम इस प्रकार रखा गया। फिर अंत में 'मुहीत' से जो शाखा नक़ल की गई, उसमें 'खियारन अव्वलन' (प्रथम दो विकल्प) शब्द का प्रयोग किया गया, जबकि शुरुआती व्यवस्था के अनुसार हर्ज़ाना का एक विकल्प भी प्राप्त होता है, लेकिन हर्ज़ाना का विकल्प सही नहीं है क्योंकि "निर्धनता (इफ़्लास) हर्ज़ाना अनिवार्य नहीं करती, बल्कि इसके विपरीत निर्धनता दास-मुक्ति (अताक़) या परिश्रम (इस्तिसआ) को अनिवार्य करती है, अर्थात् वह चाहे तो अपना हिस्सा मुक्त कर दे या उससे परिश्रम करवा ले।" चूँकि 'खियारन अव्वलन' कहने में हर्ज़ाना का विकल्प सम्मिलित होता है, इसलिए यह उद्देश्य के विपरीत और त्रुटिपूर्ण है। अतः अनुवादक ने कहा कि सही यह है कि 'खियारन अख़ीरन' (अंतिम दो विकल्प) कहा जाए। क्योंकि प्रारंभिक समस्या में दास-मुक्ति और परिश्रम, जिन्हें उसने चुना है, क्रम में अंतिम हैं। फिर जो मैंने कहा था कि 'मुहीत' पर त्रुटि का आरोप नहीं लगाया जा सकता, क्योंकि संभवतः उस किताब में हर्ज़ाना अंत में होगा और दास-मुक्ति व परिश्रम ही प्रथम दो होंगे, तब अंत में 'खियारन अव्वलन' कहना सही होगा। इससे स्पष्ट हो गया कि वास्तव में त्रुटि पाठ के उद्धरण और चयन में हुई है कि नक़ल करने वाले को यह ध्यान नहीं रहा कि हमारे यहाँ प्रारंभ में विकल्पों का क्रम किस प्रकार है। इसे समझें। यह स्पष्ट है। समस्त प्रशंसा संसारों के पालनहार अल्लाह के लिए है, और हमारे स्वामी मुहम्मद ﷺ पर और उनके सभी परिजनों और साथियों पर कृपा और शांति हो। इस मुद्रित संस्करण में जहाँ पाठ के छूटने और परिवर्तन की आशंका है, वह बहुत गंभीर है, जैसा कि इसके उदाहरण बीत चुके हैं और आगे भी आएँगे, इंशाअल्लाह। जैसे पृष्ठ 339 अध्याय दस में लिखा है: "इसी प्रकार

अल-मबसूत में: दो व्यक्तियों ने एक दीवार पर विवाद किया, फिर उन्होंने इस शर्त पर समझौता कर लिया कि दीवार की नींव उनमें से एक की होगी और दूसरे के लिए उसकी शहतीरों (धन्नियों) का स्थान होगा, और यदि उसने मना किया तो वह ज्ञात है, और वह ज्ञात शहतीरें वहन करेगी, यह जायज़ नहीं है। ऐसा ही मुहीत अल-सरख़सी में है।" प्रत्यक्ष पाठ तो बस इतना है: कि दो व्यक्तियों ने एक दीवार पर झगड़ा किया फिर आपस में इस शर्त से समझौता कर लिया कि मूल दीवार उनमें से एक की हो और दूसरे के लिए इस दीवार में अपनी शहतीरें रखने का स्थान हो, और दूसरा यह कि वह उस पर एक और दीवार बना दे जिसकी मात्रा ज्ञात हो और उस पर निश्चित संख्या में शहतीरें रखे, तो यह जायज़ नहीं है। यह मुहीत अल-सरख़सी में है। प्रत्यक्ष कारण यह है कि दूसरे विकल्प की शर्त नए अधिकार का निर्माण है, अन्यथा दीवार में से एक की नींव और दूसरे का शहतीरों का स्थान होने पर आपसी समझौता जायज़ होना चाहिए। और इसी प्रकार ऐसा समझौता कि दीवार एक की हो और दूसरे के लिए केवल उसके ऊपर नई दीवार बनाने का अधिकार हो जैसा कि ऊपर बताया गया, निश्चित रूप से नाजायज़ होना चाहिए। और इससे अनुमान लगाया जा सकता है कि त्रुटिपूर्ण भी जायज़ न हो, लेकिन इसमें दूसरे के लिए विवादित दीवार में से भी शहतीरों के स्थान शर्त हैं। विधिवेत्ता इस पर विचार करें। और कुछ ऐसी लेखन त्रुटियाँ हैं जिन पर निश्चित रूप से गलत होने का विश्वास है, जैसे 'किताब अल-वदीअह' (न्यास की पुस्तक) से कुछ पंक्तियाँ पूर्व यह वाक्य: "यदि उसने उसे बलपूर्वक लिया, तो उस पर कोई उत्तरदायित्व (ज़मान) नहीं है।" अधिक सही यह है कि "उस पर उत्तरदायित्व है।" और अन्य स्थानों पर ग्रंथों में ऐसे कई परिवर्तन हैं जिन पर ध्यान नहीं दिया गया है।

किताब अल-वदीअह (न्यास की पुस्तक)

अध्याय चार (437) जैसा कि अल-कुन्या में है, ख़लफ़ ने कहा: मैंने असद से उस व्यक्ति के बारे में पूछा जिस पर दूसरे के एक हज़ार दिरहम बकाया थे... मैं कहता हूँ, शब्द 'अल्फ़' (हज़ार) एक घोर त्रुटि है, और सही यह है कि केवल 'दिरहम' शब्द लिखा जाना चाहिए, अर्थात् एक का दूसरे पर केवल एक दिरहम शेष था, फिर ऋणदाता ने ऋणदाता को दो दिरहम दिए... अंत तक। अध्याय छह पृष्ठ 488, अल-कर्हानी की पुस्तकें "वजह अल-अदद", मैं कहता हूँ सही "अल-अदद बिल-वाव" है, और पृष्ठ के अंत में "ज़ुल्मन युसद्दीक़ुहु"।

تخریج دوسری کتاب میں ہے بعد ختم عبارت اصل وحوالہ کے اس کتاب سے نقل کردی اگر سب تفاریع ہوں ورنہ قدر موجود اس میں سے اور باقی کے لئے دوسری کتابوں سے اس طرح جہاں تک ملا ہے سب جمع کیا گیا اور تفاریع پر بھی جا بجا متعدد حوالے بغرض تقویت ذکر کئے ہیں اور کبھی بنظر اختصار مع فائدہ کامل کے ایک کتاب معتمد سے دو ایک تفریع پھر دوسری سے ایک دو پھر باقی تیسری و چوتھی وغیرہ سے نقل کیں تاکہ سب میں موجود ہونا اصل کا ظاہر ہو کیونکہ تفریع پر اصل ضرور ہے جس سے اس کا درجہ تواتر کو پہنچ گیا جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب میں مقصد کی طرف رجوع کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ یہاں ابتداء مسئلہ جو نقل ہوا اس میں اول دونوں خیار میں سے ایک تضمین ہوا اور اس اصل بقولہ عنہ میں خیارات کی ترتیب اس طرح رکھی گئی ہے پھر انجام کار محیط سے جو تفریع نقل کی اس میں خیار ان اولان لایا حالانکہ بنظر ابتدائی ترتیب کے ایک خیار تضمین بھی حاصل ہو لیکن تضمین کا اختیار صحیح نہیں لان الاعسار لایو جب لہ محلہ تضمین بل موجبہ عکس ذلک بان اعسار کا موجب اعتاق ہے یا استسعاء یعنی چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا اس سے سعایت کرادے اور چونکہ خیاران اولان کہنے میں خیار تضمین حاصل ہوتا ہے تو یہ خلاف مقصود اور غلط ہوا لہذا مترجم نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ خیاران اخیران کہا جائے۔ کیونکہ ابتدائی مسئلہ میں اعتاق و استسعاء جن کا وہ مختار ہوا ہے ترتیب میں اخیرین ہیں۔ پھر جو میں نے کہا تھا کہ محیط پر غلطی کا التزام نہیں ہو سکتا کیونکہ غالباً اس کتاب میں تضمین اخیر ہو گا اور اعتاق و استسعاء ہی دونوں اول ہوں گے تو اس کا آخر میں خیاران اولان کہنا صحیح ہوگا اس سے معلوم ہو گیا کہ در حقیقت سہویہ فتا عبارت کے انتقاد و اقتباس میں واقع ہوا کہ سقط کو یہ خیال نہیں رہا کہ ہمارے یہاں ابتداء میں ترتیب خیار کیو نکر ہے فاہم فہذا

سارغ مزید الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی مولانا و سید نا محمد رسول رب العالمین وعلیٰ آلہ و اصحابہ اجمعین۔ اس مطبوعہ نسخہ میں جہاں سقوط عبارات و تحریف کا احتمال ہے وہ بہت سخت ہے چنانچہ اس کی مثالیں گزر چکیں اور آئیں گی انشاء اللہ تعالیٰ اور جیسے صفحہ ۳۳۹ باب دہم میں لکھا کذالک المبسوط المختصم رجلان فی حائط فاصطلحا علی ان یکون اصلہ لاحد ھما وللآخر موضع جذوعہ وان نھی علیہ حارفی معلوماً و یحمل جزوعاً معلومہ لا یجوز کذا فی محیط السرخسی۔ ظاہر عبارت تو اس قدر ہے کہ آدمیوں نے ایک دو دیوار میں جھگڑا کیا پھر باہم اس شرط سے صلح کرلی کہ اصل دیوار ان میں سے ایک کی ہو اور دوسرے کے لئے ایک تو اس دیوار میں سے اس کی دھنیاں رکھنے کی جگہ ہو اور دوسرے یہ کہ وہ اس پر ایک اور دیوار جس کی مقدار معلوم ہے بنا دے اور اس پر جعد اد معلوم دھنیاں رکھے تو یہ جائز نہیں ہے کذا فی محیط السرخسی اور ظاہر وجہ ہے کہ دوسرے اختیار کی شرط جدید حق کا احداث ہے ورنہ دیوار میں سے ایک کی اصل اور دوسرے کا مواضع شہتیر ہونے پر یا باہمی صلح جائز ہونی چاہئے اور ایسے ہی صلح اس طرح کہ ایک کی دیوار اور دوسرے کے لئے فقط حق احداج دیوار جدید اس کے اوپر جیسے مذکور ہوا بیشک نا جائز ہونی چاہئے اور اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ غلط بھی جائز نہ ہو لیکن اس میں دوسرے کے لئے دیوار متنازعہ میں سے بھی مواضع شہتیر مشروط ہیں فقیہ تامل فلیتا مل۔ اور بعض ایسے اغلاط کتابت ہیں جن پر صریح غلطی کا وثوق ہے جیسے کتاب الودیعہ سے چند سطور پہلے قولہ۔ وان اخذھا کرھا لاضمان علیہ۔ اصح الا ضمان علیہ اور ایسے اور مقامات پر ایسے بہت تغیرات کتاب ہیں جن پر التفات نہیں کیا گیا ہے۔

کتاب الودیعة

باب چھارم (۴۳۷) کذا فی القنیہ قال خلف سالت اسدا عمن لہ علی آخر الف درھم ۔۔۔ اقول لفظ الف غلط فاحش ہے اور صواب یہ ہے کہ فقط درہم کا لفظ لکھا جائے یعنی ایک کا دوسرے پر فقط ایک

درہم آتا تھا پس قرضدار نے قرض خواہ کو دو درہم دیے الی آخر البصلہ ۔ باب ششم صفحہ ۴۸۸۔

کتب الکرھانی وجہ العدد اقول الصواب العدد بالواد اور آخر صفحہ میں ظلما یصدقه

(Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (134) Introduction)

...Al-Mawda'ah to the end, "he did not believe him." Here, although the meaning becomes correct, the oversight according to the description is apparent. And on the following page, his statement: 'Fasaddaqahu fil-tawkil' - the correct version is 'Fasaddaqahu'. Chapter eight of Al-Muhit: Two men entrusted a thousand dirhams to a man, then the trustee died and left sons (Abnaa).... Similarly, 'Abnaa' is written in plural form, while the correct word is in the singular. Chapter ten, 499: Likewise in Al-Muhit, a man borrowed fifty dirhams from another, so he gave him 'Ghalla' (grain) thirty (thin).... Apparently, the translation is that one man asked another for a loan of fifty dirhams, so he gave him dirhams along with grain. I say that writing the word 'Ghalla' (with Ghayn, Lam, and Ta) here is wrong; the correct word is 'Ghatahu' (with Ghayn, Ta, and Alif), meaning that he mistakenly gave him sixty dirhams. Just as in another case where the creditor mistakenly received sixty instead of fifty, the word 'Ghalat' (mistake) is written correctly. On another page, his statement: 'Qabazaha wa za'at qala huwa qabizu haqqihi wa la yazmanu shaian' - as in Al-Muhit. I say 'Qabazaha' with a feminine pronoun is incorrect; in my view, the correct word is 'Qabdahu' with a dual pronoun. Further ahead, his statement: 'La yu'lamu kama hiya' - Abu Hanifa said: I say the correct version is 'La yu'lamu kam hiya' - meaning the numerical quantity is not known, and 'kama hiya' does not mean ignorance of the essence. Understand this, and Allah knows best.

Book of Al-Ariyat (Borrowed Items)

Chapter one, 503: His statement: 'Fayakunu mardiyyan' - as in Al-Siraj al-Wahhaj. I say the correct version is 'Fayakunu qardan', meaning when permission was given for the consumption of the substance of the thing, it became a loan (qard) and is no longer an ariyat (borrowed item). Understand this. At the beginning of the fifth chapter, it says: "And Imam Muhammad's absolute statement in the book indicates that there is no liability and this was the verdict given...." I say the word 'Fala daman' (no liability) is a slip of the scribe's pen; it is disconnected and redundant. The correct way is to say: Muhammad's absolute statement in the book indicates this and Shams al-A'immah al-Sarakhsi used to give verdicts according to it, as in Al-Dhakhira. A few lines before the seventh chapter, his statement: 'Wa lau kanat aqdu jauhar lau shiya nayysan'.... Similarly, 'nayysan' is written with Noon, Ya, and Seen. According to the translator, the correct word here is 'nafisan' with Noon, Fa, and Ya, meaning the opposite of 'khasis' (trivial/low-quality). In Sharia, the distinction between 'nafis' (valuable) and 'khasis' is valid in certain rulings. For instance, among those who

permit 'Bay' al-Mu'ati' (transaction by conduct), some allow it for 'khasis' items. For 'nafis' items, the more correct view is that it is permissible for both, as mentioned in the business chapters of Al-Hidayah etc.

Book of Al-Hiba (Gifts)

Chapter ten, page 559: Likewise in Fatawa Khani: A woman gifted her dowry to her husband.... In this case, it is written: 'In kanat qadhan qad al-madad kanat'. In this sentence, the word 'qadh' is written as 'qadr' with Qaf, Dal, and Ra, which is meaningless. In my view, the correct word is 'qad' with a stressed Qaf and Dal, and that noun is prefixed with a pronoun referring to the said woman, and it is the predicate prefixed to 'mudrakat' (mature women). That is: 'In kana qaduha qad al-mudrakat' - meaning if that woman's height is as much as the height of mature women. Understand this.

Book of Al-Ijarah (Leasing/Hiring)

Chapter six, page 513: His statement: 'Wa in jawazal farisiyyata fahaddada hamas'. I say that 'farisiyyata' with Fa and Ra seems to refer to 'Faris' (Persia), whereas the correct word is 'Qadisiyah' with Qaf and Dal, which is a well-known place in Hira, Iraq. Chapter eight, 603: In the case from Al-Muhit, after the summary, the word 'Kana al-mustakri istajara rajulan yaqumu alad-dabbati' is written: 'Wa in rarani al-salah fi bay'id-dabbati bin attahmu al-mustakri'. I say that the word 'attahum' apparently seems to be derived from 'atyan' (coming/arrival) and the meanings are ambiguous. The correct way is to write 'attahama', derived from 'ittihaam' (suspicion), and the meanings are that...

(फ़तावा आलमगिरी ..... जिल्द ① (१३४) मुक़द्दमा)

'अल-मौदाह' से अंत तक 'तो उसने सच नहीं माना' और यहाँ हालांकि अर्थ सही हो जाते हैं लेकिन बयान के अनुसार चूक साफ़ है। और अगले पन्ने में उनका कथन: 'फ़सद्दक़ह फ़ित-तौकील' - सही है 'फ़सद्दक़ह'। बाब आठवाँ, अल-मुहीत: दो व्यक्तियों ने एक व्यक्ति के पास एक हज़ार दिरहम अमानत रखे, फिर अमानत रखने वाले की मृत्यु हो गई और उसने पुत्र छोड़े (अब्राअ).... यहाँ 'अब्राअ' बहुवचन रूप में लिखा है जबकि सही एकवचन शब्द है। बाब दसवाँ, ४९९: इसी प्रकार मुहीत में है कि एक व्यक्ति ने दूसरे से पचास दिरहम उधार माँगे, तो उसने उसे 'ग़ल्ला' (अनाज) तीस (थीन).... ज़ाहिर है इसका अनुवाद यह हुआ कि एक ने दूसरे से पचास दिरहम उधार माँगे तो उसने अनाज के साथ दिरहम दे दिए। मैं कहता हूँ कि यहाँ 'ग़ल्ला' लिखना (ग़ैन, लाम और ता के साथ) ग़लत है, सही शब्द 'गताहू' (ग़ैन, ता और अलिफ़ के साथ) है, जिसका अर्थ है कि उसने ग़लती से उसे साठ दिरहम दे दिए। जैसा कि दूसरे मसले में, जहाँ लेनदार ने पचास के बजाय ग़लती से साठ वसूल कर लिए, वहाँ 'ग़लत' शब्द सही लिखा है। दूसरे पन्ने पर उनका कथन: 'क़बज़हा व ज़ात क़ाल हुवा क़ाबज़ु हक़्क़िही व ला यज़मनु शैयां' - मुहीत में इसी तरह है। मैं कहता हूँ कि 'क़बज़हा' स्त्रीवाचक सर्वनाम के साथ सही नहीं है, मेरे अनुसार सही 'क़बज़हु' (द्विवचन सर्वनाम के साथ) है। इसके आगे उनका कथन: 'ला युअलमु कमा हिया' - अबू हनीफ़ा ने कहा: मैं कहता हूँ कि सही 'ला युअलमु कम हिया' है - यानी संख्यात्मक मात्रा ज्ञात नहीं है, और 'कमा हिया' से वास्तविकता की अज्ञानता का उद्देश्य नहीं है। इसे समझें, और अल्लाह ही बेहतर जानता है।

किताबुल आरियत (उधार की वस्तुओं का अध्याय)

बाब पहला, ५०३: उनका कथन: 'फ़यकूनु मर्ज़ियन' - सिराजुल वहाज में इसी तरह है। मैं कहता हूँ कि सही 'फ़यकूनु क़र्ज़न' है, यानी जब वस्तु के मूल उपभोग (इस्तेहलाक) की अनुमति दी गई, तो वह चीज़ उधार (क़र्ज़) हो गई, आरियत (माँग कर ली गई चीज़) नहीं रही। इसे समझें। पाँचवें बाब की शुरुआत में है: और "इमाम मोहम्मद का किताब में बिना शर्त कहना इस पर दलालत करता है कि कोई ज़मानत नहीं है और इसी पर फ़तवा दिया जाता था...." मैं कहता हूँ कि शब्द 'फ़ला ज़मान' (कोई ज़मानत नहीं) लेखक की क़लम की रवानी है, यह असंबद्ध और अतिरिक्त है। सही यह है कि कहा जाए: मोहम्मद का किताब में बिना शर्त कहना इस पर दलालत करता है और इसी पर शम्सुल अइम्मा सरखसी फ़तवा देते थे, जैसा कि अल-ज़ख़ीरा में है। सातवें बाब से कुछ पंक्तियाँ पहले उनका कथन: 'व लौ कानत अक़्दु जौहर लौ शिया अनयसन'.... यहाँ 'नयसन' नून, या और सीन के साथ

लिखा है। अनुवादक के अनुसार यहाँ सही शब्द 'नफ़ीसन' (नून, फ़ा और या के साथ) है, जिसका अर्थ 'तुच्छ' (ख़सीस) का विपरीत है। शरीयत में 'नफ़ीस' और 'ख़सीस' का अंतर कुछ आदेशों में मान्य है। जैसे 'बय-ए-मुआती' (लेन-देन द्वारा व्यापार) में जो लोग इसे जायज़ मानते हैं, उनमें से कुछ के अनुसार यह 'ख़सीस' चीज़ों में जायज़ है, 'नफ़ीस' में नहीं। और सही यह है कि दोनों में जायज़ है जैसा कि हिदाया आदि की व्यापार संबंधी चर्चाओं में है।

किताबुल हिबा (उपहार का अध्याय) ۞

बाब दसवाँ, पन्ना ५५९: इसी प्रकार फ़तावा ख़ानी में है: एक औरत ने अपना मेहर अपने पति को हिबा (उपहार) कर दिया.... इस मसले में लिखा है: 'इन कानत क़दहन क़द अल-मदद कानत'। इस वाक्यांश में शब्द 'क़दह' (क़ाफ़, दाल और रा के साथ) लिखा है, जो निरर्थक है। मेरे अनुसार सही शब्द 'क़द' (क़ाफ़ और दाल मुशद्दद के साथ) है, और वह संज्ञा सर्वनाम के साथ जुड़कर उक्त महिला की ओर संकेत करती है, और वही ख़बर है जो 'मुदरकात' (परिपक्व महिलाओं) की ओर जुड़ती है। यानी: 'इन काना क़दुहा क़द अल-मुदरकात' - यानी अगर उस महिला का क़द इतना हो जितना परिपक्व महिलाओं का होता है। इसे समझें।

किताबुल इजारा (किराया और लीज़ का अध्याय) ۞

बाब छठा, पन्ना ५१३: उनका कथन: 'व इन जावज़ल फ़ारिसीयता फ़हद्दा हमस'। मैं कहता हूँ कि यहाँ 'फ़ारिसीयता' (फ़ा और रा के साथ) 'फ़ारिस' (ईरान) से संबंधित प्रतीत होता है, जबकि सही शब्द 'क़ादिसिया' (क़ाफ़ और दाल के साथ) है, जो हिरा में इराक का एक प्रसिद्ध स्थान है। बाब आठवाँ, ६०३: अल-मुहीत के मसले में 'अल-ख़ुलासा' के बाद शब्द: 'काना अल-मुस्तकरी इस्ताजरा रुलन यक़ूमु अलद-दाब्बति' में लिखा है: 'व इन रारानी अल-सलाह फ़ी बय-इद-दाब्बति बिन अत्तहमु अल-मुस्तकरी'। मैं कहता हूँ कि यहाँ शब्द 'अत्ताहुम' स्पष्टतः 'अतयान' (आगमन) से निकला हुआ लगता है और अर्थ अस्पष्ट हैं। सही यह है कि 'अत्तहमा' लिखा जाए जो 'इत्तेहाम' (संदेह) से निकला है, और अर्थ यह हैं कि....

المودعة الی آخر فلم یصدقه اور یہاں اگرچہ معنی ٹھیک ہو جاتے ہیں لیکن بحسب البیان سہو ظاہر ہے۔ اور صفحہ ما بعد میں قولہ فصدقیه فی التوکیل - الصواب فصدقه باب ہشتم المحیط رجلان اودعا رجلا الف درهم فمات المستودع وترك ابناء .... یوں ہی ابناء بصیغہ جمع مسطور ہے اور صواب بلفظ مفرد ہے باب دہم ۴۹۹۔ کذا فی المحیط رجلا استقرض من رجل خمسین درہما فاعطاه غلة ثین ..... ظاہراً یہ ترجمہ ہوا کہ ایک نے دوسرے سے پچاس درہم قرض مانگے پس اس نے غلہ کے ساتھ درہم دے دیے۔ واقول لفظ غلة بفتین و لام و تاء لکھنا یہاں غلط ہے اور صواب غطاه ہے اور معنی یہ کہ پس اس نے غلطی سے اس کو ساٹھ درہم دے دیے۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں جبکہ قرض خواہ نے بجائے پچاس قرضہ کے غلطی سے ساٹھ وصول کر لیے ہیں لفظ غلط کو صحیح لکھا ہے۔ دوسرے صفحہ میں قولہ قبضها و ضاعت قال هو قابض حقه ولا یضمن شیئاً کذا فی المحیط اقول قبضها بضمیر مؤنث صحیح نہیں ہے اور صواب میرے نزدیک قبضہ بضمیر تثنیہ ہے اور اس سے آگے قولہ لا یعلم کما هی قال ابو حنیفه اقول الصواب لا یعلم کم هي - یعنی مقدار عددی معلوم نہیں اور کما ہی سے عین حقیقت سے لاعلمی مقصود نہیں ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب العاریت ۞

باب اول ۵۰۳۔ قولہ فیکون مرضیا هکذا فی السراج الوهاج۔ اقول الصواب فیکون قرضاً یعنی جب استہلاک عین الشے کی اجازت دی تو یہ چیز اس پر قرض ہوگئی عاریت نہیں رہی فافہم۔ ابتدائی باب پنجم میں ہے کہ واطلاق محمد فی الکتاب یدل علیہ فلا ضمان و بہ کان یفتی ..... اقول لفظ فلا ضمان قلم ناسخ کی روانی ہے یہ غیر مربوط و زائد ہے والصواب ان یقال و اطلاق محمد فی الکتاب یدل علیہ و بہ کان یفتی شمس الائمہ السرخسی کذا فی الذخیرہ۔ باب ہفتم سے چند سطر پہلے قولہ و

لو کانت عقد جوہر لو شیاء نیساً ..... یوں ہی نیس بنوں و یاء و سین مسطور ہے اور مترجم کے نزدیک صحیح اس مقام پر نفیس بنوں وفاء ہے اور مراد اس سے مقابل خسیس ہے اور شرع میں نفیس و خسیس میں فرق بھی بعض احکام میں معتبر ہے چنانچہ بیع معاطی میں جو لوگ اس کو جائز رکھتے ہیں ان میں سے بعض کے نزدیک خسیس میں جائز ہے۔ نفیس میں اور اصح یہ ہے کہ ہر دو میں جائز ہے کما فی بیوع الہدایہ وغیرہ۔

کتاب الہبۃ ۞

باب دہم صفحہ ۵۵۹۔ کذا فی فتاویٰ خان امرأۃ و ہبت مہرہا من الزوج ..... اس مسئلہ میں لکھا ان کانت قدحا قد المدد کانت اس طرح اس فقرہ میں اسم بلفظ قدح بلفظ قدر بقاف و دال و راء مہملہ مسطور ہے اور معنی مہمل اور صواب میرے نزدیک لفظ قد بقاف و دال مشدد ہے اور وہی اسم مضاف بضمیر راجع بجانب عورت مذکور ہے اور وہی خبر مضاف بجانب مدرکات ہے۔ یعنی ان کان قدھا قد المدرکات - یعنی اگر اس عورت کا قد و قامت اتنا ہو جتنا بالغہ عورتوں کا قد ہوتا ہے فافہم۔

کتاب الاجارۃ ۞

باب ششم صفحہ ۵۱۳۔ قولہ وان جاوز الفارسیۃ فھدد ھمس۔ اقول یوں ہی فارسیہ بفاء وراء منسوب بلفظ فارس ظاہر ہوتا ہے اور صواب بقاف و دال یعنی قادسیہ ہے جو حیرہ ایک مقام معروف عراق ہے۔ باب ہشتم ۶۰۳۔ مسئلہ محیط میں بعد خلاصہ کے لفظ کان المستکری استاجر رجلا یقوم علی الدابتہ میں لکھا۔ وان رارانی الصلاح فی بیع الدابتہ بان اتہم المستاجر اقول یوں ہی لفظ اتاہم بظاہر اتیان سے مشتق مذکور ہے اور معنی مبہم ہیں اور صواب یہ ہے کہ اتہم مشتق از اتہام لکھا جائے اور معنی یہ ہیں کہ

Fatawa-e-Alamgiri..... Volume 1 (134) Introduction

According to the Qazi, the hirer (mustajir) is a supervisor, so it seemed better to sell it, *fafham* (understand this), and Allah knows best. In Chapter 10, page 608, regarding the statement "as in *Al-Muhit*", 'if food is named as dirhams...' up to, and the negation by naming the food. I say: the negation is mentioned with the letters 'nun' and 'ba' (nufi), but the correct form is 'banu' (sons) with 'ain' and 'nun'. That is, the word 'nufi' is the first-person plural, and on the same page regarding the statement "al-'aridu..." as in *Al-Muhit*. I say: the correct word is 'Al-Marbu' with 'jim' instead of 'Al-Murassa' with the dotted 'sad'. And on the next page, regarding the statement "If Ahmed's sons increase, they have the right to prevent..." similarly 'zad' with 'dal' and 'sami' and 'mutaqaddim' with 'nun' on 'mim' are mentioned, but the correct version is "If anyone from the children visits her, they have the right to prevent him...". In Chapter 11, regarding the statement "Ibn Sama'a narrated from Ibn Sa'd bin Mu'adh al-Marwazi from the Prophet about the garden (hadiqa)." I say: there is a possibility of error here as well, and in one place in the book, the name Abu Isma Sa'd bin Mu'adh Marwazi is mentioned. Perhaps Ibn Sama'a narrated through Sa'd bin Mu'adh, so the word 'Ibn' is a mistake, and perhaps it should be "ruwiya lahu 'ismatu Sa'd..." until the end, but the first is closer, or perhaps they are two different narrators, Allah knows best.

Among the section on corrections, in Chapter 16, regarding the statement "as in Fatawa Qazi Khan, that whoever hired someone to write for him a song in Persian or Arabic, the chosen opinion is that it is permissible because paying him wages is permissible..." as in 'Al-Wajiz lil-Kardari'. This sentence is among those places where the translator did not have access to the correct version, i.e., the original text from which the meanings were derived. Perhaps the intended issue is whether hiring someone to write a melody (rag) in Persian, Arabic, or Urdu, if it is a sin (ma'siyat), what is the ruling? It is apparent that the wage for writing is lawful, but if he were hired to sing it, it would not be lawful. Because mere writing is not actually singing, and singing in that manner is certainly forbidden. The translator said: This mentioned answer is apparently by way of a legal ruling (hukm), otherwise from the viewpoint of piety (diyanat), when it is assumed the text is sinful, then its dissemination is forbidden. Thus, earning money through a sinful act is forbidden in piety.

However, later scholars gave a fatwa that hiring someone to write amulets for magic and sorcery is permissible, as in 'Al-'Uqbiya'. The translator says: This issue is not correct because its validity is possible only on the principles of the Mu'tazilites, i.e., on

the basis that magic in itself has no effect but is merely illusions and sleight of hand, as is the famous school of the Mu'tazilites. 'Kashaf' has clarified this in the commentary. According to the belief of the Ahl al-Sunnah wa'l-Jama'ah, magic is real, and writing such amulets is strictly forbidden and a source of corruption, and the wages for it are strictly forbidden and vile. Therefore, such an isolated opinion of a jurist is rejected, and its inclusion in fatwas should not mislead the reader because many such statements are quoted that are contrary to the faith and principles, *fafham* and Allah knows best.

Furthermore, regarding the original issue, when the mentioned song is not obscene or sinful, i.e., for example, it consists of permissible verses that if sung in an undesirable tone would become 'ghina' (singing), then there is no dispute regarding the validity of the contract for writing them or the lawfulness of the wages, and it is certainly permissible. But hiring for singing them would certainly, according to the jurisprudential principle, constitute a valid contract (ijara) and the wages would be due, but they would be forbidden and vile. This chapter is difficult regarding this type of hiring; i.e., one is a legal answer and the other is an answer based on piety regarding its cause and prohibition. Therefore, it is necessary to be cautious in the mentioned chapter and not be misled by seeing a seemingly correct legal answer until one finds its ruling in the chapter on piety. If one wishes to search for the root of this misunderstanding, one should carefully study both the 'Chapter on Hiring (Ijara)' and the 'Book of Disliked Acts (Kitab al-Karahiyah)', provided one has knowledge of the principles of faith, i.e., the Book of Allah and the Sunnah, and the Principles of Jurisprudence (Usul al-Fiqh), and general jurisprudential principles. The translator does not have room for a full explanation in this brief text; one should be content with these indications. Allah is the inspirer of truth and correctness, He is the Guide, and to Him is the return.

In the same chapter, shortly before the 'Miscellaneous' (mutafarriqat) section, regarding the statement "as in Al-Tatarkhaniyya..." until the statement "...and if he did not describe the work to the worker." The correct version is "and if he did not specify the type of grave (lahd or shaq)," i.e., he did not tell the worker whether to dig a 'lahd' or a 'shaq', until the end. The current wording is nonsensical or changes the meaning, as is evident. In Chapter 7, regarding the statement "And in the hiring of the bucket and the work...".

फ़तावा-ए-आलमगीरी..... जिल्द १ (१३४) मुक़द्दमा

काज़ी के अनुसार मुस्ताजिर (किरायेदार) पुरुष मुहतमिम (प्रबंधक) है, इसलिए यह बेहतर मालूम हुआ कि उसे बेच दिया जाए, फ़ाफ़हम (इसे समझें) वल्लाह तआला आलम (और अल्लाह बेहतर जानता है)। अध्याय १० पृष्ठ ६०८ में उनके कथन "कज़ानी अल-मुहीत" में, 'यदि भोजन का नाम दिरहम रखा गया...' तक, और 'नफ़ी' भोजन के नामकरण से। मैं कहता हूँ कि इसी तरह 'नफ़ी' 'नून' और 'बा' के साथ उल्लेखित है, जबकि सही शब्द 'बनू' (पुत्र) और 'ऐन' (मूल) के साथ होना चाहिए। यानी शब्द 'नफ़ी' बहुवचन उत्तम पुरुष (जमा मुतकल्लिम) है और इसी पृष्ठ पर उनके कथन "फ़ा अल-अरिज़ु..." में 'अल-मुहीत' के अनुसार। मैं कहता हूँ कि सही शब्द 'अल-मर्ब्यू' है 'जीम' के साथ, न कि 'अल-मुरस्सा' 'साद' के साथ। और अगले पृष्ठ पर उनके कथन "यदि अहमद के बेटों में से कोई अधिक हो जाए तो उन्हें मना करने का अधिकार है..." में इसी तरह 'ज़ाद' 'दाल' के साथ है और 'समी' और 'मुतक़द्दिम' 'मीम' पर 'नून' उल्लेखित है, जबकि सही "यदि उनके बेटों में से कोई अहमद से मिलने जाए तो उन्हें मना करने का अधिकार है" है।

अध्याय ११ में उनके कथन "इब्न समाआ ने इब्न साद बिन मुआज़ अल-मरवज़ी से, उन्होंने नबी से हदीक़ा के बारे में रिवायत की।" मैं कहता हूँ कि इसमें भी गलती की संभावना है और किताब में एक स्थान पर अबू इस्मा साद बिन मुआज़ मरवज़ी नाम उल्लेखित है, इसलिए शायद इब्न समाआ ने साद बिन मुआज़ के माध्यम से रिवायत की हो, तो 'इब्न' शब्द गलत है, और शायद यह "रुविया लहू इस्मते साद..." अंत तक हो, लेकिन पहला अधिक निकट है या शायद दोनों रावी (वर्णनकर्ता) हों, वल्लाह आलम।

और सुधारों के भाग में से अध्याय १६ में उनके कथन "जैसे फ़तावा क़ाज़ी खान में है कि जिसने किसी को फ़ारसी या अरबी में गाने लिखने के लिए किराए पर लिया, तो चुनिंदा मत यह है कि यह हलाल है क्योंकि उसे मज़दूरी देना हलाल है..." जैसा कि 'अल-वजीज़ लिल-कर्दरी' में है। यह वाक्य उन स्थानों में से है जहाँ अनुवादक को इसका सही अर्थ उपलब्ध नहीं हुआ, यानी जिस इबारत से मूल पुस्तक में अर्थ निकाले गए हैं। और शायद मसले का उद्देश्य यह हो कि फ़ारसी, अरबी या उर्दू आदि किसी भाषा में गीत (राग) लिखने के लिए किसी को किराए पर रखना, यदि वह पाप (मा'सियत) हो, तो उसका क्या हुक्म है? तो ज़ाहिर है कि लिखने की मज़दूरी हलाल है, लेकिन यदि उसे गाने के लिए मजदूर रखा गया तो हलाल नहीं है। क्योंकि केवल लिखना वास्तव में गाना नहीं है, और गाना उस तरीके से निश्चित रूप से हराम है। अनुवादक ने कहा: यह जवाब जो उल्लेखित हुआ, वह स्पष्ट रूप

से कानूनी (हुक्म) के तौर पर है, अन्यथा धर्मपरायणता (दियानत) के दृष्टिकोण से जब यह मान लिया गया कि इबारत पापपूर्ण है, तो उसे फैलाना हराम है, इसलिए पापपूर्ण कार्य से धन कमाना धर्मपरायणता में हराम हुआ।

लेकिन बाद के विद्वानों ने फतवा दिया कि जादू और टोने के ताबीज़ लिखने की मज़दूरी हलाल है, जैसा कि 'अल-अ़क़बिय्या' में है। अनुवादक कहता है: यह मसला सही नहीं है क्योंकि इसकी सत्यता मोअतज़िला के सिद्धांतों पर आधारित हो सकती है, यानी इस आधार पर कि जादू का स्वयं में कोई प्रभाव नहीं होता, बल्कि यह केवल भ्रम और हाथ की सफ़ाई होती है, जैसा कि मोअतज़िला का प्रसिद्ध मत है। 'कशफ़' ने तफ़सीर में इसे स्पष्ट कर दिया है। और अहले सुन्नत व जमात के विश्वास के अनुसार जादू एक वास्तविकता है, और ऐसा ताबीज़ लिखना निश्चित रूप से हराम और भ्रष्टाचार है, और इसकी मज़दूरी निश्चित रूप से हराम और अशुद्ध है। अतः किसी फकीह का ऐसा एकाकी मत अस्वीकार्य है और फतावा में इसे उद्धृत करना पाठकों को धोखे में नहीं डालना चाहिए, क्योंकि अक्सर ऐसे कथन उद्धृत होते हैं जो धर्म और सिद्धांतों के विरुद्ध होते हैं, फ़ाफ़हम वल्लाह तआला आलम बिस-सवाब।

फिर मूल मसले के बारे में बात करते हुए, जब उल्लेखित गायन अश्लील और पापपूर्ण न हो, यानी उदाहरण के लिए कविताएँ वैध हों, जो यदि अनुचित लय में पढ़ी जाएं तो वे गायन बन जाएं तो उनके लिखने की वैधता और मज़दूरी के हलाल होने में कोई विवाद नहीं है और वह निश्चित रूप से जायज़ है। और उन्हें गाने के लिए मज़दूरी करना निश्चित रूप से फिक़ही सिद्धांतों के अनुसार अनुबंध (इजारा) संपन्न होगा और मज़दूरी अनिवार्य होगी लेकिन हराम और अशुद्ध होगी। और यह अध्याय इस किरायेदारी में कठिन है, यानी एक तरह से कानूनी जवाब और एक तरह से धर्मपरायणता के आधार पर उसकी कारण और निषेध का जवाब। अतः आवश्यक है कि उपरोक्त अध्याय में सतर्क रहे और केवल बाहरी कानूनी उत्तर देखकर कि यह सही है, धोखे में न आए जब तक कि धर्मपरायणता के अध्याय में उसका हुक्म न पा ले। और यदि इस गलतफहमी की जड़ तलाशनी हो, तो 'अध्याय इजारा' और 'किताब अल-कराहिया' दोनों का गंभीरता से अध्ययन करे, यदि वह ईमान के सिद्धांतों यानी अल्लाह की किताब और सुन्नत से, और उसूल अल-फिक्ह से और फिक्ही सिद्धांतों से कुल मिलाकर जानकारी रखता हो। और अनुवादक के पास इस संक्षिप्त लेख में पूर्ण विवरण की गुंजाइश नहीं है, केवल इन संकेतों पर ही संतोष करना चाहिए। अल्लाह ही सत्य और सही बात की प्रेरणा देने वाला है, वही मार्गदर्शक है और उसी की ओर लौटना है।

इसी अध्याय में 'मुतफर्रकात' (विविध) से कुछ पहले उनके कथन "जैसे कि तातारखानिया में है..." से लेकर उनके कथन "...और यदि उसने मजदूर को काम नहीं बताया" तक। सही यह है "और यदि उसने उसे कब्र की किस्म (लहद या शक़) नहीं बताई," यानी मजदूर को यह नहीं बताया कि वह 'लहद' खोदे या 'शक़' खोदे, अंत तक। और वर्तमान इबारत अर्थहीन है या अर्थ बदल देती है, जैसा कि स्पष्ट है। अध्याय सात में उनके कथन "और डोल की किरायेदारी और..."।

فتاویٰ عالمگیری..... جلد ① (۱۳۴) مقدمه قاضی کے نزدیک مستاجر مرد مہتم ہے پس یہ بہتر معلوم ہوا کہ فروخت کر دے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ باب دہم صفحہ ۶۰۸ میں قولہ کذانی المحیط فان سمی الطعام دراھم الی قولہ و نفی بتسمیة الطعام اقول یوں ہی نفی بنوں وباء مذکور ہے اور صواب بنوں وعین بنوں یعنی لفظ نفی جمع متکلم ہے اور اسی صفحہ میں قولہ فالعرضع فی الی العرف کذا فی المحیط اقول صواب لفظ المربیع بجیم بجائے المرصع بصاء منقوطہ ہے اور صفحہ آئندہ میں قولہ فان زادھا احمد من ولدھا فلھم ان یمنعوہ یوں ہی زاد ہا دال اور سمیع و متقدم میم پر نون مذکور ہے اور صواب فان زارھا احد من ولدھا فلھم ان یمنعوہ ..... ہے۔ باب یازدہم میں قولہ وردی ابن سماعة عن ابن سعد بن معاذ المروزی عن النبی حذیفہ۔ اقول اس میں بھی احتمال غلط ہے اور کتاب میں ایک مقام پر ابو عصمہ سعد بن معاذ مروزی نام مذکور ہے پس شاید کہ ابن سماعہ نے بواسطہ وسعد بن معاذ کے روایت کی ہو تو لفظ ابن غلط ہے اور شاید کہ روی لہو عصمتہ سعد الی آخرہ ہو مگر اول اقرب ہے یا راوی دونوں ہوں واللہ اعلم۔ اور بخش التحریفات میں سے باب شانزدہم میں قولہ کذا فی فتاویٰ قاضی خان ومن استاجرہ لیکتب لہ غناء بالفارسیة او بالعربیة المعصیة المختار انہ یحل لان ھل لا یحل لہ الاجرواني الغراة کذا فی الوجیز للکردری اور یہ جملہ ان مقامات کے ہے کہ مترجم کو اس کی صحیح میسر نہ ہوئی یعنی جس عبارت سے اصل کتاب میں معانی کا استخراج ہے اور شاید مقصود مسئلہ یہ ہو کہ فارسی یا عربی یا اردو وغیرہ کسی زبان میں راگ لکھنے کے لئے اجارہ پر مقرر کرنا درصورتیکہ وہ معصیت ہو کیا حکم رکھتا ہے تو ظاہر امر دور کو اجرت حلال ہے اور اگر اس کے پڑھنے کے لئے مزدور کیا تو حلال نہیں ہے کیونکہ فقط لکھنا درحقیقت راگ نہیں ہے اور پڑھنا اسی طریقہ سے البتہ حرام ہے وقال المترجم یہ جواب جو مذکور ہوا بظاہر ابطریق حکم ہے ورنہ براہ دیانت جب فرض کر لیا گیا کہ عبارت معصیت ہے تو افشاء حرام ہے

پس اکتساب مال بفعل حرام ہوا جو دیانت میں حرام ہوا لیکن متاخرین نے فتویٰ دیا کہ سحر و جادو کا تعویذ لکھنے کے مزدوری حلال ہے کما فی العقبیۃ قال المترجم یہ مسئلہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحت اس کی بر اصول معتزلہ ممکن ہے یعنی اس ازم پر کہ جادو فی نفسہ کوئی اثر کی چیز نہیں بلکہ خالی اوہام و دستکاری ہوتی ہے جیسا کہ معتزلہ کا مذہب مشہور ہے اور کشاف نے تفسیر میں اس کی تصریح کر دی ہے اور بنا بر اعتقاد جماعت اہل السنت کے سحر ٹھیک ہے اور ایسا تعویذ لکھنا قطعی حرام وفساد ہے اور مزدوری قطعی حرام وخبیث ہے پس فقیہ کا ایسا تفرد مردود ہے اور فتاویٰ میں اس سے منقول ہوتا تھے غرہ میں نہ ڈالے کیونکہ بیشتر ایسے اقوال نقل ہوتے ہیں جو خلاف مذہب وخلاف اصول ہیں فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر کلام اصل مسئلہ میں جبکہ غناء مذکور فحش و معصیت نہ ہو یعنی مثلاً اشعار مباح ہوں کہ اگر بلحن مستنکر پڑھے جائیں تو غناء ہو جائیں تو اس کی اجارہ کتابت کی صحت واجرت کے حلت میں کلام نہیں اور وہ بیشک جائز ہے اور وہ بان کے گانے کے واسطے مزدوری کرنا تو بیشک بنا بر فقہی اصل کے اجارہ منعقد اور اجرت لازم مگر حرام و خبیث ہوگی اور یہ باب اس اجارہ میں دشوار ہے یعنی ایک طرح سے نظر حکم کا جواب اور ایک نظر دیانت اس کی علت و حرمت کا جواب پس لازم ہے کہ باب مذکور میں محتاط رہے اور ظاہری حکم کا جواب دیکھ کر کہ صحیح ہے غرہ نہ ہو جائے تا وقتیکہ باب دیانت میں اس کا حکم نہ پائے اور اگر اس مغالطہ کی اصل تلاش کرنا منظور ہو تو باب اجارہ اور کتاب الکراہتہ دونوں پر غور نظر سے مطالعہ کرے جبکہ اصول ایمانی یعنی کتاب اللہ تعالی و سنت سے اور اصول الفقہ سے اور اصول فقہی سے فی الجملہ بہرہ رکھتا ہو اور مترجم کو اس مختصر میں پورے بیان کی بھی گنجائش نہیں صرف اس سے اشارات پر اکتفا کرنا چاہئے واللہ تعالیٰ ہو الملہم للصدق والصواب وھو الھادي والیه المرجع والمآب۔ اسی باب میں متفرقات سے کچھ پہلے قولہ کذا فی التاتارخانیه وان وصفو ال م وضعاً الی قوله وان لمسعوالہ العمالا شغلہ والصواب وان لم

میموالہ الحد اولا شغلا یعنی مزدور سے یہ نہیں بتایا کہ لحد کھودے یا شق کھودے الی آخرہ اور موجودہ عبارت مہمل ہے یا مغیر معنی ہے کما لا یخفی باب ہفتم میں قولہ وفی اجارۃ الدلو وعملرۃ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① 135 Introduction

Al-Dar... I say (Aqul) that the conjunction 'Waw' (و) in the middle is an error; the correct version is without it, as is clear upon slight reflection. Similarly, in the phrase *"wa kadhalika kulla sutratin,"* the word *'sutra'* is nonsensical (muhmal). It is evident that the phrase should be *'kulla shay'in'* (every thing) or a similar word that suits the context of house construction (*imarat-al-dar*), etc. Understand this.

In the nineteenth chapter, it is stated: *"Kadha fil Muhit wal-Mubaya'ah al-Qadi yabda bi-dayn al-mutajir..."* In the *Mas'ala Ghiyasiah*, it is written: "If the buyer knew that the house was rented, the buyer does not have the right to revoke [the sale] and must wait until the lease period expires." I say that this is found in the correct copies, but it appears to be an error. If the meaning is that the buyer knew at the time of purchase that the item was leased to someone, then the question of whether the buyer has an option (*khiyar*) is discussed in the *Kitab al-Buyu'* (Book of Sales). However, instead of *"an yafsakhal mushtari,"* the correct phrase is *"an yafsakhal bay'"* (to revoke the sale).

And if the meaning is that the buyer found out afterward that it was leased (using the passive voice *'mustajara'*), then the correct phrasing is: "The house is leased; he has the right to revoke the sale and wait..." meaning he has the option: if he wishes, he may annul the contract and reclaim the price paid, or he may wait until the lease period ends. This is the correct view, and Allah knows best.

One page after this, in the original printed edition used during translation, it was written: *"kana lahu an yatrukahu al-ijarah..."* The translator made an effort to correct this during translation, thinking it might be *"in lam yatrukahu..."* Later, from the original Calcutta edition, it was discovered that the phrase *"fa-in yatrukahu al-ijarah"* does not exist at all; the scribe added it, and the corrector overlooked it.

Further on, regarding the quote from Muhammad, where it says *"kana 'alayhi al-ajru kamila..."* (the full rent is due from him), the correct version is *"wa 'anhu fi riwayatin la"* (and in another report, no [rent is due]).

A page later, it says: "It is mandatory to irrigate (*yustasqa*) the crops at the market rate (*ajr al-mithl*)..." I say that while some copies use *'yustasqa'* (to water), this is incorrect. The correct term is *'yastaqi'* (from *istibqa*), meaning 'to keep' or 'to leave'. The meaning is that it is mandatory to allow the crops to remain in the land in exchange for the market rent. The conclusion is that if an order were given to uproot the crops, it would not be a rectification but a severe loss for the farmer. Conversely,

if an order were given to leave them for free, it would be a loss for the landowner. Therefore, the proper ruling is that the tenant keeps the land until the harvest in exchange for the standard rent.

Similarly, in a problem from *Al-Muhit*, instead of *"yakun al-ajru"* (the rent shall be), the correct version is *"yakun al-hafru"* (the digging shall be). Later, in another problem, the word *"zahara"* (appeared) is a corruption; the correct word is *"zahra"* (back/behind). Also, instead of *"famadat sanatun"* (a year passed), it should be *"famadat sittatu ashhurin"* (six months passed). After reflection, it is clear that this is correct, as the translator suspected. Lastly, in the *Dakhira* problem, the 'Waw' in *"wa idh kana"* should be treated as a conjunctive *'Waw'* (*wasliya*) rather than a conditional particle.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① १३५ मुक़द्दमा

अल-दार... मैं कहता हूँ (अक़ूल) कि बीच में 'वाव' (و) आतिफ़ा (संयोजक) ग़लती है और सही बिना 'वाव' के है, जैसा कि थोड़े से विचार से स्पष्ट हो जाता है। इसी तरह "व कज़ालिका कुल्ला सुतरातिन" में 'सुतरा' शब्द निरर्थक (मुहमल) है। स्पष्ट रूप से यहाँ 'कुल्ला शय-इन' (كل شے) या इसके जैसा कोई शब्द होना चाहिए जो घर की संरचना (इमारत-ए-दार) आदि के अनुकूल हो, अतः समझें।

उन्नीसवें अध्याय में लिखा है: "कज़ा फ़िल मुहीत वल मुबायआह अल-क़ाज़ी यबदा बि-दैनिल मुताज़िर... मसला-ए-ग़ियासिया में लिखा है कि अगर खरीदार को पता हो कि घर किराये पर है, तो खरीदार को अनुबंध रद्द करने का अधिकार नहीं है और उसे किराये की अवधि समाप्त होने तक इंतज़ार करना होगा।" मैं कहता हूँ कि सही प्रतियों में यही पाया जाता है, लेकिन ज़ाहिर है कि यह ग़लत है। यदि इसका अर्थ यह है कि खरीदार को खरीदते समय पता था कि बिक्री की वस्तु किसी के पास किराये पर है, तो क्या खरीदार को विकल्प (ख़ियार) होगा या नहीं? यह मसला 'किताबुल बुयू' (बिक्री की किताब) में उल्लेखित है। लेकिन "अन यफ़सखल मुश्तरी" के स्थान पर सही शब्द "अन यफ़सखल बैअ" (बिक्री रद्द करना) है।

और अगर इसका अर्थ यह है कि खरीदार को बाद में पता चला, तो 'मुस्ताजरा' (किराये पर दिया हुआ) कर्मवाच्य (मजहूल) में है, तो सही रूप यह होगा: "कि घर किराये पर दिया गया है, उसे बिक्री रद्द करने का अधिकार है और उसे प्रतीक्षा करनी होगी..." यानी उसे विकल्प है, चाहे तो अनुबंध रद्द कर दे और भुगतान की गई राशि वापस ले ले, या इंतज़ार करे जब तक अवधि समाप्त न हो जाए। यही सही है और अल्लाह ही बेहतर जानता है।

इससे एक पन्ने के बाद मूल मुद्रित संस्करण में, जो अनुवाद के समय सामने था, लिखा था: "कान लहू अन यत्रुकिहु अल-इजादाह... और अनुवादक ने अनुवाद के समय इसके सुधार में कठिन प्रयास किया और समझा कि यह 'इल्ल-लम् यत्रुकिहु' हो सकता है। फिर कलकत्ता की मूल प्रति से पता चला कि 'फ़न यत्रुकिहु अल-इजादाह' शब्द बिल्कुल नहीं है, यानी लेखक ने अतिरिक्त लिख दिया था और सुधारक ने उसे छोड़ दिया।

फिर उसके कुछ बाद "अन मुहम्मदिन फ़ी रिवायतिन..." में लिखा है कि सही "व अन्हु फ़ी रिवायतिन ला" है, यानी उस पर कोई किराया नहीं है।

फिर एक पृष्ठ बाद लिखा है: "खेत को बाज़ार दर (अज्र-ए-मिसल) पर सींचना ज़रूरी है..." मैं कहता हूँ कि सही प्रतियों में 'इस्तिक़्वा' (सींचने) के अर्थ में है और यह ग़लत है। सही शब्द 'यस्तक़ी' (इस्तबक़ा से) है जिसका अर्थ है 'बाकी रखना' या 'छोड़ देना'। इसका अर्थ यह है कि अज्र-ए-मिसल के बदले खेत को ज़मीन में रहने देने का आदेश अनिवार्य है। इसका निष्कर्ष यह है कि यदि फसल उखाड़ने का आदेश दिया जाए, तो यह सुधार नहीं बल्कि किसान का भारी नुकसान होगा। और अगर छोड़ने का आदेश दिया जाए तो ज़मीन के मालिक का मुफ़्त में नुकसान होगा। इसलिए वाजिब यह है कि ऐसा आदेश दिया जाए कि उस ज़मीन का जो सामान्य किराया होता है, उसके बदले यह खेत तैयार होने तक किरायेदार के पास रहे।

इसी तरह 'मुहीत' के मसले में "यकुनुल अज्र" की जगह सही "यकुनुल हफ़्र" (खोदना) है। फिर आगे एक और सुधार: "ज़ाहिरा" शब्द की जगह "ज़ह्रा" (पीठ) होना चाहिए, और "एक साल गुज़र गया" (फ़मज़त सनतुन) की जगह "छह महीने गुज़र गए" (फ़मज़त सित्ततु अशुहुरिन) सही है। अंत में एक और व्याकरण संबंधी सुधार है जहाँ 'व' (वाव) को संयोजक (वस्लिया) माना जाना चाहिए न कि शर्तिया।

الدار۔۔ اقول واؤ عاطفہ درمیان میں خطا ہے اور صواب بدون واؤ کے ہے جیسا کہ ادنیٰ تامل سے ظاہر ہو جاتا ہے اور اس طرح قولہ و کذلك کل سترة میں لفظ سترة مہمل ہے ظاہر الفظ کل شے یا اس کے مانند کوئی لفظ ہونا چاہئے جو عمارة الدار وغیرہ کے مناسب ہو فافہم باب نوزدہم قولہ کذا فی المحیط والمباعہ القاضی یبدا بدین المتاجر ۔۔ مسئلہ غیاثیہ میں لکھا کہ ولو علم المشتری ان الدار مستاجرة لیس له ان یفسخ المشتری و یصبر حتی تنقضی مدة الاجارة ۔۔ اقول اس طرح صحیح نسخ میں پایا جاتا ہے اور بظاہر یہ غلط ہے پھر اگر یہ معنی ہیں کہ مشتری کو وقت خرید کے یہ علم تھا کہ بیع کسی کے پاس اجارہ میں ہے تو آیا مشتری کو خیار ہوگا یا نہیں تو یہ مسئلہ کتاب البیوع میں مذکور ہے لیکن قولہ ان یفسخ المشتری کی جگہ صواب ان یفسخ البیع ہے اور اگر یہ معنی ہیں کہ مشتری کو بعد اس کے معلوم ہوا کہ بیع مستاجرہ بصیغہ مجہول ہے تو صواب یوں ہے کہ ان الدار مستاجرة له ان یفسخ البیع اور یصبر الی آخرہ یعنی فہو بالخیار ان شاء فسخ العقد و استرد الثمن ان نقده وان شاء صبر حتی تنقضی مدة الاجارة و هذا هو الاصواب والله تعالیٰ اعلم اور اس سے ایک ورق کے بعد مطبوعہ مطبع اصل میں جو وقت الترجمہ پیش نظر تھی یوں لکھا کان له ان یترکه الاجارة فان یترك الاجارة فان حضر و اجری اور مترجم نے وقت ترجمہ کے اس کی تصحیح میں تکلف کیا اور سمجھا کہ یوں ہو سکتا ہے ان فان لم یترك الاجارة فان حضر ---- پھر اصل کلکتہ سے معلوم ہوا کہ لفظ فان یترك الاجارة بالکل نہیں ہے یعنی مطبوعہ مطبع میں کاتب نے زائد کر دیا اور مصحح نے فرد گذاشت کی ہے۔ پھر اس سے کچھ بعد قولہ عن محمد فی روایة کان علیه الاجر کاملا وعنه في روایة کان اقول یوں ہی مسطور ہے اور صواب و عنہ فی روایة لا۔ یعنی لا اجر علیہ پھر اس سے ایک صفحہ کے بعد قولہ یجب ان یستسقی الزرع فی الارض باجر المثل کذا فی الکبر الی

اقول یوں ہی صحیح نسخ میں بمقتضے از استقاء بمعنی پانی دینے سینچنے کے مذکور ہے اور یہ غلط ہے اور صواب یستیٰ از استبقاء یعنی باقی رکھنا اور چھوڑ رکھنا وغیرہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اجر المثل کے عوض پس زمین میں کھیتی باقی چھوڑنے کا حکم واجب ہے اور محصول یہ ہے کہ اگر کھیتی اکھاڑنے کا حکم دیا جائے تو اصلاح نہیں بلکہ کا شتکار کا سخت نقصان ہوگا اور اگر چھوڑنے کا حکم ہو تو مفت مالک زمین کا نقصان ہے لہذا واجب ہے کہ یوں حکم دیا جائے کہ ایسی زمین کا جو کچھ کرایہ ہوتا ہے اس کے عوض یہ زمین کھیتی تیار ہونے تک مستاجر پاس یا جارہ واز جانب قاضی لازم ہے اگر مستاجر پسند کرے اور اگر اپنی کھیتی اکھاڑنے پر راضی ہوتا اس نے خود اپنا نقصان گوارا کیا اور اسی صورت میں مالک زمین کو رضامندی اختیاری نہیں ہے بلکہ وہ اس عوض پر مستاجر پاس چھوڑنے کے لئے مجبور کیا جائے گا جیسے بیج دریا میں کشتی کا اجارہ منقضی ہونے کی صورت میں مالک کشتی باجر المثل سوار رکھنے پر مجبور کیا جاتا ہے پھر اس سے کچھ دور بعد میں مسئلہ محیط میں بعد الخلاصہ قولہ وإن كان في موضع تكون الاجر على المستاجر ..... یوں ہی تمام نسخوں میں یکون الاجر مذکور ہے اور صواب یکون الحفر بحاء حطی وفا دورا مہملہ ہے اور یہ جملہ عطف ہے شروع مسئلہ کے قولہ استاجر طاحونتن بالماء فی موضع یکون الحضر علی المواجر عانۃ۔ پھر اس سے کچھ بعد قولہ استاجر من احر حانوتا سنتہ فظہر الحانوت إلى مسجد فمضت سنته وقد سرق ..... اقول مطبوعہ کلکتہ وغیرہ میں یوں ہی محرف مسطور ہے اور صواب یوں ہے استاجر من آخر حانوتلسنتہ وظہر الحانوت الی مسجد فمضت سنۃ اشہر وقد سرق۔ یعنی بجائے ظہر کے جو بصیغہ ماضی از ظہور ظاہر ہوتا ہے وظہر بواو وفتح الظاء وسکون ہاء بمعنی پشت ہے اور بجائے فمضت سنۃ کے جس کے معنی ایک سال گذر گیا فمضت ستہ اشہر ہے یعنی چھ مہینے گذر چکے۔ اور بعد تامل مصیب کے واضح ہو جاتا ہے کہ یوں ہی صواب ہے جس طرح مترجم نے زعم کیا واللہ تعالیٰ ہو الملہم للصواب واللہ الحمد فی

المبدء والمآب۔ پھر اس سے کچھ بعد مسئلہ ذخیرہ میں قولہ لا یفسخ العقد بموتہ واذ کان عاقد ایرید الوکیل ..... اقول صواب وان کان عاقدا یعنی بحرف وادوان وصلیہ ہے نہ بحرف شرط و ظرف۔ پھر اس

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) (136) Introduction

...After the issue in *al-Wajiz* regarding the statement: "The tenant resided after the death of the landlord, so the chosen legal opinion for the *fatwa* according to the book is that there is no rent before the request for rent." The translator says it is written as such, and to this extent, the revision of the text is intended because the aforementioned answer means that there is no rent before rent is requested. However, the intent is that if he resided before the owner requested rent, there shall be no rent for it. Therefore, the correct text should be: "There is no rent if he resided before the request for rent." Meaning, for residing before the rent is requested, there will be no rent. And this is an indication that if rent was requested from the tenant and he still continued to stay, then it will continue to be obligatory upon him, as this issue is explicitly mentioned. Then, shortly after in the statement: "And it is left in the hands of his heirs at the named rent except for a fair rent," I say that in the manuscripts, it is written as an exception with *'illa bi-harf'*, whereas the correct version should be with a *'harf-e-nafi'* (particle of negation). And let it be clear that in the Calcutta printed edition, both here and throughout the book, instead of *'reeh-ba-ra'* or *'tas-hiya'* and *'ain-muhamala'*, *'reekh-ba-ra muwahhida'* is written. In the printed edition, shortly before the 24th chapter, regarding the statement "so it is considered for the person responsible for the rules of usurpation," I say the correct reading is "all the rules of usurpation." And in the following issue from *al-Wajiz*, regarding the statement "if he commands the landlord to raise," I say the meaning is "if this act is by the command of the landlord" to the end. In the 20th chapter, regarding the statement "and if he did not set it up despite the place, rent becomes obligatory likewise in *al-Ghiyathiyah*," I say the apparent meaning could be that despite the place being available, if he did not set it up, rent would be obligatory, but the correct word instead of *'makan'* (place) is *'imkan'* (possibility) with the addition of an *alif*, meaning "if he did not set it up despite the possibility." And after this, regarding the statement "if he lit fire before people lit fire," I say *'qabl'* with a *qaf* and *ba-muwahhida* is a scribal error, and the meaning could be that he lit fire in the tent before people did, whereas the correct form is similar to *'mishla'*, meaning he lit fire just as other people do, i.e., he did not overdo it, even if there was a reduction because in case of reduction, he would not be liable to a greater degree. Understand this. One and a half pages later, regarding the statement "and if they brought the matter to the judge, he judged against him," I say 'he judged against him' is written from the root *'qada'*, and negligence in meaning is evident; according to me, the correct version is

from *'qassa-yaqussu'* with a *qaf* and *sad-muhamala* in the dual past active voice, meaning "and they both narrated the story to him," implying both parties narrated the whole incident to the judge. In the 24th chapter, after the issue of *Muheet* regarding "if he hired a tailor to sew a garment for him," there is a slight change in wording but a severe change in meaning; the phrase "if he refused the delivery of the tailor himself" is written as *'khayyatatuhu'* in the form of a verbal noun, whereas the correct word is *'khayyat'* as the active participle. And in the book, such errors are common, such as *'ezaz afrar'* instead of *'akhir majhul'* and *'woh roz'* (that day) instead of *'do roz'* (two days). In the 28th chapter, regarding the issue "one is exempt if there were many ships," the statement "and likewise the washer (*al-qassar*) when there is a load on them," I say *'qassar'* is written with a *qaf* and *sad*, meaning a washerman or bleacher, but it is completely disconnected, and perhaps the correct word is *'jammal'* (camel-driver). Understand this, and Allah knows best. In the printed edition, before chapter 27, instead of *'lil-asl majhulan'*, it should be *'al-ajal'*. Then in the same 28th chapter, regarding the statement "likewise in *al-Dhakhira*, if he hired someone to heat by fire, he is followed likewise in *Muheet al-Sarakhsi*," I say in all manuscripts *'bin-nar'* with a *ra-muhamala* at the end is mentioned as meaning fire, but according to the translator, *'an-nar'* with a *dal-muhamala* at the end is the active participle from *'naziban'u'* with a *dal-mushaddad*... so let it be considered, and Allah knows best. Among the confusing errors, at the end of this chapter is the statement "if a man said *'mukammal'* even if on condition," I say *'lau'* is written with a conjunctive *'waw'*, but the correct version should be with a *dal*, *alif*, and the first *'waw'*, i.e., *'daaw'*, which is the imperative form from *'hidawa'*. Understand this. In the 30th chapter of the printed edition, shortly before the 21st chapter, the statement "likewise... in *al-Wajiz* by *al-Kardari*, he hired for consent an assignment, thus it does not result, and he bought except for a tree..." I say the phrase *'fala yatarattaba'* is an extremely poor and redundant addition by the scribe, and instead of it, the apparent word is *'tawila'*, meaning *'ijara tawila'* (a long-term lease). Near the end of the 31st chapter, regarding the statement "then they both differed before possession regarding the amount of the term, the word was the word of the cobbler and they do not swear an oath, likewise in *al-Dhakhira*," I say in all manuscripts the word is *'miqdar'* (amount)...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) (136) मुक़दमा

... अल-वजीज़ के मसले के बाद, जहाँ कहा गया है: "सकन अल-मुस्ताजिर बाद मौत अल-मुआजिर फल-मुख्तार लिल-फ़तवा जवाब अल-किताब व-हुवा अदमुल अज्र क़ब्ल तलब अल-अज्र।" अनुवादक कहता है कि यह इसी प्रकार दर्ज है और इस सीमा तक पाठ का संशोधन आवश्यक है क्योंकि उक्त उत्तर का अर्थ यह है कि किराए की मांग से पहले किराया नहीं होगा। हालाँकि, उद्देश्य यह है कि यदि उसने मालिक के किराया माँगने से पहले निवास किया है, तो उसका कोई किराया नहीं होगा। इसलिए सही पाठ यह होना चाहिए: "व-हुवा अदमुल अज्र इन सकन क़ब्ल तलब अल-अज्र।" अर्थात्, किराए की मांग से पहले निवास करने का कोई किराया नहीं होगा। और यह एक संकेत है कि यदि किरायेदार से किराया मांगा गया और फिर भी वह रहता रहा, तो उस पर किराया वाजिब होता रहेगा, जैसा कि इस मसले में स्पष्ट रूप से उल्लेखित है। इसके कुछ बाद उनके इस कथन में "व-युतरक फ़ी यद वरसतिही बिल-अज्र अल-मुसम्मा इल्ला बि-अज्र अल-मिसल", मैं कहता हूँ कि प्रतियों में 'इल्ला बि-हर्फ़ के साथ अपवाद दर्ज है, जबकि सही पाठ 'बि-हर्फ़ए-नफ़ी' के साथ होना चाहिए। और यह स्पष्ट होना चाहिए कि कलकत्ता मुद्रित संस्करण में भी यहाँ, बल्कि पूरी किताब में, 'रीह-ब-रा' या 'तसहिया' और 'ऐन-मुहमाला' के बजाय 'रीख़-ब-रा मुवहिदा' दर्ज है। और मुद्रित संस्करण में 24वें अध्याय से कुछ पहले उनके कथन "फ़-युतबर फ़ीही लि-साहिब अहकाम अल-ग़सब" के बारे में मैं कहता हूँ कि सही पाठ "साइर अहकाम अल-ग़सब" है। और अल-वजीज़ के अगले मसले में उनके कथन "इन यामुर अल-मूजिर अला अन यरफ़ा" के बारे में मैं कहता हूँ कि इसका अर्थ है 'यदि यह कार्य मूजिर के आदेश से हो' अंत तक। बीसवें अध्याय में उनके कथन "व-लम यनसिबहा मा-अल-मकान यजिबुल अज्र कज़ालिक अल-ग़ियानिया" के बारे में मैं कहता हूँ कि ज़ाहिरी तौर पर इसके अर्थ यह हो सकते हैं कि जगह होने के बावजूद यदि स्थापित नहीं किया तो किराया वाजिब होगा, लेकिन सही पाठ 'मकान' के बजाय 'इमकान' है, यानी 'लम यनसिबहा मा-अल-इमकान'। और इसके बाद उनके कथन "इन औक़दा क़ब्ल मा औक़द अन-नास" के बारे में मैं कहता हूँ कि 'क़ब्ल' में 'क़ाफ़' और 'बा-मुवहिदा' लेखक की गलती है और इसका अर्थ यह हो सकता है कि लोगों के आग जलाने से पहले उसने तंबू में आग जलाई, जबकि सही पाठ 'मिस्ला' के समान है, जिसका अर्थ है वैसी ही आग जलाई जैसी दूसरे लोग जलाया करते हैं, यानी उससे अधिक नहीं जलाई, भले ही उसमें कमी रही हो क्योंकि कमी की स्थिति में वह अधिक ज़िम्मेदार नहीं होगा। इसे समझें। इसके डेढ़ पृष्ठ बाद उनके कथन "व-इन इरतफ़आ इलल क़ाज़ी क़ज़ा अलैहि" के बारे में मैं कहता हूँ कि 'क़ज़ा अलैहि'

इसी प्रकार 'क़ज़ा' स्रोत से दर्ज है और अर्थ में लापरवाही स्पष्ट है, और मेरे अनुसार सही पाठ 'क़स-यक़्तुस' से 'क़ाफ़' और 'साअद-मुहमाला' के साथ तस्निया माज़ी मारूफ़ है, यानी 'व-क़सा अलैहि', जिसका अर्थ है कि उन दोनों ने क़ाज़ी को यह पूरा किस्सा और वाकया सुनाया। चौबीसवें अध्याय में मुहीत के मसले के बाद "व-लौ इस्ताजिरा ख़ैयातन ली-यख़ीता लहू सौबन" में शब्दों में मामूली और अर्थ में बहुत बड़ा बदलाव है; कथन "इन नकला बि-तस्लीम नफ़्स अल-ख़ैयात" में 'ख़ैयाततहु' स्रोत के रूप में लिखा गया है, जबकि सही शब्द 'ख़ैयात' इस्म-ए-फ़ाएल के रूप में है। और किताब में ऐसी गलतियाँ हैं कि 'अख़ीर मजहूल' के बजाय 'एज़ाज़ अफ़रार' और 'दो रोज़' के बजाय 'वह रोज़' बहुत हैं। अट्ठाइसवें अध्याय के मसले "मुन्तफ़ी दलव कानत सुफ़ुन कसीरा" में उनके कथन "व-कज़ालिक अल-क़स्सार इज़ा कान अलैहिमा हमूलतुहु" के बारे में मैं कहता हूँ कि 'क़स्सार' 'क़ाफ़' और 'साद' के साथ इसी प्रकार दर्ज है जिसका अर्थ धोबी आदि है, लेकिन यह बिल्कुल असंगत है और शायद सही शब्द इसके बजाय 'जम्माल' (ऊँट वाला) है, इसे समझें और अल्लाह सबसे बेहतर जानता है। छापाखाना के संस्करण में सत्ताइसवें से पहले 'लिल-अस्ल मजहूलन' के बजाय 'अल-अजल' होना चाहिए। फिर इसी अट्ठाइसवें अध्याय में उनके कथन "कज़ा फ़िज़ ज़ख़ीरा व-लौ इस्ताजिरा मन यहमी बिन-नार फ़-हुवा मुतबू कज़ा फ़ी मुहीत अल-सरख़सी" के बारे में मैं कहता हूँ कि सभी प्रतियों में 'बिन-नार' आखिर में 'रा-मुहमाला' के साथ आग के अर्थ में दर्ज है, लेकिन अनुवादक के अनुसार 'अन-नार' आखिर में 'दाल-मुहमाला' के साथ इस्म-ए-फ़ाएल है 'नज़ीबनू' से 'दाल-मुशद्दद' के साथ... तो इस पर विचार करें और अल्लाह सबसे बेहतर जानता है। और इस अध्याय के अंत में परेशान करने वाली गलतियों में से एक उनका यह कथन है "लौ क़ालर रजुलु मकमल लौ बिशर्त", मैं कहता हूँ कि यहाँ 'वाव-ए-आतिफ़ा' के साथ 'लौ' दर्ज है, जबकि सही पाठ 'दाल' और 'अलिफ़' और 'वाव-ए-अव्वल' के साथ होना चाहिए यानी 'दाव' जो 'हिदावा' से अमर (आदेश) का रूप है। तीसवें अध्याय में मुद्रित संस्करण में इक्कीसवें अध्याय से कुछ पहले उनके कथन "कज़ा... फ़िल वजीज़ लिल-करदरी इस्ताजिरा लि-रिज़ा इजा़रा फ़ला यतरत्तबा व-लशतरी इला शजल..." के बारे में मैं कहता हूँ कि शब्द 'फ़ला यतरत्तबह' लेखक की बहुत खराब और अतिरिक्त कलमकारी है और इसके बजाय ज़ाहिरी तौर पर शब्द 'तवीला' है यानी 'इजा़रा तवीला'। इकतीसवें अध्याय के अंत के करीब उनके कथन "सुम्मा इख़्तलफ़ा क़ब्लल क़ब्ज़ फ़ी मक़दार अल-अजल कानल क़ौलु क़ौलल इस्काफ़ व-ला यतजालफ़ान कज़ा फ़िज़ ज़ख़ीरा" के बारे में मैं कहता हूँ कि सभी प्रतियों में शब्द 'मक़दार' है...

سے بعد مسئلہ الوجیز میں قولہ سکن المستاجر بعد موت المواجبر فالمختار للفتویٰ جواب الکتاب وھو عدم الاجر قبل طلب الاجر۔ قال المحرجم یوں ہی مسطور ہے اور اس قدر رو جائز قتل مقصود ہے کیونکہ جواب مذکور کے یہ معنی ہوئے کہ طلب اجرت سے پہلے اجرت نہ ہونا۔ حالانکہ مقصود یہ ہے کہ اگر مالک کے اجرت مانگنے سے پہلے اس نے سکونت کی ہے تو اس کی اجرت کچھ نہ ہوگی پس صواب یہ ہے کہ وھو عدم الاجران سکن قبل طلب الرجر۔ یعنی اجرت طلب کئے جانے سے پہلے سکونت کی اجرت کچھ نہ ہوگی اور اشارہ ہے کہ اگر مستاجر سے اجرت طلب کی گئی پھر بھی وہ رہتا رہا تو اس پر واجب ہوتی رہے گی چنانچہ یہ مسئلہ مصرح مذکور ہے۔ پھر اس سے کچھ بعد قولہ ویترك فی ید ورثته بالاجر المسمی الا باجر المثل۔ اقول یوں ہی نسخ میں الا بجرف استثناء مسطور ہے اور صواب بحرف نفی ہے۔ اور واضح ہو کہ مطبوعہ کلکتہ میں بھی یہاں بلکہ تمام کتاب میں بجائے ریح براء دیا تصحیہ و عین مہملہ کے ریخ براء موحدہ مسطور ہے۔ وفی مطبوعته المبتح قبیل الرابع و العشرین قوله فیعتبر فیه لصاحب احکام الغصب اقول الصواب سائر احکام الغصب و فیما یتلوه من مسئلته الوجیز قوله ان یا مرالموجر علی ان یرفع اقول المعنی ان کان هذا الفعل بامر الموجر الی آخره باب بیستم میں قولہ ولم ینصبها مع المکان یجب الاجر کذلك الغیانیه اقول ظاہر معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ جگہ ہوتے ہوئے اگر قائم نہ کیا تو کرایہ واجب ہوگا لیکن صواب بجائے مکان کے امکان بزیادت الف یعنی لم ینصبها مع الامکان۔ اور اسی کے بعد قولہ ان اوقد قبل ما اوقد الناس اقول قبل بقاف و موحدہ غلطی کاتب ہے اور معنی یہ ہو سکیں گے کہ لوگوں کی آگ روشن کرنے سے پہلے اس نے تنبو میں آگ جلائی اور صواب شکل نیم و مشتہ ہے معنی ویسی آگ جلائی جیسی اور لوگ جلایا کرتے ہیں یعنی اس سے زیادہ نہیں کی اگرچہ کمی کی ہو

کیونکہ کمی صورت میں بدرجہ اولیٰ ضامن نہ ہوگا فافہم۔ اس سے ڈیڑھ صفحہ کے بعد قولہ وان ارتفعا الی القاضی قضی علیه اقول یوں ہی قصی علیہ از مصدر قضاء مذکور ہے اور معنی میں اہمال ظاہر ہے اور صواب میرے نزدیک از قص یقتص بقاف و صاد مہملہ صیغہ تثنیہ ماضی معروف یعنی و قصا علیہ اور مراد یہ کہ دونوں نے قاضی سے یہ تمام قصہ و واقعہ نقل کیا۔ باب بیست و چہارم بعد محیط کے مسئلہ ولو استاجر خیاطاً لیخیط له ثوباً میں لفظ میں خفیف اور معنی میں فاحش تغیر کا فقرہ قولہ ان نکل بتسلیم نفس الخیاط اس طرح عیاطته بصیغه مصدر مسطور ہے اور صواب خیاط اسم فاعل ہے۔ اور کتاب میں ایسے اغلاط کہ بجائے اخیر مجھول افادہ کے اعزاز افرا ر اور بجائے دوروز کے وہ روز بہت ہیں۔ باب بیست و ہشتم مسئلہ منتفی دلو کانت سفن کثیرة۔ میں قولہ و کذلك القصار اذا کان علیهما حمولتھ اقول یوں ہی قصار بقاف و صاد و راہ مسطور ہے جس کے معنی دھو بی و کندی گرو غیرہ ہیں لیکن بالکل غیر مربوط ہے اور شاید صواب بجائے اس کے جمال کا لفظ ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ مطبوعہ مطبع میں قبل بیست و ہفتم کے للاصل مجھولا کے الاجل چاہئے ہے۔ پھر اسی باب بیست و ہشتم میں قولہ کذا فی الذخیرہ ولو استاجر من یحمی بالنار فھو متبوع کذا فی محیط السرخسی۔ اقول یوں ہی تمام نسخ میں بالنار آخر راہ مہملہ سے بمعنی آگ مذکور ہے اور مترجم کے نزدیک النار آخر وال مہملہ سے اسم فاعل از نزیبنوں وال مشدد ہے من ندا البعیر اذا توحش بعد الالف الانس فلیتامل واللہ اعلم اور منجملہ پریشان کرنے والے اغلاط کے اس باب کے آخر میں قولہ لو قال الرجل مکمال ولو بشرط اقول یوں ہی بواد عاطفہ لو مسطور ہے اور صواب بدال والف و و اول یعنی وا و بسیط امر از ہداوہ ہے فافہم باب سی ام مطبوعہ مطبع میں باب اکیس سے کچھ پہلے قولہ کذا ... فی الوجیز للکردری استاجر لرضا اجارة فلا یترتب و لشتری الا شجلر ..... اقول لفظ فلا یترتبہ قلم ناسخ کی نہایت خراب وانی زائدہ ہے اور بجائے اس کے ظاہر لفظ طویلۃ ہے یعنی لفظ اجارة طویلہ فافہم۔ باب سی و یکم قریب آخر کے قولہ

ثم اختلفا قبل القبض فی مقدار الاجل کان القول قول الاسکاف ولا یتجا لغان کذا فی الذخیره اقول یوں ہی تمام نسخ میں لفظ مقدار

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (137) Preface

The term 'Al-Ajal' (the term/period) is written, and its meaning would be that the two parties disagreed over the duration of the period. However, according to the translator, this is incorrect; the correct term is 'Miqdar al-Ajr' (the amount of wages), meaning they disagreed over the amount of wages before possession was taken. Understand this well, and Allah knows best. Close to this is the phrase 'When you gave a cloth to a dyer to dye it with safflower...' up to the part 'the nature of what we are dealing with'. I say that there is some hesitation regarding the phrase 'what we are dealing with', but the meaning is clear, and what is in the translation is apparent; Allah knows best. Chapter 32: It is stated that if someone hired a hoe for work and said, 'I do not want it unless you make a wooden handle for the hoe for me,' then demanded wages. If what was requested had a value, then 'Ajr-al-Mithl' (fair wage) would be due; otherwise, not, as mentioned in 'Wajiz al-Kardari'. I say the translator failed to perceive this nuance; the suffix 'hi' in 'qimatihi' (its price) is incorrect; it should be just 'qimah' (price) in an indefinite form. The meaning is that the hirer wanted a wooden handle from the owner. The ruling given is that if that item had some value, a voidable lease (Ijara Fasida) would have been formed, making fair wages mandatory. If the item had no value, then the explicit negation of wages and asking for a valueless item indicates it was a 'Ariyat' (loan for use). Thus, the demand for hiring becomes redundant, and it is proven to be a loan, so no rent is due as no contract was formed, and no liability arises because it wasn't unauthorized seizure (Ghasb) due to the owner's permission. This is how it appears to the translator; Allah knows best. It is mentioned in 'Jawahir al-Fatawa' regarding the borrowing by an executor or trustee, not a minor. I say the correct version is 'for the minor'. A page later: 'It did not occur to him that he could prevent it because it is not binding.' I say, in my view, the correct version is: 'Then it occurred to him to prevent it, and he has the right to do so because it is not binding.' This correction becomes clear with a little reflection. Later on, 'takhlees al-dar' (clearing the house) should be used instead of 'tahlit al-dar', as per 'Hammadi al-Fatawa'. It is mentioned in 'Al-Faqih' that if someone hired a man to build a minaret for him.

Later it says: 'I am able to dig the rest', I say the correct is 'I am not able to dig the rest', as is obvious. Following that: 'Muhammad said that compensation for unauthorized seizure (Ghasb) must be paid', I say the correct version is 'whoever committed Ghasb'. A bit later: 'He said I intended the owner (al-Maalik)', I say the correct version is 'I intended the ownership (al-Milk)'. A page and a half later, instead

of 'fan lam yasil' it should be 'fan lam ya'il', and instead of 'al-samani fa-tariyadatuhu', it should be 'as-sahhu fa-tariyada'. Further on, in the printed edition citing 'al-Muhit' regarding a tenant of a waqf room... it says 'if he did not prevent, it was taken from his hand unless he feared...', after reflection, it is clear that 'in his hand unless he feared' is merely a slip of the scribe's pen; this was confirmed by the original Calcutta edition. Let it be known that often a problem is established for a specific object, but in a subsequent derivation, another object is made the subject. This is not an error but an indication that whether this or that is assumed as the subject in the original problem, the ruling remains unchanged. The ruling mentioned in one applies equally to the other. By identifying the common underlying cause (Illah), one can use analogy (Qiyas) for other things. This is what 'Takhrij' means. An example is the issue quoted in 'al-Muhit': 'In the original, if one hires a slave for a journey to Mecca, whether a specific slave or non-specific...', if it was a specific slave, the contract is valid; if non-specific, it is void. If it was a specific slave and the contract was valid, but the slave died before delivery after the terms were fulfilled... then the hirer owes a fair wage, similar to a house. It is known that a house was never mentioned in this problem, which is a hint that assuming one in place of the other yields the same result. This should be treated with care, as this is the ultimate explanation of the matter. And Allah knows best the true nature of things.

'अल-अजल' लिखा हुआ है और इसके मायने ये होंगे कि मुद्दत (समय) की मात्रा में दोनों ने मतभेद किया, लेकिन अनुवादक के अनुसार यह ग़लत है और सही 'मिक़दारुल अज्र' है यानी मज़दूरी की मात्रा में दोनों ने मतभेद किया। अनुवादक के नज़दीक यह ग़लत है और सही 'मिक़दारुल अज्र' यानी मज़दूरी की मात्रा में दोनों ने क़ब्ज़े से पहले मतभेद किया। इसे समझें और अल्लाह सबसे बेहतर जानता है। और बहुत करीब कुन्तुम... जब उसने रंगासाज़ (dye maker) को कपड़ा दिया ताकि वह उसे 'असफ़र' से रंगे... 'मानहनु बिही' (जिस बारे में हम बात कर रहे हैं) शब्द तक। मैं कहता हूँ कि इस शब्द 'मानहनु' में भी संदेह है और अर्थ स्पष्ट हैं, और जो अनुवाद में है वही ज़ाहिर है, अल्लाह बेहतर जानता है। बत्तीसवाँ अध्याय: यदि किसी ने काम के लिए फावड़ा किराए पर लिया और कहा 'मुझे इसकी ज़रूरत नहीं है सिवाय इसके कि तुम लकड़ी से फावड़े के लिए एक हैंडल बनाओ', फिर मज़दूरी की माँग की, यदि जो माँगा गया था उसकी कोई कीमत थी तो 'अज्र-ए-मिस्ल' (उचित मज़दूरी) वाजिब होगी, अन्यथा नहीं, जैसा कि 'वजीज़ अल-करदरी' में है। मैं कहता हूँ कि अनुवादक इसकी बारीक समझ से अक्षम रहा और ज़ाहिर है कि 'क़िमतिही' (उसकी कीमत) ग़लत है, केवल 'क़िमह' (कीमत) होना चाहिए। अर्थ यह है कि किराएदार ने मालिक से लकड़ी का हत्था चाहा था, तो हुक्म यह दिया गया कि यदि उस वस्तु की कुछ कीमत होती तो यह 'इजारा-ए-फासिद' (अमान्य अनुबंध) माना जाता और उचित मज़दूरी वाजिब होती। और यदि उस चीज़ की कोई कीमत न हो, तो मज़दूरी का स्पष्ट रूप से खंडन करने और मुफ़्त चीज़ माँगने से यह संकेत मिलता है कि यह 'आरियत' (उधार/गिफ्ट) है। अतः किराए पर माँगना व्यर्थ होकर उसे उधार मिलना साबित होगा, तो इस पर कोई किराया वाजिब न होगा क्योंकि अनुबंध हुआ ही नहीं, और न ही मुआवज़ा वाजिब होगा क्योंकि मालिक की अनुमति से यह ज़बरन कब्ज़ा नहीं कहलाएगा। अनुवादक के लिए ऐसा ही प्रतीत होता है, अल्लाह बेहतर जानता है। 'जवाहर अल-फ़तावा' के अनुसार वसीयतदार या मुतवल्ली (ट्रस्टी) का उधार लेना, न कि छोटे बच्चे (सगीर) का। मैं कहता हूँ कि सही 'सगीर के लिए' है। एक पृष्ठ बाद: 'वह उसे ऐसा करने से नहीं रोक सकता क्योंकि यह लाज़िमी नहीं है', मैं कहता हूँ कि मेरे अनुसार सही यह है: 'फिर उसने चाहा कि उसे ऐसा करने से रोके, तो उसे इसका अधिकार है क्योंकि यह लाज़िमी नहीं है।' और थोड़ी सावधानी से विचार करने पर यह स्पष्ट हो जाएगा। आगे चलकर 'व-लहु सुम्मा यखरुजहा...' के स्थान पर 'तख़्लीस अद-दार' होना चाहिए जैसा कि हम्मादी फ़तावा में है। 'अल-फ़क़ीह' में लिखा है कि यदि किसी ने मीनार बनाने के लिए आदमी काम पर रखा।

आगे कहा गया: 'मैं बाकी खुदाई करने में सक्षम हूँ', मैं कहता हूँ सही 'मैं बाकी खुदाई करने में सक्षम नहीं हूँ' होना चाहिए जैसा कि स्पष्ट है। इसके बाद: 'मुहम्मद ने कहा कि ज़बरन कब्ज़े (ग़सब) का मुआवज़ा देना होगा', मैं कहता हूँ सही 'जिसने ग़सब किया' है। आगे: 'उसने कहा मैंने मालिक का इरादा किया', मैं कहता हूँ सही 'मैंने मिल्क (स्वामित्व) का इरादा किया' होना चाहिए। फिर डेढ़ पृष्ठ बाद: 'फ़न लम यसिल' की जगह 'फ़न लम यइल' और 'अस-सम्मनी फ़-तरियादतुहु' की जगह 'असहु फ़-तरियादा' होना चाहिए। फिर आगे छपे हुए संस्करण में 'अल-मुहीत' के हवाले से लिखा है कि यदि वक्फ के कमरे का किराएदार... 'यदि उसने मना नहीं किया तो उसके हाथ से कमरा छीन लिया गया सिवाय इसके कि वह डरे...', विचार के बाद स्पष्ट हुआ कि यहाँ 'उसके हाथ में सिवाय इसके कि डरे' केवल लिखने वाले की कलम की तेज़ी और गलती है, जैसा कि कलकत्ता संस्करण से पुष्टि करने के बाद यकीन हो गया। स्पष्ट रहे कि अक्सर ऐसा होता है कि एक मसला किसी खास चीज़ में तय करके दूसरी उप-व्याख्या में उसकी जगह कोई दूसरी चीज़ विषय बना दी जाती है, यह गलती नहीं है बल्कि संकेत है कि मूल मसले में चाहे इसे माना जाए या उसे, हुक्म नहीं बदलता। जो हुक्म एक में है वही दूसरे में भी है। इन दोनों में एक ही कारण (इल्लत) ढूँढकर दूसरी चीज़ों को भी उन पर क़ियास (अनुमान) किया जा सकता है। इसी को 'तख़रीज' कहते हैं। इसकी मिसाल वह मसला है जो मुहीत में नक़ल हुआ: 'असल में जब किसी ने मक्का तक के लिए गुलाम किराए पर लिया, चाहे वह कोई विशेष गुलाम हो या कोई भी...', यदि विशेष गुलाम था तो अनुबंध वैध है, यदि कोई भी था तो अवैध। फिर यदि वह विशेष गुलाम था और अनुबंध वैध हुआ, लेकिन सुपुर्दगी से पहले ही वह मर गया... तो किराएदार पर मकान जैसा उचित किराया होगा। अब यह स्पष्ट है कि मकान का ज़िक्र इस मसले में आया ही नहीं था, तो यह संकेत है कि दोनों को एक-दूसरे की जगह मान लेना बराबर है। इसे इसी तरह लिया जाना चाहिए, क्योंकि यही इस चर्चा की अंतिम व्याख्या है। हकीकत अल्लाह ही बेहतर जानता है।

الاجل مسطور ہے اور معنی یہ ہونگے کہ مقدار مدت میں دونوں نے اختلاف کیا لیکن مترجم کے نزدیک یہ غلط ہے اور صواب مقدار الاجر یعنی اجرت کی مقدار میں دونوں نے اختلاف کیا لیکن مترجم کے نزدیک یہ غلط ہے اور صواب مقدار الاجر یعنی اجرت کی مقدار میں دونوں نے قبل قبضہ کے اختلاف کیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم اور بہت قریب کنتم قولہ واذ ادفع ثوبا الی الصباغ لیصبغہ بعصفر الی قولہ فی صفتہ مانحن بہ اقول اس لفظ مانحن میں بھی تردد ہے اور معنی ظاہر ہیں والظاہر مانی الترجمۃ واللہ تعالیٰ اعلم ۔ باب سی و دوم قولہ استاجر مسحاۃ للعمل فقال لا ارید الا جبریل تعمل لی مقبضا للمسحاۃ من الخسب ثم طالب الاجران کان لما طلب لہ قیمتہ فوجب اجر المثل والا فلا کذا فی الوجیز لکردری اقول مترجم اس وجاہت سے قاصر از ادارک ہوا اور ظاہر اقیہ مضاف بضمیر غائب غلط ہے صرف قیمہ بلفظ نکرہ ہے اور مراد یہ ہے کہ مستاجر نے مستاجر سے لکڑی کا بینٹ اس کے لئے چاہا تھا پس حکم یہ دیا ہے کہ چیز چاہی تھی اگر اس کی کچھ قیمت ہوتی ہو تو اجارہ فاسدہ منعقدہ ہوگا پس اجر المثل واجب ہوگا اور اگر اس چیز کی کچھ قیمت نہ ہو تو اجرت کے صریح نفی کرنے اور بے قیمت چیز مانگنے سے بدلالت معلوم ہو گیا کہ عاریت دیا ہے پس مستاجر کا باجارہ طلب کرنا مہمل ہو کر اس کو عاریت ملنا ثابت رہے گا تو اس پر کچھ کرایہ واجب نہ ہوگا کیونکہ اجارہ منعقد نہ ہوا اور ضمان واجب نہ ہو گی کیونکہ اجازت مالک کی وجہ سے غصب متحقق نہ ہوا بکذا نظہر اللمرجم فاللہ تعالیٰ اعلم ۔ قولہ کذافی جواہر الفتاویٰ بالا استقرض الوصی او المتولی لا الصیغر اقول الصواب للصغیر ۔ پھر اس سے ایک صفحہ کے بعد قولہ نہ بدالہ ان یمنع من ذلک لانہ غیر لازم کذافی النسفی اقول صواب میرے نزدیک یوں ہے : ثم بدالہ ان یمنع من ذلک فلہ ذلک لانہ غیر لازم اور اس کی تصویب تھوڑے سے تامل سے

واضح ہو گی۔ پھر اس سے دور کے بعد ولہ ثم یخر جہاد بامرھا بتحلیط الدار و تسلیم الدار الثاني کذا فی الحمادی للفتاوی اقول لصواب بخلیص الدار کملا یخفی قولہ کذا فی الفقیہ ولی جامع الفتاویٰ ولو استاجر رجلا لیبنی لہ مناره ۔

قولہ ثم قال اقدر ان اغفر بقیہ اقول الصواب لا اقدر ان احفر البقیہ کمالا یخفی ۔ اسی کے پیچھے قولہ قال محمد فیضمن غصب اقول الصواب فیمن غصب فافہم اور اس سے کچھ بعد قولہ فقو قال اردت المالك ۔ اقول الصواب اردت الملك ۔ پھر اس سے ڈیڑھ صفحہ بعد بجائے فان لم یصل کے فان لم یعل اور بجائے الصمنی فتریادتہ کے اصحہ فتریادۃ چاہے۔ پھر اس سے دور کے بعد نسخو مطبوعہ میں قولہ کذ فی الحیط رجل مستاجر حجرۃ موقوفہ ..... میں لکھافان لم یمنع اخرج من الحجرہ فی یدہ الا اذ اخاف وان کان ..... بعد تامل کے واضح ہوا کہ یہاں قولہ فی یدہ الا اذا اخاف محض روانی قلم کا تب و غلط ہے پس اصل مطبوعہ کلکتہ سے تصدیق کر کے یقین ہو گیا۔ واضح ہو کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ وضع مسئلہ کسی شئے معین میں قرار دیگر دوسری تفریح میں سوائے اس کے دوسری چیز موضوع قرار دیتے ہیں اور یہ غلطی نہیں ہے بلکہ اشارہ ہے کہ اصل مسئلہ میں خواہ یہ فرض کیا جائے یا وہ موضوع مانا جائے حکم میں تغیر نہیں ہے اور ایک میں جو حکم مذکور ہوا ہے وہی دوسرے میں یکساں ہے اور ان دونوں میں اتفاقی علت دریافت کر کے دوسری چیزوں کو انہیں پر قیاس کر سکتے ہیں اور یہی تخریج کے معنی ہیں اس کی وہ مسئلہ ہے جو محیط میں نقل کیا بقولہ وفی الاصل اذا استاجر عشر امن الاھل الی مکتہ بعہد بعینہ او بغیر عینہ فان کان العبد بعینہ فالا جارۃ جائزۃ وان کان بغیر عینہ فلا جارۃ فاسدۃ ثم اذا کان العبد بعینہ حتی جازت الاجارۃ فھلك العبد قبل التسلیم بعد ما استوفی المعقود علیہ کان المستاجر اجر مثل الدار الی آخرہ اور یہ معلوم ہے کہ دار کا مسئلہ میں ذکر ہی نہیں آیا ہے پس اشارہ ہے کہ ان دونوں کے ایک دوسرے کی جگہ مفروض ہونے میں یکساں ہے فلیجا مل فیہ قان ہذا غایۃ توجیہ المقام واللہ تعالیٰ اعلم بحقیقۃ الحال۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | 138 | Introduction

Book of the Mukatib (Contracts of Manumission) Chapter One Regarding the statement "As for that which refers to the essence of the pillar," and the statement "That which enters into the core of the contract from the compensation (badal)," I say the phrase "from the compensation" is repetitive, so reflect upon it. **Chapter Five:** Regarding the statement in *Al-Tatar Khaniyah*, "If he enters into a single manumission contract with two slaves," it is written in this long problem: "The debtor is granted from his value and strives for what remains, which is thirty-three, then..." I say the correct version is "thirty-three and a third dirhams," etc. Anyone with even minimal skill in accounting can see this error. A page later, in "As in *Al-Hidayah*, if he contracted him while healthy for a thousand dirhams," it is written: "If the master had received five hundred of it from him." I say perhaps the correct phrasing is: "He received from him except for five hundred," so reflect on it. **Chapter Seven:** After *Al-Kafi*, in the problem of "If two men enter into a contract," the phrase "half of two hundred" is mentioned everywhere. Perhaps the author used it as a specific reference, and "two hundred" is its substitute because the intention is to receive two hundred, which is half. From the apparent wording, it follows that he received half of the remaining half, making it a quarter; reflect on it. **Chapter Eight:** In "As in *Al-Kafi*, when a mukatib slave kills a man by mistake," it is written: "to surrender his person to him," using the verbal noun *Tasleem* (to surrender). However, the correct form is *al-tasallum* (receiving) or the present tense form from *salamat* (safety/delivery).

Book of Wala (Clientage) Chapter One As in *Al-Mabsut*, "A man bought a slave from a man, then the buyer..." Regarding the statement "If the seller finds (yajid)," I say the correct word is *yajhad* (denies/repudiates) from *juhood*, which in Urdu is called "mukkar jaana" (to deny). Among the places requiring reflection is the statement in Chapter Two, Section One: "Among them is that the contracting party has no heir, which is that he is not from an heir." I say this is how it was found in the manuscripts. We have refrained from delving deep into this investigation; let a righteous man who acts with rectitude rather than corruption investigate it and rectify the matter. Allah Almighty is the Lord of Generosity and Bounty. And shortly before the Book of *Ikrah* (Coercion), regarding the statement "and he is asked to swear an oath regarding the wealth, why did you not inform me?" I say the correct phrasing for "did you not inform me" should be in the second person present tense, so understand.

Book of Ikrah (Coercion) As in *Fatawa al-Qazi Khan*, Muhammad said: "If a dominant thief coerces a man..." Regarding the statement "And if he was coerced to divorce her

thrice before consummating the marriage, so he divorced her and intended half the dowry for her." I say this is how it appears in the manuscripts, but in my view, the correct version is "he divorced her once and intended the rest for her." This is because the intent is that despite the coercion, he will recover the indemnity when the outcome is the same, which is paying half the dowry as indemnity. Even if a single divorce intended as a 'thick' (triple) divorce occurs, it is not mandatory, but this is a different matter, so understand. **Chapter Two:** After *Al-Tatar Khaniyah*, "And if it was the woman who was coerced until she turned her face away..." In a long problem at the end of the commentary on *Al-Hidayah*, it is written: "It was as if she had consented to the specified amount explicitly... according to the view of Abu Hanifa, the guardians have the right to object, and if the husband is a suitable match (kufu), then the guardians have no right to object according to Abu Hanifa due to lack of suitability and reduction of dowry." In this problem, there are two clerical errors. First, before this phrase, in the case where the husband is not a suitable match and consummation has not occurred, it is written "according to Abu Hanifa due to lack of suitability for reduction of dowry." The scribe omitted the coordinating conjunction 'wa' (and) between these two justifications, and this...

किताब अल-मकातिब (मुकातिब की किताब) बाब अव्वल (पहला अध्याय) कथन में "जहाँ तक उस चीज़ का सवाल है जो रुक्न (स्तंभ) की वास्तविकता की ओर लौटती है," और "वह जो मुआवजे (बदल) में से अनुबंध के मुख्य भाग में प्रवेश करती है," मैं कहता हूँ कि "मुआवजे में से" शब्द दोहराव है, अतः इस पर विचार करें। **बाब पंजुम (पाँचवाँ अध्याय):** 'अत-तातार खानिया' के कथन में, "यदि वह दो दासों के साथ एक ही मुकातिब अनुबंध करता है," इस लंबे मसले में लिखा है: "देनदार को उसके मूल्य में से दिया जाता है और वह शेष के लिए प्रयास करता है, जो तैंतीस है, फिर..." मैं कहता हूँ कि सही संस्करण "तैंतीस और एक तिहाई दिरहम" है, इत्यादि। हिसाब-किताब में मामूली कौशल रखने वाले किसी भी व्यक्ति से यह गलती छिपी नहीं रह सकती। एक पृष्ठ बाद, 'अल-हिदाया' में "यदि उसने स्वस्थ रहते हुए एक हज़ार दिरहम पर अनुबंध किया," में लिखा है: "यदि स्वामी ने उसमें से पाँच सौ उससे प्राप्त कर लिए थे।" मैं कहता हूँ कि शायद सही कथन यह है: "उसने पाँच सौ के अलावा उससे प्राप्त कर लिया," तो इस पर विचार करें। **बाब हफ़्तुम (सातवाँ अध्याय):** 'अल-काफ़ी' के बाद, "जब दो व्यक्ति अनुबंध करें" के मसले में, हर जगह "दो सौ का आधा" उल्लेखित है। शायद लेखक ने इसे एक विशिष्ट संदर्भ के रूप में उपयोग किया हो, और "दो सौ" इसका विकल्प हो क्योंकि उद्देश्य दो सौ प्राप्त करना है और वह आधा है। स्पष्ट शब्दों से यह निकलता है कि उसने शेष आधे का आधा प्राप्त किया, जो चौथाई बनता है; इस पर विचार करें। **बाब हशतुम (आठवाँ अध्याय):** 'अल-काफ़ी' में, "जब एक मुकातिब दास गलती से किसी व्यक्ति की हत्या कर देता है," में लिखा है: "उसे अपना व्यक्तित्व उसे सौंपने के लिए," यानी 'तस्लीम' (सौंपना) शब्द लिखा है, लेकिन सही 'अत-तसल्लुम' (प्राप्त करना) या 'सलामत' से वर्तमान काल का रूप है।

किताब अल-वला (वला की किताब) बाब अव्वल (पहला अध्याय) जैसा कि 'अल-मबसूत' में है, "एक व्यक्ति ने दूसरे व्यक्ति से एक दास खरीदा, फिर खरीदार..." कथन "यदि विक्रेता पाता है (यजिद)" के संबंध में, मैं कहता हूँ कि सही शब्द 'यजहद' (इनकार करना) है, जिसे उर्दू में 'मुकर जाना' कहते हैं। जिन स्थानों पर विचार करने की आवश्यकता है, उनमें बाब दो, अनुभाग एक का कथन है: "उनमें से यह है कि अनुबंध करने वाले का कोई वारिस न हो, जिसका अर्थ है कि वह वारिस में से न हो।" मैं कहता हूँ कि नुस्खों (पांडुलिपियों) में ऐसा ही पाया गया है। हमने इस शोध से हाथ खींच लिया है; कोई नेक व्यक्ति जो भ्रष्टाचार के बजाय सुधार के साथ चलता है, वह इस पर शोध करे और मामले को सुधारे। अल्लाह तआला उदारता और अनुग्रह का स्वामी है। और किताब अल-

इकराह से कुछ पहले, कथन "और उससे धन के बारे में शपथ ली जाती है कि आपने मुझे क्यों नहीं बताया?" मैं कहता हूँ कि "आपने मुझे नहीं बताया" के लिए सही शब्द वर्तमान काल के रूप में होना चाहिए, अतः समझें।

किताब अल-इकराह (इकराह/ज़बरदस्ती की किताब) जैसा कि 'फ़तावा अल-क़ाज़ी ख़ान' में है, मुहम्मद ने कहा: "यदि एक शक्तिशाली चोर किसी व्यक्ति को मजबूर करता है..." कथन "और यदि उसे निकाह मुकम्मल होने से पहले तीन तलाक देने के लिए मजबूर किया गया, तो उसने तलाक दे दिया और उसके लिए आधे महर का इरादा किया।" मैं कहता हूँ कि नुस्खों में ऐसा ही मौजूद है, लेकिन मेरे विचार में सही यह है कि "उसने एक तलाक दिया और शेष का इरादा किया।" क्योंकि उद्देश्य यह है कि ज़बरदस्ती के बावजूद, वह हर्जाना वापस ले लेगा जब परिणाम एक ही हो, जो हर्जाने के रूप में आधा महर भरना है। भले ही एक तलाक को तीन तलाक के इरादे से दिया गया हो, यह अनिवार्य नहीं है, लेकिन यह एक अलग मामला है, अतः समझें। **बाब दोम (दूसरा अध्याय):** 'तातार खानिया' के बाद, "और यदि वह महिला थी जिसे मजबूर किया गया यहाँ तक कि उसने अपना चेहरा फेर लिया..." हिदाया की व्याख्या के अंत में एक लंबे मसले में लिखा है: "यह ऐसा ही था जैसे उसने स्पष्ट रूप से निर्धारित राशि पर सहमति व्यक्त की हो... अबू हनीफ़ा के कथन के अनुसार, संरक्षकों को आपत्ति करने का अधिकार है, और यदि पति एक उपयुक्त मेल (कुफ़ू) है, तो अबू हनीफ़ा के अनुसार संरक्षकों को आपत्ति का कोई अधिकार नहीं है क्योंकि उपयुक्तता की कमी और महर में कमी है।" इस मसले में कातिब (लेखक) से दो जगह गलती हुई है। एक तो इस इबारत से पहले, उस स्थिति में जहाँ पति उपयुक्त मेल न हो और निकाह मुकम्मल न हुआ हो, लिखा है "अबू हनीफ़ा के अनुसार महर में कमी के कारण उपयुक्तता की कमी के कारण।" लेखक ने इन दो स्पष्टीकरणों के बीच 'वाव' (और) छोड़ दिया, और यह...

کتاب المکاتب باب اول قول "جہاں تک اس چیز کا تعلق ہے جو خود رکن کی طرف لوٹتی ہے" اور قول "جو بدل میں سے عقد کی اصل میں داخل ہے" کے بارے میں میرا کہنا ہے کہ "من البدل" (بدل میں سے) کے الفاظ تکرار ہیں، لہذا اس پر غور کریں۔ **باب پنجم:** تاتار خانیہ کے اس قول کے بارے میں کہ "اگر وہ دو غلاموں کے ساتھ ایک ہی مکاتبت کرے"، اس طویل مسئلے میں لکھا ہے کہ "مدیون کو اس کی قیمت میں سے دے دیا جائے اور وہ باقی کے لیے کوشش کرے جو تینتیس ہے، پھر..." میں کہتا ہوں کہ صحیح "تینتیس اور ایک تہائی درہم" ہے وغیرہ۔ جس شخص کو حساب کے فن میں ادنیٰ مہارت بھی ہو، اس پر یہ غلطی پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ ایک صفحے کے بعد ہدایہ میں "اگر اس نے اپنی صحت کی حالت میں ایک ہزار درہم پر مکاتبت کی" کے تحت لکھا ہے: "اگر مولیٰ اس میں سے پانچ سو وصول کر چکا ہو"۔ میں کہتا ہوں کہ شاید صحیح یوں ہو: "اس نے اس میں سے سوائے پانچ سو کے وصول کر لیے"، اس پر غور کیا جائے۔ **باب ہفتم:** کافی کے بعد "جب دو شخص مکاتبت کریں" کے مسئلے میں ہر جگہ "نصف مائتی" (دو سو کا آدھا) مذکور ہے، اور شاید مصنف نے اسے عہدی طور پر استعمال کیا ہو اور "مائتی" اس کا بدل ہو کیونکہ مقصود دو سو کی وصولی ہے اور وہ نصف ہے، اور ظاہر عبارت سے یہ نکلا کہ باقی نصف کا آدھا اس نے وصول کیا جو چوتھائی بنتا ہے، اس پر غور کیا جائے۔ **باب ہشتم:** کافی میں "جب مکاتب غلام کسی شخص کو غلطی سے قتل کر دے" کے تحت لکھا ہے: "اس کے نفس کو سپرد کرنے کے لیے" یعنی تسلیم بروزن تفعیل مصدر لکھا ہے، لیکن صحیح "التسلیم" یا سلامت سے مضارع کا صیغہ ہے۔

کتاب الولا باب اول جیسا کہ مبسوط میں ہے کہ "ایک شخص نے دوسرے سے غلام خریدا پھر خریدار..." قول "اگر بیچنے والا پاتا ہے (یجد)" کے بارے میں میرا کہنا ہے کہ صحیح "یحجد" (انکار کرنا) ہے جو جحود سے ہے، جسے اردو میں مکر جانا کہتے ہیں۔ جن مقامات پر غور کی ضرورت ہے ان میں سے ایک باب دوم فصل اول کا یہ قول ہے: "ان میں سے ایک یہ کہ عاقد کا کوئی وارث نہ ہو، یعنی وہ وارث میں سے نہ ہو"۔ میں کہتا ہوں کہ نسخوں میں ایسا ہی پایا گیا ہے۔ ہم نے اس بحث کی تحقیق سے صرف نظر کیا ہے؛ کوئی نیک آدمی جو فساد کے بجائے اصلاح کے ساتھ چلتا ہو وہ اس مقام کی اصلاح کرے۔ اللہ تعالیٰ ہی جود و انعام کا مالک ہے۔ اور کتاب الاکراہ سے کچھ پہلے قول "اور اس سے مال کے بارے میں قسم لی جائے گی کہ تم نے مجھے کیوں نہیں بتایا"۔ میں کہتا ہوں کہ "تم نے مجھے نہیں بتایا" کے لیے صیغہ مخاطب حاضر ہونا چاہیے، پس سمجھ لیں۔

کتاب الاکراہ جیسا کہ فتاویٰ قاضی خان میں ہے، امام محمد نے فرمایا: "اگر کسی غالب چور نے کسی شخص کو مجبور کیا..." قول "اور اگر اسے اس بات پر مجبور کیا گیا کہ وہ اسے تین طلاقیں دے دے درانحالیکہ ابھی دخول نہ ہوا ہو، تو اس نے طلاق دے دی اور آدھے مہر کا عزم کیا"۔ میں کہتا ہوں کہ نسخوں میں تو ایسا ہی ہے لیکن میرے نزدیک درست یوں ہے کہ "اس نے ایک طلاق دی اور باقی کا عزم کیا" کیونکہ مقصد یہ ہے کہ اکراہ کے باوجود وہ تاوان واپس لے گا جب نتیجہ ایک ہی نکل رہا ہو یعنی بطور تاوان آدھا مہر بھرنا۔ اگرچہ ایک طلاق جو تین کی نیت سے دی گئی ہو وہ غلیظ نہیں ہوتی، لیکن یہ ایک الگ امر ہے، پس سمجھ لیں۔ **باب دوم:** تاتار خانیہ کے بعد "اور اگر عورت وہ ہو جسے مجبور کیا گیا یہاں تک کہ اس نے اپنا چہرہ پھیر لیا..." شرح ہدایہ کے آخر میں ایک طویل مسئلے میں لکھا ہے: "تو یہ ایسا ہی ہوا جیسے اس نے مسمیٰ (مقررہ مہر) پر نصاً رضا مندی ظاہر کی ہو... امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اولیاء کو حق اعتراض ہے، اور اگر

شوہر کفو ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عدم کفو اور مہر میں کمی کی وجہ سے اولیاء کو حق اعتراض نہیں ہے"۔ اس مسئلے میں کاتب سے دو جگہ سہو ہوا ہے، ایک تو اس عبارت سے پہلے اس صورت میں جہاں شوہر کفو نہ ہو اور دخول واقع نہ ہوا ہو، لکھا ہے "امام ابو حنیفہ کے نزدیک مہر میں کمی کے سبب عدم کفو کی وجہ سے"۔ کاتب نے ان دو وجوہات کے درمیان سے "واو" عاطفہ چھوڑ دیا اور یہ---

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (139) Introduction

...is slight. And secondly, there is certainly a severe confusion here, and the reason is that in the case where the husband has consummated with the woman, there are two scenarios: first, that the woman allowed consummation under duress, and second, that she consented happily. In the case of duress, if the husband is a suitable match (*Kufu*), it is written that neither the woman nor the guardians (*Awliya*) have any grounds for objection. If he is not a suitable match, then both have grounds for objection. However, in the case of happiness and consent, this detail is not mentioned; rather, it is stated that the said woman consented by implication to the customary dower (*Mahr al-Mithl*), which is as if she consented explicitly. In the case of explicit consent, the guardians have the right to object even if the husband is a suitable match for her. Thus, if the phrase "And if the husband is a suitable match" is considered a conditional clause, it results in the meanings mentioned above. The subsequent discourse would mean that according to the Great Imam (Abu Hanifa), the guardians obtain the right to object for two reasons: one, the lack of suitability (*Kufu*), and two, the low amount of dower. According to the two disciples (*Sahibayn* - Imams Abu Yusuf and Muhammad), the guardians would have the right to object solely due to the lack of suitability. The translator states that in the case of consensual consummation, the details of suitability, etc., are not mentioned, which would then necessitate an unmentioned elaboration. If the meaning of the said elaboration is taken to be that according to the Imam, guardians have the right to object for two reasons, and according to the *Sahibayn*, it is only due to the lack of suitability, then the absence of detail is not harmful, and this is correct. However, the absence of detail was not established, and this interpretation pertains to the text of this specific manuscript. If the phrase "And if the husband is a suitable match" is taken as an independent sentence, but replaced with "And if the husband is not a suitable match," all confusion is resolved. The meaning then becomes that in the case of consensual consummation, consent to the customary dower is established by the implication of consent, and its ruling is the same as in the case of explicit consent when the husband is a suitable match and not otherwise—meaning the guardians have the right to object. This is not the case according to the *Sahibayn*, as it is already known that if the husband is not a suitable match, the guardians have the right to object according to the Imam for two reasons: because, according to the Imam, in the case of an insufficient dower, guardians have the right to object, and according to the *Sahibayn*, the right to object is only due to the lack of suitability, as guardians are

subjected to such social disgrace. From this discourse, the detail is present, and the reasoning is well-placed, and the elaboration does not appear forced. This is because the fact that guardians have two types of rights of objection according to the Imam and only one according to the *Sahibayn* does not pertain to the chapter on duress (*Ikrah*); rather, its proper place of explanation is the 'Book of Marriage, Chapter on Suitability.' Here, it should be understood as merely a repeated benefit, and the omission of detail at this point is a flaw; this should be contemplated, and Allah knows best what is correct. Furthermore, a page later, regarding the phrase "As in *Al-Mabsut*...": I say that the latter part about 'liability' (*daman*) is an utter error, and the correct version is merely "under threat of death upon purchase," as is not hidden from anyone with even slight discernment. Then after that, regarding the phrase "As in *Al-Mabsut*... if he was forced to sell the property of the one under duress or purchase with his own property": I say it is apparent it should be "or purchases with his property." Then a page after that, in a legal issue from *Al-Mabsut*... where it says "he confessed to it, then expiation is due upon him," the correct version is "and if he approached her," meaning he had intimacy and intercourse with the woman. Then a little further on in *Al-Mabsut*... regarding "if he was forced into expiation of an oath he had broken...", in the phrase "its value is like the lowest of slaves, like the lowest of charity (*sadaqah*)": I say the correct version is "like the lowest of maintenance (*nafaqah*)"; i.e., instead of 'charity,' 'maintenance' is correct. Then in the subsequent lengthy issue from *Al-Mabsut*, there is a possibility that a phrase was omitted, as it is written: "And if he said, 'By Allah, it is upon me to give in charity a Herawi or Marwi garment specifically, and then he gave it in charity...' etc." According to the translator, the correct version is: "If he said, 'By Allah, the charity is a Herawi or Marwi garment,' and he was forced into a Herawi or Marwi garment specifically and gave it in charity." That is, the one making the vow had vowed under duress to give a Herawi or Marwi garment in charity, and the one exerting pressure...

हल्का सा है। और दूसरा यहाँ अलबत्ता गहरा संशय (खलजान) है और कारण यह है कि जिस स्थिति में पति ने उस स्त्री से संभोग (दखुल) किया, उसकी दो सूरतें हैं: एक यह कि स्त्री ने ज़बरदस्ती संभोग करने दिया और दूसरा यह कि वह खुशी से राज़ी हुई। तो ज़बरदस्ती की सूरत में अगर पति 'कुफ़ू' (बराबर का) है, तो लिखा है कि स्त्री या अभिभावकों (औलिया) में से किसी को आपत्ति की गुंजाइश नहीं है, और अगर कुफ़ू न हो तो दोनों को आपत्ति की गुंजाइश है। और स्वेच्छा व सहमति की स्थिति में यह विवरण वर्णित नहीं है, बल्कि यह वर्णन है कि उक्त स्त्री 'महर-ए-मिस्ल' पर स्पष्ट रूप से राज़ी हो गई, तो ऐसा हुआ जैसे कि वह स्पष्ट रूप से राज़ी हुई हो, और स्पष्ट सहमति की स्थिति में अभिभावकों को आपत्ति का अधिकार प्राप्त है भले ही पति उसका कुफ़ू हो। अतः यदि वाक्य "वैन कानल ज़ौजो कुफ़्वन" को जोड़ा जाए, तो इसके वे अर्थ होंगे जो वर्णित हुए, और बाद के कथनों के अर्थ यह होंगे कि अभिभावकों को इमाम-ए-आज़म के निकट आपत्ति का अधिकार दो कारणों से प्राप्त हुआ: एक कुफ़ू न होना और दूसरा महर कम होना; और साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मुहम्मद) के निकट केवल 'ग़ैर-कुफ़ू' होने के कारण अभिभावकों को आपत्ति का अधिकार होगा। अनुवादक कहता है कि सहमति से संभोग की स्थिति में कुफ़ू आदि का विवरण वर्णित नहीं है, फिर यह विवरण बिना उल्लेख के लागू होगा। और यदि वर्णित विवरण के ये अर्थ लिए जाएं कि इमाम के निकट अभिभावकों को दो कारणों से आपत्ति का अधिकार होता है और साहिबैन के निकट केवल ग़ैर-कुफ़ू होने के कारण होता है, तो विवरण का उल्लेख न होना हानिकारक नहीं है, और यही सही (सवाब) है। लेकिन विवरण का न होना स्पष्ट नहीं हुआ, और यह व्याख्या तो इस प्रति (नुस्खे) की इबारत की है। और यदि वाक्य "वैन कानल ज़ौजो कुफ़्वन" को स्वतंत्र वाक्य माना जाए, लेकिन इसके स्थान पर "वैन लम यकुनिल ज़ौजो कुफ़्वन" (यदि पति कुफ़ू न हो) लिया जाए, तो सभी संशयों से मुक्ति मिल जाती है। और अर्थ ये होते हैं कि सहमति से संभोग की स्थिति में सहमति के संकेत से महर-ए-मिस्ल पर सहमति सिद्ध हुई और इसका वही हुक्म है जो स्पष्ट सहमति की स्थिति में है जबकि पति कुफ़ू हो न कि गैर-कुफ़ू हो, यानी अभिभावकों को आपत्ति का अधिकार प्राप्त है। यानी साहिबैन के निकट नहीं, जैसा कि ज्ञात हो चुका है कि यदि पति कुफ़ू न हो तो अभिभावकों को इमाम के निकट दो कारणों से आपत्ति का अधिकार प्राप्त है, क्योंकि इमाम के निकट कम महर की स्थिति में अभिभावकों को आपत्ति का अधिकार होता है और साहिबैन के निकट केवल कुफ़ू न होने से आपत्ति का अधिकार है, क्योंकि अभिभावकों को इस सीमा तक अपमान का सामना करना पड़ता है।

इस व्याख्या से विवरण भी मौजूद है और तर्क भी उचित स्थान पर है, और विवरण अनावश्यक नहीं लगता क्योंकि इमाम के निकट अभिभावकों को दो प्रकार का आपत्ति का अधिकार और साहिबैन के निकट एक ही प्रकार का अधिकार होना इस 'बराह' (दबाव) के अध्याय से संबंधित नहीं है, क्योंकि इसके वर्णन का स्थान 'किताब-उन-निकाह, बाब-उल-कुफ़ू' है। और यहाँ केवल दोहराया गया लाभ समझा जाएगा, और विवरण का लोप इस स्थान पर दोष है, अतः इस पर विचार किया जाना चाहिए, और अल्लाह ही बेहतर जानता है। फिर इसके एक पृष्ठ बाद वाक्य "कज़ा फ़िल मबसूत... (जैसा कि मबसूत में है...)"। मैं कहता हूँ कि अंत का शब्द 'ज़मिन' बिल्कुल गलत है और सही केवल इतना है कि "मुकराहन बिल-क़त्ल अलश-शिरा" जैसा कि मामूली समझ रखने वाले पर भी स्पष्ट है। फिर इसके बाद "कज़ा फ़िल मबसूत... (यदि उसे अपना माल बेचने या माल खरीदने पर मजबूर किया गया...)"। मैं कहता हूँ कि ज़ाहिर है "या अपने माल से खरीदे"। फिर इसके एक पृष्ठ बाद मबसूत के मसले में "वलो अकरहहु बि-अब्दिन तलफ़..." में लिखा है "अक़र्रा बिहा कान अलैहिल कफ़्फ़ारा", और सही है "वान क़ुरबाहा" यानी स्त्री के निकट गया और संभोग किया। फिर इसके कुछ दूर बाद मबसूत में "वलो अकरहहु अला कफ़्फ़ाराते यमीन क़द हनिस..." में वाक्य "फ़ान मकाना क़ीमतुहु अदनल अबीद मिसला अदनास-सदक़ा"। मैं कहता हूँ कि सही "मिसला अदनान-नफ़क़ा" है, यानी सदक़ा के स्थान पर नफ़क़ा सही है। फिर इसके बाद वाले लंबे मबसूत के मसले में एक वाक्य के छूट जाने की संभावना है जैसा कि लिखा है: "वलो क़ाला लिल्लाहे अली अन्ना तसद-दुक़ बि-सौबिन हरविन..." और अनुवादक के निकट सही यह है कि "...तो उसने उसी हेरवी या मरवी कपड़े का सदक़ा कर दिया।" यानी मन्नत मानने वाले ने दबाव में आकर एक हेरवी या मरवी वस्त्र सदक़ा करने की मन्नत की थी और दबाव डालने वाले ने उसे किसी...

خفیف سا ہے۔ اور دوم یہاں البتہ خلجان شدید وہ ہے اور وجہ یہ ہے کہ در صورتیکہ شوہر نے اس عورت سے دخول کیا دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عورت نے زبردستی سے دخول کرنے دیا اور دوم یہ کہ خوشی سے راضی ہوئی پس زبردستی کی صورت میں اگر شوہر کفو ہے تو لکھا ہے کہ عورت یا اولیاء کسی کو اعتراض کی گنجائش نہیں ہے اور اگر کفو نہ ہو تو دونوں کو اعتراض کی گنجائش ہے اور بخوشی و رضامندی کی صورت میں یہ تفصیل مذکور نہیں ہے بلکہ یہ بیان ہے کہ عورت مذکورہ مہر مسے پر بدلالت راضی ہو گئی تو ایسا ہوا کہ گویا صریح راضی ہوئی اور صریح رضامندی کی صورت میں اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے اگرچہ شوہر اس کا کفو ہے پس اگر قولہ "وان کان الزوج کفوا" بوا د وان وصلیہ قرار دیا جائے تو یہ معنی ہوئے جو مذکور ہوئے اور کلام ما بعد کے یہ معنی ہوں گے کہ پس اولیاء کو امام اعظم کے نزدیک اعتراض کا حق دو وجہ سے حاصل ہوا ایک تو کفو نہ ہونا اور دوسرے مہر کم ہونا اور صاحبین کے نزدیک فقط غیر کفو ہونے کی وجہ سے اولیاء کو اعتراض کا حق ہو گا۔ مترجم کہتا ہے کہ دخول رضامندی کی صورت میں کفو وغیرہ کی تفصیل مذکور نہیں ہے پھر یہ تفریح غیر مذکور پر لازم آئے گی اور اگر تفریح مذکور کے یہ معنی لئے جائیں کہ امام کے نزدیک اولیاء کو دو وجہ سے حق الاعتراض ہوا کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک فقط غیر کفو ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے تو تفصیل کا ذکر نہ ہونا کچھ مضر نہیں ہے و ہذا ہو الصواب لیکن تفصیل ندارد ہونا وضع نہ ہوا اور یہ توجیہ تو اس نسخہ کی عبارت کی ہے اور اگر قولہ "وان کان الزوج کفوا" جملہ مستقلہ لیا جائے لیکن بجائے اس کے "وان لم یکن الزوج کفوا" لیا جائے تو سب خلجان سے نجات ہو جاتی ہے اور معنی یہ ہوتے ہیں کہ در صورت برضا مندی دخول کے بدلالت رضامندی مہر مسے پر ثابت ہوئی اور اس کا وہی

حکم ہے جو صریح رضامندی کی صورت میں ہے جبکہ شوہر کفو ہو نہ کہور ہو یعنی اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہے یعنی صاحبین کے نزدیک نہیں چنانچہ معلوم ہو چکا کہ اگر شوہر کفو نہ ہو تو اولیاء کو حق الاعتراض عندالامام بدو وجہ حاصل ہے کیونکہ امام کے نزدیک قلت مہر کی صورت میں اولیاء کو اعتراض کا اختیار ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک فقط عدم کفو سے اعتراض کا حق ہے کیونکہ اولیاء کو اس قدر عار سے تعرض ہوتا ہے۔ اس تقریر سے تفصیل بھی موجود ہے اور استدلال بھی بموقع ہے اور تفریح بموقع لازم نہیں آتی ہے کیونکہ امام کے نزدیک اولیاء کو دو طرح کا حق اعتراض اور صاحبین کے نزدیک ایک ہی طرح کا حق ہونا اس باب اکراہ سے متعلق نہیں ہے کیونکہ اس کے بیان کا موضع کتاب النکاح باب الکفو ہے اور یہاں محض افادہ مکررہ سمجھا جائے گا اور تفصیل کا سقوط اس مقام پر عیب ہے فلیستامل فیہما واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ پھر اس سے ایک صفحہ کے بعد قولہ "کذا فی المبسوط ولو اکرہ المولی والو کیل بالنقد والمشتری بالقتل ضمن الوکیل لا غیر ھذا اذا کان المشتری مکرھا بالقتل ضمن علی الشراء"۔ اقول ضمن آخر کا غلط محض ہے اور صواب صرف اس قدر ہے کہ مکرہا بالقتل علی الشراء کما لا یخفی علی من لہ ادنی سکتہ۔ پھر اس بعد قولہ "کذا فی المبسوط ولو اکرھہ علی ان یبع مال المکرہ اوالشتری بمالہ"۔ اقول الظاھر اویشتری بمالہ پھر اس سے ایک صفحہ کے بعد مسئلہ مبسوط میں بعد محیط سرخی کے "ولو اکرھہ بو عبد تلف ....." میں لکھوان "اقر بھا کان علیہ الکفارۃ" والصواب "وان قربھا" یعنی عورت سے قربت و جماع کر لیا۔ پھر اس سے کچھ دور بعد المبسوط "ولو اکرھہ علی کفارۃ یمین قد حنث .." میں قولہ "فان مکان قیمتہ ادنی العبید مثل ادنی الصدقتہ"۔ اقول الصواب "مثل ادنی النفقۃ" یعنی بجائے صدقہ کے نفقہ صحیح ہے۔ پھر اس کے بعد والے طول مسئلہ مبسوط میں ایک فقرہ سا ساقط ہونے کا احتمال ہے چنانچہ لکھا: "ولو قال للہ علی ان التصدق بثوب ھروی او مروی بعینہ فتصدق بہ الخ" اور مترجم کے نزدیک صواب یہ ہے کہ "ولو قال اللہ علی ان الصدق

ثوب هروی او مروی فاکربہ علی ثوب هروی اور مروی بعینہ فتصدق بہ"۔ یعنی نذر کرنے والے نے بطور مکرہ ایک ہروی یا مروی کے صدقہ کرنے کی نذر کی تھی اور مکرہ نے اس کو کسی

Fatawa Alamgiri..... Volume ① (140) Introduction ...compelled to confirm. Understand this, and Allah knows best. In the first long issue of Chapter Three, there are errors in several places. First, the statement: "And if they both agreed that the sale between them was a *talji'a* (forced/simulated), then one of them authorized it, it wouldn't be valid for both." I say: this is incorrect. The correct wording should be: "then one of them authorized it, it is not valid until both authorize it." This means that the sale will not become valid by the permission of one until both give permission; i.e., by the permission of both, it becomes as if it were a new sale. Two lines later, it says: "And if they agreed that their permission would be remote..." The correct word is "*bi-khair al-zakhyar*" and not "by permission." Eight lines after that, it is written: "If they both concurred that no evidence was presented for them." I say: "evidence" (*bayyinah*) in the sense of testimony is wrong here, and the correct word is "intention" (*niyyat*). Similarly, ten lines later, it is written: "And if he said on the throne 'hands' he appears as a public sale." Here, "he intends" (*yureedu*) and "he appears" (*yuzhiru*) are written in the third-person form, whereas the first-person form "I" (*banu*) should be used. At the start of Chapter Four, the words: "If it occurred to his heart that this cutting from touching and binding is his blessing." It is written as "I" (*banu*) there as well, and clearly "athamma" is written as "banu" with a *qaf* or similar character. There are many such errors.

Book of Prohibition (Kitab al-Hajr)

Chapter One Section One: The words: "Its value was known to his wise ones according to both of them, as in *al-Muhit*." I say: It is more in line with the principles to say "according to all of them" (*indahum jami'an*). Allah knows best. Chapter Three: As in *al-Tatar Khaniyya*, regarding one imprisoned for debt, "...he used to steal (*yasruqu*) in..." Stealing ending with the letter *qaf* is wrong; the correct word is *yusrifu* (he spends excessively) ending with *fa*. Before the "Book of the Authorized Slave," after the determination in the issue of events, the words: "He did not sit with the claimant, that was little..." as in al-Ayni's commentary on *al-Hidayah*. I say: This is a gross error. The truth is that part of the text is missing. it should be: "Then the creditor said: I will not sit with his slave, but I will sit with the claimant..." as is not hidden from anyone with sound taste and upright nature.

Book of the Authorized Slave (Kitab al-Ma'dhun)

Chapter One The words: "As in *al-Mabsut*, if someone bought a slave... he has the option..." the words: "turned away, so we did not bother him, so it is consent to the

sale or a debt is attached to him first, before or after taking possession, he doesn't become prohibited from the time of sale." I say: Up to here, the text is incoherent. It seemed perfect to the translator, but ahead, the mentioned text, i.e., "and in a copy I see the end of it..." is indeed correct. One page later, the issue is written: "As in *al-Mabsut*, and the slave was not entirely for one man, so the master said to the market people..." The translation of this issue should be corrected from this point: "If a slave belongs entirely to one person. Then the master said to the market people: When you saw this slave of mine trading and I kept silent and did not forbid anything, then I am not giving him permission to trade." This means my action is not a permission for this slave to trade. "Then he saw him trading and kept silent and did not... he does not become authorized in trade," as in *al-Mughni*. Then he saw this slave buying and selling and kept silent and did not forbid him, so the said slave will not become authorized for trade. This is in *al-Mughni*. A bit before Chapter Three, the words: "Abu Hanifa distinguished between proof and permission; according to him, prohibition is not established without a single person..." I say: It is apparent that it should be said "for according to him, it is not established..." to the end. In this chapter, one and a half pages before Chapter Four, in the *Mabsut* issue whose...

फ़तावा आलमगीरी..... खंड ① (140) भूमिका ...पुष्टि करने के लिए मजबूर किया। इसे समझें और अल्लाह ही बेहतर जानता है। अध्याय तीन के पहले लंबे मसले में कई जगह गलतियां हैं। पहला, इन शब्दों के साथ: "और यदि वे दोनों सहमत हों कि उनके बीच की बिक्री एक तलजिया (दिखावटी/मजबूरी की बिक्री) थी, फिर उनमें से एक ने इसे अधिकृत किया, तो यह दोनों के लिए मान्य नहीं होगा।" मैं कहता हूँ: यह गलत है। सही पाठ इस प्रकार होना चाहिए: "फिर उनमें से एक ने इसे अधिकृत किया, तो यह तब तक मान्य नहीं है जब तक कि दोनों इसे अधिकृत न कर दें।" इसका अर्थ है कि एक की अनुमति से बिक्री तब तक मान्य नहीं होगी जब तक कि दोनों अनुमति न दें; अर्थात, दोनों की अनुमति से यह ऐसा होगा जैसे कि यह एक नई बिक्री हो। दो पंक्तियों के बाद लिखा है: "और यदि वे इस बात पर सहमत हुए कि उनकी अनुमति दूर होगी..." सही शब्द "बिखैर अल-जखियार" है, न कि "अनुमति से"। इसके आठ पंक्तियों बाद लिखा है: "यदि वे दोनों इस बात पर सहमत हुए कि उनके लिए कोई प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया गया।" मैं कहता हूँ: गवाही के अर्थ में "प्रमाण" (बय्यिना) यहाँ गलत है, और सही शब्द "नीयत" (इरादा) है। इसी तरह दस पंक्तियों के बाद लिखा है: "और यदि उसने सिंहासन पर कहा कि हाथ वह सार्वजनिक बिक्री के रूप में दिखाई देता है।" यहाँ "वह चाहता है" (युरीदु) और "वह दिखाई देता है" (युज़हिरु) अन्य पुरुष (थर्ड पर्सन) में लिखे गए हैं, जबकि उत्तम पुरुष "मैं" (बनू) का प्रयोग होना चाहिए। अध्याय चार की शुरुआत में शब्द हैं: "यदि उसके दिल में यह बात आई कि छूने और बांधने से यह कटाई उसकी नेमत है।" वहाँ भी इसे "मैं" (बनू) के रूप में लिखा गया है, और स्पष्ट रूप से "अथम्मा" को क़ाफ़ या इसी तरह के अक्षर के साथ "बनू" के रूप में दिया गया है। ऐसी बहुत सी गलतियाँ हैं।

किताब अल-हज्र (प्रतिबंध की पुस्तक)

अध्याय एक खंड एक: शब्द: "उन दोनों के अनुसार उसके बुद्धिमानों को उसका मूल्य ज्ञात था, जैसा कि अल-मुहीत में है।" मैं कहता हूँ: सिद्धांतों के अनुसार "उन सभी के अनुसार" (इन्दहुम जमीअन) कहना अधिक उपयुक्त है। अल्लाह ही बेहतर जानता है। अध्याय तीन: जैसा कि अल-तातार खानिया में है, कर्ज के लिए कैद व्यक्ति के बारे में, "...वह चोरी करता था (यसरुक़ु) में..." क़ाफ़ अक्षर के साथ समाप्त होने वाला 'चोरी करना' गलत है; सही शब्द यसरिफ़ु (अत्यधिक खर्च करना) है जो फ़ा के साथ समाप्त होता है। "किताब अल-माज़ून" से पहले, घटनाओं के मसले में निर्धारण के बाद, शब्द हैं: "वह दावेदार के साथ नहीं बैठा, वह कम था..." जैसा कि अल-ऐनी की अल-हिदाया की व्याख्या में है। मैं कहता हूँ: यह एक बड़ी गलती है। सच यह है कि यहाँ पाठ का कुछ हिस्सा छूट गया है। यह इस

प्रकार होना चाहिए: "फिर लेनदार ने कहा: मैं उसके गुलाम के साथ नहीं बैठूँगा, बल्कि मैं दावेदार के साथ बैठूँगा..." जैसा कि स्वस्थ रुचि और सही स्वभाव वाले किसी भी व्यक्ति से छिपा नहीं है।

किताब अल-माज़ून (अधिकृत गुलाम की पुस्तक)

अध्याय एक शब्द: "जैसा कि अल-मबसूत में है, यदि किसी ने एक गुलाम खरीदा... उसके पास विकल्प है..." शब्द: "मुड़ गया, इसलिए हमने उसे परेशान नहीं किया, इसलिए यह बिक्री के लिए सहमति है या उस पर पहले ऋण लगाया जाता है, कब्ज़ा करने से पहले या बाद में, वह बिक्री के समय से प्रतिबंधित नहीं होता है।" मैं कहता हूँ: यहाँ तक का पाठ असंगत है। अनुवादक को यह उत्तम लगा, लेकिन आगे जो पाठ उल्लेखित है, अर्थात "और एक प्रति में मैं इसका अंत देखता हूँ..." वह वास्तव में सही है। एक पृष्ठ के बाद, मसला लिखा है: "जैसा कि अल-मबसूत में है, और गुलाम पूरी तरह से एक व्यक्ति का नहीं था, तो मालिक ने बाजार के लोगों से कहा..." इस मसले के अनुवाद को इस बिंदु से सही किया जाना चाहिए: "यदि कोई गुलाम पूरी तरह से किसी एक व्यक्ति का हो। फिर मालिक ने बाजार के लोगों से कहा: जब तुमने मेरे इस गुलाम को व्यापार करते देखा और मैं चुप रहा और कुछ भी मना नहीं किया, तो मैं उसे व्यापार करने की अनुमति नहीं दे रहा हूँ।" इसका मतलब है कि मेरा यह कार्य इस गुलाम के हक में व्यापार की अनुमति नहीं है। "फिर उसने उसे व्यापार करते देखा और चुप रहा और नहीं... वह व्यापार में अधिकृत (माज़ून) नहीं होता है," जैसा कि अल-मुग़नी में है। फिर उसने इस गुलाम को खरीद-बिक्री करते देखा और चुप रहा और उसे मना नहीं किया, तो उक्त गुलाम व्यापार के लिए अधिकृत नहीं होगा। यह अल-मुग़नी में है। अध्याय तीन से थोड़ा पहले, शब्द: "अबू हनीफा ने प्रमाण और अनुमति के बीच अंतर किया; उनके अनुसार, एक व्यक्ति के बिना प्रतिबंध स्थापित नहीं होता है..." मैं कहता हूँ: यह स्पष्ट है कि यह कहा जाना चाहिए "क्योंकि उनके अनुसार यह स्थापित नहीं होता है..." अंत तक। इस अध्याय में, अध्याय चार से डेढ़ पन्ना पहले, मबसूत के मसले में जिसका...

فتاوی عالمگیری..... جلد ① (۱۴۰) مقدمہ معین ہر دی یا ہر وی صدق کرنے پر مجبور کیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ باب سوم کے اول مسئلہ طویل میں کئی جگہ خطا ہے اول بقولہ وان اتفقا علی ان البیع بینھما کان تلجئۃ ثم اجازہ احد ھما لم یجوز جمیعاً۔ اقول غلط ہے اور صواب یوں چاہئے ثم اجازہ احد ھما لم یجز حتی یجوز جمیعاً یعنی ایک کی اجازت دینے سے بیع جائز نہ ہو جائے گی جب تک دونوں اجازت نہ دیں یعنی دونوں کی اجازت سے گویا جدید بیع ہو جائے گی۔ پھر اس کے دو سطر بعد لکھا ولو تواضعا علی ان یجز اتھما تبعد صواب بخیر الزاخیار ہے نہ از اجازت۔ پھر اس سے آٹھویں سطر میں لکھا لو تصادقا علی انہ لم یحضر لھما بینۃ۔ اقول بینۃ بمعنی گواہی غلط ہے اور صواب نیت کا لفظ ہے۔ اسی طرح اس سے دس سطر بعد لکھا ولو قال فی السریر یدان یظھر بیعاً علانیۃ اس طرح یرید و یظھر بصیغہ غائب لکھا اور صیغہ متکلم بنوں ہے۔ باب چہارم شروع میں قولہ فان وقع فی قبلہ ان ھذا التقدد من الجس واللقید نعمتہ۔ یوں ہی بنوں وہیں لکھا ہے اور ظاہر اتھمہ بنوں وقاف دیا مانند اس کے کوئی لفظ ہوئے اور ایسے اغلاط بہت ہیں۔

کتاب الحجر

باب اول فصل اول قولہ کانت قیمتہ علم عاقلتہ عند ھما جمیعاً کذافی المحیط۔ اقول الا دفق بالا صول ان یقال عند ھم جمیعاً فاللہ تعالیٰ اعلم۔ باب سوم۔ کذافی التاتار خانیہ المحبوس بالدین لنا کان یسرق فی ..... یسرق آخر قاف کے ساتھ غلط ہے اور صواب یسرف بناء ہے اور کتاب الماذون سے پہلے بعد تعیین کے مسئلہ واقعات میں قولہ لا جلس مع المدعی قلہ ذلك کذافی العینی شرح الہدایۃ اقول غلط فاحش ہے اور صواب یہ ہے کہ یہاں عبارت ساقط ہوگئی یوں چاہئے کہ فقال الغریم لا اجلس مع غلامہ و اجلس مع المدعی ..... کمالا یخفی علی من لو ذوق سلیم و طبع مستقیم۔

کتاب الماذون

باب اول قولہ کذا فی المبسوط ولو اشتری عبد الخلی انہ بالخیار قولہ منصرف فلم نہممہ فھو رضاء بالبیع اولحقہ دین اولا قبضہ اولہ یقبضہ لم یصر محجورا من وقت البیع۔ اقول یہاں تک عبارت غیر محصل ہے مترجم کو کمال معلوم ہوئی ہے ہاں آگے جو عبارت مذکور ہے یعنی وفی نسخہ انا راہ آخرھا دہ البتہ صحیح ہے۔ پھر اس سے ایک صفحہ کے بعد مسئلہ مسطور ہے کذا فی المبسوط ولا کان العبد کل لرجل فقال المولی لا ھل السوق ..... اس مسئلہ کا ترجمہ اس مقام سے درست کر لینا چاہئے لٹا کان العبد کلہ لرجل۔ اگر کوئی غلام پورا کسی شخص کا ہو۔ فقال المولی لاھل السوق پھر مولیٰ بازار والوں سے کہا کہ لما رایتم عبدی ھذا یتجر فسکت ولم نہ فلا ائذن لہ في التجارۃ جب تم دیکھو کہ میں نے اپنے اس غلام کو تجارت کرتے دیکھا اور اس پر میں خاموش رہا کچھ منع نہ کیا تو میں اس کو تجارت کی اجازت نہیں دونگا یعنی میرا یہ فعل اس غلام کے حق میں تجارت کی اجازت نہیں ہے۔ ثم راہ یتجر فسکت ولم لا یصیر مازو نا فی التجارۃ کذا فی المغنی پھر اس غلام کو خرید و فروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا اور اس کو منع نہ کیا تو غلام مذکور ماذون التجارۃ نہ ہو جائے گا یہ مغنی میں ہے باب سوم سے کچھ پہلے قولہ فرق ابوحنیفہ بین الحجہ والازن عندہ لا تثبیت العجر بغیر الواحد اقول الظاھر ان یقال فان عندہ لا تثبیت الی آخرہ۔ اس باب میں باب چہارم سے ڈیڑھ ورق پہلے مسئلہ مبسوط میں جس کا

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① Preface Page 14

It begins with: "As in *Al-Mughni*, there is no basis for the duration; if the slave has a choice..." until the end, "so that his delivery is permissible for them until he intends the knowledge of the creditor." I say: The correct version is "until he intends what is due to the creditor." That is, whatever is owed by the debtor is waived. Then, one page before Chapter Four, the quote: "And if he wishes, he returns the slave with the decrease due to the defect that occurred while with him from the price," meaning regarding the offense in intercourse. I say: The correct wording in my view is "in the offense **or** in intercourse." Understand this. Chapter Four: "As in *Al-Mughni*, if he admitted that after the judge sold it..." the quote: "But if they give it to you, it belongs to you and they wrote it for themselves, it is permissible." The correct version is "and their hearts were satisfied with it." And the quote: "Then the creditor recovers it from the guarantor as in *Al-Mabsut*." The correct version is "then the guarantor recovers it from the creditors." Reflect on this. And the quote: "As in *Al-Mughni*, if the creditors were not able, and perhaps it is the buyer..." until he says, "even if they were four and they chose, and the right is to guarantee the value." I say: The correct version is "and one of them chose the right to guarantee the value." And at the end, the quote: "If the sale were not permissible in anything of the slave as in *Al-Muhit*," where the word "or" (*aw*) appears; it should only be "and" (*wa*) as a conjunction. Similarly, after one page, the quote: "So they guaranteed its value correctly or the judgment..." The correct version is "so the judgment is what we mentioned." Similarly, after one leaf, the quote: "As in *Al-Muhit*, and if the buyer did not manumit him but sold him..." in which the quote is: "The slave surrendered if he did not have it against the man." The correct version is "even if he did not have it..." and in this same issue, a bit later, the quote: "He returns with the decrease in value to the seller if it was not for the seller..." I say: The word "if" (*in*) as a conditional is wrong, and it should be omitted, meaning "to the seller, it was not for the seller," until the end. Understand this. And one page before Chapter Five, the quote: "As in *Al-Mabsut*, an authorized slave who has a debt was sold by the master to a man and informed him of the debt." Perhaps the correct word is "informed him" (*a'lamahu*) from *i'lam* meaning "to give news." Allah the Almighty knows best. Near Chapter Five, the quote: "And if the master ordered his authorized slave and he stood as guarantor for the man." The correct is "for the man" with the preposition *lam*. After that, the quote: "So he places upon it a table for him." The correct is "so it opens" with a *nun* after the dotted *zad*. Chapter Five: "As in *Fatawa Qazi Khan*, the authorized slave, if he buys a slave..." where it says "so that the second

does not become prohibited, or if he is." I say: The correct version is "even if he is not." The translator says: These types of errors are very frequent; investigating all of them would be a lengthy task. Chapter Six: "As in *Al-Muhit*, when there is a debt on the authorized one..." it is written "and he fulfills if there is a debt on the authorized one." Apparently, "fulfills" (*yastawfi*) was written instead of "is equal" (*yastawi*) or "it is equal in that." Allah knows best. One page after this, the quote: "As in *Al-Mughni, Sharh al-Hidayah*, if the slave was a minor, or a free minor, or insane, and they admitted after permission that they had admitted it to him before permission, their word would be accepted, as in *Al-Mabsut*." That is, if a minor slave, a free minor child, or an insane person admitted after receiving permission to trade that they had made a prior admission for this person, their word will be accepted. This is in *Al-Mabsut*. Also in Chapter Six, the quote: "As in *Al-Mabsut*, if the master admitted to one thousand dirhams, then admitted to one thousand dirhams and was..." I say: One more repetition is needed: "then admitted to one thousand dirhams." Meaning he admitted one thousand dirhams three times consecutively. A bit after that, the quote: "The issue is referred to it and the sale of the slave for one thousand dirhams, for it starts with the seller's debt and what remains after that is among the slave's creditors, and it is equal whether the slave was in the master's health or illness, as in *Al-Mabsut*." I say: There is an error here in my view; "sale of the slave for one thousand dirhams" should correctly be "sale of the slave for **two thousand** dirhams." Meaning it was sold for two thousand dirhams. Chapter Eight, the quote: "As in *Al-Mughni*, and if he were a prohibited slave, his master's wages..." until the quote "the lessee or the silence appears even if in..." as in *Al-Tatar Khaniya*, Muhammad said, "When the slave sells and buys..." In the issue from *Al-Mughni*, in several places, the translator's view is to correct "buyer" to "seller." Perhaps he was termed a "buyer" based on his previous status, even though by current status he is the "seller." In short, this point requires reflection. I do not wish to fill the pages by detailing all reasons, so reflect on it. And Allah the Almighty knows the reality of the matter best. Near Chapter Nine, the quote: "As in *Al-Muhit*, and if it decreased, the decrease was in the neck of the prohibited one, because he does not sell..."

शुरू यह है 'कज़ा फ़िल मुग़नी फ़ला असलुल अजल कानल अब्दु बिल खियार' आख़िर तक, 'लकुम काना तसलीमुहु जाइज़न अनहुम हत्ता यनवी इल्मुल ग़रीम'। अक़ूल (मैं कहता हूँ) सवाब यह है कि कहा जाए 'हत्ता यनवी मा बलल ग़रीम'। यानी जो कुछ क़र्ज़दार पर है डूब जाए। फिर बाब चहारुम (चौथा अध्याय) से एक सफ़हा पहले क़ौलुहु 'व इन शाआ दफ़-आ इलल अब्दी बिनुक़सानिल ऐबिल्लज़ी हदसा इंदहू मिनस समन' यानी फ़िल जिनायती फ़िल वतयी। अक़ूल सवाब मेरे नज़दीक 'फ़िल जिनायती औ फ़िल वतयी' है, फ़ाफ़हम (सो समझ लो)। बाब चहारुम 'कज़ा फ़िल मुग़नी व लौ अक़र्रा बिज़ालिका बाद मा बा-अहुल क़ाज़ी' क़ौलुहु 'व लाकिन इन आतूहु फ़लका व कातबा बिही अनफ़ुसहूम जाज़ा'। सवाब 'व ताबति बिही अनफ़ुसहूम' है। और क़ौलुहु 'सुम्मा यरजि-उ बिही अलैहिल कफ़ीलुल ग़ुरमा-उ कज़ा फ़िल मबसूत'। और सवाब 'सुम्मा यरजि-उ बिहिल कफ़ीलु अलल ग़ुरमा-इ' है, फ़लियातअम्मल (ग़ौर करें)। और क़ौलुहु 'कज़ा फ़िल मुग़नी व लौ अन्नल ग़ुरमा-अ लम यक़दिरु व ल-अल्लहु मुश्तरी' यहाँ तक कहा कि 'हत्ता लौ कानू अरब-अतन व अख़्तौरू वल हक़्क़ु ज़मानुल क़ीमति'। अक़ूल सवाब 'व अख़्तारा वाहिदुन मिन्हुमुल हक़्क़ु ज़मानुल क़ीमति' है। और आख़िर में क़ौलुहु 'लौ लम यजिज़ुल बैउ फ़ी शैइन मिनल अब्दी कज़ा फ़िल मुहीत' हर्फ़'औ' का हर लफ़्ज़ है सिर्फ़'वाव' आतिफ़ा चाहिए। इसी तरह एक सफ़हा के बाद क़ौलुहु 'फ़ज़म्मिनुहु क़ीमतहु सहीहन अवल हुक्म...' सवाब 'फ़ल हुक्मु मा ज़करना...' है। इसी तरह एक वरक़ के बाद क़ौलुहु 'कज़ा फ़िल मुहीत व लौ लम युअतिक़हुल मुश्तरी व लाकिनहु बा-अहु...' में क़ौलुहु 'सल्लमल अब्दु लौ लम यकुन लहू अलल रजल'। सवाब 'व लौ लम यकुन लहू...' है और इस मसले में कुछ बाद क़ौलुहु 'फ़यरजि-उ बिनुक़सानिल क़ीमति अलल बा-इ-इ इन लम यकुन लिल बा-इ-इ...' अक़ूल हर्फ़ 'इन' शर्तिया ग़लत है और सवाब इसका तर्क है यानी 'अलल बा-इ-इ लम यकुन लिल बा-इ-इ' आख़िर तक, फ़ाफ़हम। और बाब पंजुम (पाँचवाँ अध्याय) से एक सफ़हा पहले क़ौलुहु 'कज़ा फ़िल मबसूत अब्दुल माज़ून अलैहि दैनुन बा-अहुल मौला मिन रजुलिन व अ-लमहु बिददैन'। शायद सवाब 'अअ-लमहु' अज़ इअ-लाम ब-मानी इख़बार (ख़बर देना) है वल्लाहु तआला आलम। और बाब पंजुम के क़रीब क़ौलुहु 'व लौ अमरल मौला अब्दुहुल माज़ूना फ़कफ़ला लिर्रजल'। सही 'लिर्रजल' बा-लाम जार्रा है और इसके बाद क़ौलुहु 'फ़यज़-अु बिही माइदहु लहू'। सही 'फ़यफ़तहु' ब-नून बा-द ज़ाद मन्क़ूता है। बाब पंजुम 'कज़ा फ़ी फ़तावा क़ाज़ी ख़ान अल-अब्दुल माज़ून लौ तशतरी अब्दन...' में 'लिखिमला यसीरुल सानी महजूरन औ लम यकुन'। अक़ूल सवाब 'व लौ लम यकुन' है। मुतरज्जिम

(अनुवादक) कहते हैं कि इस क़िस्म की ग़लतियाँ बहुत कसरत से हैं, इन सबका इस्तेक़सा (पूरी पड़ताल) करने में ततवील (लंबा काम) होगा। बाब शशुम (छठा अध्याय) 'कज़ा फ़िल मुहीत व इज़ा काना अलल माज़ूनि दैनुन...' में लिखा है 'व यस्तौफ़ी इन काना अलल माज़ूनि दैनुन'। ज़ाहिर है कि 'यस्तवी' का 'यस्तौफ़ी' लिखा है या 'यस्तवी फ़ी ज़ालिका' होने, वल्लाहु आलम। इससे एक सफ़हा के बाद क़ौलुहु 'कज़ा फ़िल मुग़नी शरहिल हिदाया व लौ कानल अब्दु सग़ीरन औ काना सग़ीरन हुर्रन औ मतूहन फ़अक़र्रू बादिल इज़्नि अन्नहुम क़द अक़र्रू लहू बिज़ालिका क़ब्लल इज़्नि कानल क़ौलु क़ौलुहुम कज़ा फ़िल मबसूत'। यानी ग़ुलाम सग़ीर या तिफ़्ल-ए-आज़ाद सग़ीर या मर्द-ए-मतूह (पागल) ने इजाज़त-ए-तिजारत हासिल होने के बाद इक़रार किया कि हमने इस शख़्स के लिए इजाज़त हासिल होने से पहले इक़रार किया था तो क़ौल उन्हीं हर एक का क़बूल होगा, यह मबसूत में है। ऐज़न (यही) बाब शशुम क़ौलुहु 'कज़ा फ़िल मबसूत फ़इन कानल मौला अक़र्रा बिअल्फ़ि दिरहमिन सुम्मा अक़र्रा बिअल्फ़ि दिरहमिन व काना...' अक़ूल एक मर्तबा और चाहिए: 'सुम्मा अक़र्रा बिअल्फ़ि दिरहमिन'। यानी तीन मर्तबा पे-दर-पे हज़ार दिरहम का इक़रार किया। और इससे थोड़ा बाद क़ौलुहु 'वल मसअलातु युजालु लहा व बै-उल अब्दी बिअल्फ़ि दिरहमिन फ़इन्नहु यबदौ बिददैनिल बा-इ-इ व मा बक़िया बाद ज़ालिका फ़हुवा बैना ग़ुरमाइल अब्दी व यस्तवी इन कानल अब्दु फ़ी सिह्हतिल मौला औ फ़ी मरज़िही कज़ा फ़िल मबसूत'। अक़ूल इसमें मेरे नज़दीक ख़ता है कि 'बै-उल अब्दी बिअल्फ़ि दिरहमिन' और सवाब यूँ है कि 'बै-उल अब्दी बिअल्फ़य दिरहमिन' यानी दो हज़ार दिरहम को फ़रोख़्त किया गया। बाब हशुम (आठवाँ अध्याय) क़ौलुहु 'कज़ा फ़िल मुग़नी व लौ काना अब्दन महजूरन उजरतुल मौला' से 'अल मुस्तअज़िरु अवनी सुकता अज़-ज़ाहिरु व लौ फ़ी...' तक 'कज़ा फ़ित-ततार ख़ानिया क़ाला मुहम्मदुन अल-अब्दु इज़ा बा-आ वशतरा...' मसअला मुग़नी में कई जगह बजाए मुश्तरी के बा-इ-इ की तसवीब मुतरज्जिम का ज़अम (दावा) है और शायद कि ब-एतबार-ए-वस्फ़-ए-माकाना के मुश्तरी से ताबीर किया गया अगरचे फ़िलहाल के वस्फ़ से बा-इ-इ हो। वल-जुमला फ़िन-नक़ाम ताम्मुल, पन्नों को इन वजूह के ज़िक्र से नहीं भरना चाहता, पस इसमें ग़ौर करें और अल्लाह तआला हक़ीक़त-ए-हाल को बेहतर जानता है। बाब नहुम (नवाँ अध्याय) के क़रीब क़ौलुहु 'कज़ा फ़िल मुहीत व इन नक़सा कानन नुक़सानु फ़ी रक़्बतहिल महजूरि लिअन्नहू ला यबी-उ...'

شروع یہ ہے کذا فی المغنی فلا اصل الاجل کان العبد بالخیار الی آخرہ لکم کان تسلیمہ جائز انبھم حتی ینوی علم الغریم۔ اقول صواب یہ ہے کہ کہا جائے حتی ینوی مابل الغریم۔ یعنی جو کچھ قرضدار پر ہے ڈوب جائے پھر باب چہارم سے ایک صفحہ پہلے قولہ وان شاء دفع الی العبد بنقصان العیب الذی حدث عندہ من الثمن یعنی فی الجنایۃ فی الوطی۔ اقول الصواب عندی فی الجنایۃ او فی الوطی فافہم۔ باب چہارم کذا فی المغنی ولو اقر بذلک بعد ماباعہ القاضی قولہ ولکن ان اعطوہ فلک و کاتب بہ انفسہم جاز۔ الصواب و طابت بہ انفسہم اور قولہ ثم یرجع بہ علیہ الکفیل الغرماء کذا فی المبسوط والصواب ثم یرجع بہ الکفیل علی الغرماء فلیتامل۔ اور قولہ کذا فی المغنی ولو ان الغرماء لم یقدر ولعلہ المشتری الی ان قال حتی لو کانوا اربعۃ واختار والحق ضمان القیمتہ۔ اقول الصواب واختار واحد منھم الحق ضمان القیمتہ اور آخر میں قولہ لولم یجز البیع فی شئ من العبد کذا فی المحیط حرف او کا ہر لفظ ہے صرف و او عاطفہ چاہئے۔ اس طرح ایک صفحہ کے بعد قولہ فضمنوہ قیمتہ صحیحاً او الحکم ..... صواب فالحکم ما ذکرنا ..... ہے اس طرح ایک ورق کے بعد قولہ کذا فی المحیط ولولم یعتقہ المشتری ولکنہ باعہ ..... میں قولہ سلم العبد لولم یکن لہ علی الرجل۔ صواب ولو لم یکن لہ ..... ہے اور اس مسئلہ میں کچھ بعد قولہ فیرجع بنقصان القیمتہ علی البائع ان لم یکن للبائع ..... اقول حرف ان شرطیہ غلط ہے اور صواب اس کا ترک ہے یعنی علی البائع لم یکن للبائع آخرہ فافہم اور باب پنجم سے ایک صفحہ پہلے قولہ کذا فی المبسوط عبد ماذون علیہ دین باعہ المولی من رجل واعلمہ بالدین۔ شاید صواب اعلمہ از اعلام بمعنی اخبار ہے واللہ تعالیٰ اعلم اور باب پنجم کے قریب قولہ ولو امر المولی عبدہ الماذون فکفل للرجل۔ صحیح لرجل بلام جارہ ہے اور اس کے بعد قولہ فیضع بہ مائدہ لہ۔ صحیح فیفتح بنوں بعد ضاد منقوطہ ہے باب پنجم کذا فی فتاوے

قاضی خان العبد الماذون لوتشتری عبداً ..... میں لکملا یصیر الثانی مہجوراً اولہ یکن اقول الصواب ولو لم یکن قال المترجم اس قسم کے اغلاط بہت کثرت سے ہیں ان سب نے استقصاء میں تطویل عمل ہے۔ باب ششم کذا فی المحیط واذا کان علی الماذون دین ..... میں لکھا و یستوفی ان کان علی الماذون دین۔ ظاہر ایستیوی کا یستوفی لکھا ہے یا یستوی فی ذلک ہونے واللہ اعلم۔ اس سے ایک صفحہ کے بعد قولہ کذا فی المغنی شرح الہدایۃ ولو کان العبد صغیراً او کان صغیر احرا او معتوھا فاقر وابعد الاذن انھم قد اقرو الہ بذلک قبل الاذن کان القول قولہم کذا فی المبسوط یعنی غلام صغیر یا طفل آزاد صغیر یا مرد معتوہ نے اجازت تجارت حاصل ہونے کے بعد اقرار کیا کہ ہم نے اس شخص کے لئے اجازت حاصل ہونے سے پہلے اقرار کیا تھا تو قول انہیں ہر ایک کا قبول ہوگا یہ مبسوط میں ہے ایضاً باب ششم قولہ کذا فی المبسوط فان کان المولی اقر بالف درھم ثم اقر بالف درھم و کان ..... اقول ایک مرتبہ اور چاہئے۔ ثم اقر بالف درھم۔ یعنی تین مرتبہ پے در پے ہزار درہم کا اقرار کیا۔ اور اس سے تھوڑا بعد قولہ والمسئلۃ یجا لہا و بیع العبد بالف درھم فانہ یبدأ بدین البائع و ما بقی بعد ذلک فھو بین غرماء العبد ویستوی ان کان العبد فی صحتہ المولی او فی مرضہ کذا فی المبسوط اقول اس میں میرے نزدیک خطا ہے کہ بیع العبد بالف درہم اور صواب یوں ہے کہ بیع العبد بالفی درھم یعنی دو ہزار درم کو فروخت کیا گیا۔ باب ہشتم قولہ کذا فی المغنی ولو کان عبداً محجوراً اجرۃ مولاہ الی قولہ المستاجر اونی السکتہ الظاھر ولو فی ..... کذا فی التاتار خانیہ قال محمد العبد اذا باع واشتری ..... مسئلہ مغنی میں کئی جگہ بجائے مشتری کے بائع کی تصویب مترجم کا زعم ہے اور شاید کہ باعتبار وصف ماکان کے مشتری سے تعبیر کیا گیا اگرچہ فی الحال کے وصف سے بائع ہو وبالجملہ فنے المقام تامل لاتود وجوہ الصفحات بذکر الوجوہ فتامل فیہ واللہ تعالیٰ اعلم بحقیقتہ الحال۔ قریب باب نہم کے قولہ کذا فی المحیط وان نقص کان النقصان فی رقبتہ المحجور لانہ لایبیع .....

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (132) Introduction

I say, and the correct view according to me is, "then when it is sold..." understand this. Chapter Nine, as mentioned in *Fatawa-e-Qazi Khan*: "When a Muslim grants permission to his non-believer (Kafir) slave," regarding his statement "and he is his master" — the correction is "and he has the authority (Wala) over him" — meaning both he and his master. And in the same issue, his statement "if the first creditor is a non-believer," this implies the negation of religion. ..... I say, at this point, the text is missing in such a way that its correct resolution is a matter of contemplation for the translator; therefore, one should wait until another correct manuscript becomes available, and Allah Almighty knows best. Then, shortly after, regarding his statement: "And if one of the creditors is a Muslim and a non-believer testifies for him, and the other..." I say: either you say "and the other testified" ..... or if you intended this meaning with some difficulty derived from the implied meaning, then understand it. Then, shortly after, as in *Al-Mughni*: "When a Muslim grants permission to his non-believer slave..." it is written there: "A debt of one thousand dirhams was claimed against the slave" — I say the correct version should be: "Then another man claimed against the slave" ..... as is not hidden from the contemplating reader. Chapter Eleven, as in *Al-Mughni*: "And if the authorized slave (Ma'dhun) had a house from his trade..." it is written: "And based on this, if he testified against the authorized slave regarding a wall..." I say the word 'Shahida' (testified) in the sense of 'Shahadat' (testimony) is not correct; rather, the correct word is 'Ash-hada' from 'Ish-had' (to make someone a witness).

And the difference between them is not hidden from an expert in the field depending on the context of the situation. Chapter Twelve, as in *Al-Muhit*: "And a minor authorized slave cannot marry off his female slave..." in which the phrase "not from the master (Maula)" should be "not from the guardian (Wali)." In the same chapter on page 157, as in *Al-Mughni* and in *Ma'dhun Shaykh al-Islam* .... regarding his statement "leased or rented, this corresponds," I say the correct version is "that shall be suspended (yuqaffu)." Chapter Thirteen, as in *Al-Kafi*: "And when the authorized slave sold ten 'Qafiz' (a unit of measure) to a man," etc., it is written: "If he said, 'I sell you this wheat,' and this implies he did not name all of them, each Qafiz for one dirham" — I say the apparent literal meaning was understood to be that the seller did not specify one dirham for each Qafiz for both, but this is incorrect, and upon contemplation, it will become clear to you that the correct version is: "and he named all of them, each Qafiz for one dirham." Thus, the phrase "each Qafiz for one dirham"

relates to the word "I sell you," and "he did not name the measure" is an objection because this plot or this barley can also be measured. In short, it does not mean that the calculation of one dirham for each Qafiz was not told, but rather it means the calculation was told but the total measure of the heap was not specified. In the same chapter, as in *Fatawa-e-Qazi Khan*: "And if he bought a garment from a man for ten dirhams..." on page 181, his statement "and if he stipulated each yard for a dirham" — the correct version is "and he stipulated" (in the first person) and on page 183 of the same chapter, regarding his statement: "According to the view of Abu Hanifa, he is absolved in both cases," as in *Al-Muhit*: "I found in its margin that the manuscripts were found thus in the affirmative, and there is room for consideration regarding the Imam's original principle, so let it be looked into, and Allah Almighty knows best."

Book of Pre-emption (Kitab al-Shufa)

Chapter One As in *Muhit al-Sarakhsi*: "And when he bought sown land..." up to his statement "...the value of the sown land according to its share," as in *Sarakhsi*, I say the correct version is: "So the sown and unsown land shall be valued, then he shall return..." Chapter Eight, page 280, as in *Al-Mabsut*: "And he only bought land in which there were date palms or trees..." his statement: "the division of the price: the value of the land, the date palms, and the fruit on the day of the contract, so whatever portion fell..." I say the correct way is to say: "the division of the price according to the value of the land, the date palms, and the fruit, and according to the value of the land and the date palms, so whatever portion fell..." And in the second line, his statement: "if he took it," the correct version is "one of them." Similarly, on the next page, "and he harvested it then the pre-emptor came" — meaning the 'waw' (and) with 'wa-jaza' (and he harvested) is an error; the 'waw' should be removed. Chapter Nine, his statement as in *Tatarkhaniyya*: "And if the buyer or his agent said thus," I say the correct version is "I and my agent," meaning it should be 'ana' (I) instead of 'aw' (or). Beginning of Chapter Ten.

मैं कहता हूँ और मेरे नज़दीक सही यह है कि फिर जब बेचा जाए ..... तो समझ लें - अध्याय नौ, जैसा कि 'फ़तावा-ए-क़ाज़ी ख़ान' में है: "जब मुसलमान ने अपने काफ़िर गुलाम को अनुमति दी", उनके कथन "और वह उसका मौला है" के बारे में—सही है "वह उसका वला (अधिकार) है"—यानी वह और उसका मौला दोनों। और इसी मसले में उनका कथन "अगर पहला ऋणदाता काफ़िर हो", तो यह धर्म की नफ़ी (अस्वीकार्यता) है। ..... मैं कहता हूँ, इस स्थान पर इबारत (लेख) इस तरह से गायब है कि अनुवादक के लिए इसका सही हल विचारणीय है, अतः प्रतीक्षा करनी चाहिए जब तक कि कोई अन्य सही प्रति उपलब्ध न हो जाए, अल्लाह तआला ही बेहतर जानता है। फिर इसके कुछ समय बाद उनके कथन "और अगर ऋणदाताओं में से एक मुसलमान हो और उसके लिए एक काफ़िर गवाही दे..." पर मैं कहता हूँ: या तो आप यह कहें कि "और दूसरे ने गवाही दी" ..... या फिर यदि आपका मतलब इस अर्थ से है तो यह मफ़हूम (अर्थ) की दलालत से एक प्रकार के कष्ट (बनावट) के साथ है, तो समझ लें। फिर इसके कुछ समय बाद 'अल-मुग़नी' में है: "जब मुसलमान ने अपने काफ़िर गुलाम को अनुमति दी" ..... इसमें लिखा है "गुलाम पर एक हज़ार दिरहम के ऋण का दावा किया गया"—मैं कहता हूँ सही यह है कि कहा जाए "फिर एक दूसरे व्यक्ति ने गुलाम पर दावा किया" ..... जैसा कि विचार करने वाले पर स्पष्ट है। अध्याय ग्यारह, 'अल-मुग़नी' में: "और अगर माज़ून (अनुमति प्राप्त गुलाम) के पास व्यापार का घर हो" ..... इसमें लिखा है "और इसी आधार पर यदि उसने दीवार के संबंध में माज़ून के विरुद्ध गवाही दी" ..... मैं कहता हूँ शब्द 'शहिदा' (गवाही दी) शहादत (साक्ष्य) के अर्थ में सही नहीं है, बल्कि सही 'अश-हदा' है जो 'इश-हाद' (गवाह बनाना) से है। और इनके बीच का अंतर कला के माहिरों पर स्थान के संबंध के अनुसार स्पष्ट है। अध्याय बारह, 'अल-मुहीत' में: "और माज़ून बच्चा अपनी दासी का निकाह नहीं कर सकता" ..... इसमें शब्द "ला मिनल मौला" (मालिक से नहीं) के स्थान पर "ला मिनल वली" (अभिभावक से नहीं) होना चाहिए। इसी अध्याय में पृष्ठ १५७ पर 'अल-मुग़नी' और 'माज़ून' शैखुल इस्लाम में .... उनके कथन "अजरा अवस्थाजरा युफ़क्कु ज़ालिका" (उसने किराए पर दिया या लिया, वह इसके अनुकूल है) के बारे में मैं कहता हूँ सही "युवक़्क़ु ज़ालिका" (वह रुक जाएगा) है। अध्याय तेरह, 'अल-काफ़ी' में: "जब माज़ून ने एक व्यक्ति को दस 'क़फ़ीज़' बेचे" आदि में लिखा है, "अगर उसने कहा मैं तुम्हें यह गेहूं बेचता हूँ और इससे यह संकेत मिलता है कि उसने सबका नाम नहीं लिया, हर क़फ़ीज़ एक दिरहम में"—मैं कहता हूँ स्पष्ट अक्षरों से यह अर्थ निकलता है कि विक्रेता ने दोनों के संबंध में हर क़फ़ीज़ के लिए एक

दिरहम का वर्णन नहीं किया, लेकिन यह गलत है और विचार करने पर आपको स्पष्ट होगा कि सही इस प्रकार है "और उसने सबका नाम लिया, हर क़फ़ीज़ एक दिरहम में"। अतः कथन "हर क़फ़ीज़ एक दिरहम" शब्द "अबीउका" (मैं तुम्हें बेचता हूँ) से संबंधित है, और "उसने माप का नाम नहीं लिया" एक आपत्ति है क्योंकि इस भूखंड या इस जौ की माप भी संभव है। संक्षेप में, इसका अर्थ यह नहीं है कि हर क़फ़ीज़ का हिसाब एक दिरहम नहीं बताया गया, बल्कि अर्थ यह है कि हिसाब तो बताया लेकिन ढेरी की पूरी माप नहीं बताई। इसी अध्याय में 'फ़तावा-ए-क़ाज़ी ख़ान' में: "और अगर उसने एक व्यक्ति से दस दिरहम में कपड़ा खरीदा" ..... पृष्ठ १८१ पर उनका कथन "और अगर उसने शर्त रखी कि हर गज़ एक दिरहम में"—सही है "उसने शर्त रखी" (उत्तम पुरुष एकवचन के साथ) और इसी अध्याय के पृष्ठ १८३ पर उनके कथन "इमाम अबू हनीफा के अनुसार दोनों सूरतों में बरी हो जाएगा", जैसा कि 'अल-मुहीत' में है, "मैंने इसके हाशिये (हाशिये पर नोट) में पाया कि प्रतियाँ इसी तरह सकारात्मक रूप में पाई गई हैं, और इसमें इमाम के मूल सिद्धांत पर विचार की आवश्यकता है, अतः इस पर विचार किया जाना चाहिए, और अल्लाह तआला ही बेहतर जानता है।"

किताबुश-शुफ़ा (पूर्व-क्रय का अधिकार)

अध्याय एक जैसा कि 'मुहीत अल-सरख़सी' में है: "और जब उसने बोई हुई ज़मीन खरीदी..." उनके कथन "बोई हुई ज़मीन की क़ीमत उसके हिस्से के अनुसार..." तक, जैसा कि 'सरख़सी' में है, मैं कहता हूँ सही यह है "अतः बोई हुई और बिना बोई हुई ज़मीन की क़ीमत लगाई जाएगी, फिर वह लौटेगा..."। अध्याय आठ पृष्ठ २८० 'अल-मबसूत' में: "और उसने ऐसी ज़मीन खरीदी जिसमें खजूर या अन्य वृक्ष थे..." उनका कथन "क़ीमत का विभाजन: अनुबंध के दिन ज़मीन, खजूर और फल की क़ीमत, तो जो हिस्सा आया"—मैं कहता हूँ सही यह कहना है: "क़ीमत का विभाजन ज़मीन, खजूर और फल की क़ीमत पर और ज़मीन तथा खजूर की क़ीमत पर, फिर जो हिस्सा आया..."। और दूसरी पंक्ति में उनका कथन "अगर उसने उसे लिया", सही "उन दोनों में से एक" है। इसी तरह दूसरे पृष्ठ पर "व-जज़-हा सुम्मा जा-अश-शफ़ीअ" (और उसने उसे काट लिया फिर शफ़ीअ आया)—यानी 'वाव' (और) जो 'व-जज़' के साथ है वह गलत है, 'वाव' को हटा देना चाहिए। अध्याय नौ में उनका कथन, जैसा कि 'तातारी खानिया' में है: "और अगर खरीदार या उसके वकील ने इस प्रकार कहा"—मैं कहता हूँ सही "मैं और मेरा वकील" है, यानी 'औ' (या) के बजाय 'अना' (मैं) होना चाहिए। अध्याय दस का प्रारंभ।

اقول والصواب عندي ثم اذا بيع ..... فافهم - باب نهم كذانی فتاوے قاضی خان واذا اذن المسلم بعبده الكافر قوله وهو مولاه - الصواب وهو ولاه - یعنی وہ اور اس کا مولا دونوں اور اسی مسئلہ میں قولہ فان كان صاحب الدين الاول كافر نفی الدينيی ..... اقول اس مقام پر عبارت ایسی طور سے ساقط ہے کہ مترجم سے اس کی صحیح حل تامل ہے پس انتظار چاہئے یہاں تک کہ کوئی دوسرا صحیح نسخہ دستیاب ہو واللہ تعالیٰ اعلم پھر اس سے تھوڑی دور بعد قولہ ولو كان احد الفرماء مسلما شهد له كافر ان والاخر ان شهد اقول اما ان قلت والا خران شاهد ..... واما ان عنيت هذا المعنی بنوع تكلف من دلالته المفهوم فافهم - پھر اس سے تھوڑی دور بعد كذا فی المغنی واذا اذن المسلم بعبده الكافر ..... میں لکھاہو ادعی علی العبد دين الف درهم - اقول الصواب ان يقال ثم ادعی رجل آخر علی العبد ..... كما لا يخفی علی المتامل - باب يازدهم كذا فی المغنی ولو كان للمأ ذون دارا من تجارته ..... میں لکھا و علی هذا لو شهد علی المأذون في حائط ..... اقول لفظ شهد از شہادت تو صحیح نہیں بلکہ صواب اشہد نمبول از اشہاد ہے۔ والفرق بينها مما لا يخفی علی الماهر في الفن بحسب تعلق المقام - باب دوازدهم كذا فی المحيط ولا يملک الصبی المأذون تزويج امته ..... میں قولہ لامن المولی کی جگہ لامن الولی چاہئے۔ اسی باب میں صفحہ ۱۵۷ كذا فی المغنی وفي مأذون شيخ الاسلام .... میں قوله اجر اوستاجر يوفق ذلك اقول الصواب يوقف ذلك - باب سيزدهم كذا فی الكافی واذ باع المأذون من رجل عشرة اقفزة الخ میں لکھا ولو قال ابيعك هذا الحنطته وهذا يشعر ولم يسم كلها كل قفيز بدر هم اقول ظاہر الحرف نے یہ معنی سمجھے کہ بائع نے دونوں کے حق میں ہر قفیز بیک درم نہیں بیان کیا لیکن یہ غلط ہے اور تامل سے تجھے ظاہر ہوگا کہ صحیح یوں ہے ولہ سمہ كلها كل قفيز بدرهم - پس قولہ كل قفيز زيدرهم متعلق بلفظ ابيعک ہے اور لم يسم كيلها معترضہ ہے اس

وجہ سے کہ ھذا الخطہ سو ھذا الشعیر کیل بھی ممکن ہے با لجملہ یہ مراد نہیں ہے کہ ہر قفیز ایک درم کا حساب نہیں بتایا بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ حساب تو بتایا مگر ڈھیری کے سب کیل نہیں بتائے ۔ اسی باب میں کذانی فتاوے قاضی خان ولو اشتری ثو بامن رجل بعشرۃ درھم ..... صفحہ ۱۸۱قولہ ولو اشترط کل ذرع بدرھم - الصواب ولہ اشترط بصیغہ تکلم اور اسی باب کے صفحہ ۱۸۳ میں قولہ علی قول ابی حنیفہ یبرا فی الوجھین جمیعا کذا فی المحیط لقول و جدت تجعلی علی ھامشہ انہ ھکذا وجدت النسخ بالاثبات وفیہ نظر علی اصل الامام فلینظر فیہ واللہ تعالیٰ اعلم

کتاب الشفعۃ

باب اول کذا فی محیط السرخسی واذا اشتری ارضا مبذورۃ الی قولہ متقوم الارض مبذورۃ غیر جمع بحصتھا کذا في السرخسی اقول الصواب فتقوم الارض مبذورۃ و غیر مبذورۃ فیر جع ..... باب ہشتم صفحہ ۲۸۰ کذا فی المبسوط وانما اشتری ارضا فیھا نخل او شجر ..... قولہ تقسیم الثمن قیمتہ الارض والنخل و الثمر یوم العقد فما اصاب اقول الصواب ان یقال تقسیم الثمن علی قیمتہ الارض والنخل والثمر و علی قیمتہ الارض والنخل فما اصاب ..... اور دوسری سطر میں قولہ فان اخذھا الصواب احد ھما اس طرح دوسرے صفحہ میں وجز ھاثم جاء الشفیع ۔ یعنی ہوا و عاطفہ و جز با خطا ہے واو حذف کرنا چاہئے باب نہم قولہ کذا فی التاتار خانیہ ولو قال المشتری اوو کیلھا ھکذا اقول الصواب انا و کیلھا یعنی بجائے او کے انا چاہئے باب دہم ابتداء

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 Page 143 Introduction (Muqaddima)

In this chapter, his statement "the word is the buyer's word, otherwise they both take an oath (yatahaalafaan)" etc., and on the last page "if they both present evidence (bayyinah) together, then the evidence is the seller's evidence according to Abu Hanifa (RA) and Muhammad (RA), and this is the view of Abu Hanifa (RA)." I say, it is apparent that it should be said: "according to Abu Yusuf (RA) and Muhammad (RA), and this is the view of Abu Hanifa (RA), and Allah knows best." On the second page: "As in 'Al-Bada'i' and 'Al-Muntaqa' by Ibn Sama'ah from Muhammad: A man bought a house from another man, and they had two pre-emptors (shafi'), so one of them surrendered his right, then the valid pre-emption (shuf'ah) became void..." One page after his statement "Kazatahu al-makhatt wala shuhada al-bayi'aan..." it is written "and the pre-emptor admitted that he had known for several days (munzu ayyam)," the correct version is "he has known for several days" (alim munzu ayyam). And just before Chapter 11, his statement "I judged the houses between them with evidence (bayyinah)," I say that in my view, the word "bayyinah" is a gross error (khata-e-fahish), and the correct thing is to omit this word. After that, his statement "because of one of them preceding the purchase," I say the correct version in my view is "because he knew the will of the latter." After that, "for several months whenever his witnesses' time came, I made it," the correct version is "for two months whenever the witnesses' time came, I made it to the end." Chapter 11, as in 'Al-Muhit': "and for us every man is a pre-emptor," his statement "until he took it then he knew of that." I say it is like this in the manuscripts "alim" (from the triple root), and the correct version in my view is "a'lam" (from 'i'lam'), as is not hidden from the reflective person. Then, some after that among the gross errors is his statement: "therefore he appointed two men for pre-emption, then each of them has the right to litigate the other." I say the correct version in 'Al-Mughni' is to say: "each of them has the right to litigate without the other" until the end. The gist is that one of the two agents is independent in litigation but not in taking possession. If one of them litigated without the other, it is permissible, but if one of them wants to take it from whoever's hand it is in, whether the seller or the buyer, he does not have that right. That is, the summary of the point is that if one of the two agents sought a decision through litigation and lawsuit, he can do this task alone, meaning he can obtain a court order. However, if one alone wants to take possession of the pre-empted house, he cannot do so without the other. Therefore, each agent can be independent in litigation but not in taking possession. In the first issue of Chapter 14, his statement: "If the return

was due to a defect before taking possession of the house, and if it was by judicial order..." I say the author of 'Sahih' or 'Tarikh' treated the first sentence "If the return..." as a conjunctive sentence and linked it to the previous part, but according to the translator, there is a mistake in the meaning of this sentence. The correct view is that the first sentence is an addendum to the previous subject, and the 'waw' (and) in the second sentence is incorrect; it is necessary to omit it. The summary of the issue is that if a defect was found in the sold house and it was returned, there are two scenarios: first, it was returned after taking possession, and second, it was returned before taking possession. In the first case, if it was returned without a court order, the pre-emptor will again have the right to take it in pre-emption, but if it was by court order, then no. In the second case, if it was returned by court order, he cannot take it. This is from 'Al-Muntaqa'. His statement: "If the return was due to a defect before taking possession of the house, if it was by judicial order, there is no pre-emption for the pre-emptor." In short, in the case where the return is a rescission (faskh) in the sense of cancellation (iqala) for the contracting parties and a new sale (bai'-e-jadeed) for others, the pre-emptor will have repeated pre-emption through this new sale. And let it be clear that in the case of non-possession, returning without a court order is not considered a new sale according to Imam Muhammad (RA), but the disagreement of scholars is narrated regarding the view of the 'Sheikhayn' (Abu Hanifa and Abu Yusuf). According to some, there will be renewed pre-emption, and according to others, not. The view that there is no renewed pre-emption is based on the principle that before possession, a return due to a defect is, according to the 'Sheikhayn', a rescission of the sale in every respect, not in the sense of 'iqala'. This view appears to be the most correct, thus there will be consensus among the three Imams, as evidenced by the issue in 'Al-Zakhira' mentioned thereafter: "When the pre-emptor surrendered the pre-emption, then the buyer returned the house to the seller..." because no disagreement is narrated in it. Furthermore, let it be clear that in this text of 'Al-Zakhira', the scribe made gross errors in two places. First, his statement: "If the return is because it is a new rescission (faskh-e-jadeed) in every respect," I say the word "jadeed" (new) is a nonsensical error. The correct thing is to omit it and say: "because it is a rescission in every respect." And faskh...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द १ पृष्ठ १४३ प्रस्तावना (मुकद्दिमा)

इस अध्याय में उनका कथन "तो बात खरीदार की मानी जाएगी अन्यथा वे दोनों परस्पर शपथ लेंगे (यताहाल्फान)" आदि, और अंतिम पृष्ठ पर "यदि वे दोनों एक साथ साक्ष्य (बय्यिना) प्रस्तुत करें, तो साक्ष्य विक्रेता का साक्ष्य है, इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) के निकट, और यही इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) का कथन है।" मैं कहता हूँ कि ज़ाहिर (स्पष्ट) यह है कि कहा जाए: "इमाम अबू यूसुफ (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) के निकट, और यही इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) का कथन है, वल्लाहू आलम (अल्लाह बेहतर जानता है)।" दूसरे पृष्ठ पर: "जैसा कि 'बदाइ' और 'अल-मुंतक़ी' में इब्न समाआ ने इमाम मुहम्मद से उद्धृत किया है: एक व्यक्ति ने दूसरे से घर खरीदा और उसके दो शफी (पड़ोसी/हकदार) थे, उनमें से एक ने उसे (अपना हक) सौंप दिया, तो सही शफ़ा समाप्त हो गया..."। एक पन्ने के बाद उनके कथन "कज़ातहु अल-मख़त्त वला शुहदा अल-बायिआन..." में लिखा है "और शफ़ी ने स्वीकार किया कि वह कई दिनों से (मुन्ज़ अय्याम) जानता है," सही यह है कि "मुन्ज़ अय्याम" के स्थान पर "अलिम मुन्ज़ अय्याम" (कई दिनों से जान रहा था) हो। और अध्याय ११ से कुछ पहले उनका कथन "मैंने उनके बीच घरों का फैसला साक्ष्य (बय्यिना) के साथ किया," मैं कहता हूँ कि मेरे निकट "बय्यिना" शब्द भारी गलती (ख़ता-ए-फाहिश) है और सही यह है कि इस शब्द को हटा दिया जाए। इसके बाद उनका कथन "क्योंकि उनमें से एक के खरीदने की पूर्वता के कारण," मैं कहता हूँ कि मेरे निकट सही यह है कि "क्योंकि उसने बाद वाले की इच्छा जानी।" इसके बाद "कई महीनों से जब भी उसके गवाहों का समय आता, मैं कर देता," सही यह है "दो महीनों से जब भी गवाहों का समय आता, मैं उसे अंत तक कर देता।" अध्याय ११, जैसा कि 'मुहीत' में है: "और हमारे लिए प्रत्येक पुरुष शफ़ी है," उनका कथन "यहाँ तक कि उसने उसे ले लिया फिर उसे इसका ज्ञान हुआ।" मैं कहता हूँ कि प्रतियों में ऐसा ही है "अलिम" (त्रय रूप), और मेरे निकट सही "अअ़लम" (अअ़लाम से) है, जैसा कि विचार करने वालों पर स्पष्ट है। फिर इसके कुछ बाद की भारी गलतियों में से उनका कथन: "इसलिए उसने शफ़ा के लिए दो व्यक्तियों को नियुक्त किया, तो उनमें से प्रत्येक को दूसरे के खिलाफ मुक़दमा करने का अधिकार है।" मैं कहता हूँ कि 'मुग़नी' में सही यह है कि कहा जाए: "उनमें से प्रत्येक को दूसरे के बिना मुक़दमा करने का अधिकार है" अंत तक। सार यह है कि दो वकीलों में से एक मुक़दमेबाज़ी में स्वतंत्र है लेकिन कब्ज़ा करने में नहीं। यदि उनमें से एक ने दूसरे के बिना मुक़दमा लड़ा, तो वह मान्य है, लेकिन यदि उनमें से कोई विक्रेता या खरीदार के हाथ से उसे लेना चाहे, तो उसे इसका अधिकार नहीं है। यानी इस मुक़ाम का हासिल यह है कि अगर

दोनों वकीलों में से एक ने मुक़दमे और कानूनी कार्रवाई से फैसला चाहा, तो वह अकेले यह काम कर सकता है यानी न्यायाधीश (हाकिम) का आदेश प्राप्त कर सकता है। लेकिन अगर अकेले एक ने चाहा कि वह विवादित घर पर कब्ज़ा कर ले, तो वह दूसरे के बिना ऐसा नहीं कर सकता। अतः प्रत्येक वकील मुक़दमेबाज़ी में स्वतंत्र हो सकता है लेकिन कब्ज़े में नहीं। अध्याय १४ के पहले मसले में उनका कथन: "यदि घर पर कब्ज़ा करने से पहले दोष (ऐब) के कारण लौटाया गया, और यदि वह न्यायाधीश के आदेश से हो..." मैं कहता हूँ कि 'सही' या 'तारीख़' के लेखक ने पहले वाक्य "यदि लौटाना..." को 'वाव' (और) के साथ जोड़कर इसे पिछला हिस्सा बना दिया, लेकिन अनुवादक के निकट इस वाक्य में अर्थ के लिहाज़ से गलती है। सही यह है कि पहला वाक्य पिछले विषय पर आधारित है और दूसरे वाक्य में 'वाव' जोड़ना गलत है, इसे हटाना अनिवार्य है। मसले का सार यह है कि यदि बेचे गए घर में कोई दोष पाकर उसे वापस किया गया, तो दो स्थितियाँ हैं: पहली यह कि कब्ज़ा करने के बाद वापस किया गया, और दूसरी यह कि कब्ज़ा करने से पहले। पहली स्थिति में, यदि न्यायाधीश के आदेश के बिना वापस किया गया, तो शफ़ी को दोबारा शफ़ा का अधिकार मिल जाएगा, और यदि न्यायाधीश के आदेश से हुआ तो नहीं। दूसरी स्थिति में, यदि न्यायाधीश के आदेश से वापस किया गया, तो वह नहीं ले सकता। यह 'मुंतक़ी' से है। उनका कथन "यदि घर पर कब्ज़ा करने से पहले दोष के कारण वापस किया गया, यदि न्यायाधीश के आदेश से हो, तो शफ़ी के लिए शफ़ा नहीं है।" संक्षेप में, जिस स्थिति में आपसी समझौते (इक़ाला) से वापसी हो और दूसरों के लिए यह नई बिक्री (बैअ-ए-जदीद) मानी जाए, तो शफ़ी को उस नई बिक्री के आधार पर दोबारा शफ़ा का अधिकार होगा। और यह स्पष्ट रहे कि कब्ज़ा न होने की स्थिति में न्यायाधीश के आदेश के बिना वापस करने को इमाम मुहम्मद (रह.) ने नई बिक्री नहीं माना है, लेकिन 'शेख़ैन' (अबू हनीफ़ा और अबू यूसुफ) के कथन पर विद्वानों का मतभेद है। कुछ के निकट यह नया शफ़ा होगा और कुछ के निकट नहीं। न होने का आधार यह है कि कब्ज़ा करने से पहले दोष के कारण वापसी 'शेख़ैन' के निकट हर तरह से बिक्री का रद्दीकरण (फ़स्ख़) है, नया सौदा (इक़ाला) नहीं। और स्पष्ट रूप से यही कथन सही प्रतीत होता है, जिससे तीनों इमामों की सहमति हो जाएगी, जैसा कि 'ज़ख़ीरा' के मसले से सिद्ध है, जो इसके बाद उल्लेखित है: "जब शफ़ी ने शफ़ा छोड़ दिया, फिर खरीदार ने घर विक्रेता को वापस कर दिया..." क्योंकि इसमें कोई मतभेद वर्णित नहीं है। फिर यह स्पष्ट हो कि 'ज़ख़ीरा' की इस इबारत में भी लेखक से दो जगह भारी गलतियाँ हुई हैं। पहली उनका कथन: "यदि वापसी का कारण यह है कि यह हर लिहाज़ से नई फ़स्ख़ (फ़स्ख़-ए-जदीद) है," मैं कहता हूँ कि "जदीद" (नया) शब्द गलत और निरर्थक है। सही यह है कि इसे छोड़कर यूँ कहा जाए: "क्योंकि वह हर लिहाज़ से फ़स्ख़ है।" और फ़स्ख़...

باب میں قولہ فالقول قول المشتری والا یتحالفان الخ والا مستحالفان اور آخر صفحہ میں وان اقامہا جمیعاً البیینہ فالبینہ بینہ البائع عند ابی حنیفہؒ ومحمدؒ وھو قول ابی حنیفہؒ ۔ اقول الظاھر ان یقال عند ابی یوسفؒ ومحمدؒ وھو قول ابی حنیفہؒ واللہ اعلم۔ دوسرے صفحہ میں کذا فی البدائع و فی المنتقیٰ بن سماعہ عن محمد رجل اشتریٰ من رجل دارا ولہما شفیعان فافقی الیہ احد ہما بطلت شفعہ الصحیہ رجل اشتریٰ من رجل و اراد لہا شفیعان فافقی الیہ احد ہما بطلت شفعہ ایک ورق بعد قولہ کذاتہ المخط ولا شہدا البائعان ..... میں لکھا والشفیع مقرانہ منذ ایام الصواب مقرانہ علم منذ ایام اور باب یاز دہم سے کچھ پہلے قولہ قضیت بالبیوت بینہما لصاحب اشہر اقول میرے نزدیک لفظ بینہما خطائے فاحش ہے اور صواب یہ کہ لفظ ساقط کیا جائے اور اس کے بعد قولہ لانہ منحیث سبق شراء احد ہما اقول الصواب عندی لانہ علم مشیت آخروہ اور اس کے بعد قولہ منذ شہر ین کلما وقت شہودہ جعلت الصواب منذ شہرین کما وقت شہودہ و جعلت الی آخرہ باب یاز دہم کذا فی المحیط ولنا و کل رجل الشفیع قولہ حتی اخذ ہا ثم علم بذلک۔ اقول بکذا فی النسخ علم من الثلاثی والصواب عندی اعلم من الاعلام والوجہ مما لا یخفیٰ عند المتأمل۔ پھر اس سے کچھ بعد اغلاط فاحش میں سے قولہ لذا وکل رجلین بالشفعہ فلاحد ہما ان یخاصم الآخر۔ اقول والصواب فی المغنیٰ ان یقال فلاحد ہما ان یخاصم بدون الآخر آخروہ والحاصل ان احد الوکیلین ینفرد بالخصومتہ ولا ینفرد بالقبض فلو ان احدہما خاصم بدون الآخر جاز ولو اراد احد ہما ان یا خذ ہا ممن فی یدہ من البائع او المشتری فلیس لہ ذلک۔ یعنی حاصل المقام یہ ہے کہ اگر ہر دو وکیل میں سے ایک نے مخاصمہ و نالش سے فیصلہ چاہا تو تنہا اس کام کو کر سکتا ہے یعنی حکم حاکم حاصل کر لے پھر اگر تنہا ایک نے چاہا کہ دار مشفوعہ پر قبضہ کرلے تو بدون دوسرے کے ایسا نہیں کر سکتا ہے پس ہر ایک وکیل خصومت میں منفرد ہو

سکتا ہے اور قبضہ میں نہیں ہو سکتا ہے باب چہار دہم مسئلہ اولیٰ میں قولہ وان کان الرد بالعیب قبل قبض الدار وان کان بقضاء اقول صاحب صحیح یا تاریخ نے جملہ اوّل وان کان الرد۔ کو بواو وان وصلیہ قرار دیکر علامت ظاہر کی اور عبارت ما قبل سے متعلق کر دیا اور جملہ دوم وان کان بقضاء کو بواو قرار دیا مگر مترجم کے نزدیک اس عبارت میں بحسب المعنیٰ غلطی ہے اور صواب یہ ہے کہ جملہ اول عطف ہے مضمون سابق پر اور جملہ دوم میں واو عاطفہ غلط ہے اس واو کو ترک و دور کرنا واجب ہے اور حاصل مسئلہ یہ ہے کہ دار مبیعہ میں اگر عیب پا کر واپس کیا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ قبضہ کرنے کے بعد واپس کیا اور دوم یہ کہ قبضہ سے پہلے واپس کیا پس اوّل صورت میں اگر بغیر حکم قاضی واپس کیا تو دوبارہ شفیع کو سفعہ میں لینے کا اختیار ہو جائے گا اور اگر حکم قاضی ہو تو نہیں۔ اور دوسری صورت میں اگر بحکم قاضی واپس کیا تو نہیں لے سکتا ہے ہذا منتقٰی قولہ وان کان الرد بالعیب قبل قبض الدار ان کان بقضاء فلا شفعہ للشفیع آخرہ بالجملہ جس صورت میں واپسی متعاقدین کے حق میں فسخ بمعنی اقالہ ہو اور دوسروں کے حق میں بیع جدید ہو تو شفیع کا اس جدید بیع کی راہ سے مکرر شفعہ حاصل ہوگا فلیحمل اور واضح ہو کہ در صورت عدم القبض کے بغیر حکم قاضی واپس کرنے کو امام محمدؒ کے نزدیک بیع جدید کے معنی میں نہیں قرار دیا لیکن شیخین کے قول پر مشائخ کا اختلاف نقل کیا کہ بعض کے نزدیک تجدید شفعہ ہوگی اور بعض کے نزدیک نہ ہوگی اس تجدید شفعہ نہ ہونے کا قول اس اصل پر ہو گا کہ قبل قبضہ کے واپسی بسبب عیب کے شیخین کے نزدیک ہر طرح فسخ بیع ہے اور اقالہ کے معنی میں نہیں ہے اور ظاہر یہی قول اصح معلوم ہوتا ہے پس ائمہ ثلاثہ کا اجماع ہو جائے گا بدلیل مسئلہ ذخیرہ کے جو اس کے بعد مذکور ہے یعنی اذا اسلم الشفیع الشفعہ ثم ان المشتری رد الدار علی البائع الی آخرہ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نقل نہیں کیا ہے پھر واضح ہو کہ ذخیرہ کی اس عبارت میں بھی کاتب کی سے دو جگہ فاحش غلطی کی ہے اول قولہ ان کان الرد سبب ھو فسخ

جدید من کل وجہ اقول جدید کا لفظ غلط مہمل ہے اور صواب یہ کہ اس کو ترک کر کے یوں کہا جائے بسبب ہو فسخ من کل وجہ اور فسخ

...was not ancient for which a new one was available. Secondly, the statement "whether the annulment (faskh) is due to every aspect or due to a specific reason, it is an annulment from a new perspective," as mentioned in 'Al-Dhakirah'. Apparently, the text suggests that "if it is due to a reason, it is faskh from one perspective and a new sale from another." Although, in this context, it can be interpreted as a concise expression of the aforementioned meaning.

Chapter Seventeen: As mentioned in 'Al-Zahiriyyah', a man bought something and intended to take possession, so the pre-emptor (Shafi') intended to take it. The text says, "He shall not be believed, nor shall he be made an adversary to the pre-emptor." I say: the negative form "not be made" (la yuj'al) is a gross error; the correct form is the affirmative, i.e., "he shall be made" (liyuj'al). This means the buyer's statement will not be validated, and since it's not validated, he will be considered an adversary to the pre-emptor so that the pre-emptor can prove his right and take it from the buyer. If he were believed, the buyer would be a trustee (mustawda') and could not be an adversary. Let it be clear that the buyer's statement "I sold it to so-and-so and it left my hand," as found in the manuscript, or "I sold it to so-and-so and delivered it from my hand," as I have it, explains that it was not just a contract of sale, but alongside the contract, he removed it from his possession and handed it over, then that person left it with him as a trust (amanat). Thus, his possession at that time is a possession of trust. Understand this. A bit further, his statement "because the owner of the house, by what he acknowledged of the valid gift..." And in the same chapter of 'Tatar Khaniyah', regarding "a man in whose hands is a house...", his statement "and if to that, the pre-emptor took the house and paid the price and returns." I say it should be said: "and the price fell upon the seller and returns the rest," as is not hidden from the learned. Also, be aware that in 'Al-Kafi', entitlement (istihqaq) based on a right prior to the contract annuls the contract, but a right subsequent to it does not. Following this, it is written: "And the pre-emptor, just as he takes precedence over the one who stands in the place of the buyer." The translator says this is how it is inscribed in these copies, and there is no doubt about this phrasing being incoherent. The translator does not find time to delve deeply into it; however, cursorily, in my view, the correct version is: "The pre-emptor, just as he takes precedence over the buyer, takes precedence over the one who stands in the place of the buyer." This means just as the pre-emptor has priority over the buyer, he

also has priority over whoever represents the buyer. Based on this, a sentence is missing from the text. Understand this.

Book of Partitioning (Kitab al-Qismah)

Chapter One

Among its apparent gross errors is what is in 'Al-Kafi': "A man died and left three sons and fifteen vessels, some of which were full of grain and five were empty..." I say a sentence is missing from this, and it is also omitted from the Calcutta edition. The correct version is "and five of them also... and all..." In the second chapter, his statement "and the owner of the third had four out of five dirhams," as in 'Fatawa Qadi Khan'. Instead of "wa lau" (even if), it should be "wa" (and) for conjunction, making the derivation "fakana" (then it was) mandatory. A bit later, there is an ignorant error where "lil-abd" is in one line and "an-taqseem" in another, whereas it is "al-abdanu sahhal badan" (the bodies, the body is healthy). The translator says that apart from reflecting the meanings of the book, no success was granted in verifying the original inscriptions. Seeing such instances, the translator was surprised as to why the text was altered in some correct original places, as will become apparent in a place in 'Kitab al-Siyar', Volume Two, where the translator has discussed it in detail in the margins. At the beginning of Chapter Three, it mentions: "Al-Khassaf mentioned a house between two men, the share of each of whom is such that it cannot be utilized after partition, and he requested partition..." I say: the word "talaba" (requested) is mentioned in the singular form, but according to the translator, it is incorrect because when the share after partition for someone is such that before partition...

पुराना नहीं था जिसका नया उपलब्ध हो। दूसरा, उनका कथन 'सवाअन कानल फ़स्ख़ु बिसबब-इन मिन कुल्लि वज्हिन' यानी चाहे फ़स्ख़ (रद्द करना) हर पहलू से हो या किसी विशेष कारण से, वह नए सिरे से फ़स्ख़ माना जाएगा जैसा कि 'ज़खीरा' में है। ज़ाहिर तौर पर इबारत से यह मालूम होता है कि 'लौ बिसबब-इन हुवा फ़स्ख़ुन मिन वज्हिन व बैअुन जदीदुन मिन वज्हिन' यानी अगर किसी कारण से हो तो एक पहलू से फ़स्ख़ और दूसरे पहलू से नई बिक्री है। हालाँकि इस स्थान पर संक्षेप पर आधारित मानकर पूर्वोक्त अर्थ निकालना संभव है।

अध्याय सत्रहवाँ: जैसा कि 'ज़हीरिया' में है, एक व्यक्ति ने खरीदा और उस पर कब्ज़ा करना चाहा, तो शफ़ी (अग्रक्रयाधिकार रखने वाला) ने उसे लेना चाहा। उनका कहना है 'ला युसद्दक़ु वला लियुजअल ख़समन लिश-शफ़ी' (उसकी पुष्टि नहीं होगी और उसे शफ़ी का विरोधी नहीं बनाया जाएगा)। मैं कहता हूँ कि 'ला युजअल' नकारात्मक रूप में एक बड़ी गलती है और सही रूप सकारात्मक 'लियुजअल' है। यानी खरीदार के कथन की पुष्टि नहीं होगी और जब नहीं होगी, तो उसे शफ़ी के मुक़ाबले में विरोधी माना जाएगा ताकि शफ़ी अपना अधिकार साबित करके उससे ले सके। अगर उसकी पुष्टि हो जाती, तो खरीदार अमानत रखने वाला बन जाता और विरोधी नहीं हो सकता था। और स्पष्ट हो कि खरीदार का यह कहना 'बेअतुहा अन फुलां व ख़रजत मिन यदी' जैसा कि नुस्खे में है, यानी मैंने इसे अमुक के हाथ बेच दिया और अपने कब्ज़े से निकाल दिया। तो खरीदार का यह कथन इस बात को स्पष्ट करता है कि यह केवल बिक्री का अनुबंध नहीं था, बल्कि अनुबंध के साथ ही उसने अपने कब्ज़े से निकालकर उसे दे दिया, फिर उसने उसे अमानत के तौर पर मेरे पास छोड़ दिया, अतः मेरा कब्ज़ा अमानत का कब्ज़ा है। इसे समझें। इसके कुछ आगे उनका कथन है 'लान्ना साहिबल दारी बिमा अक़र्रा...'। और इसी अध्याय में 'ततार ख़ानिया' के अनुसार एक व्यक्ति जिसके कब्ज़े में घर है... में उनका कथन 'व इन्ना इला ज़ालिका अख़ज़श-शफ़ीअुल दारा व दफ़अुस-समना व युरुद्दु'। मैं कहता हूँ कि इस तरह कहना चाहिए 'व वक़अ़स-समना अ़लल बाएइ व युरुद्दु' जैसा कि विद्वानों पर छिपा नहीं है। और स्पष्ट हो कि 'काफ़ी' में है कि अनुबंध (अक़्द) से पहले के किसी अधिकार के कारण अनुबंध रद्द हो जाता है, लेकिन बाद के अधिकार से नहीं। फिर उसके बाद लिखा है 'वश-शफ़ीउ कमा युतक़द्दमु अ़ला मन क़ामा मक़ामल मुश्तरी'। अनुवादक कहता है कि इन प्रतियों में ऐसा ही लिखा है और इस इबारत के बेमतलब होने में कोई संदेह नहीं है। अनुवादक के पास इस पर अधिक विचार करने का समय नहीं है, हाँ सरसरी तौर पर मेरे निकट सही यह है कि

'वश-शफ़ीउ कमा युतक़द्दमु अ़लल मुश्तरी युतक़द्दमु अ़ला मन क़ामा मक़ामल मुश्तरी'। यानी जैसे खरीदार पर शफ़ी को प्राथमिकता प्राप्त है, वैसे ही खरीदार के प्रतिनिधि पर भी शफ़ी को प्राथमिकता है। इस आधार पर इबारत से एक वाक्य गायब है।

किताबुल क़िस्मत (बंटवारे की किताब)

अध्याय पहला

इसकी ज़ाहिर बड़ी गलतियों में से एक यह है जैसा कि 'काफ़ी' में है: 'एक व्यक्ति मरा और तीन बेटे छोड़े और पंद्रह बर्तन छोड़े जिनमें से कुछ भरे हुए और कुछ खाली थे'। मैं कहता हूँ इसमें से एक वाक्य गायब है और वह कलकत्ता के मुद्रित संस्करण में भी नहीं है। सही यह है कि 'व ख़म्सुन मिन्हा आयज़न...'। इसी के दूसरे अध्याय में उनका कथन 'व काना लिस़ाहिबिस्सुलुस़ाती अर्बअ़तुन मिन ख़मसा' जैसा कि 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में है, 'व़लौ' की जगह 'व़' और जोड़ने के लिए 'फ़काना' का होना अनिवार्य था। और इसके कुछ बाद एक अज्ञानता वाली गलती यह है कि 'लिल-अब्द' एक पंक्ति में और 'अिन-तक़्सीम' दूसरी पंक्ति में लिखा है, जबकि यह 'अल-अ़ब्दानु सह़्हुल बदन' है। अनुवादक का कहना है कि मूल पाठ के अर्थों को नज़रअंदाज़ करने के कारण यह त्रुटियां हुई हैं। अनुवादक को आश्चर्य हुआ कि कुछ सही स्थानों पर मूल इबारत क्यों बदली गई, जैसा कि 'किताबुल सैर' जिल्द दो के एक स्थान से स्पष्ट होगा जिसके हाशिये पर विस्तार से चर्चा की गई है। तीसरे अध्याय के शुरू में लिखा है कि 'ख़स्साफ़' ने दो व्यक्तियों के बीच एक घर का उल्लेख किया जिसमें प्रत्येक का हिस्सा ऐसा है कि बंटवारे के बाद लाभ नहीं उठाया जा सकता, और उसने बंटवारे की मांग की...। मैं कहता हूँ यहाँ 'तलबा' एकवचन के रूप में लिखा है, लेकिन अनुवादक के अनुसार यह गलत है क्योंकि जब बंटवारे के बाद का हिस्सा इतना हो कि बंटवारे से पहले...

قدیم نہ تھا جس کا جدید میسر ہو۔ دوم قولہ سواء کان الفسخ بسبب من کل وجہ او بسبب ہو فسخ من وجہ جدید من وجہ کذا فی الذخیرہ ظاہراً عبارت یہ معلوم ہوتی ہے کہ لو بسبب ہو فسخ من وجہ و بیع جدید من وجہ ..... اگرچہ اس مقام پر ایجاز عبارت پر محمول کر کے موصوف مذکور کی تقدیر ممکن ہے۔

باب ہفدہم کذا فی الظہیریہ ید رجل اشتری واراد قبضہ فاراد الشفیع اخذھا قولہ لا یصدق ولا لیجعل خصماً للشفیع اقول لا یجعل بصیغہ نفی غلط فاحش ہے اور صواب علی الاثبات یعنی لا یصدق ولیجعل ..... ہے۔ یعنی مشتری کے قول کی تصدیق نہ ہو گی اور جب نہ ہوئی تو وہ شفیع کے مقابلہ میں خصم قرار دیا جائے حتیٰ کہ وہ اپنا حق ثابت کر کے مشتری سے لے لیگا اور اگر تصدیق ہوتی تو مشتری مستودع ہو کر خصم نہ ہو سکتا۔ اور واضح ہو کہ مشتری کا یہ قول بعتھا عن فلاں و خرجت من یدی کما فی النسختہ او یقال بعتھا من فلان و اجر جئتھا من یدی کما ھو عندی۔ یعنی میں نے اس دار کو فلاں کے ہاتھ فروخت کیا اور اپنے ہاتھ سے نکال دیا ۔ پس یہ قول مشتری کا اس امر کی توضیح ہے کہ خالی عقد بیع نہ تھا بلکہ عقد کے ساتھ میں نے اپنے قبضہ سے نکال کر اس کے قبضہ میں دیدیا پھر اس نے میرے قبضہ میں بطور امانت و ودیعت کے دیا ہے پس میرا قبضہ اس وقت قبضہ امانت ہے فافہم۔ اس سے کچھ دور بعد قولہ لان صاحب الدار یما اقر بالھیتہ الصحیحہ لما اقرا ..... اور اسی باب میں کذا فی التاتار خانیہ رجل فی یدیہ دار ..... میں قولہ وان الی ذلک اخذ الشفیع الدار ودفع الثمن ویرد۔ اقول یوں کہنا چاہئے ووقع الثمن علی البائع ویرد آخرہ کمالا یخفی علی المتبحر۔ اور واضح ہو کہ کذا فی الکافی الاستحقاق بحق سابق علی العقد یبطل العقد و بحق متاخر عنہ لا یبطلہ پھر اس کے بعد لکھا و الشفیع کما یتقدم علی من قام مقام المشتری۔ قال

المترجم یوں ہی ان نسخوں میں مسطور ہے اور اس عبارت کے مہمل ہونے میں شک نہیں اور مترجم زیادہ اس کے غور میں وقت نہیں پاتا ہاں سرسری میرے نزدیک صواب یہ ہے کہ والشفیع کما یتقدم علی المشتری یتقدم علی من قام مقام المشتری۔ یعنی جیسے مشتری پر شفیع کو تقدم ہے ویسے ہی جو مشتری کی جگہ قائم ہو اس پر بھی شفیع کو تقدم ہے۔ وعلی ہذا عبارت میں سے ایک فقرہ ندار ہے فافہم۔

کتاب القسمۃ

باب اول

اس کے ظاہر فاحش اغلاط میں سے ہے کذا فی الکافی رجل مات و ترک ثلثہ بنین و ترک خمسہ عشر حلیۃ ضمس منھا مملوۃ غلا و خمس منھا خالیۃ والکل۔ اقوال اس میں سے ایک فقرہ ندارد ہے اور وہ مطبوعہ کلکتہ سے بھی ساقط ہے اور صواب یہ کہ و خمس منھا ایضا الصاقھا والکل آخرو۔ اسی باب دوم میں قولہ و کان لصاحب الثلثہ اربعہ من خمسہ دراہم کذا فی فتاویٰ قاضی خان۔ بجائے ولو کان ہوا و عطف کے فکان بقاء تفریع واجب ہے۔ اور اس سے کچھ بعد ایک جہالت کی غلطی یہ ہے کہ للابد۔ ایک سطر میں اور ان تقسیم دوسری سطر میں لکھا ہے حالانکہ الابدان صح البدن ہے قال المترجم ظاہر صحت کی حالت میں نقوش اصل کے سوائے معانی کتاب پر لحاظ کے ساتھ صحت کی توفیق عنایت نہیں ہوئی اور ایسے مقامات دیکھ کر مترجم کو تعجب ہوا کہ بعض صحیح مقامات اصل میں کس وجہ سے عبارت بدلی گئی چنانچہ کتاب السیر مجلد دوم کے ایک مقام ظاہر ہو گا جس کے حاشیہ پر مترجم نے مفصل ذکر کیا ہے باب سوم شروع میں وذکر الخصاف دار بین رجلین نصیب کل واحد لا ینتفع بہ بعد القسمہ و طلب القسمہ ..... . اقول یوں ہی طلب بصیغہ مفرد

مذکور ہے لیکن مترجم کے نزدیک غلط ہے بنا بر ا نکہ جب حصہ بعد تقسیم کے کسی کا اس قدر ہو کہ قبل تقسیم .....

(Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (135) Preface)

If the beneficial use (intifa') that was possible cannot be achieved, the Qazi (judge) cannot perform such a partition (qismat) at the request of only one party. This principle has already been mentioned; therefore, how can this ruling be correct? Furthermore, in the subsequent text, the phrase "wa in talaba ahaduhuma al-qismat" (if one of them requests the partition) would either lose its meaning or become contradictory. Thus, in my view, the correct version is "wa talabaha al-qismat" using the dual grammatical form. Understand this, and Allah knows best.

Similarly, one page later, in the phrase "wa shart al-matruk," the correct wording should involve both parties' agreement to a condition, i.e., "wa sharata al-matruk la yajuzu indahuma wa yajuzu fi qawli Muhammad" (setting a condition on the left property is not permissible according to both of them, but permissible in Imam Muhammad's view), as stated in Fatawa Qazi Khan. Likewise, on the following page, the dual form is necessary in "fa in zakara anna li-kulli wahid," meaning "fa in zakara anna li-kulli wahid minhuma" (if both mentioned that for each of them...), including their share, rights, access, and water drainage in the partition, to the end.

One page after that, the issue is mentioned as follows: "wa in kana bayna rajulayni dar iqtasama ala an yakhuza ahaduhuma ad-dar wal-akharu nisf ad-dar jaza..." (if there is a house between two men and they divide it such that one takes the house and the other takes half the house, it is permissible...), as in Al-Muhit. The translator notes that this passage has been altered in a way that makes it difficult to ascertain the correct meaning. If it were through a mutual settlement (sulh), it would be applied to another house as mentioned in subsequent issues. However, this is a case of mutual partition. Perhaps it means the partition was done such that both shares contain a ratio of a full house and a half house. But even this is not a partition in the true sense, rather a technical arrangement. Furthermore, how would it be permissible in a single house where there is no difference in category (jins)? For there is no difference in category or meaning, yet partition always involves the concept of exchange (compensation). Specializing this case based on the value of the house—even if it is superior to half—does not resolve this confusion. This matter requires careful reflection.

In the beginning of Chapter Six, regarding the phrase "wal-makil wal-mawzun jami'an liahadihima," I suggest the correct version is "la ahadihima" (to neither of them). Shortly after, regarding "illa an yakuna qism alladhi lam yara al-mal sirruhuma," the

word "sirruhuma" is written, which the translator left for mental exercise even though the meaning is clear. Then, on the second page, there is one minor literal error and one gross error in meaning. First, in "fa in kana al-maqsum shay'an wahidan haqiqatan aw hukman," the word "aw" (or) should be replaced by "wa" (and). Second, near the end of the same issue, in "la yabutulu illa bi-insha al-saktah," the exception "illa" (except) is incorrect; the correct version is simply the negative particle "la." The translator should contemplate this.

In the beginning of Chapter Eight, regarding "wa ala hayti dayn faja'a al-gharim," it appears "faja'a al-ghurama" (the creditors came) is correct based on the subsequent context. One page later, "kana al-ghurama al-mayyit al-thani an yatlubu al-qismat" has a seemingly clear meaning that the creditors of the second deceased have the right to request partition. However, according to the translator, this is incorrect in purpose. The correct wording is "an yubtulu hiya," meaning the creditors of the second deceased have the right to nullify the partition. Attached to Chapter Eleven, in "wa la yujbaru al-mustahiq alayh...", the correct word is "la yataghayyaru" (will not change), pertaining to 'tahjir' (restriction) and not 'jabr' (compulsion). At the start of Chapter Eleven, page 349, in "la yaqa'u lahu fil qismat al-thalitha ashar adru'a," it should correctly be "al-qismat al-thaniya ashar adru'a" (the twelfth partition) connected to his house, so there is no need to repeat the partition, as in Al-Muhit. In Chapter Thirteen, regarding "aqarra ahaduhuma al-asl mayyit," the word 'asl' holds no meaning for me; perhaps it was a slip of the scribe's pen. In my view, the correct wording is "aqarra ahaduhuma bi-baytin minhu bi-aynihi..." (one of them acknowledged a specific house...) up to the reference in Sharh al-Tahawi.

Book of Muzara'at (Agricultural Partnership) Chapter Three On page 377, the passage is mentioned as follows: "Similarly, if he said 'I farmed in it with tilling (kirab)' then it is such, or 'without tilling' then it is such, it was said that the Muzara'at is permissible." And following this, it is written: "Similarly, if he said 'I farmed part of it with tilling' then it is such, or 'I farmed part of it without tilling' then it is such, it was said that the Muzara'at..."

(फ़तावा आलमगिरी ..... जिल्द ① (135) मुक़द्दमा)

कि जो लाभ (इंतिफ़ा) संभव था वह प्राप्त न हो सके तो काजी (न्यायाधीश) केवल एक पक्ष के अनुरोध पर ऐसा बंटवारा (तक़सीम) नहीं कर सकता है। यह नियम पहले ही उल्लेखित किया जा चुका है, फिर इसके बावजूद यह आदेश कैसे सही हो सकता है? इसके अतिरिक्त बाद में आने वाले शब्द "व इन तलबा अहदहुमा अल-क़िस्मत" (यदि उनमें से एक बंटवारे की मांग करे) के कोई अर्थ नहीं निकलेंगे या वह विरोधाभासी होंगे। अतः मेरे विचार में सही पाठ "व तलबाहा अल-क़िस्मत" (उन दोनों का बंटवारे की मांग करना) द्विवचन (तस्निया) रूप में है। इसे समझें, अल्लाह बेहतर जानता है।

इसी तरह एक पन्ने के बाद वाक्य "व शर्त अल-मतरूक" में सही यह है कि दोनों की सहमति से शर्त लगाई जाए, अर्थात "व शरता अल-मतरूक ला यजूज़ु इंदाहुमा व यजूज़ु फी क़ौलि मोहम्मद" (दोनों के अनुसार छोड़ी गई संपत्ति पर शर्त लगाना जायज़ नहीं है, परन्तु इमाम मोहम्मद के कथन में जायज़ है) जैसा कि फ़तावा काजी खान में है। इसी प्रकार उसके एक पन्ने के बाद "फ़इन ज़कर अन्न लिकुल्लि वाहिद" में द्विवचन अनिवार्य है, अर्थात "फ़इन ज़करा अन्न लिकुल्लि वाहिद मिन्हुमा" (यदि उन दोनों ने उल्लेख किया कि उनमें से प्रत्येक के लिए...) उसका हिस्सा, अधिकार, रास्ता और जल निकासी का मार्ग बंटवारे में शामिल होगा, अंत तक।

इसके एक पन्ने के बाद समस्या इस प्रकार वर्णित है: "व इन काना बैन रजुलैन दार इक़्तसमा अला अन याख़ुज़ा अहदहुमा अद-दार वल आख़िरु निस्फ़ अद-दार जाज़..." (यदि दो व्यक्तियों के बीच एक घर हो और वे इस आधार पर बंटवारा करें कि एक पूरा घर ले ले और दूसरा आधा घर, तो यह जायज़ है...) जैसा कि 'अल-मुहीत' में है। अनुवादक का कहना है कि इस पाठ में इस प्रकार हेरफेर हुआ है कि सही अर्थ समझने में कठिनाई होती है। यदि यह आपसी समझौते (सुलह) के माध्यम से होता, तो इसे दूसरे घर पर लागू किया जाता जैसा कि बाद के मसलों में है। परन्तु यह आपसी बंटवारे का मामला है। शायद इसका अर्थ यह हो कि बंटवारा इस तरह किया गया कि दोनों के हिस्सों में एक पूर्ण घर और एक आधे घर का अनुपात हो। परन्तु यह भी वास्तविक बंटवारा नहीं बल्कि एक प्रकार की तकनीकी व्यवस्था है। फिर एक ही घर में, श्रेणी (जिंस) में अंतर न होने के बावजूद, इसके जायज़ होने की क्या स्थिति होगी? क्योंकि न तो श्रेणी में अंतर है और न ही अर्थ में, जबकि बंटवारे में विनिमय (मुआवज़ा) का भाव बना रहता है। इस मामले में मूल्य के आधार पर एक घर को आधे से श्रेष्ठ मानना इस उलझन को दूर नहीं करता। इस पर गंभीरता से विचार किया जाना चाहिए।

अध्याय छह के प्रारंभ में शब्द "वल-मकील वल-मोज़ून जमीअन लिहादिहिमा" के लिए मेरा सुझाव है कि सही पाठ "ला अहदिहिमा" (उनमें से किसी एक के लिए नहीं) होना चाहिए। इसके कुछ बाद "इल्ला अन यकून क़िस्म अल्लाज़ी लम यरा अल-माल सिर्रहुमा" में "सिर्रहुमा" लिखा है, जो अनुवादक ने मानसिक अभ्यास के लिए छोड़ दिया है, यद्यपि अर्थ स्पष्ट है। फिर दूसरे पृष्ठ पर शब्द में एक छोटी और अर्थ में एक बड़ी त्रुटि है। पहले, "फ़इन कान अल-मक़सूम शैअन वाहिदन हक़ीक़तन अव हुक्मन" में "अव" (या) के स्थान पर "वा" (और) होना चाहिए। दूसरा, उसी मसले के अंत में "ला यबुतुलु इल्ला ब-इनशा अल-सकता" में शब्द "इल्ला" (सिवाय) गलत है, और सही केवल निषेधवाचक "ला" है। अनुवादक को इस पर विचार करना चाहिए।

अध्याय आठ के प्रारंभ में "व अला हैति दैन फ़जा अल-गरीम" में बाद के वाक्यों के अनुसार "फ़जा अल-गुरमा" (लेनदार आए) सही प्रतीत होता है। एक पन्ने के बाद "कान अल-गुरमा अल-मय्यित अल-सानी अन यतलुबू अल-क़िस्मत" का अर्थ स्पष्ट है कि दूसरे मृतक के लेनदारों को बंटवारे की मांग का अधिकार है, परन्तु अनुवादक के अनुसार यह उद्देश्य के विरुद्ध गलत है। सही पाठ "अन युबतुलू हिया" है, अर्थात दूसरे मृतक के लेनदारों को बंटवारे को रद्द करने का अधिकार है। अध्याय ग्यारह के साथ संलग्न "व ला युजबरु अल-मुस्तहिक अलैह..." के स्थान पर सही पाठ "ला यतग़ाय्यर" (परिवर्तित नहीं होगा) है, जो 'तहजीर' से संबंधित है न कि 'जब्र' (ज़बर्दस्ती) से। अध्याय ग्यारह, पृष्ठ 349 के प्रारंभ में "ला यकाउ लहू फ़िल क़िस्मतु अल-सालिसा अशर अज़रआ" के स्थान पर सही पाठ "अल-क़िस्मतु अल-सानिया अशर अज़रआ" (बारहवीं क़िस्मत) होना चाहिए जो उसके घर से जुड़ी हो, अतः बंटवारे को दोहराने की आवश्यकता नहीं है, जैसा कि 'अल-मुहीत' में है। अध्याय तेरह में "अकरा अहदहुमा अल-असल मय्यित" शब्द 'असल' का मेरे पास कोई अर्थ नहीं है, संभवतः यह लेखक की लेखनी की त्रुटि है। मेरे अनुसार सही पाठ "अकरा अहदहुमा ब-बैतिन मिन्हु ब-ऐनिहि..." (उनमें से एक ने एक विशिष्ट घर का इकरार किया...) होना चाहिए जैसा कि 'शराह अल-तहावी' में है।

किताब अल-मुज़ाराअत (कृषि अनुबंध की पुस्तक) अध्याय तीन पृष्ठ 377 में इबारत इस प्रकार है: "इसी तरह यदि उसने कहा कि मैंने इसमें हल चलाकर (किराब) खेती की तो ऐसा, या बिना हल चलाए खेती की तो वैसा, तो कहा गया कि मुज़ाराअत जायज़ है।" और इसके बाद लिखा है: "इसी तरह यदि उसने कहा कि मैंने इसमें से कुछ में हल चलाकर खेती की तो ऐसा, या कुछ में बिना हल चलाए खेती की तो वैसा, तो कहा गया कि मुज़ाराअत..."

کے جو انتفاع ممکن تھا وہ حاصل نہ ہو سکے تو قاضی ایسی تقسیم بدرخواست واحد نہیں کر سکتا ہے اور یہ اصل مذکور ہو چکی پھر باوجود اس کے یہ حکم کیونکر صحیح ہوگا اور علاوہ اس کے مابعد میں قولہ "وان طلب احد هما القسمتہ" کے معنی نہ ہوں گے یا مناقض ہوگا پس صواب میرے نزدیک "وطلبها القسمتہ" بصیغہ تثنیہ ہے فافهم واللہ تعالیٰ اعلم اور ایسے ہی ایک ورق بعد قولہ "و شرط المترک" میں صواب دونوں کا باتفاق شرط لگانا چاہئے یعنی "و شرطا المترک لا یجوز عند هما و یجوز في قول محمد" کذا فی فتاویٰ قاضی خان اور ایسے ہی وہ ورق بعد قولہ "فان ذکر ان لکل واحد" میں تثنیہ لازم ہے یعنی "فان ذکرا ان لکل واحد منهما نصیبہ بحقوقہ دخل الطریق و مسیل الماہ فی القسمتہ" الی آخرہ اور اس سے ایک ورق کے بعد مسئلہ بایں عبارت مذکور ہے "وان کان بین رجلین دار اقتسما علی ان یاخذ احد هما الدار والآخر نصف الدار جاز وان کانت الدار افضل قیمته من نصف الدیار" کذا فی المحیط۔ قال المترجم اس عبارت میں تحریف ایسے طور پر واقع ہوئی کہ صحیح میں سخت دقت ہے پس اگر بطریق باہمی صلح کے ہوتا تو دوسرے دار پر محمول کیا جاتا جیسا مسائل مابعد میں مذکور ہے لیکن مذکور باہمی اقسام ہے اور شاید یہ معنی ہوں کہ اقسام بدین طریق کیا کہ دونوں کے حصص میں کامل دار اور نصف دار کی نسبت ہو لیکن یہ بھی اقسام نہیں بلکہ نوع اصطلاح ہے پھر دار واحدہ میں باوجود عدم اختلاف جنس کے جواز کی صورت کیونکر ہوگی کیونکہ نہ اختلاف جنس اور نہ معنی اختلاف جنسی حالانکہ قسمت میں معنی معاوضہ سے انفکاک نہیں ہوتا اور تخصیص اس امر کا دار از راہ قیمت کے چاہے نصف سے افضل ہو اس خلجان کو رفع نہیں کرتا فلیجامل فانہ موضع تامل ۔ باب ششم اوائل میں قولہ "والمکیل والموزون جمیعاً لاحدهما" اقول للصواب "لا احد هما" اور اس کے کچھ بعد قولہ "الا ان یکون قسم الذی لم

پر المال سر هما" اقول یوں ہی "سر ہما" مسطور ہے اور یہ تشحید الاذہان کے لئے مترجم نے چھوڑا اگرچہ مطلب ظاہر ہے پھر دوسرے صفحہ میں دو غلطیاں لفظ میں یسیرا اور معنی میں فاحش ہیں اول قولہ "فان کان المقسوم شیئا واحد احقیقته اوحکما" اقول بجائے "او" کے "وا" چاہئے ہے اور دوم اسی مسئلہ کے حوالہ ختم کے قریب قولہ "لا یبطل الا بانشاء السکتہ" اقول حرف استثناء "الا" غلط ہے اور صواب فقط "لا" نافیہ ہے و بقطع المترجم و تامل فیہ باب ہشتم اوائل میں قولہ "و علی ہیت دین فجاء الغریم" اقول ظاہر "لفجاء الغرماء" صحیح ہے بنظر عبارت مابعد کے فافہم ۔ ایک ورق بعد قولہ "کان الغرماء المیت الثاني ان یطلبو القسمتہ" اقول اس کے معنی تو بظاہر بہت صاف و شستہ ہیں کہ میت دوم کے قرضخواہوں کو درخواست تقسیم کا اختیار حاصل ہے لیکن مترجم کے نزدیک بحسب المقصود غلط ہے اور صواب "ان یبطلوا ھی" یعنی قرض خواہان میت دوم کو تقسیم و بنوارہ باطل کر دینے کا اختیار ہے اور ملحق باب یازدہم قولہ "ولا یجبر المستحق علیہ کذا فی المحیط" صواب "لا یتغیر" ہے از باب تحجیر اور باب جبر سے نہیں ہے باب یازدہم شروع صفحہ ۳۴۹ قولہ "لا یقع لہ في القسمتہ الثالثہ عشرہ اذرعہ" والصواب ان یقال "القسمتہ الثانیہ عشرہ اذرعہ" متصلا بدارہ فلا یقید اعادة القسمتہ کذا فی المحیط ۔ باب سیزدہم بقولہ "اقرا حد ھما الاصل میت" ۔ اقول لم یقع عندی من لفظ الاصل معنی و لعلہ انطبع بزلتہ قلم الناست فالمصواب عندی "اقراحد ھما ببیت منہ بعینہ لرجل وانکر لشریکہ" الی قولہ کذا فی شرح الطحاوی۔

کتاب المزارعتہ باب سوم صفحہ ۳۷۷ میں عبارت اس طرح مذکور ہے "وکذلک اذا قال ما زرعت فیھا بکراب فکذا او بغیر کراب فکذا قال المزارعتہ جائزة" ۔ اور اس کے بعد لکھا: "وکذلک اذا قال ما زرعت منھا بکراب فکذا او مازرعت منھا بغیر کراب فکذا قال المزارعتہ"

Fatawa Alamgiri..... Volume ① 136 Introduction

Review: The difference between the two cases is that in the first, the pronoun in the word 'fiha' (in it) refers back to that land, and without an independent mention of the action, the phrase 'and without labor like this' is conjoined to the first sentence, from which 'sowing a portion' was understood. In the second issue, instead of 'fiha', 'minha' (from it) is used for partition, and the phrase 'whatever you sowed from it without labor' is conjoined sentence-to-sentence to clarify independence; otherwise, the meaning is very similar, as is evident, except that the rulings depend on the use of those specific terms. The compiler (muharrir) said: All praise and glory be to Allah, the Almighty and Majestic, for granting His humble servant the strength, through His grace, to carefully consider the phrasing of the issues and the aspects of their legal connection in this book of rulings. Even though a monthly translation of twelve parts of the original Arabic would normally be cause for wonder even just for the duration of the transcription, how much more so to translate it while checking for original errors, adhering to terminology, and observing the legal connections of words? There are many other matters that will become apparent to scholars upon a thorough examination of this translation. Therefore, if any improvement or excellence is found, all praise and thanks are due to Allah, the True Master, who granted His humble servant this strength; otherwise, he knows his own insignificance well, and due to his utter insignificance, he does not even recognize himself. Therefore, it is hoped that the righteous of the Ummah and virtuous servants will not forget the translator in their prayers for forgiveness, for he seeks no merit but is hopeful of Divine forgiveness, pardon for his sins, and the mercy of Allah. Indeed, my Lord is Blessed and Exalted, Most Forgiving, Most Generous, the Sovereign King, Most Merciful. Peace and blessings be upon our master and lord, His servant and messenger, Muhammad, and upon all his family and companions. Chapter Four at the end of the same page: "His imagination occurred to a man dealing with half on the condition that he anoints it (yal-tahu)." The correct is "on the condition that he coats/smears it (yal-tah-hu)," meaning from etc. At the end of Chapter Nine, connected to Chapter Ten, regarding the phrase "and if the sharecropper wanted to uproot, turning the land thus without the consent of the sharecropper," I say the essence of this passage is visibly erroneous; it seems some text has been omitted. For example, it should be: "and if the sharecropper wanted to uproot, and the landowner wanted to acquire his share at market value, then the landowner should etc." The translator has mentioned this meaning in the translation; so reflect upon it.

Chapter Thirteen: In the first issue, the phrase "from the theft of the crop and this is now (haza al-aan)." I say, in my view, "haza al-aan" is correct without the 'Lam' of causation. Chapter Nineteen: As in Al-Khulasah, Muhammad said in Al-Asl, "When he gave a quarter of his land" etc. In this issue, it is written, "the sharecropper consumed the kor (al-kuri) which." Visibly, the correct is "the kor (al-kur) which"... Chapter Twenty: Explanation of suretyship (kafalah) in sharecropping (muzara'at). This passage is mentioned: "and if the seed is from the side of the landowner, do not speak, either it was stipulated in the sharecropping that the sharecropper works himself, or it was not stipulated, then if it was stipulated, both the suretyship and sharecropping are valid, whether stipulated in the contract or after it, because he is a surety for an obligation whose fulfillment is possible from the surety" etc. I say there is an apparent need for consideration in this passage because when suretyship is a condition in the sharecropping contract, and the sharecropping is on the condition that the farmer performs the work himself, then although the suretyship is for the guaranteed matter, fulfillment of the exact personal labor of the sharecropper is not possible from the surety. Therefore, the phrase "then if it was stipulated, both the suretyship and sharecropping are valid, whether stipulated in the contract or after it" is questionable. Accordingly, it is written further on: "as for when it is stipulated in the sharecropping that the sharecropper works himself, then if the suretyship was a condition of the contract, there is a penalty for corruption; the sharecropping was not valid and the suretyship became void because he is a surety for something whose fulfillment from the surety is not possible, because the labor of the sharecropper cannot be fulfilled by another." Therefore, in my view, the correct version should be "then if it was NOT stipulated" instead of "then if it was stipulated." The explanation for this is that there are two things here: first, the sharecropping contract in which sometimes the condition of the farmer working himself exists and sometimes it does not. Second, the suretyship contract, which is sometimes stipulated within the sharecropping contract—in the sense that the sharecropping is agreed upon the condition that the sharecropper, for example, provides a surety—and sometimes it is not stipulated in the sharecropping contract. Once this becomes clear, then in the case where the seeds are provided by the landowner, the act of cultivation is obligatory upon the farmer, but not specifically to be done by him personally; rather, the act of cultivation must be completed on his behalf, so the suretyship for it is valid. Thus, if the text in the book matches the translator's assumption, its meaning is with the explanation.

ज़ायज़ा (समीक्षा)। तो दोनों में अंतर यह है कि पहले में शब्द 'फ़ीहा' (उसमें) से ज़मीर (सर्वनाम) उस ज़मीन की ओर फेर दी गई और बिना क्रिया के स्वतंत्रता के उल्लेख के'कौलहु व बिगैर खराब फ़ेकदा' को पहले वाक्य पर जोड़ दिया गया और 'तज़रीउल बाज़' (कुछ बोना) की समझ उसी से हुई। और दूसरे मसले में 'फ़ीहा' के स्थान पर 'मिन्हा' (उससे) से पृथकता (तबयीज़) और 'कौलहु मा ज़रअत मिन्हा बिगैर खराब' को वाक्य पर वाक्य जोड़ने से स्वतंत्रता को स्पष्ट कर दिया गया, वरना अर्थ में बहुत कम अंतर है जैसा कि स्पष्ट है, सिवाय इसके कि मसलों का आधार उन शब्दों के प्रयोग पर ही है। संकलक (मुहर्रिर) ने कहा - परमपिता परमेश्वर के लिए प्रशंसा और महिमा है कि जहाँ तक उसने अपने अनुग्रह से अपने इस असहाय दास को सामर्थ्य प्रदान की, इस अहकाम (नियमों) की पुस्तक में मसलों के शब्दों और हुक्म के संबंधों के पहलुओं आदि का भली-भांति ध्यान रखा गया है। यद्यपि मूल अरबी के बारह भागों का मासिक अनुवाद करने की स्थिति में केवल लेखन की अवधि में ही आश्चर्य किया जाता है, तो फिर उसका अनुवाद करना और मूल की त्रुटियों आदि को देखना, शब्दों की मर्यादा और शब्दों के साथ हुक्म के संबंधों के पहलुओं का ध्यान रखना और इसके अतिरिक्त कई अन्य विषय हैं जो इस अनुवाद को पूरी गहराई से देखने पर विद्वानों को स्पष्ट होंगे। अतः यदि इसमें कोई अच्छाई या खूबी पाएँ तो वह सब ईश्वर की स्तुति है जिसने अपने असहाय दास को यह सामर्थ्य दी, अन्यथा वह जैसा तुच्छ है वह स्वयं अच्छी तरह जानता है, बल्कि वह अपनी तुच्छता के कारण स्वयं को भी नहीं पहचानता। अतः उम्मत के सज्जनों और नेक लोगों से आशा है कि वे अनुवादक को अपनी क्षमा की प्रार्थनाओं में न भूलेंगे, क्योंकि वह किसी श्रेय का आकांक्षी नहीं बल्कि ईश्वर की क्षमा, अपराधों की माफ़ी और ईश्वर की दया का अभिलाषी है। और निश्चय ही मेरा प्रभु अत्यंत क्षमाशील, उदार, दयालु स्वामी और कृपालु है। प्रभु की कृपा हमारे स्वामी और हमारे मौला, उनके बंदे और रसूल मुहम्मद और उनके समस्त परिजनों और साथियों पर हो। अध्याय चार इसी पृष्ठ के अंत में। 'वक़ा तखैयुलुहु इला रजुल मुआमलातु बिल-निस्फ़ अला अन यलतहु'। सही 'अला अन यलतह' (यानी मलना/पोतना) है। अध्याय नौ के अंत में अध्याय दस के साथ जुड़े हुए 'कौलहु वलौ अरादल मुज़ारिउल कलअ कल्बुल अर्ज़ ज़ालिका मिन गैरि रिज़ाअल मुज़ारिअ' के बारे में मेरा कहना है कि इस इबारत का सार स्पष्ट रूप से त्रुटिपूर्ण प्रतीत होता है, शायद कुछ इबारत छूट गई है। उदाहरण के लिए, इस प्रकार होना चाहिए: 'वलौ अरादल मुज़ारिउल कलअ व अराद रब्बुल अर्ज़ अन यतमलका हिस्सतहु बिल-क़ीमती फ़ला रब्बुल अर्ज़ ज़ालिका' आदि। और अनुवादक ने इसी अर्थ को

अनुवाद में उल्लेख किया है, अतः इस पर विचार करें। अध्याय तेरह। पहले मसले में 'कौलहु अज़ सरकिल ज़रअ व हाज़ा अल-आन'। मेरा कहना है कि मेरे विचार में 'हाज़ा अल-आन' बिना 'लाम-ए-तालील' (कारण बोधक लाम) के सही है। अध्याय उन्नीस 'कज़ा फिल खुलासा काला मुहम्मदुन् फिल असल इज़ा वक़अल रबउ अर्ज़िहु' आदि। इस मसले में 'इस्तहलकल मुज़ारिउल कुरी अल्लज़ी' लिखा है। स्पष्ट रूप से सही 'अल-कुर अल्लज़ी' है... अध्याय बीस, मज़ारअत (बटाई पर खेती) में ज़मानत (कफ़ालत) का वर्णन। इसमें यह इबारत उल्लिखित है: 'वइन कानल बज़रू मिन जहति रब्बिल अर्ज़ फ़ला ततकल्लमू अम्मा इन शरुता फिल मुज़ारअति अमलुल मुज़ारिअ बिनाफ़िसही अव लम् युश्तरत फ़इन शरुता सहतिल कफ़ालति वल मुज़ारअति जमीअन कानत मशरूततन फिल अक़्दि अम बादहू लअन्नहु कफीलुन बि-मज़मूनिन अमकनहु इस्तिफ़ाउ मिनल कफील' आदि। मेरा कहना है कि इस इबारत में स्पष्ट रूप से विचार करने की आवश्यकता है, क्योंकि जब मज़ारअत के अनुबंध में ज़मानत शर्त है और मज़ारअत इस शर्त पर है कि किसान स्वयं काम करे, तो यद्यपि ज़मानत उस कार्य की गारंटी के लिए हुई, लेकिन कफ़ील (ज़मानत देने वाले) से उस विशिष्ट कार्य को पूरा कराना संभव नहीं है। अतः'फ़इन शरुता सहतिल कफ़ालति वल मुज़ारअति जमीअन कानत मशरूततन फिल अक़्दि अम बादहू' संदेहपूर्ण है। जैसा कि आगे लिखा है कि 'फ़अम्मा इज़ा शरुता फिल मुज़ारअति अमलुल मुज़ारिअ बिनाफ़िसही फ़इन कानतिल कफ़ालतु मशरूततल अक़्दि फ़साद तावान लम् तकुन सिहतुल मुज़ारअति व बतलतिल कफ़ालतु लअन्नहु कफीलुन बि-माला यमकिनु इस्तिफ़ादुहु मिनल कफीलि लअन्ना अमलल मुज़ारिइ ला यमकिनु इस्तिफ़ादुहु मिन गैरिही'। अतः मेरे विचार में सही यह है कि 'फ़इन शरुता' के स्थान पर 'फ़इन लम् युश्तरत' (यदि शर्त न हो) होना चाहिए। और इसका स्पष्टीकरण यह है कि यहाँ दो बातें हैं: एक तो मज़ारअत का अनुबंध जिसमें कभी यह शर्त होती है कि किसान स्वयं काम करे और कभी नहीं होती। दूसरा ज़मानत का अनुबंध, और वह कभी मज़ारअत के अनुबंध के भीतर शर्त होता है इस अर्थ में कि मज़ारअत इस शर्त पर तय हो कि किसान उदाहरण के तौर पर ज़मानत देगा, और कभी मज़ारअत के अनुबंध में शर्त नहीं होता। जब यह स्पष्ट हो गया, तो जिस स्थिति में बीज ज़मीन के मालिक की ओर से हों, तो किसान पर खेती का काम अनिवार्य है, लेकिन विशेष रूप से स्वयं करना अनिवार्य नहीं है, बल्कि यह खेती का कार्य उसकी ओर से संपन्न होना चाहिए, अतः उसकी ज़मानत सही है। तो यदि पुस्तक में अनुवादक के विचार के अनुसार हो, तो इसका अर्थ व्याख्या के साथ है।

جائزہ۔ پس فرق دونوں میں یہ ہے کہ اول میں لفظ فیہا سے ضمیر اس زمین کی طرف راجع کی اور بدون استقلال ذکر فعل کے قولہ وبغیر کراب فیکدا۔ کو اول جملہ پر عطف کر دیا اور توزریع البعض کی اسی سے سمجھی گئی اور دوسرے مسئلہ میں بجائے فیہا کے منہا سے تبعیض اور قولہ مازرعت منہا بغیر کراب عطف جملہ بر جملہ سے استقلال واضح کر دیا ورنہ فی المعنی بہت کم فرق ہے کما لا یخفی غیر ان المسائل ترکھا الاحکام بجریان تلک الالفاظ۔ قال المحرر جم اللہ تعالی عز و جل کے واسطے تسبیح و حمد ہے کہ جہان تک اپنے فضل سے اپنے بندہ عاجز کو توفیق عطا فرمائی اس کتاب احکام میں مسائل کے الفاظ اور وجوہ تعلق حکم وغیرہ پر بخوبی لحاظ رکھا گیا اگرچہ اصل عربی کے بارہ جزو ماہواری ترجمہ کرنے کی صورت میں خالی کتابت کی مہلت میں استعجاب کیا جاتا ہے کہاں اس کا ترجمہ کرنا اور اغلاط الاصل وغیرہ کو دیکھنا اور الفاظ کی رعایت اور وجوہ تعلق الحکم بالفاظ کا لحاظ اور سوائے اس کے بہت امور ہیں جو بکمال نظر اس ترجمہ کو دیکھنے سے انشاء اللہ تعالیٰ اہل العلم کو ظاہر ہوں گے پس اگر بہتری و خوبی پائیں تو سب حمد و ثنا حضرت مولیٰ حق سبحانہ و تعالیٰ کے واسطے ہے جس نے اپنے عاجز بندہ کو توفیق عطا فرمائی ورنہ وہ جیسا لغو ہے خود ہی خوب جانتا ہے بلکہ نہایت لغویت سے اپنے آپ کو نہیں پہچانتا ہے ورنہ خوب ہوتا اگر اپنے کو پہچانتا لہٰذا صالحین امت و بندگان نیکو کار سے امید ہے کہ مترجم کو دعائے مغفرت سے فراموش نہ فرمائیں گے کیونکہ اس کو کسی فضل کی خواستگاری نہیں بلکہ مغفرت الٰہی وعفو جرائم ورحمت حق سبحانہ تعالیٰ کی امیدواری ہے وان ربی تبارک و تعالیٰ عفو جواد ملک کریم غفور رحیم صلی اللہ تعالیٰ علیٰ سیدنا ومولانا عبدہ ورسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔ باب چہارم اسی صفحہ کے آخر میں۔ وقع تخیلہ الی رجل معاملہ

بالنصف علیٰ ان یلتحہ۔ الصواب علیٰ ان یلطحہ یعنی من الخ۔ باب نہم آخر باب میں متصل باب دہم کے قولہ ولو اراد المزارع القلع قلب الارض ذلک من غیر رضاء المزارع اقول محصل اس عبارت کا ظاہر الغلط ہے بظاہر کچھ عبارت ساقط ہوگئی ہے مثلاً یوں کہنا چاہیے ۔ ولو اراد المزارع القلع و اراد رب الارض ان یتملک حصتہ بالقیمتہ قلرب الارض ذلک الی آخر با اور مترجم نے اسی عبارت کے معنی کو ترجمہ میں ذکر کیا ہے فتد برفیہ۔ باب سیزدہم۔ اول مسئلہ میں قولہ از سرق الزرع و ہذا الان۔ اقول صواب میرے نزدیک ہذا الان بلا م تعلیل ہے۔ باب نوزدہم کذا فی الخلاصہ قال محمد فی الاصل اذا وقع الربع ارضہ الی آخرہ اس مسئلہ میں لکھا استہلک المزارع الکری الذی۔ ظاہر الصواب الکر الذی ..... ہے باب بیستم بیان کفالت در مزارعت اس میں یہ عبارت مذکور ہے وان کان البذر من جہتہ رب الارض فلا تتکلموا اما ان شرط فی المزارعت عمل المزارع بنفسہ اول یشترط فان شرط صح الکفالت والمزارعت جمیعاً کانت مشروطتہ فی العقد ام بعدہ لانہ کفیل بمضمون امکنہ استیفاء من الکفیل الی آخر ہا۔ اقول اس عبارت میں ظاہر تامل ہے کیونکہ جب عقد مزارعت میں کفالت مشروط ہے اور مزارعت اس شرط سے ہے کہ کاشتکار بذات خود کام کرے تو کفالت اگر چہ امر مضمون کے لئے واقع ہوئی لیکن کفیل سے بعینہ عمل کا استنکار کا استیفاء ممکن نہیں ہے پس قولہ فان شرط صح الکفالت والمزارعت جمیعاً کانت مشروطتہ فی العقد ام بعدہ مشکور فیہ ہے چنانچہ آگے لکھا کہ فاما اذ شرط فی المزارعت عمل المزارع بنفسہ فان کانت الکفالت مشروطتہ العقد فساد تاوان لم تکن صحتہ المزارعت و بطلت الکفالت لانہ کفیل بمالا یمکن استیفادہ من الکفیل لان عمل المزارع لایمکن استیفادہ من غیرہ۔ پس صواب میرے نزدیک یہ ہے کہ بجائے فان شرط کے فان لم یشترط ہو اور اس کی توضیح یہ ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں ایک تو عقد مزارعت جس میں کبھی یہ شرط ہوتی ہے کہ کاشتکار خود کام کرے اور کبھی نہیں ہوتی ہے۔ دوم عقد کفالت اور وہ کبھی عقد مزارعت کے اندر مشروط ہوتا ہے بدین معنی کہ مزارعت اس شرط سے قرار پائے کہ

مزارع مثلاً کفیل دے گا اور کبھی عقد مزارعت میں مشروط نہیں ہوتا ہے جب یہ ظاہر ہو گیا تو جس صورت میں بیج از جانب مالک زمین ٹھہرے ہیں تو کاشتکار پر کار زراعت واجب ہے مگر نہ خاص کر بذات خود بلکہ یہ فعل زراعت اس کی طرف سے پورا ہونا چاہیے پس اس کی کفالت صحیح ہے۔ پس کتاب میں اگر موافق زعم مترجم کے ہو تو اس کے معنی مع الشرح

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume 1 Page: 127 Introduction

It shall be thus: *'Wa in kaan al-badhru min jihati rabb al-ard'* (And if the seed is provided by the landowner). If in a sharecropping contract (*muzara'at*), it is agreed that the seed will be provided by the landowner, the labor becomes an obligatory duty upon the farmer. *'Fala yakhlū imma an shurita fi al-muzara'ati 'amal al-muzari'i bi-nafsihi aw la'* (It cannot be otherwise than either personal labor by the farmer was stipulated in the contract or not). To explain the ruling on suretyship (*kafalat*), it is necessary to know whether the farmer's personal labor was made a condition in the sharecropping contract. *'Fa-in shurita'* (If it was stipulated) – I say this is incorrect; the correct phrasing is *'Fa-in lam yushtarat'* (If it was not stipulated). In that case, both the suretyship and the sharecropping contract are valid. Thus, if the farmer's personal labor was not made a condition, a guarantee (*kafalat*) for the performance of the agricultural labor is valid. Consequently, both contracts—suretyship and sharecropping—are valid in all cases, whether the suretyship was stipulated within the sharecropping contract or occurred afterward. This is because, since personal labor is not a condition, the farmer's only obligation is to ensure the completion of the agricultural work, whether by himself or through his servants or assistants. When a guarantor (*kafil*) provides a guarantee on his behalf, he is guaranteeing a performance that was already due from the farmer, and it is a task in which the guarantor can act as a substitute. Thus, the guarantee is valid. For he has guaranteed a content whose fulfillment is possible by the guarantor himself.

That is to say, the object of the guarantee (*makful bihi*) possesses two characteristics: first, the act guaranteed was obligatory and due from the principal (*makful 'anhu*); and second, its fulfillment by the guarantor is also possible. Both points were explained: first, by the statement that the labor is a guaranteed obligation upon the farmer (*al-'amal mazmunun 'ala al-muzari'*), meaning he can be judicially compelled to perform it, an obligation arising from his acceptance of the sharecropping contract. Second, by the statement that it is possible for the entitled party to seek fulfillment from the guarantor (*wa-amkana li-l-mustahiqqi istifa'uhu min al-kafil*). It should be noted that following this, the text reads: *'Fa-in akhadha al-makfulu lahu wa-l-kafil'* (If the beneficiary and the guarantor took...). I say that the 'and' (*waw*) is an error; the term 'beneficiary' (*makful lahu*) is the subject (*fa'il*), and 'guarantor' (*kafil*) is the object (*maf'ul*). In this clarification, it is explained what the guarantor receives if he performs the work under the guarantee, or whether it constitutes a voluntary act (*tabarru'*). From the above, it is clear that if personal labor is not a condition for the farmer,

there are two scenarios for the guarantee: either it is stipulated within the contract or it occurs afterward; both are permissible. Regarding the scenario where personal labor *is* a condition, there are again two possibilities: either it is stipulated within the contract or afterward. In this case, if the guarantee is stipulated within the sharecropping contract, both the contract and the guarantee are void (*batil*). If it occurs afterward, the sharecropping is valid but the guarantee is void. This is explained by the phrase *'Falamma lama shurita fi al-muzara'ati 'amal al-muzari'i bi-nafsihi...'* and so forth. In summary, according to the translator, there are two errors in this matter: first, a major error in the phrase *'Fa-in shurita tasahh al-kafalatu...'* whereas the correct version is *'Fa-in lam yushtarat...'*. Second, in the phrase *'akhadha al-makfulu lahu wa-l-kafil...'*, the use of the conjunction 'and' between the subject and the object is incorrect and should be omitted. The scribe says: All praise and gratitude belong solely to Allah, the Almighty, who granted this humble servant the guidance to correct such errors despite the haste and volume of the translation. Praise be to Allah, first and last, the Lord of all the worlds.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द अव्वल पृष्ठ: १२७ मुक़दमा (प्रस्तावना)

यूं होंगे 'वान कानल बिज़रु मिन जिहती रब्बुल अर्ज़' (और यदि बीज ज़मीन के मालिक की तरफ़ से हो)। यदि बटाई (मज़ारत) के अनुबंध में बीज ज़मीन के मालिक की ओर से तय हो, तो किसान के ज़िम्मे काम करना अनिवार्य हो जाएगा। 'फ़ला यख्लू इम्मा अन शुरिता फ़िल मज़ारती अमलुल मज़ारिइ बिनफ़िसही अव ला' (यह इस बात से खाली नहीं कि क्या बटाई में किसान का व्यक्तिगत रूप से काम करना अनिवार्य किया गया है या नहीं)। गारंटी (कफ़ालत) के नियम को स्पष्ट करने के लिए इस विवरण को जानना आवश्यक होगा कि बटाई के अनुबंध में किसान के लिए स्वयं काम करना शर्त है या नहीं। 'फ़ान शुरिता' (यदि शर्त हो) - मैं कहता हूँ कि यह ग़लत है, और सही यह कहना है कि 'फ़ान लम युश्तरत' (यदि शर्त न हो), तो गारंटी और बटाई दोनों वैध (सही) होंगे। अत; यदि बटाई के अनुबंध में किसान के लिए व्यक्तिगत रूप से काम करना शर्त न हो, तो ऐसी स्थिति में खेती के कार्य को पूरा करने की गारंटी सही होगी। इस प्रकार, कफ़ालत और मज़ारत दोनों अनुबंध हर हाल में सही होंगे, चाहे कफ़ालत का अनुबंध मज़ारत के अनुबंध के दौरान किया गया हो या उसके बाद। इसका कारण यह है कि जब बटाई के अनुबंध में किसान पर व्यक्तिगत काम की शर्त नहीं है, तो उस पर केवल खेती का काम पूरा करना अनिवार्य है, चाहे वह स्वयं करे या अपने नौकर या सहायक आदि के माध्यम से। और जब गारंटी देने वाले (कफ़ील) ने उसकी ओर से गारंटी दी, तो उसने उस कार्य की गारंटी दी जो किसान पर अनिवार्य था, और वह ऐसा कार्य था जिसमें कफ़ील उसकी जगह ले सकता है। अतः कफ़ालत सही होगी। क्योंकि उसने ऐसी विषयवस्तु की गारंटी दी जिसका पूरा करना कफ़ील के द्वारा संभव है।

अर्थात्, जिस विषय (मकफ़ूल बिही) की गारंटी दी गई है, उसमें दो गुण हैं: पहला यह कि जिसकी गारंटी दी गई है वह किसान (मकफ़ूल अन्हु) पर अनिवार्य और देय था, और दूसरा यह कि उसका पूरा होना कफ़ील से भी संभव है। इन दोनों बातों को पहले 'लिल-अमलु मज़्मूनुन अलल-मज़ारिइ' के साथ बयान किया गया, जिसका अर्थ है कि किसान इस काम के लिए बाध्य है और कानूनी रूप से उसे मजबूर किया जा सकता है, और यह उस पर बटाई अनुबंध स्वीकार करने के कारण अनिवार्य हुआ है। दूसरा 'व-अमकनल मुस्तहिक्कि इस्तिफ़ाउहु मिनल-कफ़ील' से स्पष्ट है, जिसका अर्थ है कि अधिकार प्राप्त व्यक्ति के लिए कफ़ील से इसे पूरा करवाना संभव है। और यह स्पष्ट हो कि इसके बाद यह वाक्य लिखा है 'फ़ान अख़ज़ल मकफ़ूल लहु वल-कफ़ील' (यदि गारंटी लेने वाले और गारंटी देने वाले ने लिया)। मैं कहता हूँ कि यहाँ 'व' (और) ग़लत है, क्योंकि 'मकफ़ूल लहु' कर्ता (फ़ाइल) है

और 'कफ़ील' कर्म (मफ़ऊल) के स्थान पर है। इस व्याख्या में यह बताया गया है कि यदि कफ़ील ने गारंटी के तहत काम पूरा किया, तो उसे क्या मिलेगा या यह मुफ़्त सेवा (तबर्रु) होगी। उपरोक्त विवरण से स्पष्ट हुआ कि यदि बटाई के अनुबंध में किसान का व्यक्तिगत काम शर्त न हो, तो गारंटी की दो स्थितियाँ हैं: या तो गारंटी बटाई के अनुबंध में शर्त के रूप में होगी, या बाद में। दोनों ही स्थितियाँ जायज़ हैं। अब उस स्थिति का विवरण कि जब किसान का व्यक्तिगत काम शर्त हो, तो इसमें भी दो स्थितियाँ हैं: या तो बटाई के अनुबंध में शर्त होगी या बाद में। इस स्थिति में यदि गारंटी बटाई के अनुबंध के साथ शर्त हो, तो बटाई और गारंटी दोनों अमान्य (बातिल) हैं, और यदि गारंटी बाद में हो, तो बटाई वैध और गारंटी अमान्य है। जैसा कि 'फ़लम्मा लमा शुरिता फ़िल मज़ारति...' इत्यादि में कहा गया है। संक्षेप में, अनुवादक के अनुसार इस मसले में दो स्थानों पर त्रुटि है: पहली बड़ी त्रुटि 'फ़ान शुरिता तसहिल कफ़ालत...' इत्यादि में है, जबकि सही 'फ़ान लम युश्तरत...' है। दूसरी त्रुटि 'अख़ज़ल मकफ़ूल लहु वल-कफ़ील...' में कर्ता और कर्म के बीच 'व' (और) का उपयोग है, जिसे हटाना ही सही है। लेखक (मुहर्रिर) कहते हैं कि समस्त प्रशंसा और स्तुति अल्लाह तआला के लिए है, जिसने इस कमज़ोर को अनुवाद की इतनी जल्दबाज़ी और अधिकता के बावजूद इन त्रुटियों को सुधारने की प्रेरणा दी। आदि और अंत में सभी प्रशंसा अल्लाह के लिए है, जो सारे संसार का पालनहार है।

یوں ہوں گے وان كان البذر من جهة رب الأرض ۔ اگر عقد مزارعت میں بیج مالک زمین کی طرف سے ٹھہرے ہوتی کہ کاشتکار کے ذمہ کام امر لازم ہو گا ۔ فلا يخلو اما ان شرط في المزارعة عمل المزارع بنفسه اوله بشرط تو کفالت کا حکم بیان کرنے کے واسطے اس تفصیل کا معلوم ہونا ضرور ہوگا کہ عقد مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ بذات خود کام کرنا مشروط کیا گیا ہے یا نہیں کیا گیا ۔ فان شرط اقول غلط والصواب ان يقال (فان لم يشترط) تصح الكفالة والمزارعة جميعاً پس اگر عقد مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ بذات خود کام کرنا مشروط نہ ہو تو ایسی صورت میں کفالت انجام دہی فعل کاشتکاری کی صحیح ہو گی پس کفالت و مزارعت دونوں عقد ہر حال میں صحیح ہوں گے خواہ كانت مشروطة في العقد او بعده عقد کفالت اسی عقد مزارعت کے اندر مشروط ہو یا بعد عقد مزارعت کے پھر عقد کفالت واقع ہوا ہو اس لئے کہ عقد مزارعت میں جب کاشتکار پر بذات خود کام مشروط نہیں ہے تو اس پر خالی یہ واجب ہے کہ کار زراعت کو پورا کر دے خواہ بذات خود یا کسی اپنے نوکر یا مددگار وغیرہ سے اور جب کفیل نے اس کی طرف سے کفالت کی تو ایسے امر کی کفالت کی جو کاشتکار پر لازم تھا اور اس طرح لازم تھا کہ کفیل بھی اس میں نیابت کر سکتا ہے پس کفالت صحیح ہو گی ۔ لانہ كفل بمضمون امكنه استيفاؤه من الكفيل۔ کیونکہ کفیل نے ایسے فعل مضمون کی کفالت کی جس کا پورا کر لینا کفیل کی ذات سے ممکن ہے۔

یعنی مکفول بہ میں دونوں صفت ہیں ایک تو یہ کہ جس فعل کی کفالت کی وہ مکفول عنہ پر لازم و مضمون تھا اور دوم یہ کہ اس کا پورا ہونا کفیل سے بھی ممکن ہے پس دونوں باتوں کو بیان کیا اوّل بقولہ لان العمل مضمون على المزارع يُجْبَرُ عَلَيْهِ بِالْقَضَاءِ پر وقد لزمہ هذا العمل بحكم المزارعة۔ کیونکہ یہ کام مکفول عنہ یعنی کاشتکار پر مضمون ہے بدین معنی کہ اس کو پورا کرنے کے لئے

اس پر جبر کیا جائے گا اور یہ اس پر عقد مزارعت قبول کرنے کی وجہ سے لازم آیا ہے دوم بقولہ ۔ وامکن للمستحق استیفاؤہ من الکفیل اور اس کو کفیل سے بحکم کفالت پورا کر لینا ممکن ہے اور واضح ہو کہ اس کے بعد یہ عبارت مسطور ہے فان اخذ المکفول لہ والکفیل ..... اقول واو غلط ہے اور لفظ مکفول لہ فاعل اور کفیل مفعول بہ واقع ہوا ہے اور اس تفریح میں یہ بیان ہے کہ کفیل نے اگر بحکم کفالت کام انجام دیا تو اس کو کیا ملے گا یا مفت تبرع ہوگا۔ پس بیان مذکورہ بالا سے واضح ہوا کہ اگر عقد مزارعت میں مزارع کا بذات خود کام مشروط نہ ہو تو کفالت کی دو صورتیں ہیں یا تو کفالت عقد مزارعت میں مشروط ہو گی ۔ یا بعد کو واقع ہوگی پس یہ دونوں صورتیں کفالت کی اس تقدیر پر جائز ہیں۔ اب رہا بیان اس امر کا کہ جب مزارعت میں مزارع کا بذات خود کام کرنا شرط ہو تو اس میں بھی کفالت کی دو صورتیں ہیں یا تو عقد مزارعت میں مشروط ہوگی یا بعد کو واقع ہوگی پس اس تقدیر پر اگر کفالت عقد مزارعت میں شرط ہو تو مزارعت و کفالت دونوں باطل ہیں اور اگر بعد کو واقع ہوئی تو مزارعت صحیح و کفالت باطل ہے اور اسی کو بیان کیا بقولہ فلما لما شرط في المزارعه عمل المزارع بنفسه الی آخرہ ۔ بالجملہ مترجم کے نزدیک اس مسئلہ میں دو جگہ غلطی ہے اوّل فاحش غلطی قولہ فان شرط تصح الکفالتہ الخ ہے اور صواب فان لم یشترط ..... ہے اور دوم قولہ اخذ المکفول لہ والکفیل ..... میں واو عاطفہ درمیان فاعل و مفعول بہ کے غلط ہے اور صواب اس کا ترک ہے۔ قال المحرر تم حمد و ثناء خالص اللہ تعالیٰ عزوجل کو ہے جس نے اس ضعیف کو باوجود اس قدر عجلت و کثرت ترجمہ کے ایسے اغلاط کی توفیق صحیح عطا فرمائی فللہ الحمد في الاولی والآخرة والحمد للہ رب العالمین ۔

Fatawa-e-Alamgiri..... Volume 1 | 148 | Preface

Kitab al-Mu'amalah (Book of Transactions)

Chapter Two As stated in 'Al-Tatarkhaniyya': "If a man enters into a transaction with two people, assuming they would follow it through..." until the end of 'Al-Muhit'. In this matter: "If he knows that the lower one does not affect his word, even if he stipulates the labor of the landowner." A line of text has been repeated; one should be mindful of this. Four pages later in the same chapter, it is mentioned in 'Al-Tatarkhaniyya', quoted from 'Al-Atabiyyah': "A man owns a tree whose branches extend into another's property and roots sprout there..." I say (the translator notes) that if a person's tree has roots that spread into someone else's land and saplings sprout from those roots, those saplings belong to the owner of the tree, not the landowner. If the owner of the tree gifts these saplings to a third party or the landowner: "If the saplings dry up when the main tree is cut, the gift is not valid; but if they do not dry up, the gift is valid," as mentioned in 'Fatawa al-Kubra'. I say that the condition that the tree owner gifted these saplings to someone other than the landowner might be because, according to the Imam, gifting joint property (hibah musha') to a partner is permissible. To avoid this, if the wording was changed, the landowner's partnership would be included, making it permissible in every respect for him. Or it could mean it's not permissible for him. Since permission was granted for a third party, for example, it is also accepted because in these matters, the intended meaning is considered valid. Anyway, setting aside this analysis, the translator states that the word 'tatalammasu' with the letter 'lam' or 'talbasu', whether affirmative as in the first case or negative as in the second case, is incorrect and nonsensical in my view. In my opinion, the correct word is 'tayabbasu' (meaning to dry up) from 'yabbasa', with the feminine 'ta', the present tense letter, and 'ya', 'ba', and 'sin'. The meaning is: if these saplings are such that they would dry up if the main tree were cut, then gifting them is not valid; but if they do not dry up in that state—meaning they have become independent trees themselves—then gifting them is valid. Understand this.

Kitab al-Zabaih (Book of Slaughtering)

Chapter One Two pages later, as in 'Al-Qunyah': "If he says Bismillah and salutations upon Muhammad..." in 'Al-Muhit', it says: "If he intended to omit, it is mentioned." The correct version is: "intended al-mutahawwik..." meaning 'tafa'ul' from blessing is correct. In the second chapter regarding the number of wild fanged animals, it is

written: "Al-sammur, al-dalaq, al-qird, and al-numus." This is an error; there is no disagreement in the following sentence: "The leopard (al-fahd) is permissible according to Al-Shafi'i." I say that during the translation of this 'Kitab al-Zabaih', due to a lack of time and coincidental illness, I was very troubled; therefore, let the generous forgive me. To the extent that I was granted ability, efforts were made after apologizing. The translator says that there are several errors and major flaws in this text. First, 'dalaq' with the letters 'dal', 'lam', and 'qaf'—this is a localized form of 'walah', and it does not mean 'wild cat' here because the 'cat' (sunnawri) was mentioned earlier; rather, it refers to the 'ermine' (qaqam), whose fur and wool are considered very valuable. It is also called 'qaqam', not 'pustin-e-qaqam' (ermine coat), similar to the cases of 'sammur' (sable) and 'sinjab' (squirrel). Although these two are also wild animals, the use of their fur is highly valued. Second, 'al-dubb' (bear) was written as 'al-dhabb' with a dotted 'dhal' in the first copy, which refers to a wild cow whose cheese is famous; however, by consensus, its prohibition and its status as a beast of prey are both incorrect. Therefore, the correct word is with a plain 'dal' meaning 'khirs' (bear), which is forbidden by consensus. Third, 'al-qird wal-numus': the first word with 'qaf', 'ra', and 'dal' is written correctly without dots, but apparently, the corrector or the scribe mistook it for 'qurad' (tick/mite) with a 'damma' and changed the second word 'numus' (weasel/mongoose) to 'naml' (ant). It is strange that the corrector let it remain. Let it be clear that 'qurad' with a 'damma'...

किताब अल-मुआमलाह (लेन-देन की किताब)

अध्याय दूसरा 'कज़ा फ़ित ततारीख़ानिया' और 'ला वका अर्-रजुलु तख़य्युलन मुआमलातहु इलार-रजुलैनी अला अन यलताफ़ाह' अंत तक 'अल-मुहीत' तक। इस मामले में 'फ़इन काना यअ़लमु अन्नस-सुफ़्ली ला युअसिरु कौलहु वइन शरता अमला रब्बिल अर्ज़'। एक पंक्ति की इबारत (वाक्य) दोबारा आ गई है, इस पर ध्यान देना चाहिए। और इसके चार पन्नों के बाद इसी अध्याय में 'कज़ा फ़ित ततारीख़ानिया' जो 'इताबियाह' से उद्धृत है: 'रजुलुन लहू शजरतुन तसर्रुफ़ फ़ी मिल्क अल-ग़ैर वयनबुतुल उरूक़'। अनुवादक का कहना है कि एक व्यक्ति का एक पेड़ है जिसकी जड़ें दूसरे की ज़मीन तक फैलीं और वहां उन जड़ों से पौधे फूटे, वह पेड़ के मालिक के हैं न कि ज़मीन के मालिक के। फिर पेड़ के मालिक ने ये पौधे किसी अन्य को या ज़मीन के मालिक को दान (हिबा) कर दिए। 'फ़इन कानतिल तालात तयबसु लम्मा कुतिअत इश-शजरतु लम तजुज़िल हिबतु वइन कानत ला ततयबसु फ़ल-हिबतु जाइज़ह' जैसा कि 'फ़तावा अल-कुबरा' में है। अनुवादक का कहना है कि यह शर्त कि पेड़ के मालिक ने ये पौधे ज़मीन के मालिक को नहीं बल्कि किसी अन्य को दान किए, यदि इस कारण से है कि इमाम के अनुसार साझा चीज़ (हिबा मुशाअ़) अपने साथी को दान करना जायज़ है, तो इससे बचने के लिए प्रावधान में बदलाव किया गया तो ज़मीन के मालिक की साझेदारी इसमें शामिल है, यहाँ तक कि उसके हक में यह हर तरह से जायज़ होता। या इसका अर्थ यह है कि उसके हक में जायज़ नहीं है। जिस कारण से गैर के हक में जायज़ होने का हुक्म दिया गया, उदाहरण के तौर पर वह भी स्वीकृत है क्योंकि इन मुद्दों में अर्थ मान्य होता है। खैर, इस विवरण से अलग होकर अनुवादक कहता है कि 'ततलम्मसु' लाम के साथ या 'तलबसु', चाहे सकारात्मक हो जैसा कि पहले भाग में है या नकारात्मक जैसा कि दूसरे भाग में लिखा है, मेरे विचार में गलत है बल्कि अर्थहीन है। सही शब्द मेरे अनुसार ता-ए-तानीस (स्त्रीलिंग ता), हर्फ़ए-मुज़ारिअ़, या-ए-तहतानिया, बा-ए-मुवहदा और सीन-ए-मुहमला के साथ 'तयबस' (सूखना) है 'हबीस' से। इसका अर्थ यह है कि यदि ये पौधे ऐसे हों कि मुख्य पेड़ के काटे जाने पर सूख जाएँ तो दान जायज़ नहीं होगा, और यदि वे इस स्थिति में न सूखें, अर्थात स्वतंत्र रूप से स्वयं पेड़ बन गए हों, तो दान जायज़ है। समझ लें।

किताब अज़-ज़बायह (ज़बह करने की किताब)

अध्याय पहला दो पन्नों के बाद 'कज़ा फ़िल कुनय्याह', 'वलो काला बिस्मिल्लाह व सल्लल्लाहु अला मुहम्मद' 'अल-मुहीत' में 'कौलहु वइन अरादत-ततर्रुक युज़करु'। सही 'अराद अल-मुतहव्विक' है... यानी बरकत से 'तफ़अ्फ़ुल' सही है। दूसरे अध्याय में जंगली दरिंदों में से 'ज़ू नाब' (नुकीले दाँत वाले) की संख्या बताने में लिखा है: 'वस्-समूरु वद्दलकु वल्-क़िरदु वन्-नुमुसु'। यह निरर्थक है, आने वाले वाक्य में कोई मतभेद नहीं है: 'अल्-फ़हदु फ़इन्नहु हलालुन इंदश-शाफ़ई'। अनुवादक का कहना है कि इस 'किताब अज़-ज़बायह' के दौरान समय की कमी और बीमारी की वजह से वह बहुत परेशान रहा, इसलिए उदार लोग उसे क्षमा करें। जहाँ तक संभव हो सका, क्षमा याचना के बाद प्रयास किया गया। अनुवादक कहता है कि इस इबारत में कई जगह त्रुटियां हैं। पहला, 'दलक' दाल, लाम और क़ाफ़ के साथ, यह शब्द 'वला' का अरबी रूप है, और इसका अर्थ यहाँ 'जंगली बिल्ली' नहीं है क्योंकि 'सनौरी' (बिल्ली) का उल्लेख पहले हो चुका है, बल्कि यहाँ 'काकम' (ermine) अभिप्रेत है जिसकी खाल और ऊन बहुत कीमती मानी जाती है। इसे 'काकम' भी कहते हैं, 'पोस्तीन-ए-काकम' नहीं कहते जैसा कि समूर और संजाब का मामला है। हालाँकि ये दोनों भी जंगली दरिंदे हैं और इनकी खाल का उपयोग बहुत मूल्यवान समझा जाता है। दूसरा, 'अद्दुब्ब' पहले नुस्खे में 'ज़ाल' और 'बा' के साथ लिखा है, और यह 'गादश्ती' या 'सरा गाए' है जिसका पनीर प्रसिद्ध है, लेकिन सर्वसम्मति से इसकी मनाही और इसका शिकारी होना दोनों सही नहीं हैं। इसलिए सही शब्द दाल के साथ 'दुब्ब' है जिसका अर्थ है 'रीछ' (भालू), और वह सर्वसम्मति से हराम है। तीसरा, 'अल्-क़िरदु वन्-नुमुसु' में पहला शब्द क़ाफ़, रा और दाल के साथ बिना नुक्ते के लिखा है और वह सही है, लेकिन स्पष्ट रूप से सुधारने वाले या लेखक ने इसे 'क़ुरात' (कुनह) समझकर दूसरे शब्द 'नुमुस' को 'नमल' (चींटी) लिख दिया, लेकिन सुधारने वाले पर आश्चर्य है कि उसने इसे सही रहने दिया। स्पष्ट रहे कि 'क़ुरात' पेश के साथ...

کتاب المعاملہ

باب دوم کذا فی التاتارخانیہ ولا وقع الرجل تخیلا معاملتہ الی رجلین علی ان یلتفاہ الی آخر المحیط۔ اس مسئلہ میں فان کان یعلم ان السفلی لا یوثر قولہ وان شرط عمل رب الارض۔ ایک سطر عبارت مکرر واقع ہوئی ہے متنبہ ہونا چاہئے اور اس سے چار ورق کے بعد اسی باب میں کذا فی التاتارخانیہ نقلا عن العتابیہ رجل لہ شجرۃ تصرف فی ملک الغیر وینبت العروق اقول ایک شخص کا ایک درخت ہے جسکی جڑیں دوسرے کی زمین تک پھیلیں اور وہاں ان جڑوں سے پودے پھوٹے خوب ہے صاحب الشجرۃ تلک التالات لامن صاحب الارض پس مالک درخت نے یہ پودے کسی غیر کو نہ مالک زمین کو ہبہ کر دیے فان کانت التالات تیبس لما قطعت الشجرۃ لم تجز الھبتہ وان کانت لاتتیبس فالھبتہ جائزہ کذا فی فتاوی الکبری۔ اقول یہ قید کہ مالک درخت نے یہ پودے مالک زمین کو نہیں بلکہ کسی دوسرے کو ہبہ کئے اگر اس وجہ سے ہے کہ امام کے نزدیک ہبہ مشاع اپنے شریک کو جائز ہے اس سے احتراز کے لئے وضع میں تغیر کیا تو مالک زمین کی شرکت منظور فیہ ہے حتی کہ اس کے حق میں ہر طرح جائز ہوتا۔ یا مفہوم یہ کہ اس کے حق میں نہیں جائز ہے۔ جس وجہ سے کہ غیر کے حق میں جواز کا حکم دیا گیا مثلا تو بھی منظور فیہ ہے کیونکہ ان مسائل میں مفہوم معتبر ہے۔ خیر اس بیان اسطر اوی سے قطع نظر کر کے مترجم کہتا ہے کہ قولہ تتلمس بلام او تلبس خواہ مثبت جیسے شق اوّل میں ہے خواہ منفی جیسے شق دوم میں مسطور ہے میرے نزدیک غلط ہے بلکہ مہمل ہے اور صواب میرے نزدیک بتاء تانیث حرف مضارعہ و یاء تحتانیہ و باء موحدہ و سین مہملہ تیبس از ہیی تیبس ہے والمعنی پس اگر یہ پودے

ایسے ہوں کہ درخت کاٹے جانے پر خشک ہو جائیں تو ہبہ جائز نہ ہوگا اور اگر ایسے ہوں کہ اس حالت پر خشک نہ ہو جائیں گے یعنی بطور مستقل خود درخت ہو گئے ہیں تو ہبہ جائز ہے فافہم۔

کتاب الذبائح

باب اوّل دو ورق بعد کذا فی القنیہ ولو قال بسم اللہ و صلی اللہ علی محمد المحیط میں قولہ وان اراد التترك یذکر۔ الصواب اراد المتهوك..... یعنی تفعّل از برکت صحیح ہے۔ باب دوم درندگان وحشی میں سے ذو ناب کی تعداد بیان کرنے میں لکھا : والسمور والدلق والقرد والنمس ولغوہ فلا خلاف فی ہذۃ الجملتہ الاتی الفہد فانہ حلال عند الشافعی اقول مترجم اس کتاب الذبائح میں بسبب ضیق فرصت و اتفاقیہ ہموم علالت کے بہت پریشان رہا لہٰذا اہل کرم معذور فرمائیں گے جہاں تک توفیق حاصل ہوئی کوشش کی گئی بعد اعتذار کے مترجم کہتا ہے کہ اس عبارت میں کئی جگہ خلل و محرقہ سدیدہ ہے شدید ہے اول دلق بدال مہملہ ولام قاف یہ لفظ معرب ولہ ہے اور اس کے معنی میں سے گربہ صحرائی یعنی جنگلی بلی یہاں مراد نہیں کیونکہ سنوری کو پہلے ذکر کر دیا ہے بلکہ قاقم مراد ہے جس کی پوستین و اون وغیرہ بیش قیمت گنی جاتی ہے اور اس کو بھی قاقم کہتے ہیں پوستین قاقم نہیں کہتے جیسے سمور و سنجاب کا حال ہے حالانکہ یہ بھی دونوں جانور صحرائی درندہ ہیں اور اس طرح پوستین وغیرہ کا انتفاع ان سے گراں بہا شمار کیا جاتا ہے۔ دوم الدب نسخہ اوّل میں بذال منقوطہ وباء موحدہ مسطور ہے اور یہ گادشتی یا سرا گائے ہے جس کا پنور مشہور ہے لیکن بالاتفاق اس کی حرمت واس کا درندہ ہونا دونوں ٹھیک نہیں ہے لہٰذا اصواب بدال مہملہ بمعنی خرس یعنی ریچھ ہے اور وہ بالاتفاق حرام ہے۔ سوء القرد والنمس اول لفظ بقاف وراء ودال ہر دو بے نقطہ مسطور ہے اور صحیح ہے لیکن ظاہرا تصحیح کرنے والے نے یا کاتب نے اس کو قراد بالضم بمعنی کنہ سمجھ کر دوسرے لفظ کو نمل بقاف و میم ولام لکھ دیا لیکن صحت کرنے والے سے عجب ہے کہ اس نے درست رکھا۔ واضح ہو کہ قراد بالضم بروزن

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (139) Introduction

The word *Kunnah* refers to types of ticks or mites, but a large tick is called *Halmah*. The translator of the first volume, in his idiom, translated this as 'large bud/tick' (*bari kalli*). *Kilti* (spelled with the Arabic letter *Kaf*) refers to a tick or mite in that language. However, some prominent scholars of Saharanpur perhaps read it as *Galli* (with the Persian letter *Gaf*) and based on that, rejected the translation of *Halmah* as 'large galli' as incorrect. This refutation was not out of personal malice; rather, we are all excused because the Law of Sharia governs us. It is not permissible for us to leave even a straw within its pure and clean domain. Thus, the sole objective is that if any of us falters in our service, another should compassionately correct it according to the rightful Sharia ruling. There is no shame in an oversight, as human nature is not free from it, except for those whom Allah Almighty protects. For instance, the scholar of Lucknow (may Allah immerse him in the oceans of His mercy) in his commentary *Umdatul Ri'ayah* on *Sharh al-Wiqayah* (Book of Hajj), translated *Qirad* as *Boznah* (monkey). Therefore, a warning is necessary so that no one interprets the ruling mentioned there as applying to a monkey, but rather the meanings mentioned here are intended. *Qird* (without an *Alif*) means monkey, and that is what is meant here. The other word is *Qaml*, which in Persian is called *Sipash* and in Hindi *Joon* (louse) or *Chillar*; this cannot be correct here because it is not a wild beast of prey or an animal with fangs or claws. In my view, the correct word is *Al-Feel* (elephant). The elephant is undoubtedly a predatory animal, whether meat is its diet or not, and there is a consensus on its being forbidden (*haram*). The common folk's saying that it does not have flowing blood is a futile argument. In summary, according to the translator, in the aforementioned text, instead of *Zab* (with a dotted *Zal*), the correct word is *Dab* (with a plain *Dal*), and instead of *Qaml*, the correct word is *Feel*. Allah knows best the truth.

This must be corrected with careful observation. Two lines before Chapter Three, regarding the statement "If one consumes...", I say the correct word is *Atlafa*. In Chapter Three, it is mentioned from *Wajeez Kardari* after *Fatawa Kubra*: "If a wolf tears away the tail or the head of a sheep while it is still alive, it becomes lawful (*halal*) by slaughtering it between the jaws." I say the apparent meaning is that just as humans have a bowl-shaped bone in the head, the wolf tore away that upper bone. The phrase "while it is alive" means that life remains despite that wound; thus, slaughtering it in the remaining space between the jaws makes it lawful. If this meaning is not taken, then by separating the head and feet, the jaws do not remain

for slaughtering. And if it is interpreted that the space between the jaws, even if not separated, still cannot escape the fact that death will occur due to that wound rather than the slaughtering. However, it might be argued that in hunting, a lethal wound preceding the slaughter is considered, but this holds no weight with me. If the original manuscript has "not lawful" (*la tahill*) instead of "place" (*mahall*), then there is no issue. Or perhaps instead of "tore away the tail," it should be "crushed the tail," meaning to pull or bruise but not to the extent of causing death. In short, this point requires contemplation, and the translator does not have time to reflect. Allah is the Guide for those who desire to walk the path of the Hereafter.

Kitab al-Adhiya (The Book of Sacrifices)

In Chapter One regarding the qualities of the sacrifice: "If a person owned a sheep...". The correct phrasing is "in the ownership of a person...". Chapter Eight, page 632, is also similar. If some intended the *Aqiqah* (sacrifice for a newborn) for a child, I say the correct phrasing should be "for his child's child." That is, for a son whose killing... [Text ends]

'कनाह' किल्ती या चिचड़ी के प्रकारों में से है, लेकिन बड़ी किल्ती को 'हलमा' कहते हैं। इसी शब्द का अनुवाद जिल्द अव्वल के अनुवादक ने अपनी भाषा में 'बड़ी कली' लिख दिया। किल्ती (عربی के 'काफ़' के साथ) वहां की भाषा में टिकली या चिचड़ी को कहते हैं। लेकिन सहारनपुर के कुछ विद्वानों ने इसे शायद 'गली' (फारसी के'काफ़' के साथ) पढ़ा और इसी आधार पर 'हलमा' के अनुवाद 'बड़ी गली' को गलत ठहराकर खारिज कर दिया था। यह खंडन किसी व्यक्तिगत शत्रुता के कारण नहीं है, बल्कि हम सब इस कारण विवश हैं कि शरीयत का कानून हम पर हाकिम है। हमारे लिए यह जायज़ नहीं कि इसके पवित्र और निर्मल दायरे में कोई तिनका भी बाकी छोड़ें। अतः शुद्ध उद्देश्य यह है कि यदि हममें से किसी से अपनी सेवा में कहीं चूक हो जाए, तो दूसरा करुणा के साथ शरीयत के उचित आदेश द्वारा उसका सुधार कर दे। भूल-चूक में कोई दोष नहीं है क्योंकि मानवीय स्वभाव इससे मुक्त नहीं हो सकता, सिवाय उसके जिसे अल्लाह तआला सुरक्षित रखे। उदाहरण के तौर पर, फ़ाज़िल लखनवी ने (अल्लाह उन पर अपनी रहमत बरसाए) अपनी हाशिए 'उमदतुल रेआया अला शरह अल-विक़ाया' (किताबुल हज) में 'क़िराद' का अनुवाद 'बोज़ना' (बंदर) कर दिया। अतः यह सचेत करना आवश्यक है कि कोई भी व्यक्ति वहां वर्णित इस आदेश को 'बोज़ना' यानी बंदर की घटना पर न समझे, बल्कि जो अर्थ बताए गए हैं वही अभिप्रेत हैं। 'क़िरद' (बिना अलिफ़ के) का अर्थ बंदर होता है, और यहाँ यही अर्थ है। दूसरा शब्द 'क़मल' है जिसे फारसी में 'सिपश' और हिंदी में 'जूँ' या 'चिलर' कहते हैं, यहाँ सही नहीं हो सकता क्योंकि यह जंगली दरिंदा या दाँत वाला या नाखून वाला शिकारी नहीं है। मेरे विचार से सही शब्द 'अल-फ़ील' (हाथी) है। हाथी निस्संदेह एक कष्टदायक दरिंदा है, चाहे उसका भोजन मांस हो या न हो, और इसके हराम होने पर सहमति है। आम लोगों का यह कहना कि इसमें बहता हुआ खून नहीं होता, व्यर्थ की बहस है। सारांश यह है कि उक्त इबारत में अनुवादक के अनुसार 'ज़ब' (बिना बिंदी के'दाल') के बजाय 'दब' और 'क़मल' के बजाय 'फ़ील' सही है।

इसे जीवित दृष्टि और ध्यान से सही किया जाना चाहिए। अध्याय तीन से दो पंक्तियाँ पहले इबारत 'इन अतलफ़ा...' के बारे में मेरा कहना है कि सही शब्द 'अतलफ़ा' है। अध्याय तीन में 'वजीज़ करदरी' के हवाले से 'फ़तावा कुबरा' के बाद उल्लेख है: "यदि भेड़ के जीवित रहते हुए भेड़िये ने उसकी पूंछ या सिर का ऊपरी हिस्सा अलग कर दिया, तो वह दोनों जबड़ों के बीच से ज़ुब्ह (बलि) करने से हलाल हो जाएगी।" मेरा कहना है कि स्पष्ट अर्थ यह है कि जैसे मनुष्य के सिर में प्याले जैसी हड्डी होती है, वैसे ही ऊपर की हड्डी उसने नोच कर अलग कर दी। 'वही हय्या' (वह जीवित हो) से तात्पर्य यह है कि

उस घाव के बावजूद उसमें जान बाकी हो, तो दोनों जबड़ों के बीच जो स्थान बचा है वहाँ से ज़ुब्ह करने से वह हलाल हो जाएगी। यदि यह अर्थ न लिया जाए, तो सिर और पैर अलग कर देने के बाद जबड़े बाकी नहीं रहते जिनके बीच से ज़ुब्ह किया जा सके। और यदि यह अर्थ लिया जाए कि जबड़ों के बीच का स्थान भले ही अलग न हुआ हो, तब भी यह बात नहीं बदलती कि उसकी मृत्यु उसी घाव से होगी न कि ज़ुब्ह से। मगर यह कहा जा सकता है कि शिकार के मामलों में घातक घावों का ज़ुब्ह से पहले होना महत्वपूर्ण है, लेकिन मेरी नज़र में यह बात वज़नदार नहीं है। यदि मूल प्रति में 'महल' के बजाय 'ला तहिल' (हलाल नहीं) हो, तो कोई समस्या नहीं है। या शायद 'वलो इंतज़ल ज़ुन्ब' के बजाय 'वलो तत्तरल ज़ुन्ब' हो, जहाँ 'तत्तर' का अर्थ खींचना या कुचलना हो, लेकिन इतना नहीं कि वह मृत्यु का कारण बन जाए। निष्कर्ष यह कि यह स्थान विचारणीय है और अनुवादक को विचार करने का समय नहीं मिला।

किताबुल अज़हिया (कुर्बानी की किताब)

अध्याय एक में कुर्बानी के गुणों के बारे में: "यदि कोई व्यक्ति भेड़ का मालिक हो..."। सही यह है "मनुष्य के स्वामित्व में..."। अध्याय आठ, पृष्ठ 632 पर भी ऐसा ही है। यदि उनमें से कुछ का अर्थ बच्चे की ओर से अक़ीक़ा करना हो, तो मेरा कहना है कि सही यह होना चाहिए "उसके बच्चे के बच्चे की ओर से..."। यानी ऐसा पुत्र जिसका कत्ल...

کناہ کلتی یا چیچڑی کے اقسام میں سے ہے مگر بڑی کلتی کو حلمہ کہتے ہیں اور اسی لفظ کا ترجمہ مترجم جلد اول نے اپنے محاورہ سے بڑی کلی لکھ دیا اور کلتی بکاف عربی وہاں کی زبان میں ٹکلی یا چیچڑی کو کہتے ہیں مگر بعض اعاظم سہارنپور نے اس کو شاید گلی بکاف فارسی پڑھا اور اسی بنا پر حلمہ کا ترجمہ بڑی گلی غلط قرار دیکر رد کیا تھا اور یہ تردید براہ نفسانیت نہیں ہوتی ہے بلکہ ہم سب اس وجہ سے معذور ہیں کہ شرع والا ہم پر حاکم ہے ناچار ہم کو روا نہیں کہ اس کے پاکیزہ مصفا احاطہ میں کوئی تنکا باقی چھوڑیں پس خالص مقصود یہ کہ اگر ہم میں سے کوئی اپنی خدمت گذاری میں کہیں چوک جائے تو دوسرا شفقت سے بواجبی حکم شرعی اس کی اصلاح کر دے اور سہو میں کچھ عیب نہیں ہے کیونکہ اس سے بشریت خالی نہیں ہو سکتی الا من عصمہ اللہ تعالیٰ عزوجل۔ چنانچہ فاضل لکھنوی نے اغرق اللہ تعالیٰ بفضلہ فی بحار رحمۃ سبحانہ عزوجل اپنے حاشیہ عمدۃ الرعایہ علیٰ شرح الوقایہ جنایات کتاب الحج میں قراد کا بوزنہ ترجمہ کر دیا۔ لہٰذا انتباہ واجب ہے کہ کوئی شخص اس حکم کو جو وہاں مذکور ہے بوزنہ یعنی بندر کے واقعہ پر محمول نہ کرے بلکہ جو معنیٰ مذکور ہوئے وہی مراد ہیں واللہ اعلم اور ہماقرد بالکسر بدون الف بمعنیٰ بندر اور یہی یہاں مراد ہے اور دوسرا لفظ قمل جس کو فارسی میں سپش و ہندی میں جون یا چیلر کہتے ہیں یہاں صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ درندہ صحرائی و ذو ناب یا ذو مخلب نہیں ہے اور صواب میرے نزدیک لفظ الفیل بقاء دیار تشبیہہ و لام ہے یعنی ہاتھی اور وہ بیشک موذی درندہ ہے خواہ گوشت ہی اس کی غذا ہو یا نہ ہو اور اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے اور عوام کے قول سے کہ اس میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے بحث کرنا مہمل ہے۔ حاصل یہ کہ عبارت مذکورہ میں مترجم کے نزدیک بجائے ذب بذال منقوط کے صواب دب بدال مہملہ ہے اور بجائے

قمل کے صواب فیل ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اور اسی صفحہ کے آخر میں قولہ وانما اخذ قرحتہ لکھ دیا کذا فی الظہریہ۔

زندہ غور نظر سے صحیح کرنا چاہئے اور باب سوم سے دو سطر پہلے قولہ ان اعتلف ایما ما فلا باس اقول الصواب اعتلف باب سوم میں وجیز کردری سے بعد فتاویٰ کبریٰ کے مذکور ہے ولو انتزع الذنب راس الشاۃ وھی حیہ تحل بالذبح بین اللیتہ واللحیین اور معنی یہ ہوئے کہ اگر بکری کے زندہ ہونے کی حالت میں بھیڑیے نے اس کی سری کو جدا کر لیا تو دونوں جبڑوں ولیہ کے بیچ میں ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گی اقول ظاہر مراد یہ ہے کہ جیسے انسان کے سر میں کانسہ کی ہڈی ہوتی ہے ویسے اوپر کی ہڈی اس نے نوچ کر جدا کر لی اور قولہ وھی حیہ سے یہ مراد ہے کہ اس زخم سے اس کی حیات باقی رہی تو دونوں جبڑوں ولیہ کے بیچ کا جو مقام باقی ہے اس کے ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گی اور اگر یہ مراد نہ ہو تو سری پائے الگ کر ڈالنے سے جبڑے ولیہ باقی نہیں جس کے بیچ سے ذبح کیا جائے اور اگر یہ مراد لی جائے کہ لحین ولبیہ کے بیچ کا مقام اگرچہ جزا نہ ہو تو بھی اس امر دیگر سے تخلص نہیں کہ ہلاکت اس کی اسی زخم سے ہو گی نذ ذبح سے اللھم الا ان یقال ان العبرۃ لتقدم الجروح المہلکتہ علی الذبح فی الصیود و لیس ھذا عندی بشئی۔ اور اگر اصل نسخہ میں بجائے محل کے لا تحل ہو تو کچھ اشکال نہیں ہے یا شاید بجائے قولہ ولو انتزع الذنب یا ولو انتوا کے ولو تتر الذنب ہو اور تتر کٹی سے کھینچنا یا تباہ و کوفتہ کرنا مراد ہو مگر نہ اس قدر کہ جس سے حکم ہلاکت میں ہو جائے چنانچہ قولہ وھی حیہ سے اس وہم کو دفع کر دیا بالجملہ مقام محل تامل ہے اور مترجم کو غور کرنے کا وقت نہیں ملتا ہے واللہ تعالیٰ ھو الموفق لمن اراد حسن السلوک فی طریق الآخرۃ نعمال مولیٰ و نعم النصیر۔

کتاب الاضحیہ

باب اول کے صفات اضحیہ میں قولہ ولو کان فلک انسان شاۃ۔ الصواب فی ملک انسان باب ہشتم صفحہ ۶۳۲ ھو کذلک ان اراد بعضہم العتیقہ عن ولد و ولد من قبل۔ اقول الصواب ان یقال عن ولد ولدہ۔ یعنی ایسے فرزند سے جو اس کا قتل...

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (150) Preface ...has arisen from this.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① (१५०) मुक़द्दमा इससे पैदा हुआ है।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① (۱۵۰) مقدمہ ازیں پیدا ہوا ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (151) Preface

"The price; and this is proof that if it were for service and he didn't intend to sell it, it would not be separated, as mentioned in Al-Muheet." The translator says: This issue is strange, and there doesn't seem to be an error in the manuscript because the phrasing apparently matches the original, i.e., Al-Muheet. It is known that joining hair in women, despite being an adornment, is unanimously forbidden (haram), and deception is evident in this case. Furthermore, increasing the price of a male slave's robe based on his property is generally contrary to custom; rather, it's a defect that would decrease the price. So, the translator's suspicion is that this issue has actually occurred as corrupted and miscopied. The correct version is what is mentioned after this from Fatawa Qazi Khan, i.e., "There is no harm for the merchant to shave the hair on the slave's forehead because it increases the price..." to the end. Thus, Al-Muheet's intent was an oversight in the word "takalluf" (affectation), which due to lack of reflection, some read as "them," and the initial phrase was read to illustrate the attachment of hair, i.e., "when he needs it so that the hair is not his own," it was written "And if the slave did not have hair on the forehead..." to the end. In short, according to the translator, the correct version is what is in Qazi Khan, and Allah knows best. It should also be clear that among the unreliable books is "Fatawa Ghara'ib," even though the author (may Allah have mercy on him) himself announced it by naming it "Ghara'ib Fatawa," stating that those fatwas of later scholars are cited in it which are "ghareeb" (rare/unusual). Rare sayings are those that occur isolated from their genus and origin, like a traveler away from home is isolated from his fellow countrymen. So, "unreliable" means that as long as its narration is not supported by another reliable book or the original source, one should hesitate. If contradiction appears instead of agreement and support, then abandoning it is necessary. And Allah knows best, and His knowledge is most complete. Chapter 22, two lines before his saying: "Muhammad said, when the fitna (discord) occurred..." The correct version is "when the fitna occurred..." like in Al-Faqih. Muhammad bin Muqatil was asked... until he said: "But if he gave charity equivalent to its status, it would be good." I say: apparently it should be said "by its reduction it would be good," [per] Al-Muheet. And his saying "as in Al-Ghara'ib," and in Al-Yatimiyyah, Ali bin Ahmad was asked about his saying "and these are capable of..." I say the correct version is "and he is not capable of protecting this enemy himself..." to the end [per] Al-Tatarkhaniyah.

The Book of Pledges (Kitab al-Rahn) First Chapter

Section four, page 635: His saying "and the date and the crop in the building," so in Al-Tehzeeb. The correct version is "and the building" with a conjunction. Four lines after this, "bi-izaihima" with a dotted 'dhal' (ذ) is written, but the more correct version is with a dotted 'zay' (ز). Two lines after that, his saying "so the guardian pledged them [to] the adults." I say the apparent meaning is that the guardian pledged them to adults, but in my view, the correct version is "the guardian and the adults" with 'wa' as a conjunction, and because of this, the phrase "once" is more fitting. Four lines after that, his saying "the pledge of the sick person is valid if its value is more..." Apparently, the conditional clause is a condition for validity, but this is wrong. In my view, the correct version is "wa in kanat" (and if it were) with 'wa' and 'in' as a sentence; so understand. Section five, after one page, as in Al-Kafi: "And if the guardian borrows on behalf of the heirs..." In his saying: "It is not free from either all the heirs being adults [or] minors, then if he borrows..." I say one of the conditions is missing here. The correct version is to say: "all the heirs are adults, or minors, or [both] adults and minors; then if he borrows..." to the end. This is evident without hesitation for those with skill. At the beginning of chapter three's issue, instead of his saying "one-tenth of its price on the day of seizing the debt," there should be a 'wa' conjunction. Near chapter four, his saying "and if he married her for a specified dowry and gave her according to the customary dowry," I say: in all manuscripts it is written "on a specified dowry," and this is clearly a mistake. In my view, the correct version is that similar to "on unspecified dowry" etc., some word in this sense should be said here because...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (151) मुक़द्दमा (प्रस्तावना)

"क़ीमत; और यह इस बात की दलील है कि अगर यह ख़िदमत के लिए हो और वह इसे न बेचना चाहता हो, तो उसे अलग नहीं किया जाएगा, जैसा कि अल-मुहीत में है।" अनुवादक (मुतरजिम) कहता है कि यह मसला अजीब है और इसमें नुस्खे (हस्तलिपि) की भी ग़लती नहीं मालूम होती क्योंकि इबारत ज़ाहिरन असल यानी मुहीत के मुताबिक़ है। और यह बात मालूम है कि बालों का जोड़ना (हेयर एक्सटेंशन) औरतों में बावजूद ज़ीनत होने के बिल-इत्तिफ़ाक़ हराम है, और धोखा इस सूरत में ज़ाहिर है। इसके अलावा, ग़ुलाम के माल से उसके कपड़ों (जुब्बा) की वजह से क़ीमत में ज़्यादा माँगना आम तौर पर रिवाज के ख़िलाफ़ है, बल्कि यह एक ऐब (दोष) है जिससे क़ीमत में नुक़सान होगा। इसलिए अनुवादक का गुमान यह है कि यह मसला दर-असल 'मुहर्रफ़' और 'मुसह्हफ़' (शब्दों की हेराफेरी) वाक़य हुआ है। सही वह है जो फ़तावा क़ाज़ी ख़ान से इसके बाद ज़िक्र है, यानी: "व्यापारी के लिए ग़ुलाम की पेशानी के बाल मूंडने में कोई हर्ज नहीं है क्योंकि यह क़ीमत में इज़ाफ़ा करता है..." आख़िर तक। तो मुहीत का मक़सद लफ़्ज़ 'तकल्लुफ़' की चूक थी, जिसे कम ग़ौर की वजह से कुछ ने 'उन्हें' पढ़ लिया और बाल जोड़ने की तस्वीर के लिए शुरुआती फ़िक़रा पढ़ा गया, यानी "जब उसे ज़रूरत होगी कि बाल उसके अपने न हों" तो लिखा गया "और अगर ग़ुलाम की पेशानी पर बाल न हों..." आख़िर तक। संक्षेप में अनुवादक के नज़दीक सही वही है जो क़ाज़ी ख़ान में है, और अल्लाह सबसे बेहतर जानता है। और यह वाज़ेह हो कि ग़ैर-मुतबर (अविश्वसनीय) किताबों में से "फ़तावा ग़राब" है, हालाँकि मुसन्निफ़ (लेखक) ने ख़ुद इसका नाम 'ग़राब फ़तावा' रखकर ऐलान कर दिया कि इसमें पिछले उलमा के वह फ़तवे नक़ल किए गए हैं जो 'ग़रीब' (दुर्लभ/अकेले) हैं। ग़रीब वह अक़्वाल (कथन) कहलाते हैं जो अपनी जिंस और असल से तन्हा वाक़य हों, जैसे परदेसी मुसाफ़िर अपने वतन वालों से जुदा तन्हा होता है। तो ग़ैर-मुतबर होने के यह मायने हैं कि जब तक उसकी रिवायत की ताईद किसी दूसरी मुतबर किताब या असल से न हो जाए, तब तक रुकना चाहिए। और अगर सहमत होने और ताईद की जगह मुख़ालफ़त ज़ाहिर हो, तो उसे छोड़ देना ज़रूरी है। और अल्लाह सबसे बेहतर जानता है और उसका इल्म कामिल है। बाब 22 से दो सतर पहले उनका क़ौल: "मुहम्मद ने कहा, जब फ़ितना (विवाद) वाक़य हुआ..." सही 'लम वाक़अत अल-फ़ितना' है जैसा कि अल-फ़क़ीह में है। मुहम्मद बिन मुक़ातिल से पूछा गया... यहाँ तक कि कहा: "लेकिन अगर वह उसके दर्जे के मुताबिक़ सदक़ा कर दे तो बेहतर है।" मैं कहता हूँ ज़ाहिरन यह होना चाहिए "उसके उतारने से बेहतर है" (अल-मुहीत के अनुसार)। और उनका क़ौल "जैसा कि

ग़राब में है," और अल-यतीमिया में अली बिन अहमद से पूछा गया, उनका क़ौल "और यह लोग क़ुदरत रखते हैं..." मैं कहता हूँ सही यह है "और वह ख़ुद इस दुश्मन से बचने की क़ुदरत नहीं रखता..." आख़िर तक (अल-ततारख़ानिया के अनुसार)।

किताब अल-रहन (गिरवी या बंधक की किताब) पहला बाब

चौथी फ़स्ल, पेज 635: उनका क़ौल "और खजूर और खेती इमारत में," ऐसा ही तहज़ीब में है। सही है "और इमारत" वाव (और) के साथ। इससे चार सतर बाद "बा-इज़ैहिमा" 'ज़ाल' (ذ) के साथ लिखा है, पर सही 'ज़य' (ز) के साथ है। इससे दो सतर बाद उनका क़ौल "तो वसी ने उन्हें बालिग़ों के पास गिरवी रखा।" मैं कहता हूँ ज़ाहिरी मायने यह हैं कि वसी ने बालिग़ों के पास उसे गिरवी रखा, लेकिन मेरे नज़दीक सही "वसी और बालिग़" वाव के साथ है, और इसी से "एक बार" का लफ़्ज़ ज़्यादा मुनासिब है। इससे चार सतर बाद उनका क़ौल "बीमार का गिरवी रखना सही है अगर उसकी क़ीमत ज़्यादा हो..." ज़ाहिरन शर्तिया जुमला सेहत (वैधता) की शर्त है, लेकिन यह ग़लत है। मेरे नज़दीक सही "वा इन कानत" (और अगर हो) वाव और इन के साथ एक जुमला है; तो इसे समझें। पाँचवीं फ़स्ल, एक पेज बाद, जैसा कि अल-काफ़ी में है: "और अगर वसी ने वारिसों पर उधार लिया..." इसमें क़ौल "इससे ख़ाली नहीं या तो तमाम वारिस बालिग़ हों [या] ना-बालिग़, फिर अगर उसने उधार लिया..." मैं कहता हूँ इसमें से एक हिस्सा गिर गया है। सही यह है कि यूँ कहा जाए: "तमाम वारिस बालिग़ हों, या ना-बालिग़, या बालिग़ और ना-बालिग़ [दोनों] हों; फिर अगर उसने उधार लिया..." आख़िर तक। यह बात बिना किसी हिचकिचाहट के माहिर लोगों के लिए ज़ाहिर है। तीसरे बाब के शुरुआती मसले में बजाय उनके क़ौल "कर्ज़ लेने के दिन उसकी क़ीमत का दसवाँ हिस्सा" वाव होना चाहिए। और चौथे बाब के क़रीब उनका क़ौल "और अगर उसने उससे एक तयशुदा मेहर पर निकाह किया और उसे मेहर-ए-मिस्र (प्रचलित मेहर) के मुताबिक़ दिया," मैं कहता हूँ सभी नुस्खों में "तयशुदा मेहर पर" लिखा है, और यह ज़ाहिरन एक ग़लती है। मेरे नज़दीक सही यह है कि "ग़ैर-तयशुदा मेहर" वग़ैरा की तरह यहाँ इस मायने में कोई लफ़्ज़ कहा जाए क्योंकि...

الثمن وهذا دليل على انه ان كان للخدمه ولا يريدهعه انه لا يفصل ذلك كذا في المحيط مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ عجیب ہے اور اس میں نسخہ کی بھی غلطی نہیں معلوم ہوتی کیونکہ عبارت ظاہر اموافق اصل یعنی محیط کے ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ تواصل الشعر عورتوں میں باوجود ترین جائز ہونے کے بالاتفاق حرام ہے اور غش اسی صورت میں ظاہر ہے علاوہ ازیں جبہ غلام کے مال سے ثمن میں گرانی عموماً خلاف معہود ہے بلکہ یہ عیب ہے جس سے ثمن میں نقصان ہوگا پس مترجم کا گمان یہ ہے کہ یہ مسئلہ دراصل محرف و مصحف واقع ہوا ہے اور صواب وہ ہے جو فتاویٰ قاضی خان سے اس کے بعد مذکور ہے یعنی ولا باس للتاجر حلق شعر جبهته الغلام لانه يزيد في الثمن الی آخرہ پس محیط کا منشا سہو لفظہ تکلف واقع ہوا جس کو بقلتِ تامل سے بعضوں انہیں پڑھا گیا اور تعلیق شعر کی تصویر کے لئے ابتدائی فقرہ پڑھا گیا یعنی جبی اس کو ضرورت ہوگی کہ بال خود نہ ہو تو لکھا و انا لم يكن للعبد شعر في الجبهه الی آخرہ بالجملہ مترجم کے نزدیک صواب وہی ہے جو قاضی خان میں ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اور واضح ہو کہ منجملہ غیر معتبر کتابوں کے فتاویٰ غرائب ہے اگر چہ مولف رحمہ اللہ نے خود اس کا نام غرائب فتاویٰ رکھ کر اعلان کر دیا کہ اس میں متاخرین کے وہ فتاویٰ نقل کئے جاتے ہیں جو غریب ہیں اور غریب وہ اقوال کہلاتے ہیں جو اس جنس و اصل سے تنہا واقع ہوئے جیسے پردیسی مسافر اپنے وطن والوں سے آوارہ تنہا ہوتا ہے پس غیر معتبر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جب اس کی روایت کی تائید حاصل نہ ہو کسی دوسری معتبر کتاب سے یا اصل سے تب تک توقف چاہئے اور اگر بجائے موافقت و تائید کے مخالفت ظاہر ہو تو اس کا ترک کرنا ضروری ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلم اتم والحکم باب بست و دوم سے دوسطر پہلے قولہ قال محمد لما وقعت الفتنه الصواب اذا وقعت الفتنہ کذا فی الفقیه

سئل محمد بن مقاتل الی ان قال ولکن لو تصدق بمنزلته کان حسنا اقول الظاهر ان یقال بانزاله کان حسنا المحیط اور قولہ کذا فی الغرائب وفي الیتیمیہ سئل علی بن احمد قولہ وهولاء یقدر علی اوا ء اقول الصواب وهو لا یقدر علی اواء هذا العدو بنفسه الی آخره التار خانیہ۔

کتاب الرہن باب اوّل

فصل چہارم صفحہ ۶۳۵ قولہ والتمر والزرع فی البناء کذافی التهذیب الصواب والبناء بالعطف اور اس سے چار سطر بعد باذائهما بذال منقوطہ مسطور ہے اور اصح بزاء منقوطہ ہے اور اس سے دو سطر بعد قولہ فرهنها الوصی الکبار اقول ظاہر معنی یہ ہیں کہ وصی نے بالغوں کے پاس اس کو رہن کیا لیکن صواب میرے نزدیک الوصی والکبار بواو عطف ہے اور اسی سے قولہ صلفتہ واحدة زیادہ موافق ہے اور اس سے چار سطر بعد قولہ ورهن المریض یصح ان کانت قیمته اکثر ..... بظاہر جملہ شرطیہ قید صحت ہے لیکن یہ غلط ہے اور صواب میرے نزدیک وان کانت بواو وان حملہ ہے فافہم فصل پنجم بعد ایک صفحہ کے کذافی الکافی ولو استدان الوصی علی الورثہ ..... میں قولہ لا یخلو اما ان کانت الورثه کلهم کبارا صغارا فان استدان اقول اس میں سے ایک شق ساقط ہے اور صواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے الورثة کلهم کبارا او صغارا او کبارا و صغارا فان استدان آخره و هذا ظاہر بل نے تامل لمن لہ اعنی مهارة۔ باب سوم شروع مسئلہ میں بجائے قولہ عشر قیمتہ یوم القبض الدین بواو عاطفہ چاہئے اور قریب باب چہارم کے قولہ ولو تزوجها علی مہر مسمی واعطاها بمهر المثل رہتا اقول یوں ہی سب نسخوں میں علی مہر مسمی مسطور ہے اور یہ ظاہراً غلطی ہے اور میرے نزدیک صواب یہ ہے کہ بمانند علی غیر مسمے وغیرہ کے یہاں اس معنی میں کوئی لفظ کہا جائے کیونکہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (152) Introduction

When the case of the specified dower (*mahr-e-mussamma*) was mentioned above, and the subsequent text is completely disconnected. Therefore, it should be "unspecified" (*ghair-mussamma*), for in our view, in such a situation, the marriage is valid and the proper dower (*mahr-ul-mithl*) becomes obligatory. This means as if the amount of *mahr-ul-mithl* was specified in this marriage itself, rather than the marriage occurring without dower and then *mahr-ul-mithl* becoming obligatory, as some elders claim. This is a new benefit from the translator. Furthermore, it should be clarified that later in this same issue it is written: *"saqata jami'u mahril mithl wa lahu al-mut'atu"* (i.e., the entire proper dower was nullified and for him is the consolation gift). Here, the masculine pronoun *"lahu"* (for him) is used, which the translator considers a gross error; it should correctly be *"laha"* (feminine pronoun, for her). If it is argued that perhaps the intent is that the pledge (*rahn*) in this case was lost while in the woman's possession and indemnity became obligatory, while no dower remained for her because it lapsed after becoming due due to divorce before consummation, then perhaps the value of the consolation gift (*mut'ah*) would be due in exchange for the pledge and it would be for the husband. The response is that the issue is not predicated on the loss of the pledge, and after the lapse of the proper dower, no indemnity will be due for the loss of the pledge because the dower did not remain obligatory at all due to divorce before consummation. Thus, the pledge assumed the status of a trust (*wadi'at*), so no indemnity is due. Moreover, I say that the subsequent statement is clearly contradictory, namely: *"fil qiyas laysa laha an tahbisar rahna bil-mut'ati"* (in legal deduction, she has no right to retain the pledge for the consolation gift). Thus, the scenario of the loss of the pledge is inconceivable, and anyone with the slightest proficiency in jurisprudence (*fiqh*) will certainly realize the grave error in both places, as the translator claims. Allah knows best. Chapter Four: Among the grave errors in this chapter is the statement: "In the original, it is of this kind: the clothing of the slave and the wages of the wet-nurse for the child of the pledge." I say that the word *"al-rahin"* (the pledgor) is written in the active participle form, and the meaning is that similarly, the wages for the wet-nurse of the pledgor's child are also upon the pledgor. According to the translator, this is such an error that a cursory mind would not fail to slip on, because for the child of the pledgor to be a pledge is difficult. If it is said that he pledged a pregnant slave-girl and the child is the pledgor's offspring, the answer is that the slave-girl is an *Umm-ul-Walad* (mother of the master's child) and is not absolute property, so she cannot be pledged because

she cannot be sold. The pledgor cannot exercise ownership rights such as pledging or selling his own child because the master's own offspring from his bondwoman is inherently free, even if the bondwoman is not. There is no disagreement among Muslims on this. In short, in my view, the word *"rahn"* is in the infinitive form, and it refers to *"marhun"* (the pledged item). The result is that the wages for the wet-nurse of the child of the pledged item—for example, if a pledgor pledged his bondwoman who had a child while with the pledgee, and the child is from the bondwoman's husband and is the pledgor's slave—then the wages for its upbringing will be upon the pledgor. Understand this. This is thus a grave error.

Regarding the statement "And what is obligatory upon the pledgor when he sheltered the pledgor without his permission..." I say this is wrong, and in my view, the correct version is: "when the pledgee sheltered it without his permission," meaning without the pledgor's permission. That is, if the expenses that were obligatory upon the pledgor for the pledged item were fulfilled by the pledgee, then there are two scenarios: first, if fulfilled by the pledgor's command, he shall recover it from the pledgor like a debt; second, if done without the pledgor's command, it is an act of kindness and favor, and he has no right to demand it back. This is the meaning of the statement "when the pledgee paid without the pledgor's permission, he is a volunteer," so understand. Chapter Six: As in *al-Mukafi*, "And if the pledgor paid the pledgee from the debt..." until it says, "And if she became the owner of the slave-girl, she would own by a third and three hundred and sixty-six and two-thirds (366 2/3)." I say this too is wrong, and the correct version is: "one-third of three hundred and sixty-six and two-thirds dirhams." It is clear and should be clarified that I translated *"a'war"* (one-eyed male) and *"awra"* (one-eyed female) sometimes as 'kana' and 'yak-chashm'. in our language, this refers to a person whose pupil of one eye has been lost. Elsewhere it was written that the sight of one eye is gone. This occurred because, for example, in the defects of sales, in some cases, the buyer was given the option to return solely due to the defect without the 'option of sight' (*khiyar-e-ru'yat*), whereas fundamentally he should not have had the option to return because being one-eyed is not a defect that remains hidden from anyone, and not seeing due to a veil necessitates the 'option of sight', not the 'option of defect' (*khiyar-e-ayb*). Therefore, the intent there is the second translation, i.e., empty...

जब महर-ए-मुसम्मा (निश्चित महर) का मसला ऊपर ज़िक्र हुआ और फिर आने वाली इबारत बिल्कुल असंबद्ध है। लिहाज़ा "ग़ैर-मुसम्मा" होना चाहिए कि हमारे नज़दीक ऐसी सूरत में निकाह सही है और महर-उल-मिस्ल (प्रचलित महर) वाजिब होता है, इस अर्थ में कि मानो महर-उल-मिस्ल की मात्रा ही इस निकाह में निश्चित है, न कि यह कि निकाह बिना महर के होकर फिर महर-उल-मिस्ल वाजिब होता है जैसा कि कुछ बड़ों का मानना है। यह अनुवादक की ओर से एक नया लाभ है। फिर स्पष्ट हो कि इसी मसले में आगे लिखा है "सक़ता जमी-उ महरिल मिस्ल व लहू अल-मुतअतु" (यानी महर-उल-मिस्ल पूरा गिर गया और उसके लिए मुतआ है)। यहाँ पुंलिंग सर्वनाम 'लहू' (उसके लिए) लिखा है जो अनुवादक के अनुसार सरासर ग़लत है, सही 'लहा' (स्त्रीलिंग सर्वनाम) होना चाहिए। अगर यह कहा जाए कि शायद यहाँ मुराद यह है कि रहन (गिरवी चीज़) इस सूरत में औरत के पास नष्ट हो गई और उस पर ज़मानत वाजिब हुई, जबकि उसके लिए महर कुछ भी नहीं रहा बल्कि वाजिब होने के बाद गिर गया क्योंकि दाख़िले से पहले तलाक हो गई, तो शायद उस पर रहन के बदले मुतआ की कीमत वाजिब हो और वह शौहर के लिए होगी। तो जवाब यह है कि यह मसला रहन के नष्ट होने पर आधारित नहीं है, और महर-उल-मिस्ल गिरने के बाद रहन नष्ट होने से उस पर ज़मानत वाजिब नहीं होगी क्योंकि दाख़िले से पहले तलाक से महर बिल्कुल वाजिब नहीं रहा, तो रहन वदीअत (अमानत) के हुक्म में हो गया, इसलिए ज़मानत वाजिब नहीं होगी। और मैं कहता हूँ कि इसके अलावा बाद वाली बात इसके विपरीत है, यानी "फ़िल क़ियास लैसा लहा अन तहबिसर रहन बिल-मुतअह" (क़ियास में उसे मुतआ के बदले रहन रोकने का अधिकार नहीं है)। अतः रहन के नष्ट होने की सूरत संभव नहीं है, और जिसे फ़िक़्ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) में थोड़ी भी महारत है, वह इन दोनों स्थानों की भारी ग़लती को निश्चित रूप से पहचान लेगा, जैसा कि अनुवादक का दावा है, वल्लाहु ताला आलम। चौथा अध्याय: इस अध्याय में भी भारी ग़लतियों में से एक यह है: "अस्ल में है कि इस श्रेणी से गुलाम की पोशाक और रहन के बच्चे की दाई की मज़दूरी है"। मैं कहता हूँ कि यहाँ 'राहिन' (गिरवी रखने वाला) फ़ाइल (कर्ता) के रूप में लिखा है और अर्थ यह है कि इसी तरह राहिन के बच्चे की दाई की मज़दूरी भी राहिन पर है। अनुवादक के नज़दीक यह ऐसी ग़लती है जिसे सरसरी तौर पर नज़रअंदाज़ नहीं किया जा सकता, क्योंकि राहिन के बच्चे का रहन होना मुश्किल है। और अगर यह कहा जाए कि उसने गर्भवती दासी गिरवी रखी और बच्चा राहिन का वीर्य है, तो जवाब यह है कि वह दासी 'उम्म-उल-वल्द' (मालिक के बच्चे की माँ) है और वह पूर्ण संपत्ति नहीं है, इसलिए वह गिरवी नहीं हो

सकती क्योंकि उसकी बिक्री संभव नहीं है। राहिन अपने बच्चे को गिरवी रखने या बेचने आदि जैसे मालिकाना हक़ में नहीं ला सकता क्योंकि मालिक का अपना वीर्य उसकी दासी से पैदा होने पर मूल रूप से स्वतंत्र होता है, भले ही दासी स्वतंत्र न हो। मुसलमानों के बीच इसमें कोई मतभेद नहीं है। संक्षेप में, मेरे नज़दीक 'रहन' शब्द यहाँ मसदर (संज्ञा) के रूप में है और इससे मुराद 'मरहून' (गिरवी रखी गई चीज़) है। सार यह है कि मरहून के बच्चे की दाई की मज़दूरी, उदाहरण के तौर पर राहिन ने अपनी दासी गिरवी रखी जिसका बच्चा मुर्तहिन (गिरवी लेने वाला) के पास हुआ और वह दासी के शौहर का बच्चा और राहिन का गुलाम है, तो उसकी परवरिश की मज़दूरी राहिन पर होगी। इसे समझें। इस प्रकार यह एक भारी ग़लती है।

कथन "और जो राहिन पर वाजिब है जब उसने उसकी अनुमति के बिना राहिन को आश्रय दिया..." मैं कहता हूँ कि यह ग़लत है और मेरे नज़दीक सही इस प्रकार है: "जब मुर्तहिन ने उसकी अनुमति के बिना उसे आश्रय दिया" यानी राहिन की अनुमति के बिना। तात्पर्य यह कि जो ख़र्च राहिन पर मरहून के लिए वाजिब था, उसे मुर्तहिन ने पूरा कर दिया। तो दो सूरतें हैं: एक यह कि राहिन के आदेश से पूरा किया तो उसे ऋण की तरह राहिन से ले लेगा, और दूसरा यह कि राहिन के आदेश के बिना किया तो यह एहसान और कृपा है, वह इसे वापस लेने का हक़ नहीं रखता। और यही मतलब है उस कथन का "जब मुर्तहिन ने राहिन की अनुमति के बिना अदा किया तो वह स्वेच्छा से करने वाला (मुततव्वी) है", इसे समझें। छठा अध्याय: जैसा कि 'अल-मुकाफ़ी' में है, "और अगर राहिन ने ऋण से मुर्तहिन का भुगतान किया" यहाँ तक कि कहा गया, "और अगर दासी की मालकिन बनी तो वह एक तिहाई और तीन सौ छियासठ और दो तिहाई (366 2/3) से मालकिन होगी"। मैं कहता हूँ यह भी ग़लत है और सही इस प्रकार है: "तिहाई तीन सौ और छियासठ और दो तिहाई दिरहम"। और यह स्पष्ट है कि "अवअर" (एक आँख वाला) और "अवरा" (एक आँख वाली) का अनुवाद कहीं मैंने 'काना' और 'यक्चश्म' लिखा। हमारी भाषा में इसे उस व्यक्ति को कहते हैं जिसकी एक आँख की पुतली नष्ट हो गई हो। कहीं लिखा गया कि एक आँख की दृष्टि चली गई है। यह इसलिए हुआ क्योंकि, उदाहरण के तौर पर, बिक्री के दोषों में कुछ सूरतों में 'ख़ियार-ए-रुअत' (देखने के विकल्प) के बिना केवल दोष के कारण ग्राहक को वापसी का अधिकार दिया गया, जबकि मूल रूप से उसे वापसी का अधिकार नहीं होना चाहिए था क्योंकि काना होना ऐसा दोष नहीं है जो किसी से छिपा रहे, और नक़ाब के कारण न देख पाना 'ख़ियार-ए-रुअत' का कारण है न कि 'ख़ियार-ए-ऐब' (दोष का विकल्प)। अतः वहाँ मुराद दूसरा अनुवाद है यानी खाली...

جب مہر مسمی تو اس کا مسئلہ اوپر مذکور ہوا اور نیز آئندہ عبارت بالکل غیر مربوط ہے۔ لہذا غیر مسمیٰ چاہیے کہ ہمارے نزدیک ایسی صورت میں نکاح صحیح اور مہر المثل واجب ہوتا ہے بدین معنی کہ گویا مقدار مہر المثل اس نکاح میں مسمیٰ ہے اور یہ نہیں کہ نکاح بدون مہر کے ہو کر پھر مہر المثل واجب ہوتا ہے جیسا کہ بعض اکابر کا زعم ہے وہذہ فائدہ جدیدۃ من المترجم پھر واضح ہو کہ اسی مسئلہ میں آگے لکھا سقط جمیع مہر المثل ولہ المتعۃ یعنی ضمیر مجرور نہ کر مسطور ہے اور یہ بھی مترجم کے نزدیک محض غلط ہے اور صواب لہا بضمیر تانیث چاہئے اگر کہا جائے کہ شاید مراد یہ ہو کہ رہن اس صورت میں عورت کے پاس تلف ہو کر اس پر ضمان واجب ہوئی جبکہ اس کے لئے مہر کچھ بھی نہیں رہا بلکہ ساقط ہو چکا بعد وجوب کے کیونکہ طلاق قبل الدخول واقع ہوئی تو شاید اس پر متعہ کی قیمت بعوض رہن کے واجب ہو اور وہ شوہر کے واسطے ہو گی تو جواب یہ ہے کہ مسئلہ موضوع بتلف الرہن نہیں ہے اور بعد سقوط مہر المثل کے رہن تلف ہونے سے اس پر ضمان واجب نہ ہو گی کیونکہ طلاق قبل الدخول سے مہر مطلقا واجب نہ رہا تو رہن ودیعت کے حکم میں ہو گیا پس ضمان واجب نہ ہو گی اور میں کہتا ہوں کہ اس سب سے علاوہ قول ما بعد اس کے منافی ظاہر ہے یعنی ثم فی القیاس لیس لہا ان تحبس الرھن بالمتعۃ پس تلف رہن کی صورت متصور نہیں ہے اور جس کو فقہ میں ادنی مہارت ہو وہ ان دونوں مقام کے فاحش غلط ہونے کو قطعی یقین کرے گا کما زعم المترجم واللہ تعالی اعلم۔ باب چہارم اس باب میں بھی فاحش اغلاط میں سے ہے قولہ فی الاصل ومن ھذا الجنس کسوۃ الرقیق واجرۃ ظئر ولد الرھن۔ اقول یوں ہی الراھن بصیغہ اسم فاعل مسطور ہے اور معنی یہ ہیں کہ ایسے ہی راہن کے فرزند کی دائی کی مزدوری بھی راہن پر ہے اور مترجم کے نزدیک یہ ایسی غلطی ہے کہ

سرسری ذہن لغزش نہ کھاتے ہیں اس لئے کہ راہن کے بچہ کا رہن ہونا مشکل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ حاملہ باندی اس نے رہن کی اور بچہ اس کا راہن کا نطفہ ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ باندی ام ولد ہے اور وہ مالیت مطلقہ نہیں ہے تو مرہون نہیں ہو سکتی کیونکہ بیع نہیں ہو سکتی ہے اور راہن اپنے فرزند کو رہن و بیع وغیرہ مالکانہ تصرف میں نہیں لا سکتا کیونکہ مالک کا خود نطفہ اس کی مملوکہ سے اصلی آزاد ہوتا ہے اگر چہ مملوکہ آزاد نہ ہو فہذا مما لا خلاف فیہ بین المسلمین۔ بالجملہ صحیح و صواب میرے نزدیک لفظ رہن بصیغہ مصدر ہے اور مراد اس سے مرہون بصیغہ اسم مفعول ہے والحاصل اجرۃ ظئر ولد المرھون مثلا راہن نے اپنی مملوکہ باندی رہن کی جس کے مرتہن پاس بچہ ہوا اور وہ مملوکہ کے شوہر کا نطفہ اور راہن کا غلام ہے تو اس کی پرورش کی مزدوری راہن پر ہو گی فافہم۔ اس طرح فاحش غلطی ہے

قولہ وما یجب علی الراھن اذا اواہ الراھن بغیر اذنہ ..... اقول غلط ہے اور صواب میرے نزدیک یوں ہے لفا اواہ المرتھن بغیر اذنہ الی بغیر اذن الراھن یعنی جو خرچہ راہن پر مرہون کے لیے واجب تھا اس کو مرتہن نے پورا کر دیا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ راہن کے حکم سے پورا کیا تو اس کو بھی بمانند قرضہ کے راہن سے لے لے گا اور دوم یہ کہ راہن کے بغیر حکم کیا تو احسان و عنایت ہے اس کے واپس لینے کا استحقاق نہیں رکھتا ہے وہذا معنی قولہ لما اداہ المرتھن بغیر اذن الراھن فھو متطوع فافہم ۔ باب ششم کذا فی المکافی ولو قضی الراھن للمرتھن من الدین الی ان قال ولو ملکت الجارئیہ تملک بالثلث وثلث ماتہ و ستہ و ثلثان اقول یہ بھی غلط ہے اور صحیح یوں ہے و ثلث مائتہ وستۃ و ستون و ثلثا درہم اور یہ ظاہر ہے واضح ہو کہ اعور و عوراء کا ترجمہ کہیں میں نے کانا و یک چشم لکھا اور یہ ہماری زبان میں کسی ایک آنکھ کا دیدہ جاتے رہے ہوئے آدمی کو کہتے ہیں اور کہیں لکھا کہ ایک آنکھ کی بینائی جاتی رہی ہے اور یہ اس وجہ سے واقع ہوا کہ مثلاً عیوب بیوع میں بعض صورتوں میں بدون خیار رویت حاصل ہونے کے صرف غیار

عیب کی وجہ سے مشتری کو واپسی کا اختیار دیا حالانکہ اصل کی راہ سے اس کو واپسی کا اختیار نہ ہونا چاہئے اس جہت سے کہ کانا ہونا ایسا عیب نہیں کہ کسی پر مخفی رہے اور نقاب کی وجہ سے نہ دیکھنا مستوجب خیار رویت ہے نہ خیار عیب پس مراد وہاں دوسرا ترجمہ یعنی خالی

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume 1 | 153 | Introduction

...is the loss of sight and this can generally be hidden, so remember it as it will benefit you greatly in the books of Fiqh. Chapter Eleven: Sufficiency of Allah, the Most Perfect. And it is apparent regarding the pledge (*rahn*) of an associate (*mufawwad*)... that he placed it with his partner until he said, "The requested amount is returned to the pledgee (*murtahin*) as half the price of the pledge." I say this is also incorrect; the correct statement is that it should be said, "The requested amount returns..." until the end. Because when the entire debt against the pledge was not waived, but rather the non-pledgee partner received his share and the pledge was invalid, the pledgee became a guarantor (*zamin*). Thus, he will be a guarantor not for the value of his own share, but for the share of the partner. Therefore, he should pay half the price as compensation. And it became clear from the translator's explanation that what is written in the book—that he will take back half the price—is based on the assumption that the debt of both partners was equal. The meaning is that whatever the ratio of the partner's share to the pledgee's debt, that same portion of the price will be returned. For example, if the ratio is one-third to two-thirds, he will take back two-thirds or one-third. However, the disagreement on this has been mentioned above. Let it be found in the twelfth chapter contiguous with the statement: "So by doubling, it became forty-four shares, twenty-two for the second child and two for the murderess." I say that in my view, this is also a mistake; rather, the statement above it is also incorrect, i.e., "So it all became twenty-two shares for the murderess, and half of it was lost due to blindness..." The translator says: The correct and right view in my opinion is that it became twenty-two in total. Thus, there were twenty-two shares for the entire debt. Among them is one share against the murderess bondwoman. And half of it was lost due to blindness, whereas being one-eyed (*kani*), half of it is gone, i.e., half of one share is gone. So, a fraction occurred, and by doubling, it became forty-four shares. Thus, when a fraction occurred, the total shares were doubled to forty-four. Twenty-two for the first child; out of them, twenty-two are against the first child. Twenty for the second child, and twenty shares are against the second child, and two shares for the murderess, half of which went due to blindness. And out of the two shares for the murderess, one share went because of being one-eyed, i.e., one remained. So out of forty-four, forty-three remained and one went. This is the meaning of Imam Muhammad's (RA) statement that one part of the debt out of forty-four shares is lost, as mentioned in *Al-Kafi*.

The translator says that after translating with this clarification, attention itself became useless, and the result is that the statement: "So all of it became twenty-two shares for the murderess" is incorrect. Instead, the correct version is: "So all of it became twenty-two, and among them is one share for the murderess." And the statement: "Twenty-two for the second child" is purely incorrect; the correct version is: "Twenty-two for the first child and twenty for the second child." Because there are not twenty-two against the second child, for these are the shares of half the debt, and they are established solely against the first son. Besides this, the remaining twenty-two shares of half the debt are distributed between the murderess and her son in a ratio of one to ten. Accordingly, out of twenty-two, two shares are against the murderess and twenty are against her child. The translator says all this is in the case where the pledgor (*rahin*) had the pledge released in this state. If he released it after the price of some child had increased, the ruling would change. For example, after the murderess became one-eyed, the price of the first son became two thousand dirhams, then he released the pledge. Then the debt against the murderess would be one-third and against the first son it would be two-thirds. Then there would be eleven parts out of one-third between the murderess and her son, and half of the murderess's share was lost due to being one-eyed, so they were made twenty-two. Thus, the shares of the first son became forty-four and the total became ninety-six, out of which one share went, and he should pay the remaining after reducing one part out of ninety-six parts of the debt. And if there was no increase in the rate of the first child, but after the murderess became one-eyed the price of her son increased to two thousand dirhams, and then he released the pledge, then there would be a difference in the derivation and the calculation would be such that half the debt would be against the first and half against the second murderess. Then half of the murderess's share would be spread over twenty-one shares such that one against the murderess and twenty...

...दृष्टि का ह्रास है और यह आम तौर पर छिपा हो सकता है, इसलिए इसे याद रखें क्योंकि यह फ़िक़्ह की किताबों में आपके बहुत काम आएगा। अध्याय ग्यारह: अल्लाह की किफायत सबसे पूर्ण है। और मुफ़ावज़ (साझेदार) के गिरवी (रह्न) के बारे में ज़ाहिर है... कि उसने इसे अपने साथी के पास रखा जब तक कि उसने कहा, "मांगी गई राशि गिरवी रखने वाले (मुरतहन) को गिरवी की आधी कीमत के रूप में लौटाई जाए।" मैं कहता हूँ कि यह भी गलत है; सही बात यह है कि कहा जाना चाहिए, "मांगी गई राशि लौटाई जाए..." अंत तक। क्योंकि जब गिरवी के बदले पूरा ऋण माफ नहीं हुआ, बल्कि गैर-मुरतहन साथी ने अपना हिस्सा प्राप्त कर लिया और गिरवी अमान्य (फ़ासिद) थी, तो मुरतहन ज़मानतदार (ज़ामिन) बन गया। इसलिए, वह अपने हिस्से के मूल्य के लिए नहीं, बल्कि साथी के हिस्से के बराबर ज़ामिन होगा। इसलिए, उसे मुआवज़े के रूप में आधी कीमत देनी चाहिए। और अनुवादक (मुतरजिम) के बयान से यह स्पष्ट हुआ कि किताब में जो लिखा है कि वह आधी कीमत वापस लेगा, वह इस धारणा पर आधारित है कि दोनों भागीदारों का ऋण समान था। इसका अर्थ यह है कि साथी के हिस्से का मुरतहन के ऋण से जो अनुपात होगा, कीमत का वही हिस्सा वापस लिया जाएगा। उदाहरण के लिए, यदि अनुपात एक-तिहाई से दो-तिहाई है, तो वह दो-तिहाई या एक-तिहाई वापस लेगा। हालाँकि, इस पर मतभेद ऊपर बताया जा चुका है। इसे बारहवें अध्याय में उस कथन से सटा हुआ पाया जाना चाहिए: "अतः दोगुना करने से वह चवालीस हिस्से हो गए, बाईस दूसरे बच्चे के लिए और दो हत्यारिन के लिए।" मैं कहता हूँ कि मेरे विचार में यह भी एक गलती है; बल्कि इसके ऊपर का वाक्य भी गलत है, यानी कथन: "अतः हत्यारिन के लिए कुल बाईस हिस्से हो गए, और अंधापन के कारण इसका आधा चला गया..." अनुवादक कहता है: मेरे विचार में सही और दुरुस्त यह है कि कुल बाईस हो गए। इस प्रकार, पूरे ऋण के बाईस हिस्से (सहाम) हुए। उनमें से एक हिस्सा हत्यारिन दासी के बदले में है। और अंधापन के कारण इसका आधा चला गया, जबकि एक आँख से काना होने के कारण इसका आधा हिस्सा चला गया, यानी एक हिस्से का आधा चला गया। अतः कसर (भिन्न) हुई और दोगुना करने से चवालीस हिस्से हो गए। इस प्रकार, जब भिन्न हुआ तो कुल हिस्सों को दोगुना करके चवालीस कर दिया गया। बाईस पहले बच्चे के लिए; उनमें से बाईस पहले बच्चे के मुक़ाबले में हैं। बीस दूसरे बच्चे के लिए, और बीस हिस्से दूसरे बच्चे के मुक़ाबले में हैं, और दो हिस्से हत्यारिन के मुक़ाबले में हैं, जिसका आधा अंधापन के कारण चला गया। और हत्यारिन के दो हिस्सों में से एक हिस्सा काना होने के कारण चला गया, यानी एक बचा। तो चवालीस में से तैंतालीस बचे और एक

चला गया। इमाम मुहम्मद (रह.) के कथन का यही अर्थ है कि चवालीस हिस्सों में से ऋण का एक हिस्सा चला गया, जैसा कि अल-काफ़ी में है।

अनुवादक कहता है कि इस स्पष्टीकरण के साथ अनुवाद करने के बाद स्वयं ध्यान देना बेकार हो गया, और परिणाम यह है कि कथन: "अतः हत्यारिन के लिए कुल बाईस हिस्से हो गए" गलत है। इसके बजाय, सही यह है: "अतः कुल बाईस हो गए, और उनमें से एक हिस्सा हत्यारिन के लिए है।" और कथन: "दूसरे बच्चे के लिए बाईस" सरासर गलत है; सही यह है: "पहले बच्चे के लिए बाईस और दूसरे बच्चे के लिए बीस।" क्योंकि दूसरे बच्चे के मुक़ाबले में बाईस नहीं हैं, क्योंकि ये आधे ऋण के हिस्से हैं, और वे अकेले पहले पुत्र के मुक़ाबले में सिद्ध हैं। इसके अलावा, आधे ऋण के शेष बाईस हिस्से हत्यारिन और उसके पुत्र के बीच एक और दस के अनुपात में वितरित हैं। तदनुसार, बाईस में से दो हिस्से हत्यारिन के मुक़ाबले में हैं और बीस उसके बच्चे के मुक़ाबले में हैं। अनुवादक कहता है कि यह सब उस स्थिति में है जब गिरवी देने वाले (राहिन) ने इसी स्थिति में गिरवी छुड़ाई हो। यदि उसने किसी बच्चे की कीमत बढ़ जाने के बाद गिरवी छुड़ाई, तो हुक्म बदल जाएगा। उदाहरण के लिए, हत्यारिन के कानी होने के बाद, पहले पुत्र की कीमत दो हज़ार दिरहम हो गई, फिर उसने गिरवी छुड़ाई। तब हत्यारिन के मुक़ाबले में ऋण का एक-तिहाई और पहले पुत्र के मुक़ाबले में दो-तिहाई होगा। फिर हत्यारिन और उसके पुत्र के बीच एक-तिहाई के ग्यारह हिस्से होंगे, और हत्यारिन का आधा हिस्सा एक आँख से काना होने के कारण चला गया, इसलिए उन्हें बाईस कर दिया गया। इस प्रकार, पहले पुत्र के हिस्से चवालीस हो गए और कुल योग छियानबे हो गया, जिनमें से एक हिस्सा चला गया, और उसे ऋण के छियानबे हिस्सों में से एक हिस्सा कम करके बाकी अदा करना चाहिए। और यदि पहले बच्चे की दर में वृद्धि नहीं हुई, बल्कि हत्यारिन के कानी होने के बाद उसके पुत्र की कीमत बढ़कर दो हज़ार दिरहम हो गई, और फिर उसने गिरवी छुड़ाई, तो निष्कर्ष में अंतर होगा और गणना इस प्रकार होगी कि आधा ऋण पहले के मुक़ाबले में और आधा दूसरी हत्यारिन के मुक़ाबले में होगा। फिर हत्यारिन के आधे हिस्से को इक्कीस हिस्सों पर इस तरह फैलाया जाएगा कि एक हत्यारिन के मुक़ाबले में और बीस...

بینائی کا زوال ہے اور یہ عموماً مخفی ہو سکتا ہے فلحفظہ فانہ ینفعک فی کتب الفقہ جدا باب یازدہم کفایتہ عز اللہ الاکمل والظاہر لرھن المفاوض رھناً فوضعہ عند شریکہ الی ان قال ویردالمطلوب علی المرتھن نصف قیمتہ الرھن۔ اقول یہ بھی غلط ہے والصواب ان یقال ویرجع المطلوب الی آخرہ کیونکہ جب کل قرضہ بمقابلہ رہن کے ساقط نہ ہوا بلکہ شریک غیر مرتحن نے اپنا حصہ وصول کر لیا اور رہن فاسد تھا تو مرتحن ضامن ہوا پس اپنے حصہ کے قدر نہیں بلکہ بقدر حصہ شریک کے ضامن ہوگا لہٰذا نصف قیمت ضمان دے اور مترجم کے بیان سے ظاہر ہوا کہ کتاب میں جو لکھا ہے کہ نصف قیمت واپس لے گا وہ اس تقدیر پر ہے کہ دونوں شریک کا قرضہ مساوی تھا اور مراد یہ ہے کہ جس قدر حصہ شریک کو قرضہ مرتحن سے نسبت ہو وہی حصہ قیمت واپس لے گا حتیٰ کہ اگر مثلاً ایک تہائی دو تہائی کی نسبت ہو تو دو تہائی یا ایک تہائی واپس لے گا لیکن اختلاف اس میں اوپر مذکور ہو چکا ہے فلیحد برادر باب دواز دہم سے متصل قولہ فصار بالتضعیف اربعہ و اربعین سہماً اثنان وعشرون فی الولد الثانی وسہمان فی القاتلہ۔ ----- اقول اس میں بھی میرے نزدیک غلطی ہے بلکہ اس سے اوپر کی عبارت بھی غلط ہے یعنی قولہ فصار کلہ اثنین و عشرین سہماً فی القاتلہ وقد ذھب بالعور نصفہ ----- قال المترجم صواب و صحیح میرے نزدیک یوں ہے کہ فصار کلہ اثنین وعشرین۔ پس پورے قرضہ کے بائیس سہام ہوئے۔ ومنھا سھم فی القاتلہ از انجملہ ایک سہم بمقابلہ قاتلہ باندی کے ہے۔ وقد ذھب بالعور نصفہ حالانکہ ایک چشم ہونے سے اس کا نصف جاتا رہا یعنی ایک سہم کا آدھا جاتا رہا فالنکسر فصار بالتضعیف اربعہ واربعین سہما۔ پس کسر واقع ہوئی تو جملہ سہام کو دو چند کرنے سے چوالیس ہوئے۔ اثنان و عشرون فی الولد الاول۔ از انجملہ بائیس تو ولد اول کے مقابلہ میں ہیں۔ عشرون فی الولد الثانی اور بیس حصہ بمقابلہ ولد دوم

کے ہیں وسھمان فی القاتلہ ذھب بالعور نصفہ۔ اور دو سہم بمقابلہ قاتلہ کے جس میں سے ایک سہم بسبب کانی ہونے کے گیا یعنی ایک باقی رہا پس چوالیس میں سے تینتالیس رہے اور ایک جاتا رہا اور یہی امام محمدؒ کے قول کے معنی ہیں کہ چوالیس سہام میں سے ایک جزو قرضہ جاتا رہا کذا فی الکافی۔

مترجم کہتا ہے کہ اس وضاحت سے ترجمہ کرنے کے بعد خود توجہ بیکار ہوگئی اور حاصل یہ ہے کہ قولہ فصار کلہ اثنین و عشرین سہماً فی القاتلہ۔ غلط ہے بجائے اس کے صواب یوں ہے فصار کلہ اثنین و عشرین و منھا سھم فی القاتلہ اور قولہ اثنان و عشرون فی الولد الثانی محض غلط ہے صواب یہ ہے اثنان وعشرون فی الولد الاول و عشرون فی الولد الثانی۔ کیونکہ ولد ثانی کے مقابلہ میں بائیس نہیں ہیں اس لئے کہ یہی نصف قرضہ کے سہام ہیں اور وہ تنہا فرزند اول کے مقابلہ میں مسلم ہیں اور سوائے اس کے باقی نصف قرضہ کے بائیس سہام قاتلہ واس کے فرزند پر متوزع ہیں ایک اور دس کی نسبت سے چنانچہ بائیس میں سے دوسہام بمقابلہ قاتلہ کے اور بیس بمقابلہ اس کے بچہ کے ہیں۔ قال المترجم یہ سب اس صورت میں ہے کہ اسی حال پر راہن نے فک رہن کرالیا ہو اور اگر کسی فرزند کی قیمت بڑھ جانے کے بعد اس نے انفکاک کیا تو حکم بدل جائے گا مثلاً قاتلہ کے کافی ہونے کے بعد فرزند اول کی قیمت دو ہزار درہم ہوگئی پھر اس نے فک رہن کیا تو قاتلہ کے مقابلہ میں قرضہ کا ایک تہائی اور فرزند اول کے مقابلہ میں دو تہائی ہوگا پھر قاتلہ واس کے فرزند کے درمیان تہائی کے گیارہ جزو ہوں گے اور نصف قاتلہ بسبب یک چشم ہونے کے زائل ہوئی تو بائیس کیے گئے پس فرزند اول کے حصہ چوالیس ہوئے اور مجموعہ چھیانوے ہوا جن میں سے ایک سہم گیا اور قرضہ کے چھیانوے جزو میں سے ایک جزو کم کر کے باقی ادا کرے اور اگر اول بچہ کے نرخ میں زیادتی نہ ہوئی بلکہ قاتلہ کافی ہونے کے بعد اس کے فرزند کی قیمت بڑھ کر دو ہزار درہم ہوگئی پھر اس نے فک رہن کیا تو تخریج میں فرق ہوگا

اور حساب اس طرح ہو جائے گا کہ نصف قرضہ بمقابلہ اول کے اور نصف بمقابلہ قاتلہ دوم کے ہوگا۔ پھر قاتلہ کے نصف کو اکیس سہام پر اس طرح پھیلایا جائے گا کہ ایک بمقابلہ قاتلہ کے اور بیس

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① ..... (154) ..... Introduction

...will be in comparison to his son. Due to the removal of half from the female killer (qatila) and the occurrence of a fraction, it was doubled to forty-two, and an equal number of shares were placed against the first son, making a total of eighty-four shares. Therefore, one share should be deducted from the eighty-four shares of the total debt, and the remainder should be paid. In the same manner, the solution for issues regarding price discrepancy should be derived based on the aforementioned ratio; let this be reflected upon. And let it be clear that if, after the female killer's share was settled, the value of the first son decreased—for instance, from one thousand to five hundred—then the debt which was initially split half-and-half between the deceased woman and the first son would become three-thirds, and in comparison to the son, it would remain only one-third. Then, the female killer and her son would account for two-thirds, which results in eleven shares between them. Since this is two-thirds, a fraction occurs in the third. Therefore, by expanding it and adding eleven shares from the previous calculation, the total is made thirty-three. Thus, after deducting one share from the thirty-three shares of the total debt, the remaining thirty-two shares should be paid to release the pledge (rahn). In this manner, issues of this nature should be resolved. And for the translator, prayers for forgiveness should be offered with his nobility and purity of soul; indeed, my Lord is the All-Forgiving, the Most Merciful, and praise be to Him in the beginning and the end, and He is the Most Merciful of those who show mercy.

Chapter Twelve: At the beginning, the statement is: "The third aspect is when the pledge (rahn) is in the hands of the pledgee (murtahin)." I say that in my view, the correct phrasing should be: "in the hands of the pledgor (rahin)." This is because if the pledgee confesses, the entire basis for dispute becomes void, and this is very evident. And if it is argued that a pledge must be possessed and the possession of the pledgor is not considered—as Imam Muhammad said, "A pledge exists only when possessed"—then why was the pledgor's possession given as an option? The answer is sufficient that the subsequent statement, "when the pledge is in the hands of both of them or in the hands of the pledgor," exists. Rather, this is a just witness for my correction and approval. The solution is that the binding nature of a pledge depends on the possession of the pledgee or his representative, such as an agent or a neutral party, and this is at the time of the contract. Here, the discussion pertains to the day of dispute, and it is permissible that on the day of dispute, the item is in the pledgor's possession even after the pledge has become binding. Furthermore, a fourth

scenario emerges here: that the pledged item is in the possession of both a claimant and the pledgor. The answer is that the ruling will favor the earlier date, and if there is no date or they are equal, the ruling favors the one currently in possession. And Allah knows best.

Kitab al-Jinayat (The Book of Offenses/Crimes)

From here until the end, this manuscript from which the translation was made contains a vast number of gross errors. Especially since the translator rendered it in twelve monthly installments, believers will excuse him, as it is difficult to note such errors in every instance. Most of these passages are similarly incorrect in the Calcutta prints. Allah knows best. I am listing a few errors from this vast collection without distinction of the manuscript version. Allah is the Granter of success. Chapter Nine, page 409: Regarding the statement "The difference concerning a sane minor... until he becomes a guarantor (zamin)." In my view, the correct phrasing is "until he does *not* become a guarantor." Chapter Eleven, page 429: Regarding the statement "the heirs of the free man and the heirs of the contracted slave (mukātib) share in these two values at half the value of the mukātib." I say this is incorrect. The correct view is: "the heirs of the free man according to the blood money (diyat) and the heirs of the mukātib..." Meaning, it is incorrect that the heirs of both the free man and the mukātib share in both values based on half the mukātib's price. Rather, the correct ruling is that the heirs of the free man share according to the amount of diyat, and the heirs of the mukātib share according to half his value. For example, if the diyat is ten thousand and half the mukātib's value is one thousand, the entitlement is such that ten out of eleven parts go to the heirs of the free man and one part to the heirs of the mukātib. Then, add both values and distribute them according to this ratio. So, if the total value were twenty-two thousand, twenty would go to the heirs of the free man and two to the heirs of the mukātib. Wherever this text appears in the book, the calculation should follow this method. Chapter Thirteen, page 438: Regarding the statement "If this slave put out the eye of the bondwoman..." The phrasing should likely be: "He put out the eye of the bondwoman and the bondwoman put out his eye."

उसके पुत्र के मुक़ाबले में होंगे और कातिला (स्त्री हत्यारी) के आधे हिस्से के समाप्त होने और अंश (fraction) उत्पन्न होने के कारण, इसे दोगुना करके बयालीस किया गया, और इतने ही हिस्से पहले पुत्र के मुक़ाबले में हुए, तो कुल चौरासी हिस्से हुए। इसलिए, कुल ऋण के चौरासी हिस्सों में से एक हिस्सा कम करके शेष का भुगतान करे। इसी प्रकार मूल्य के अंतर से मसले (कानूनी समस्या) का समाधान इसी उपरोक्त अनुपात पर करना चाहिए; इस पर विचार किया जाना चाहिए। और स्पष्ट हो कि यदि कातिला के पर्याप्त हो जाने के बाद पहले पुत्र के मूल्य में कमी आ गई, उदाहरण के लिए एक हज़ार से पाँच सौ रह गए, तो शुरुआत में जो ऋण मक्तूला (मृतका) और पहले पुत्र पर आधा-आधा था, वह तीन तिहाई होकर पुत्र के मुक़ाबले में केवल एक तिहाई रह जाएगा। फिर कातिला और उसके पुत्र पर दो तिहाई होगा और दोनों में ग्यारह हिस्सों पर हुआ, और चूंकि यह दो तिहाई है, तो तिहाई में अंश (fraction) उत्पन्न होगा। इसलिए विस्तार करके इसमें पहले के मुक़ाबले में ग्यारह हिस्से मिलाकर कुल तैंतीस किए जाएं। अतः कुल ऋण के तैंतीस हिस्सों में से एक हिस्सा घटाकर शेष बत्तीस हिस्सों का भुगतान करके गिरवी (रहन) छुड़ा ले। इसी प्रकार इस श्रेणी के मसलों का समाधान करना चाहिए। और अनुवादक के लिए उसकी उदारता और पवित्रता के साथ क्षमा की प्रार्थना करनी चाहिए, वास्तव में मेरा रब क्षमाशील और दयावान है, और आदि तथा अंत में उसी की प्रशंसा है और वह सबसे बड़ा दयालु है।

बारहवें अध्याय की शुरुआत में कथन है 'तीसरा पहलू तब है जब गिरवी चीज़ गिरवी रखने वाले (मुर्तहिन) के हाथ में हो'। मैं कहता हूँ कि मेरे विचार में सही यह है कि 'गिरवी रखने वाले (राहिन) के हाथ में हो', क्योंकि यदि मुर्तहिन स्वीकार कर ले, तो विवाद पूरी तरह से समाप्त हो जाएगा, और यह अत्यंत स्पष्ट है। और यदि यह कहा जाए कि गिरवी रखी वस्तु तो कब्ज़े में होती है और राहिन के कब्ज़े का कोई महत्व नहीं है, जैसा कि इमाम मुहम्मद ने कहा है कि 'रहन केवल कब्ज़े में ही होता है', फिर राहिन के कब्ज़े में होने को क्यों विकल्प बनाया गया? तो इसका उत्तर इतना पर्याप्त है कि आगे का कथन 'जब रहन उन दोनों के हाथों में हो या राहिन के हाथ में हो' स्वयं मौजूद है। बल्कि मेरे सुधार और पुष्टि के लिए यही निष्पक्ष गवाह है। समाधान यह है कि रहन का अनिवार्य होना मुर्तहिन या उसके प्रतिनिधि जैसे वकील या निष्पक्ष व्यक्ति के कब्ज़े पर निर्भर है, और यह अनुबंध (एग्रीमेंट) के समय होता है। यहाँ बात विवाद के समय की है, और यह संभव है कि विवाद के दिन वस्तु राहिन के कब्ज़े में हो, जबकि रहन पहले ही अनिवार्य हो चुका हो। फिर स्पष्ट हो कि यहाँ चौथी स्थिति भी

निकलती है, वह यह कि गिरवी वस्तु एक दावेदार और राहिन के कब्ज़े में हो। इसका उत्तर यह है कि पहले वाली तारीख के लिए आदेश होगा, और यदि तारीख न हो या समान हो, तो कब्ज़ा रखने वाले के लिए आदेश होगा। अल्लाह सबसे बेहतर जानता है।

किताब अल-जिनायात (अपराधों की पुस्तक)

यहाँ से अंत तक इस प्रति (manuscript) में, जिससे अनुवाद किया गया है, बहुत अधिक भारी त्रुटियाँ हैं। विशेष रूप से चूंकि अनुवादक ने इसे बारह मासिक किस्तों के हिसाब से अनुवाद किया है, तो ईमान वाले लोग इसे क्षमा करेंगे क्योंकि ऐसी गलतियों पर हर जगह ध्यान देना कठिन है। कलकत्ता से प्रकाशित प्रतियों में भी ये स्थान इसी प्रकार गलत हैं। अल्लाह बेहतर जानता है। मैं इस विशाल संग्रह से बिना भेदभाव के कुछ त्रुटियाँ लिख रहा हूँ। अल्लाह ही सफलता देने वाला है। अध्याय नौ, पृष्ठ 409: कथन 'बुद्धिमान बालक और स्वस्थ व्यक्ति के बीच अंतर यहाँ तक कि वह ज़ामिन (उत्तरदायी) होगा'। मेरे अनुसार सही यह है कि 'यहाँ तक कि वह ज़ामिन नहीं होगा'। अध्याय ग्यारह, पृष्ठ 429: कथन 'इन दोनों मूल्यों में स्वतंत्र व्यक्ति के उत्तराधिकारी और मुकातिब (अनुबंधित दास) के उत्तराधिकारी मुकातिब के आधे मूल्य के हिसाब से हिस्सा लेंगे'। मैं कहता हूँ कि यह गलत है। सही यह है कि स्वतंत्र के उत्तराधिकारी दियत (रक्त धन) के हिसाब से और मुकातिब के उत्तराधिकारी... यानी यह सही नहीं है कि दोनों के उत्तराधिकारी मुकातिब के आधे मूल्य के आधार पर शामिल हों। बल्कि सही यह है कि स्वतंत्र के उत्तराधिकारी दियत की मात्रा के अनुसार और मुकातिब के उत्तराधिकारी उसके आधे मूल्य के अनुसार हिस्सेदार माने जाएंगे। उदाहरण के लिए, यदि दियत दस हज़ार और मुकातिब का आधा मूल्य एक हज़ार है, तो दोनों का अधिकार इस प्रकार हुआ कि ग्यारह में से दस स्वतंत्र के उत्तराधिकारियों के और एक मुकातिब के उत्तराधिकारी का। फिर दोनों मूल्यों को जोड़कर इसी अनुपात में बाँट लें। जैसे यदि कुल मूल्य बाईस हज़ार हो, तो बीस स्वतंत्र के उत्तराधिकारियों के और दो मुकातिब के उत्तराधिकारियों के हुए। जहाँ भी पुस्तक में यह विवरण है, उसका हिसाब इसी प्रकार होगा। अध्याय तेरह, पृष्ठ 438: कथन 'यदि यह दास दासी की आँख फोड़ दे...'। संभवतः वाक्य इस प्रकार हो 'उसने दासी की आँख फोड़ दी और दासी ने उसकी आँख फोड़ दी'।

بمقابلہ اس کے فرزند کے ہوں گے اور بسبب نصف قاتلہ زائل ہونے اور کسر واقع ہونے کے دو چند کر کے بیالیس ہوئے اور اس قدر سہام فرزند اول کے مقابلہ میں ہوئے تو جملہ چوراسی سہام ہوئے لہٰذا تمام قرضہ کے چوراسی سہام سے ایک سہام کم کر کے باقی ادا کرے اسی طریقہ سے قیمت کی تفاوت سے مسئلہ کی تخریج اسی نسبت مذکورہ بالا پر لگانا چاہئے فلیتا مل فیہ اور واضح ہو کہ اگر قاتلہ کے کافی ہو جانے کے بعد فرزند اول کی قیمت میں کمی آگئی مثلاً ہزار دوم سے پانچ سو رہ گئے تو ابتداء میں جو قرضہ مقتولہ و فرزند اول پر نصف نصف تھا وہ تین تہائی ہو کر بمقابلہ فرزند کے صرف تہائی رہ جائے گا پھر قاتلہ واس کے فرزند پر دو تہائی ہوگا اور دونوں میں گیارہ حصص پر ہوا اور یہ دو تہائی ہے تو تہائی میں کسر واقع ہوگی لہٰذا بائیں کر کے اس میں بمقابلہ اول کے گیارہ سہام ملا کر مجموعہ تینتیس کیا جائے پس جملہ قرضہ کے تینتیس سہام میں سے ایک سہام وضع کر کے باقی بتیس سہام ادا کر کے فک رہن کر لے اور اسی طور پر اس جنس کے مسائل کا استخراج کرنا چاہئے اور مترجم کے لئے اپنی کریم النفس اور پاک باطنی کے ساتھ دعائے مغفرت فرمانی چاہئے وان ربی ھو الغفور الرحیم ولہ الحمد فی الاولیٰ والآخرۃ وھو ارحم الراحمین۔ باب دواز دہم ابتداء میں قول الوجہ الثالث لذا کان الرھن فی یدالمرتھن اقول والصواب عندی ان یقال فی یدالراھن کیونکہ اگر مرتھن معترف ہو تو مخاصمت موضوعہ بالکل باطل ہوگی و ہذا ظاہر جدا اور اگر کہا جائے کہ مرہون تو مقبوض ہوتا ہے اور قبضہ راہن کا اعتبار نہیں ہے کما قال محمد ان الرھن لایکون الا مقبوضا پھر قبضہ راہن میں ہونے کو کیا مخرج کیا گیا تو جواب اس قدر کافی ہے کہ آئندہ قولہ فقیما اذا کان الرھن فی ایدیھما او فی یدالراھن خود موجود ہے بلکہ میری تصحیح و تصویب کے واسطے شاہد عادل یہی ہے اور حل یہ ہے کہ لزوم رہن غیری قبضہ مرتھن

یا اس کے قائم مقام مانند وکیل یا عادل کے شرط ہے اور وہ بوقت عقد کے ہے اور یہاں کلام بروز خصومت ہے اور جائز ہے کہ بروز خصومت راہن کے قبضہ میں ہو بعد ازاں کہ رہن لازم ہو گیا ہے پھر واضح ہو کہ یہاں ایک چوتھی صورت بھی نکلتی ہے اور وہ یہ ہے کہ مرہون ایک مدعی اور راہن کے قبضہ میں ہو اور جواب یہ ہے کہ سابق التاریخ کے لئے حکم ہوگا اور اگر تاریخ نہ ہو یا مساوی ہو تو قابض کے لئے حکم ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الجنایات

یہاں سے آخر تک اس نسخہ میں جس سے ترجمہ ہوا ہے بہت کثرت سے فاحش اغلاط ہیں خصوصاً جبکہ مترجم نے اس کو بارہ جزو ماہواری کے حساب سے ترجمہ کیا تو اہل ایمان اس کو خود معذور فرمائیں گے کہ ایسی غلطیوں پر ہر جگہ متنبہ ہونا مشکل ہے اور اکثر یہ مقامات مطبوعہ کلکتہ میں بھی یوں ہی غلط ہیں واللہ اعلم اور میں معدودے چند اغلاط اس کثیر مجموعہ سے بلا تفریق نسخ لکھے دیتا ہوں واللہ تعالیٰ الموفق۔ باب نہم ۴۰۹ قولہ و الخلاف فی الصبي العاقل فی الصحیة حتی یضمن عدیم العاقل۔ میرے نزدیک صواب یہ ہے کہ حتی لا یضمن یعنی بجائے (ضامن ہوگا) کے ضامن نہیں ہوگا چاہیے۔ باب یاز دہم ۴۲۹ قولہ فیضرب فی ھاتین القیمتین ورثہ الحر و ورثہ المکاتب بنصف قیمۃ المکاتب۔ اقول یہ غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ ورثہ الحر بالدیة وورثہ المکاتب ..... یعنی یہ صحیح نہیں ہے کہ آزاد اور مکاتب دونوں کے ورثہ ان دونوں قیمتوں میں مکاتب کی آدھی قیمت کے حساب سے شریک کئے جائیں گے بلکہ صحیح یہ ہے کہ آزاد کے ورثہ تو مقدار دیت کے حساب سے اور مکاتب کے ورثہ اس کی نصف قیمت کے حساب سے شریک قرار دیے جائیں گے مثلاً دیت دس ہزار مکاتب کی نصف قیمت ایک ہزار ہے تو دونوں کا استحقاق اس طرح ہوا کہ گیارہ میں سے دس تو ورثہ الحر کے اور ایک ورثہ مکاتب کا پس دونوں قیمت کو جمع کر کے اسی حساب سے بانٹ لیں حتیٰ کہ اگر مثلاً دونوں قیمت کا مجموعہ بائیس

ہزار ہو تو بیس ورثہ الحر کے دو مکاتب کے وارثوں کے ہوئے اور جہاں کہیں کتاب میں یہ عبارت مذکور ہے اس کا حساب اسی طریقہ سے ہوگا۔ باب سیز دہم صفحہ ۴۳۸ قولہ ولو کان ھذا العبد قلاعین الامتہ قد قع بھا۔ شاید عبارت یوں ہو قلاعین الامتہ والامتہ قلات عینہ۔

(Fatawa Alamgiri ..... Volume 1) (155) (Introduction)

The term used here carries this specific meaning, and Allah knows best. There are numerous errors in the transcription of words (tas-hif); I am not listing them all, but I will mention a subtle point as an example. In the chapter on page 440, it is mentioned citing 'Muheet al-Sarkhi': "And if the perpetrator is a slave girl and intercourse is had with her, she does not become eligible for ransom unless she becomes pregnant (iza hubilat)." This is how it appears in the manuscripts. Apparently, it was not read correctly, and though someone intended to provide "a drop of divine grace," they failed to make it sensible. If the belly of the letter 'Jeem' was cleared and the shadda on 'Lam' removed, and a 'Ba' was inserted in the middle, it would correctly read 'habl' (pregnancy).

The Book of Wills (Kitab al-Wasaya) Chapter Three On page 500, the statement "and it is two shares out of six," the correct version is "out of nine." On page 513, the statement "and it is taken from the one-third, relatives of the heir are not manumitted," etc. In both places, careful contemplation and reference to a reliable manuscript are necessary for mental satisfaction. In the seventh chapter, page 534, as in 'Mabsut Hisham': "I asked Muhammad..." until the statement "the one-third share shall be withheld," implying the shares revert to heirs. The correct version is that the one-third should be endowed (waqf) for both and the share should not revert... In the ninth chapter, page 545, the statement: "And Abu al-Qasim said he would be the executor, and the statement of Muhammad." I say that instead of Abu al-Qasim, Abu Yusuf is correct. And at the beginning of page 566, regarding the phrase "before his statement," the correct version is "before his statement" (correcting the vowel/punctuation).

The Book of Court Proceedings and Registers (Kitab al-Mahadir wa al-Sijjilat) Errors are frequent here too. For instance, on page 658, in the record of a claim for the price of oil, the word "min" was omitted from the phrase "kaza min duhn." And the statement "one of the two is that the claim of acknowledgment is not valid," the word "valid" (sahih) is superfluous and incorrect. At the end, in the phrase "the validity of the sale and the obligation," there should be a conjunction 'wa' (and) between the two instances of "obligation." Furthermore, the phrase "one of the two" should correctly be "two aspects for one of them." This is just the state of a single page.

The Book of Conditions (Kitab al-Shurut) It should be clear that this specific book is designated to test a jurist's breadth of vision and depth of knowledge; it is extremely beneficial and intricate in jurisprudence. Experts in Fiqh will agree with me that correcting its errors requires great scrutiny. Praise be to Allah, efforts have been made here as well, although errors abound. For example, in one place in the Book of Trade, it is written "from Adlayn Hudah," whereas in the narrations of Sahih Bukhari and others, it is "Ada bin Khalid bin Hudah," and the same book correctly mentions it elsewhere.

The Book of Legal Stratagems (Kitab al-Hiyal) In the seventh section, at the start of a problem, the statement "it was said if he sharpens it..." The correct version is "before marrying you," used in the imperative form. In the fourteenth section, at the end, the statement "branches with the option of condition and the dower returns." This is how it is in the manuscripts, but the correct version is "returning it with the option of inspection" (khiyar al-ru'yah). This is because the option of condition does not typically last that long. In short, the error is apparent upon the slightest attention. At the end of page 825, the statement "the one commanded is the receiver of the debt." In my view, instead of "receiver" (qabidan), it should be "payer" (qadiyan). At the end of page 881, the statement "when the first month enters," I believe is wrong; instead of "first," it should be "last" (meaning the second month), which will not be hidden upon reflection. In miscellaneous issues (Masa'il-e-Shatta) after the Book of Hermaphrodites, page 968: "If he is forced into a Khul' divorce, the wealth is not forfeited," is written in the manuscripts but is incorrect.

(फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ①) (१५५) (भूमिका)

दफ़ा यहाँ यही मुराद है, वल्लाहु आलम (अल्लाह बेहतर जानता है)। शब्दों के हेर-फेर (तसहीफ़) की गलतियाँ बहुत हैं, मैं उन्हें नहीं लिख रहा हूँ, उदाहरण के तौर पर एक लतीफ़ा लिख देता हूँ। इसी अध्याय के पृष्ठ ४४० पर 'मुहीत अल-सरखी' के हवाले से लिखा है: 'और यदि अपराधी दासी हो और उसके साथ संभोग किया जाए, तो वह फ़िदया (जुर्माने) के लिए मुख़्तार नहीं होगी जब तक कि गर्भवती न हो जाए'। पांडुलिपियों में ऐसा ही है। ज़ाहिर तौर पर इसे सही पढ़ा नहीं गया, और किसी ने अपनी समझ से 'क़तरा-ए-फ़ैज़-ए-इलाही' तो पहुँचाया मगर बात बनी नहीं। यदि 'जीम' के पेट को खाली करके'लाम' की तशदीद हटा दी जाती और बीच में 'बा' शामिल कर दी जाती, तो वह 'हब्ल' (गर्भावस्था) हो जाता।

किताब अल-वसाया (वसीयतों की पुस्तक) तीसरा अध्याय पृष्ठ ५०० पर कथन: 'और वह छह में से दो हिस्से हैं', सही यह है: 'नौ में से'। पृष्ठ ५१३ पर कथन: 'और वह एक-तिहाई से निकाला जाएगा, वारिस के रिश्तेदारों को आज़ाद नहीं किया जाएगा' इत्यादि। इन दोनों स्थानों पर गहन सोच और विश्वसनीय प्रतियों की समीक्षा आवश्यक है ताकि मन संतुष्ट हो सके। सातवाँ अध्याय पृष्ठ ५३४, 'मबसूत हिशाम' के अनुसार: 'मैंने मुहम्मद से पूछा...' से लेकर 'तिहाई हिस्सा रोका जाएगा' तक, जहाँ वारिसों के हिस्से के लौटने का ज़िक्र है। सही यह है कि तिहाई हिस्सा दोनों के लिए वक़्फ़ (रोका) किया जाए और हिस्सा न लौटे... नौवां अध्याय पृष्ठ ५४५, कथन: 'और अबुल क़ासिम ने कहा कि वह वसीयतकर्ता होगा और मुहम्मद का कथन'। मैं कहता हूँ कि अबुल क़ासिम की जगह अबू यूसुफ़ सही है। और पृष्ठ ५६६ की शुरुआत में कथन: 'क़ब्ल क़ौलिह' (उनके कथन से पहले), सही 'क़बल क़ौलिह' है।

किताब अल-महाज़िर वल-सिज्ज़िलात (न्यायालय कार्यवाही और अभिलेखों की पुस्तक) इसमें भी बहुत सी गलतियाँ हैं। उदाहरण के तौर पर पृष्ठ ६५८ पर 'तेल की कीमत के दावे' में कथन: 'कज़ा मिन दुहन' में 'मिन' शब्द छूट गया है। और कथन: 'उन दोनों में से एक यह कि इक़रार (स्वीकृति) का दावा सही नहीं है', इसमें 'सही' शब्द अतिरिक्त और गलत है। और अंत में कथन 'ब-सिहत अल-बय वुज़ूब' में दो 'वुज़ूब' के बीच 'वाओ' (और) होना चाहिए। और कथन 'उन दोनों में से एक' में सही 'वजहैन अहदिहिमा' है। यह मात्र एक पृष्ठ का हाल है।

किताब अल-शुरूत (शर्तों की पुस्तक) यह स्पष्ट रहे कि एक फ़क़ीह (विधिवेत्ता) की दृष्टि की व्यापकता और ज्ञान की गहराई को परखने के लिए यही पुस्तक निर्धारित है, और न्यायशास्त्र (फ़िक़्ह) में यह अत्यंत लाभदायक और सूक्ष्म है। न्यायशास्त्र के विशेषज्ञ मेरी बात से सहमत होंगे कि इसकी गलतियों के सुधार के लिए कितनी पैनी दृष्टि की आवश्यकता है। अल्हम्दुलिल्लाह, इसमें भी प्रयास किया गया है, यद्यपि गलतियाँ बहुत हैं। उदाहरण के तौर पर, खरीद-बिक्री की पुस्तक में एक स्थान पर 'मिन अदलैन हूदह' लिखा है, जबकि सही बुखारी आदि के उल्लेखों में यह 'अदा बिन खालिद बिन हूदह' है, और स्वयं इसी पुस्तक में दूसरी जगह भी सही लिखा है।

किताब अल-हियल (कानूनी युक्तियों की पुस्तक) सातवाँ अनुभाग, समस्या की शुरुआत में कथन: 'कहा गया कि यदि वह उसे तेज़ कर दे...'। सही है 'उससे विवाह करने से पहले', यानी आज्ञार्थक रूप में। चौदहवाँ अनुभाग, अंत में कथन: 'शर्त के विकल्प के साथ शाखाएं और महर लौट आएगा'। प्रतियों में ऐसा ही है, जबकि सही यह है: 'देखने के विकल्प (खियार-ए-रुय्यत) के साथ लौटाना'। क्योंकि 'खियार-ए-शर्त' की अवधि इतनी लंबी नहीं होती। कुल मिलाकर, इसकी गलती ज़रा से ध्यान देने पर स्पष्ट हो जाती है। पृष्ठ ८२५ के अंत में कथन: 'आदेशित व्यक्ति ऋण प्राप्त करने वाला है'। मेरे अनुसार 'क़ाबिज़न' की जगह 'क़ाज़ियन' (चुकाने वाला) सही है। पृष्ठ ८८१ के अंत में कथन: 'जब वह पहले महीने में प्रवेश करे', मेरे विचार में गलत है, 'अव्वल' की जगह 'आख़िर' (दूसरा महीना) सही है, जैसा कि विचार करने पर स्पष्ट हो जाएगा। विभिन्न समस्याओं (मसाइल-ए-शत्ता) में पृष्ठ ९६८ पर: 'यदि उसे तलाक़-ए-ख़ुला पर मजबूर किया जाए तो माल साक़ित (समाप्त) नहीं होगा', प्रतियों में यही लिखा है मगर यह सही नहीं है।

دفعہ یہاں یہی مراد ہے واللہ اعلم۔ تصحیف الفاظ کے اغلاط بہت ہیں ان کو میں نہیں لکھتا مثال کے طور پر ایک لطیفہ لکھ دیتا ہوں یہی باب صفحہ ۴۴۰ کذا فی محیط السرخی ولو کان الجانی جاریة فوطأها لا یصیر مختاراً للفداء الا اذا حبلت یوں ہی نسخوں میں ہے ظاہراً پڑھا نہیں گیا اور بکر طبیعت میں قطرہ فیض الہیٰ پہنچا مگر سوتی نہیں بنا اگر جیم کا پیٹ خالی کر کے تشدید لام دور کی جاتی ہے اور بیچ میں باء موحدہ داخل کی جاتی ہے تو حبل ہو جاتا۔

کتاب الوصایا باب سوم صفحہ ۵۰۰ قولہ و ھو سھمان من ستہ الصحیح من تسعتہ صفحہ ۵۱۳ قولہ و ھو یخرج من الثلث لم یعتق القرابة من الوارث الخ لا بد فیھما ھنا من التأمل والرجوع الی نسخة معتمدة لا حتی تطمئن النفوس باب ہفتم صفحہ ۵۳۴ کذا فی المبسوط ہشام سالت محمد ا الی قولہ قال یوقف الثلث الھمام ان الورثة وہ یرجع حصہ صواب یہ ہے کہ لوقف الثلث لھما ولا یرجع حصتہ ..... باب نہم صفحہ ۵۴۵ قولہ وقال ابو القاسم یکون وصیا و قول محمد۔ اقول بجائے ابو القاسم کے ابو یوسف صحیح ہے اور شروع صفحہ ۵۶۶ میں قولہ قبل قولہ صحیح قبل قولہ ہے۔

کتاب المحاضر والسجلات اس میں بھی کثرت ہے مثلاً صفحہ ۶۵۸ محضر دعوی ثمن الدھن میں قولہ کذا من دھن سے من کا لفظ رہ گیا اور قولہ احد ھما ان دعوی الاقرار لیس بصحیحہ بدعوی للحق میں صحیح کا لفظ زائد و غلط ہے اور آخر میں قولہ بصحة البیع وجوب میں دو وجوب بواو عاطفہ چاہئے اور قولہ احد ہما میں صحیح لو جھین احد ہما ہے یہ ایک صفحہ کا حال ہے۔

کتاب الشروط واضح ہو کہ فقیہ کے امتحان وسعت نظر و غزارة علم کے لئے یہی کتاب متعین ہے اور فقہ میں نہایت انفع وادق ہے چنانچہ ماہر الفقہ میرے بیان سے اتفاق کرے گا اس کے اغلاط کی

تصحیح میں ایسی دقت نظر درکار ہے اور الحمد اللہ تعالیٰ کہ اس میں بھی کوشش کی گئی اور اغلاط بہت ہیں۔ مثلاً ایک جگہ کتاب خرید و فروخت میں لکھا ۔ من عدلین ھودہ اور صحیح بخاری وغیرہ کی روایت میں عداء بن خالد بن ھودہ اور خود اس کتاب میں دوسرے مقام پر یوں ہی لکھا ہے

کتاب الحیل فصل ہفتم شروع مسئلہ میں قولہ قیل ان تیز و جھا قیل ان تزوجتك ..... الصواب قبل ان تزوجتك یعنی بصیغہ امر صحیح ہے فصل چہار دہم آخر قولہ فروع بخیار الشرط و یعود المھر۔ یوں ہی ان نسخوں میں ہے اور صواب یوں ہے کہ فردہ بخیار الروية۔ کیونکہ خیار شرط اتنی مدت تک اتفاقی نہیں اور سیاق سے مباہت ہے بالجملہ اس کی غلطی ادنیٰ التفات سے ظاہر ہے اور صفحہ ۸۲۵ کے آخر میں قولہ صلہ المامور قابض الدین الامر۔ صحیح میرے نزدیک بجائے قابضا کے قاضیا ہے یعنی ادا کرنے والا اور صفحہ ۸۸۱ کے آخر میں قولہ فاذا دخل من الشھر الاول۔ میرے نزدیک غلط ہے اور صحیح بجائے اول کے آخر ہے یعنی دوسرا مہینہ چنانچہ تامل سے پوشیدہ نہ ہوگا مسائل شتی بعد کتاب الخنثیٰ صفحہ ۹۶۸ وان اکرھا علی الخلع الطلاق ولا یسقط المال یوں ہی ان نسخوں میں ہے اور صحیح نہیں ہے

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (156) Introduction

In my opinion, instead of "la yasqutu" (it does not fall away), the word should be "la yasihhu" (it is not valid). This means the compensation for 'Khul' (divorce initiated by the wife) will not be mandatory for the woman. Since, according to us, Khul' is a 'talaq ba'in' (irrevocable divorce) and it is an act of the man, and he was not coerced into it, it is as if he granted the divorce. Even though coerced divorce is also valid according to us, the divorce will take place, and the woman who was coerced will not be liable for the compensation. Alternatively, in its correction, instead of "property" (al-mal), the word "dowry" (al-mahr) should be used, meaning the woman's dowry will not fall away from the man's responsibility if it is a debt. If it is argued that the dowry being the compensation for Khul' is not mandatory, then its justification is twofold: first, that in absolute Khul', the compensation is equivalent to the dowry, so it is as if he said he forced the woman to obtain Khul' in exchange for her dowry. Second, this reason is mentioned based on the indication of "la yasqutu al-mahr" (the dowry does not fall away), and this is the intended meaning. The most correct justification in my view is that "al-mahr" should replace "al-mal". This issue has been mentioned in some previous books. Reflect on this.

Book of Inheritance (Kitab al-Fara'iz)

At the end of the second category of 'Dhawi al-Arham' (distant relatives), in the phrase "wa huwa bi lubb al-albab al-adar," the correct phrasing is "lubb al-albab al-badr." In the tenth chapter, in the phrase "if there are two-thirds and a half... and the joining of two full sisters (from father and mother) with the mother." Here, the phrase "with the mother" is either a scribal error or it means "the husband with two full sisters, or two maternal sisters with the mother." That is, an example of a half and two-thirds combining is: a husband who gets a half, and with him are two full sisters of the deceased who get two-thirds; or with the husband are two maternal sisters who get a third, along with the mother. Let this be reflected upon. In the twelfth chapter on 'Munasukha' (vested inheritance), page 902, in the problem "when there is agreement...", in the phrase "and for the maternal sister a sixth, two shares," the correct version in my view is "exclusion" (suqut), meaning "and for the paternal sister two shares" should also be there. Be cautious. In the fourteenth chapter on ambiguous inheritance issues, in the phrase "the two brothers from the father and mother, if one of them inherits three-quarters of the property from the deceased and the other a quarter...", the correct position in my view is that it refers to full brothers. The addition of "and mother" might be a scribal error because if one of the cousins

married the deceased's daughter, he receives half as a husband and a quarter of the remaining half from his paternal relation; thus, he receives three-quarters in total. In this, the presence or absence of the mother has no role. If the mother of the deceased is meant, then in her presence, they cannot receive it like this because the mother is among 'Dhawi al-Furood' (fixed-share heirs) and cousins are 'Dhawi al-Arham'. Therefore, I can think of nothing else but that the mother belongs to those two brothers, and mentioning the mother is only to show a case of appropriateness (istijab). That is, two full brothers inherited from the deceased while their mother remained excluded. However, a doubt remains in the problem: why must the mother of the two brothers be excluded from the inheritance when she might be the wife of the deceased? This needs thought. Furthermore, the inheritance right of the daughter-in-law of the deceased would be a customary answer since it's not strictly the husband's property. Understand this. Similarly is the issue following it. I do not have much more scope. May Allah, the Exalted, grant success.

Chapter on Difficulties and Ambiguities regarding Translation

This chapter is vast, and covering it entirely is very difficult. However, according to the famous saying, "if one cannot attain the whole, one should not leave what is partially attainable," it is not appropriate to abandon it completely. Therefore, I present various types as much as I can recall. Success is from Allah, the Mighty and Sublime. A summary statement is that when one language is translated into another, there is often a difference where a literal word in the target language doesn't convey the intended meaning, but an idiom is common. For example, in the phrase "upon leaving such-and-such," the literal meaning is "left towards it," whereas the intended meaning is "leaving this and choosing that."

मेरे विचार में "ला यस्कुतु" (समाप्त नहीं होता) के स्थान पर "ला यसीहु" (वैध नहीं है) होना चाहिए। इसका अर्थ यह है कि 'खुलअ' (स्त्री द्वारा माँगी गई तलाक़) के बदले में दिया जाने वाला माल औरत पर अनिवार्य नहीं होगा। चूँकि हमारे अनुसार खुलअ 'तलाक़-ए-बाइन' (अटल तलाक़) है और वह पुरुष का कृत्य है और उस पर कोई दबाव नहीं था, तो मानो उसने तलाक़ दे दी। हालांकि हमारे अनुसार दबाव में दी गई तलाक़ भी प्रभावी हो जाती है, इसलिए तलाक़ हो जाएगी और जिस महिला पर दबाव डाला गया है, उस पर माल अनिवार्य नहीं होगा। या फिर इसके सुधार में 'माल' के स्थान पर 'महर' (स्त्रीधन) शब्द रखा जाए, अर्थात यदि महर ऋण के रूप में है तो वह पुरुष की ज़िम्मेदारी से समाप्त नहीं होगा। यदि यह तर्क दिया जाए कि खुलअ के बदले महर होना अनिवार्य नहीं है, तो इसके दो स्पष्टीकरण हैं: पहला यह कि पूर्ण खुलअ में मुआवज़ा महर के बराबर होता है, तो मानो यह कहा गया कि महिला को उसके महर के बदले खुलअ लेने पर मजबूर किया गया। दूसरा यह कि "ला यस्कुतु अल-महर" (महर समाप्त नहीं होता) के संकेत से यही अर्थ अभिप्रेत है। मेरे विचार में सबसे सही व्याख्या यही है कि 'माल' के स्थान पर 'महर' होना चाहिए। यह मसला पहले की कुछ पुस्तकों में वर्णित हो चुका है। इस पर गंभीरता से विचार करें।

किताब अल-फ़राइज़ (उत्तराधिकार कानून की पुस्तक)

'ज़वी अल-अरहाम' (दूर के रिश्तेदारों) की दूसरी श्रेणी के अंत में "وهو با لباب الالباب الادر" के स्थान पर सही पाठ "लुबाब अल-अलबब अल-बदर" है। दसवें अध्याय में जहाँ लिखा है "यदि वहां दो-तिहाई और आधा हिस्सा हो... और माँ के साथ माता-पिता की दो बहनों का संयोजन।" यहाँ "माँ के साथ" शब्द या तो लेखक की त्रुटि है या इसका अर्थ यह है कि "पति के साथ माता-पिता की दो सगी बहनें, या माँ की ओर से दो बहनें माँ के साथ हों।" अर्थात आधा और दो-तिहाई हिस्से के मिलने का उदाहरण यह है: एक पति हो जिसका हिस्सा आधा है, उसके साथ मृतक की दो सगी बहनें हों जिनका हिस्सा दो-तिहाई है; या पति के साथ दो मातृक (माँ की ओर से) बहनें हों जिनका हिस्सा एक-तिहाई हो और साथ में माँ भी हो। इस पर विचार किया जाना चाहिए। बारहवें अध्याय 'मुनासख़ा', पृष्ठ 902 में, "जब सहमति मौजूद हो..." वाले मसले में "माँ की ओर से बहन के लिए छठा हिस्सा, दो शेयर" के स्थान पर मेरे विचार में 'सुकूत' (वंचित होना) सही है, अर्थात "पिता की ओर से बहन के लिए भी दो शेयर होने चाहिए।" इस पर सावधानी बरतें। चौदहवें अध्याय में, जहाँ यह उल्लेख है कि "पिता और माँ की ओर से दो भाई, यदि उनमें से एक को मृतक से संपत्ति का तीन-चौथाई और दूसरे

को एक-चौथाई मिले..." वहाँ मेरे विचार में सही मसला केवल सगे भाइयों पर केंद्रित है। "माँ के साथ" का जुड़ना संभवतः लेखक की भूल है। क्योंकि यदि चचेरे भाइयों में से एक ने मृतक की पुत्री से विवाह किया, तो उसे पति के रूप में आधा और शेष आधे का एक-चौथाई अपने पैतृक संबंध के कारण मिला; इस प्रकार उसे कुल तीन-चौथाई प्राप्त हुआ। इसमें माँ की उपस्थिति या अनुपस्थिति का कोई प्रभाव नहीं है। यदि मृतक की माँ अभिप्रेत है, तो माँ की उपस्थिति में उन्हें इस प्रकार मिल ही नहीं सकता, क्योंकि माँ 'ज़वी अल-फ़ुरूद' (निश्चित हिस्सेदार) में से है और चचेरे भाई 'ज़वी अल-अरहाम' में से। अतः मेरी समझ में यही आता है कि माँ उन दोनों भाइयों की है, और माँ का उल्लेख केवल एक उपयुक्त स्थिति दर्शाने के लिए है। अर्थात दो सगे भाइयों ने मृतक की संपत्ति पाई और उनकी माँ वंचित रही। फिर भी मसले में यह संशय बना रहेगा कि दोनों भाइयों की माँ उत्तराधिकार से क्यों वंचित हुई, जबकि वह मृतक की पत्नी भी हो सकती है? इस पर विचार किया जाना चाहिए। इसके अतिरिक्त, मृतक के दामाद की पत्नी का उत्तराधिकार अधिकार शरीयत के अनुसार उसके पति की संपत्ति न होने के कारण एक प्रथागत उत्तर बन जाएगा। इसे समझें। इसी तरह इसके बाद का मसला भी है। मेरे पास और अधिक विस्तार की गुंजाइश नहीं है। अल्लाह ही सफलता देने वाला है।

अनुवाद की कठिनाइयों और संशयों पर अध्याय

यह अध्याय बहुत विस्तृत है और इसका पूर्ण विवरण देना बहुत कठिन है। लेकिन जैसा कि प्रसिद्ध कहावत है, "जिसका सब कुछ प्राप्त करना संभव न हो, उसे आंशिक रूप से भी छोड़ना उचित नहीं है," इसलिए इसे पूरी तरह त्यागना ठीक नहीं है। अतः मैं अपनी स्मरण शक्ति के अनुसार विभिन्न प्रकार प्रस्तुत कर रहा हूँ। सफलता केवल अल्लाह की ओर से है। संक्षेप में बात यह है कि जब एक भाषा का दूसरी भाषा में अनुवाद किया जाता है, तो अक्सर यह अंतर होता है कि शब्द प्रत्यक्ष रूप से वह अर्थ नहीं देता जो वास्तव में अभिप्रेत है, लेकिन मुहावरा प्रचलित होता है। उदाहरण के लिए, "عند ترک کذا" (ऐसा छोड़ने पर) का शाब्दिक अर्थ है "उसकी ओर छोड़ा", जबकि वास्तविक आशय यह होता है कि "इसे छोड़कर उसे अपनाया"।

صواب میرے نزدیک بجائے لا یسقط کے لا یصح ہے یعنی عوض خلع کا مال عورت پر واجب نہ ہوگا اور خلع چونکہ ہمارے نزدیک طلاق بائن ہے اور وہ مرد کا فعل ہے اور اس پر اکراہ نہیں ہے تو گویا اس نے طلاق دی حالانکہ طلاق مکرہ بھی ہمارے نزدیک واقع ہو جاتی ہے لہذا طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت جس پر اکراہ کیا گیا ہے اس پر مال واجب نہ ہوگا اور یا اس کی تصحیح میں بجائے مال کے مہر کیا جائے یعنی عورت کا مہر اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اگر دین ہو۔ اگر کہا جائے کہ بدل خلع کا مہر ہونا واجب نہیں ہے تو توجیہ اس کی دو طرح ہے ایک یہ کہ اطلاق خلع میں بدل قدر مہر ہے پس گویا یوں کہا کہ عورت کو بعوض اپنے مہر کے خلع کرا لینے پر مجبور کیا اور دوم یہ کہ لا یسقط المہر کی دلالت سے یہی وجہ مذکور ہے اور یہی مراد ہے اور اصح توجیہ میرے نزدیک یہی ہے کہ المال کی جگہ المہر چاہیے اور یہ مسئلہ سابق میں بعض کتب میں مذکور ہو چکا ہے فتدبر۔

کتاب الفرائض

ذوی الارحام کے صنف دوم کے خاتمہ پر قولہ وھو با لباب الالباب الادر کی جگہ صواب لباب الالباب البدر ہے باب دہم محول میں قولہ بان کان ھناک ثلثین و نصفا کالا و جمع الاختین لاب وام مع الام۔ یہاں لفظ مع الام یا تو سہو کاتب سے واقع ہوا یا یوں ہو کہ الزوج مع الاختین لاب وام او اختین لام ومع الام۔ یعنی نصف و دو تہائی جمع ہونے کی مثال یہ ہے کہ شوہر ہو جس کا نصف ہے اس کے ساتھ ایک ماں باپ سے میت کی دو بہنیں ہوں جن کا دو تہائی ہے یا شوہر کے ساتھ مادری دو بہنیں جن کا تہائی ہو مع ماں کے ہوں فلیتا مل فیہ باب دوازدہم مناسخہ صفحہ ۹۰۲ میں مسئلہ اما

عند وجود الموافقه ..... میں قولہ وللاخت لام السدس سھمان۔ میں صحیح میرے نزدیک سقوط ہے یعنی وللاخت لاب سھمان بھی چاہئیے فلیحذر۔ باب چہار دہم متشابہ الفرائض میں قولہ الحوان لاب وام ولو ورث احد ھما عن المیت ثلثہ ارباع المال والآخر ربعہ ..... میں صواب مسئلہ میرے نزدیک قطع الحوان لاب وام پر مقصود ہے اور عطف وام یا تو سہو کاتب ہے اس لئے کہ چچازاد بھائیوں میں سے ایک نے میت کی دختر سے نکاح کیا تو نصف جورو کا اور باقی نصف کا چوتھائی اپنے عصوبت رحم سے اس کے شوہر کا مجموعہ تین چوتھائی پایا پھر اس میں ماں کے ہونے نہ ہونے کو کچھ دخل نہیں ہے اور اگر میت کی ماں مراد ہے تو ماں کے ہوتے ہوئے ان کو اس طرح مل ہی نہیں سکتا کیونکہ ماں ذوی الفروض میں سے ہے اور چچازاد بھائی ذوی الارحام میں سے پس سوائے اس کے مجھے کچھ نہیں سوجھتا کہ ماں انھیں دونوں بھائیوں کی ہے اور ماں کا ذکر کرنا فقط استجاب کی صورت ظاہر کرنے کو ہے یعنی دونوں سگے بھائیوں نے میت کا ورثہ پایا اور ان کی ماں محروم رہی پھر مسئلہ میں یہ تشویش ہنوز باقی رہے گی کہ دونوں بھائیوں کی ماں یہ کیا ضرور ہے کہ میراث سے محروم ہو جائے کہ وہ میت کی جورو ہو فکر کرنا چاہئے اور علاوہ اس کے میت کے داماد کی جورو کا حق میراث شرعاً اپنے شوہر کی ملک نہ ہونے سے جواب عرفی ہو جائے فافہم اس طرح اس کے مابعد کا مسئلہ بھی ہے اور مجھے زیادہ گنجائش نہیں ہے فلیحر رو اللہ تعالیٰ الموفق۔

باب مشکلات و مشتبہات بابت ترجمہ

یہ باب وسیع اس کا احاطہ کرنا بہت مشکل ہے لیکن بقول مشہور کہ جس کا سب ملنا ممکن نہ ہو اس کا تھوڑا ملتا ہوا چھوڑنا چاہئے مناسب نہیں ہے کہ اس کو بالکل ترک کیا جائے لہذا میں بقدر مستحضر انوارع مختلفہ سے لاتا ہوں والتوفیق من اللہ عزوجل اس میں مجمل قول یہ ہے کہ کسی زبان کو جب دوسری زبان میں ترجمہ کیا جائے تو اکثر یہ فرق ہوتا ہے کہ لفظ ظاہری زبان میں

خود معنی مراد نہیں دیتا مگر محاورہ البتہ شائع ہے مثلاً قولہ عند ترک کذا لفظی معنی یہ کہ چھوڑا اس کے جانب حالانکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ چھوڑ کر وہ اختیار کیا تو

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | 157 | Introduction

Unless a translation adheres to the specific idiom and usage, it will be completely incorrect. Sometimes, errors occur when one assumes the customs and habits (urf-o-adat) of the present era apply to the era in question without knowing the historical context. At other times, there is a divergence in the application of legal rulings (ahkam). An example of both is as follows: if a dyer dyed a cloth black and the customer considered it defective, the reason was that the ruler of that time had generally categorized that color as defective. This perception had spread throughout the country and became established among the people. It is evident that the owner of the cloth held a grievance against the craftsman. Since Shari'ah laws are intended to resolve mutual discord and disputes, any sale (bay') becomes invalid (faasid) under conditions that lead to conflict and opposition. However, today this color is no longer viewed as something that spoils the cloth, even if the owner's specific preference is not met. Accordingly, soon after that era, the rulers who followed popularized that very color in opposition to the previous reign.

In Arabic, due to the verb appearing early in the sentence, the legal ruling takes effect even before the sentence is complete, even if the remaining words are spoken without a pause. For instance, in the phrase "Tallaqtuki Insha'Allah" (I divorce you, if God wills), if a man says to his wife "I have divorced you Insha'Allah," the divorce is not effective. However, if he says "Tallaqtuki" (I have divorced you), then pauses and says "Insha'Allah," the divorce takes effect. This differs from Urdu, where auxiliary components come first and the verb appears at the end. The idiom is: "Insha'Allah, I have divorced you" or "I have, Insha'Allah, divorced you." In both these cases, the divorce would not be effective. Therefore, if he said "Insha'Allah" and then, after remaining silent, said "I have divorced you," the divorce would occur. Where the book mentions that saying "Insha'Allah" after a silence or separately following the act of divorce makes it effective, understand it in your language as: if one says "Insha'Allah" and then divorces after a silence, the divorce occurs.

A similar issue exists in the matter of hiring (ijarah). For example, "I have hired you for today for one dirham." There is a difference based on whether the labor or the duration is mentioned first. In Urdu, this distinction is not apparent because the verb always comes at the end. This is a linguistic difference. Sometimes, variations occur due to social structure and lifestyle. Thus, it is essential to account for these matters in translation; otherwise, errors will occur. I have mentioned in the discussion on terminology that the Urdu translation for both "Allahu 'alayya sawmu Jumu'ah" and

"sawmu al-Jumu'ah" would simply be "For the sake of Allah, I am bound to fast on Fridays," even though their legal rulings in Arabic are different.

Now, by the grace of Allah, I shall mention a few other points. Among them: if a borrower returns a quadruped animal to the owner's stable (istabl), they are no longer liable for its safety. Two things must be considered here: first, "stable" is commonly associated with horses, which might lead one to falsely believe this rule only applies to horses, whereas it applies to all four-legged animals. Second, in their custom, the stable was located within the premises of the house, and having it outside was contrary to established practice; hence the ruling is stated in absolute terms, whereas here, stables are often outside.

जब तक उसी मुहावरे पर अनुवाद न हो, वह बिल्कुल गलत हो जाएगा। और कभी उस समय की प्रथा (उर्फ़ओ-आदत) न जानने के कारण, उसे वर्तमान समय की प्रथा पर आधारित करने में गलती होती है। कभी-कभी आदेशों (अहकाम) के संबंध में भी भिन्नता होती है। दोनों का उदाहरण इस प्रकार है: यदि किसी ने कपड़ा काला रंग दिया और रंगरेज़ ने उसे दोषपूर्ण कर दिया, तो इसका कारण यह था कि उस समय के शासक ने उस रंग को आम तौर पर दोषपूर्ण घोषित कर दिया था, जिसका प्रभाव पूरे देश में फैल गया था और लोग उसी राय पर टिके थे। अतः यह स्पष्ट है कि कपड़े के मालिक ने कारीगर के विरुद्ध शिकायत की, और शरिया कानून आपसी विवाद और मतभेद दूर करने के लिए हैं। इसलिए, बिक्री (बय) ऐसी सभी शर्तों से रद्द (फ़ासिद) हो जाती है जिनसे विवाद और विरोध उत्पन्न हो। लेकिन अब यह रंग ऐसा नहीं है जिससे यह समझा जाए कि कपड़ा खराब कर दिया गया है, भले ही मालिक का उद्देश्य पूरा न हो। तदनुसार, उस समय के कुछ समय बाद ही जो शासक हुए, उन्होंने पहले के शासन के विरोध में उसी रंग को पसंदीदा बना दिया।

अरबी में आदेश का संबंध क्रिया (फ़ेल) के पहले आने के कारण वाक्य पूरा होने से पहले ही हो जाता है, भले ही बिना रुके शेष शब्द कहे जाएं। उदाहरण के लिए, "तल्लक़्तुकी इंशाअल्लाह" (मैंने तुम्हें अल्लाह की इच्छा से तलाक दिया) में, यदि जैद अपनी पत्नी से कहता है कि "मैंने तुम्हें तलाक दिया इंशाअल्लाह," तो तलाक नहीं होगा। लेकिन यदि उसने कहा "तल्लक़्तुकी" (मैंने तुम्हें तलाक दिया), फिर रुक कर कहा "इंशाअल्लाह," तो तलाक हो जाएगा। इसके विपरीत उर्दू में, सहायक शब्द पहले आते हैं और क्रिया अंत में आती है। मुहावरा यह है: "इंशाअल्लाह मैंने तुम्हें तलाक दिया" या "मैंने तुम्हें इंशाअल्लाह तलाक दिया।" दोनों स्थितियों में तलाक नहीं होगा। अतः जब उसने कहा "इंशाअल्लाह" और फिर चुप होकर कहा "मैंने तुम्हें तलाक दिया," तो तलाक हो जाएगा। जहाँ पुस्तक में यह उल्लेख है कि तलाक देने के बाद यदि चुप होकर या अलग से "इंशाअल्लाह" कहे तो तलाक हो जाता है, इसे अपनी भाषा में इस तरह समझें कि यदि "इंशाअल्लाह" कहकर चुप होने के बाद तलाक दिया तो तलाक प्रभावी होगा।

इसी प्रकार किराए (इजा़राह) का मामला है, जैसे किसी ने कहा कि "मैंने तुम्हें आज के दिन के लिए एक दिरहम के बदले काम पर रखा है।" इसमें कार्य और समय की प्राथमिकता के आधार पर अंतर है। हालांकि उर्दू में यह अंतर स्पष्ट नहीं होगा क्योंकि यहाँ क्रिया अंत में आती है। यह भाषा का अंतर है। कभी-कभी सामाजिक स्थिति के कारण भी अंतर आता है। इसलिए अनुवाद में इन बातों का ध्यान

रखना आवश्यक है अन्यथा गलती होगी। मैंने शब्दावली की चर्चा में उल्लेख किया है कि "अल्लाहु अलैया सौमु जुमुअह" और "सौमुल जुमुअह" दोनों का उर्दू अनुवाद यही होगा कि "अल्लाह के लिए मुझ पर जुमे के रोज़े हैं," जबकि अरबी में दोनों के कानूनी आदेश अलग हैं।

अब मैं अल्लाह की कृपा से कुछ अन्य उदाहरण देता हूँ। जैसे, यदि किसी उधार लेने वाले ने जानवर को मालिक के अस्तबल में वापस कर दिया, तो वह हर्जाने का ज़िम्मेदार नहीं होगा। यहाँ दो बातें ध्यान देने योग्य हैं: पहला, अस्तबल आमतौर पर घोड़ों के लिए प्रसिद्ध है, जिससे भ्रम हो सकता है कि यह नियम केवल घोड़ों के लिए है, जबकि यह सभी चौपायों के लिए है। दूसरा, उनकी परंपरा में अस्तबल घर के अहाते के भीतर होता था, और बाहर होना नियम के विरुद्ध था, इसीलिए आदेश पूर्ण रूप से दिया गया है, जबकि यहाँ अक्सर अस्तबल बाहर होते हैं।

جب تک اسی محاورہ پر ترجمہ نہ ہو بالکل غلط ہو جائے گا۔ اور کبھی اس وقت کے عرف و عادت نہ جاننے سے زمانہ موجودہ کے عرف و عادت پر محمول کرنے میں غلطی ہوتی ہے اور کبھی احکام کے تعلق میں تفاوت ہوتا ہے دونوں کی مثال اس طرح ہے کہ اگر سیاہ رنگ دیا تو رنگریز نے کپڑا عیب دار کر دیا مگر وجہ یہ تھی کہ اس وقت بادشاہ نے اس رنگ کو عموماً معیوب کر دیا تھا کہ تمام ملک میں اس کا اثر پھیل گیا اور لوگ اسی پر جم گئے تو ظاہر ہے کہ کپڑے کے مالک نے کاریگر کی نسبت خلاف کا زعم کر لیا اور شرعی احکام باہمی نفاق و اختلاف دور کرنے کے لئے ہیں اس واسطے بیع ایسے تمام شرائط سے فاسد ہوتی ہے جن سے منازعت و مخالفت پیدا ہو اور اب یہ رنگ ایسا نہیں ہے جس سے یہ خیال ہو کہ کپڑا بگاڑ دیا اگرچہ مالک کی غرض حاصل نہ ہو۔ چنانچہ اس زمانہ کے تھوڑے دنوں بعد ہی جو بادشاہ ہوئے انھوں نے عہدِ اوّلوں سے مخالفت کے لئے اسی رنگ کو پسندیدہ کر دیا اور حکم کا تعلق عربی میں بسبب فعل مقدم ہونے کے پہلے ہی ہو جاتا ہے قبل جملہ تمام ہونے کے اگرچہ بدون توقف کے باقی الفاظ بولنے سے انکار اعتبار مثل ارکانِ جملہ کے ہے حتیٰ کہ طلقک انشاء اللہ تعالیٰ میں یعنی زید اپنی جورو سے بولا کہ طلاق دے دی میں نے تجھ کو انشاء اللہ تعالیٰ تو طلاق واقع نہ ہو گی اور اگر کہا کہ طلقک۔ طلاق دے دی میں نے تجھ کو۔ پھر رک کر کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ تو طلاق پڑ جائے گی بخلاف اردو کے اس میں پہلے فضلات مذکور ہو کر آخر میں فعل آتا ہے چنانچہ محاورہ یہ ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ میں نے تجھے طلاق دی یا میں نے تجھے انشاء اللہ تعالیٰ طلاق دی۔ دونوں صورتوں میں طلاق واقع نہ ہو گی لہٰذا جب کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ پھر خاموش ہو کر کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو طلاق پڑ جائے گی پس جہاں کتاب میں یوں مذکور ہے کہ طلاق دینے کے بعد اگر خاموش ہو کر یا جدا کر

کے انشاء اللہ تعالیٰ کہے تو طلاق پڑ جاتی ہے اس کو اپنی زبان میں اس طرح سمجھو کہ اگر انشاء اللہ تعالیٰ کہہ کر خاموش ہونے کے بعد طلاق دی تو طلاق پڑ جائے گی رہ گئی یہاں ایک صورت کہ اگر اسے یوں کہا میں نے تجھے۔ خاموش ہو کر کہا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ خاموش ہو کر کہا طلاق دی تو اس صورت میں کیا حکم ہے کیونکہ اصل میں یہ صورت خاص اس فقرہ میں نہیں ہو سکتی ہے پس طلاق واقع نہ ہو گی اور غرض یہاں بیان تفارق ہے نہ استخراج مسائل اسی قبیل سے مسئلہ اجارات ہے کہ آجر تک الیوم کذا بدرہم یعنی اجارہ کیا میں نے تجھ کو آج کے روز اس کام کے لئے بعوض ایک درم کے اور کہا کہ دن بھر یہ کام کر دینے پر پوری مزدوری ہو گی اور آج تک الیز الیوم بدرہم یہ کام پورا ہونے پر مزدوری ہو گی یعنی دونوں صورتوں میں تقدیم عمل و تاخیر مدت اور تقدیم مدت و تاخیر عمل کی راہ سے فرق ہے حالانکہ اردو میں وجہ فرق اس وجہ سے ظاہر نہ ہو گی کہ تعلقِ حکم دونوں کے ساتھ بعد دونوں کے ذکر کے ہو گا اس لئے کہ فعل ہمیشہ متاخر ہوتا ہے پس یہ زبان کا فرق ہے اور کبھی تفاوت بوجہ وضع و معاش کے ہوتا ہے اور اس طرح اسباب متعدد ہیں تو ضرور ہے کہ ترجمہ میں ان امور کا لحاظ رہے ورنہ غلطی ہو گی اور میں نے بحث اصطلاحات میں ذکر کر دیا ہے کہ قولہم اللہ علی صوم جمعہ و صوم الجمعہ دونوں کا ترجمہ اردو میں فقط یہی ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر جمعوں کے روزہ ہیں حالانکہ دونوں کا حکم عربی میں مختلف ہے اور ایسے ہی قولہ للہ علی کذا کذا اور للہ علی کذا لو کذا۔ دونوں میں فرق ہے باوجویکہ نفس ترجمہ کے لئے لفظ مناسب نہیں عطف کا کیا ذکر ہے۔

اب میں چند مقامات دیگر بتوفیق الٰہی عز وجل ذکر کرتا ہوں از آنجملہ اگر عاریت لینے والے نے چو پایہ کو مالک کے اصطبل میں واپس کر دیا تو ضامن نہ ہو گا زیادہ تطویل منظور نہیں ہے اور نہ تحقیق مسئلہ بلکہ مثال منظور ہے تو احکام پر بھی نظر نہیں ہے یہاں دو طرح سے لحاظ چاہیے اول یہ کہ یہاں اصطبل گھوڑے کے لئے معروف ہے تو وہم ہو گا کہ شاید یہ حکم اس صورت میں

ہے کہ چو پایہ گھوڑا ہو حالانکہ ان کا عرف عام تھا چنانچہ شراح نے لکھا کہ اصطبل وہ جگہ جو چار پایوں کے لئے ہو گاؤ خانہ بھی اصطبل ہے اور دوم یہ کہ ان کی عرف میں اصطبل مکان کے احاطہ کے اندر ہوتا تھا اور باہر خلاف دستور تھا اسی لئے حکم مطلقاً مذکور ہے اور یہاں اکثر باہر ہوتا ہے اور

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 158 Introduction

Inside a smaller enclosure, especially when the premises are not extensive, returning [the animal] inside the stable will not exempt one from liability (Dhaman). If it is lost or destroyed, the person will be held liable. As the commentators have clearly stated: **"And there is an indication in it that if the stable were outside the house, he would be liable for it."** Furthermore, there should be no misconception that a stable is only a specific, well-known type of building with multiple open doors within a boundary wall. Any place designated for quadrupeds (livestock) is considered a stable, and thus it also includes the manger (stall); so understand this well.

Among other things, in the Chapter on Hire/Lease (Ijarat), it is stated: **"Leasing for acts of disobedience, such as singing, is not valid."** This means that it is not correct to enter into a contract for something that constitutes a sin, such as a contract for singing. Here, the lack of validity refers back to the contract itself. In 'Jami al-Rumuz', it is stated: **"The wage is lawful (Tayyib) even if the cause [of its procurement] is prohibited."** This means that the wages are lawful even if the reason for them is prohibited. Similar notes are found in the annotations of 'Jami' regarding 'Ajrat al-Marwiyah', which is well-known. Thus, sometimes the ruling of permissibility is given based on the lawfulness of the wage itself. Although there is a known difference of opinion regarding the aforementioned rule, what is quoted and deemed correct in this collection of Fatwas is that where the contract is invalid, the wage is also not lawful. This is because it is obtained through an evil/prohibited cause, such as the fee for stud services of a male goat or the fee for a soothsayer (diviner), which are explicitly prohibited by text. However, it should be remembered that the ruling of prohibited wages does not apply in every instance of an invalid contract. For example, if a lease contract (Ijara) becomes invalid due to a certain condition, the fair market wage (Ajr al-Mithl) remains lawful. Therefore, in the Chapter on Hire/Lease, the ruling of permissibility is sometimes based on the lawfulness of the wage and sometimes on the validity of the contract. Thus, wherever permissibility is mentioned, it cannot be argued that the act itself is permissible. For instance, the practice prevalent in these times where a person is hired for a period with the intent that all their spiritual rewards belong to the hirer and all the hirer's sins fall upon them is purely unlawful. Similarly, such a sale/transaction is not permissible, though perhaps the wealth taken as compensation might be lawful for the hired worker. Allah knows best.

Additionally, translating 'Ighma' as 'unconsciousness' (behoshi) is not without flaw, because the causes and legal rulings of unconsciousness vary. Similarly, its opposite is 'Mufeeq' (one who has regained consciousness), whereas the opposite of 'Majnun' (insane) is 'Aqil' (sane). However, instead of this, it is sometimes said that someone had an 'Afaqa' (recovery/lucidity) from insanity, which is similar to recovery from an illness. Likewise, the translation of 'Sahi' (sober/alert) as 'intelligent/alert'—which is the opposite of 'Sakran' (intoxicated)—would be most appropriate if 'Sakran' were translated as 'unconscious' (in Urdu), though its ambiguity in Urdu has been previously noted.

Furthermore, 'Hijamat' means 'giving cups' (performing the procedure) and 'Ihtijam' means 'being cupped' (undergoing the procedure). This act is permissible during fasting—to undergo cupping—but performing the procedure on someone else is not proven as permissible [in the context of it potentially breaking the cupper's fast]. Thus, if it was said in a translation that he 'performed cupping,' it was an error; it should be said that he 'was cupped' or 'underwent cupping,' because 'Ihtijam' is permissible, not 'Hijamat.' It is stated in 'Al-Muhit' and other works as narrated by many: **"Whoever underwent cupping and then sought a fatwa from someone authorized in Fiqh, and that person ruled that his fast was broken, so he ate—he does not have to perform expiation (Kaffara). This is because a layperson must act upon the fatwa of a Mufti, so he is excused in that regard, even if the Mufti erred."** It also says that if a Hadith reached the person undergoing cupping stating, "The one who performs cupping and the one undergoing it have broken their fast," and he ate intentionally based on this Hadith, he still does not owe expiation because he relied on a primary evidence (the Hadith) in breaking his fast.

The editor states: Many benefits arise from this discourse. If the people of Islam would fix their hearts on the Hereafter, oppose their worldly desires (Nafs), and remember death—the destroyer of pleasures—then hypocrisy, envy, hatred, slander, and other major sins and indecencies would cease to exist among them, and they would become harmonious and united like milk and sugar.

एक छोटे घेरे (अहाते) के भीतर, विशेष रूप से जब मकान विस्तृत न हो, तो ऐसी स्थिति में अस्तबल के भीतर वापस चले जाने से वह उत्तरदायित्व (ज़मानत) से मुक्त नहीं होगा। यदि वस्तु नष्ट हो जाए, तो वह उत्तरदायी (ज़ामिन) होगा। जैसा कि टीकाकारों ने स्पष्ट लिखा है: **"व क़द ला युफ़िही इशारातुन बि-अन्नाल इस्तब्ला लौ काना खारिजाद-दारि ज़ुमिना बिही"** (इसमें संकेत है कि यदि अस्तबल घर से बाहर हो, तो वह उसका उत्तरदायी होगा)। और यह भ्रम भी न हो कि अस्तबल केवल एक विशेष प्रकार का प्रसिद्ध स्थान है जहाँ चारदीवारी के भीतर कई खुले दरवाज़े बने होते हैं, क्योंकि चौपायों के लिए निर्धारित स्थान अस्तबल कहलाता है, अतः इसमें थान (जानवर के बांधने की जगह) भी शामिल है, सो समझ लो। इसी तरह 'किराया एवं सेवा' (इजारात) के अध्याय में है कि **"ला तसिह़्ह़ुल इजारातु लिल-मआसी कल-ग़िना"** अर्थात् जो चीज़ पाप है उसके लिए किराया या अनुबंध करना सही नहीं है, जैसे गाने का अनुबंध। यहाँ 'अस्वस्थता' (अदम-ए-सेहत) का संबंध स्वयं अनुबंध से है। 'जामेउर रुमूज़' में है: **"वल-अज्रु तय्यिबुन् व इन कानल मुसब्बिबु ह़रामन"** अर्थात् मज़दूरी हलाल (जायज़) होती है भले ही उसका कारण हराम (वर्जित) हो। 'जामी' के हाशिए (नोट्स) में भी 'अज्रत-ए-मरविया' के संबंध में ऐसा ही लिखा है और वह प्रसिद्ध है। अतः कभी अनुमति का आदेश मज़दूरी की वैधता के आधार पर दिया गया है। हालाँकि, उपर्युक्त नियम के अंत में प्रसिद्ध मतभेद है, और इस फ़तवे में भी यही उद्धृत और सही है कि जहाँ अनुबंध सही नहीं है, वहाँ मज़दूरी भी हलाल नहीं है, क्योंकि उसकी प्राप्ति एक अपवित्र (ख़बीस) कारण से है, जैसे कि सांड के प्रजनन की मज़दूरी या भविष्यवक्ता (काहिन) की दक्षिणा स्पष्ट रूप से वर्जित है। लेकिन यह याद रखना चाहिए कि अनुबंध के दोषपूर्ण होने से हर जगह मज़दूरी की वर्जना का आदेश सही नहीं है। उदाहरण के तौर पर, यदि किसी शर्त के कारण किराया अनुबंध (इजारा) दोषपूर्ण हो गया, तो 'उचित मज़दूरी' (अज्रुल मिस्ल) हलाल है। अतः अनुबंधों के अध्याय में कहीं मज़दूरी की वैधता के कारण अनुमति का आदेश है और कहीं अनुबंध की शुद्धता के कारण। इसलिए जहाँ भी अनुमति का उल्लेख है, यह तर्क नहीं दिया जा सकता कि वह कार्य स्वयं जायज़ है। यहाँ तक कि इस युग में जो तरीका प्रचलित है कि किसी व्यक्ति को एक निश्चित अवधि के लिए इस उद्देश्य से किराए पर लिया जाता है कि उसका सारा पुण्य किराएदार को मिले और किराएदार के सारे पाप उस पर चले जाएँ यह पूर्णतः नाजायज़ है। इसी प्रकार ऐसी बिक्री भी जायज़ नहीं है, और संभव है कि जो धन बदले में लिया गया है वह काम करने वाले के लिए हलाल हो। अल्लाह ही बेहतर जानता है।

इसी प्रकार, 'इग़मा' (अचेत होना) का अनुवाद 'बेहोशी' करना त्रुटिहीन नहीं है, क्योंकि बेहोशी के कारण और नियम अलग-अलग होते हैं। इसी तरह इसका विपरीत 'मुफ़ीक' (चेतना प्राप्त व्यक्ति) है, लेकिन 'मजनून' (पागल) का विपरीत 'आक़िल' (बुद्धिमान) है। पर इसके बजाय कभी कहते हैं कि उसे पागलपन से 'अफ़ाक़ा' (सुधार/चेतना) हुआ, जो कि बीमारी से सुधार के समान है। इसी तरह 'साह़ी' (होशमन्द) का अनुवाद 'होशियार' जो कि 'सक्रान' (मतवाले/नशे में) का विपरीत है, इस समय पूरी तरह उचित होगा कि 'सक्रान' का अनुवाद 'बेहोश' किया जाए, जबकि उर्दू में इसकी अस्पष्टता पहले बताई जा चुकी है।

इसी प्रकार, 'हिजामत' का अर्थ है 'पछने देना' (कप लगाना) और 'एहतेजाम' का अर्थ है 'पछने लगवाना'। रोज़े की स्थिति में पछने लगवाना (कप लगवाना) तो जायज़ है, लेकिन पछने लगाना (दूसरे को कप लगाना) जायज़ साबित नहीं होता। अतः यदि अनुवाद में कहा गया कि 'पछने लगाए' तो वह गलत है, सही यह कहना होगा कि 'पछने लगवाए' या 'दिलाए' क्योंकि 'एहतेजाम' जायज़ है न कि 'हिजामत'। 'अल-मुह़ीत' आदि में अनेक विद्वानों से उद्धृत है: **"फ़मन इह़्तजमा फ़स्तफ़ता मिम्मन युअख़ज़ु अन्हुल फ़िक़्हु फ़ाफ़ता लि-फ़सादि सौमिही फ़-अकला लम युकफ़्फ़िर लि-अन्नल आमिय्या अल-अमलु बि-फ़तवल मुफ़्ती फ़हुवा मा'ज़ूरुन फ़ी ज़ालिका व इन अख़्तअल मुफ़्ती"**। अर्थात् 'मुह़ीत' में लिखा है कि यदि किसी आम आदमी ने पछने लगवाए और वह रोज़े से था, फिर उसे संदेह हुआ और उसने एक ऐसे आलिम से पूछा जिससे शरीअत का मसला पूछा जाता है, और उस आलिम ने फ़तवा दिया कि तुम्हारा रोज़ा टूट गया, और उस आदमी ने जानबूझकर कुछ खा लिया, तो उसका रोज़ा तो जाता रहा लेकिन उस पर 'कफ़्फ़ारा' (प्रायश्चित) अनिवार्य नहीं होगा। क्योंकि आम आदमी के लिए यही अनिवार्य है कि वह मुफ्ती के फ़तवे पर अमल करे, इसलिए वह इस मामले में विवश (माज़ूर) माना जाएगा भले ही उसके मुफ्ती ने यहाँ गलती की हो। 'मुह़ीत' में यह भी लिखा है कि यदि पछने लगवाने वाले तक यह हदीस पहुँची जिसका अर्थ है कि "जिसने पछने लगवाए उसका रोज़ा टूट गया", और उसने इस हदीस के आधार पर जानबूझकर खा लिया, तब भी उस पर कफ़्फ़ारा अनिवार्य नहीं होगा क्योंकि उसने एक मूल प्रमाण (हदीस) पर भरोसा करके रोज़ा तोड़ा है।

लेखक कहते हैं: इस विवरण से बहुत से लाभ निकलते हैं। यदि मुसलमान अपना दिल आख़िरत (परलोक) पर लगा लें और अपने नफ़्स (अहंकार) का विरोध करते हुए मृत्यु (जो स्वादों को नष्ट करने वाली है) को याद रखें, तो उनके बीच पाखंड, ईर्ष्या, द्वेष और निंदा जैसे बड़े पाप नहीं रहेंगे और वे आपस में प्रेम और सद्भाव से रहने लगेंगे।

کمتر احاطے کے اندر خصوصاً جبکہ مکان وسیع نہ ہو تو ایسی صورت میں اصطبل کے اندر واپس کر جانے سے ضمانت سے خارج نہ ہوگا اگر ضائع ہو جائے تو ضامن ہوگا چنانچہ شارحین نے صاف لکھ دیا ہے **و قد لایفیہ اشارہ بان الاصطبل لو کان خارج الدار ضمن بہ** اور یہ بھی وہم نہ ہو کہ اصطبل وہ ایک مکان خاص وضع کا جو معروف ہے کہ چار دیواری کے اندر کھلے در متعدد بنے ہوتے ہیں کیونکہ چار پایہ کے لئے جو جگہ مقرر ہو وہ اصطبل ہے پس تھان کو بھی شامل ہے فافہم۔ از انجملہ باب اجارات میں ہے کہ **لا تصح الاجارۃ للمعاصی کالغناء** یعنی جو چیز معصیت ہے اس کے لئے اجارہ کرنا صحیح نہیں جیسے گانے کا عقد اجارہ۔ پس یہاں عدم صحت راجع بجانب عقد ہے اور جامع الرموز میں ہے **والاجر لطیب وانکان المسبب حراما** یعنی مزدوری حلال ہوتی ہے اگر چہ سبب حرام ہو۔ اور جامی کے حواشی میں بھی اجرۃ المرویہ کے نسبت ایسا ہی لکھا اور وہ مشہور ہے پس کبھی جواز کا حکم حلت اجرت کی راہ سے دیا گیا ہے اور قاعدہ مذکورہ آخر میں اگرچہ اختلاف معروف ہے اور اس فتاویٰ میں بھی منقول اور صحیح یہی ہے کہ جہاں عقد صحیح نہیں ہے وہاں اجرت بھی حلال نہیں ہے کیونکہ خبیث سبب سے اس کا حصول ہے جیسے اجر عصب التیس و حلوان الکاہن صریح منصوص ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہر جگہ فساد عقد سے حرمت اجرت کا حکم صحیح نہیں ہے مثلاً کسی شرط سے اجارہ فاسد ہوا تو اجر المثل حلال ہے پس باب اجارات میں کہیں بوجہ حلت اجرت کے جواز کا حکم ہے اور کہیں براہ صحت عقد کے تو ہر جگہ جہاں جواز مذکور ہے یہ استدلال نہیں ہو سکتا کہ فعل مذکور جائز ہے حتی کہ اس زمانہ میں جو یہ طریقہ جاری ہے کہ کسی شخص کو ایک مدت تک کے لئے اس غرض سے اجارہ لیتے ہیں کہ اس کے ثواب سب مستاجر کے لئے اور مستاجر کے سب گناہ اس

پر ہیں محض ناجائز ہے اور علیٰ ہذا بیع بھی جائز نہیں ہے اور شاید کہ جو مال عوض لیا ہے وہ اجیر کو حلال ہو واللہ تعالیٰ اعلم از انجملہ اغماء کا ترجمہ بیہوشی خالی از خلل نہیں ہے کیونکہ بیہوشی کے اسباب مختلف و احکام مختلف ہیں اس طرح اس کا مقابل مفیق جس کو افاقہ ہو لیکن مجنون کا مقابل عاقل ہے مگر بجائے اس کے کبھی کہتے ہیں کہ جنون سے اس کو افاقہ ہوا اور یہ مرض کے افاقہ کے مثل ہے اور علیٰ ہذا صاحی کا ترجمہ ہوشیار جو مقابل سکران ہے اس وقت سب طرح مناسب ہو کہ سکران کا ترجمہ بیہوش ہو اور پہلے گذرا کہ اردو میں اس کا ایہام ظاہر ہے از انجملہ حجامت بمعنی پچھنے دینا اور احتجام پچھنے دلوانا اور روزہ میں یہ فعل مباح ہے کہ پچھنے دلوائے لیکن اس سے پچھنے لگانا جائز نہیں ثابت ہوتا پس اگر ترجمہ میں کہا کہ پچھنے لگائے تو غلط کیا اور صحیح یوں کہنا چاہئے کہ پچھنے لگوائے یا پچھنے دلوائے کیونکہ جائز احتجام ہے نہ حجامت **قال فی المحیط وغیرہ علیٰ ما نقل غیر واحد ۔ فمن احتجم فاستفتی ممن یوخذ عنہ الفقہ فافتی لفساد صومہ فاکل لم یکفر لان العامي العمل بفتوی المفتي فهو معذور في ذلك وان اخطاء المفتي** انتہیٰ وقال ایضاً **ولو بلغہ حدیث افطر من احتجم فاکل لم یکفرلانہ اعتمد علی ما ھو الاصل**۔ یعنی محیط میں لکھا کہ اگر ایک عامی یعنی فقہ کے مسائل نہ جاننے والے آدمی نے پچھنے دلوائے اور وہ روزہ سے تھا اس کو شبہ ہوا تو اس نے ایک ایسے عالم سے حکم پوچھا جس سے فقہ کا حکم لیا جاتا تھا اس نے فتویٰ دیا کہ اگر تیرا روزہ فاسد ہو گیا پس اس نے عمداً کچھ کھالیا تو اب روزہ جاتا رہا لیکن اس پر کفارہ لازم نہ آئے گا کیونکہ عامی آدمی پر یہی واجب ہے کہ مفتی جو فتویٰ دے اس پر عمل کرے تو یہ بیچارہ اس میں معذور ہوا اگرچہ اس کے مفتی نے یہاں غلطی کی ہے اور یہ بھی محیط میں لکھا کہ اگر پچھنے دلوانے والے کو یہ حدیث پہنچی جس کے معنی یہ ہیں کہ جس نے پچھنے دلوائے اس کا روزہ افطار ہو گیا ہے پس اس نے اس حدیث سے آگاہ ہو

کر عمداً کھا لیا تو بھی اس پر کفارہ لازم نہ آئے گا کیونکہ اس نے ایسی چیز پر اعتماد کیا جو اصلی حجت ہے یعنی حدیث پر اعتماد کر کے روزہ توڑا ہے۔

قال المحرر جم: اس بیان سے بہت فوائد نکلتے ہیں اور اگر اہل اسلام آخرت پر اپنا دل جما دیں اور ڈر نفس سے مخالفت کر کے موت ہادم اللذات کو یاد کریں تو باہم ان میں نفاق و حسد و بغض درود قدح وغیرہ کبائر فواحش نہ رہیں اور آپس میں شیر و شکر ہو جائیں۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (159) Introduction

O Allah, grant us success, for You are the Guide... Among the legal maxims discussed is: "One shall not exceed the stipulated amount" (la yuzad 'ala al-musamma). For example, a contract of hire (ijara) was made for five dirhams, but the contract was later found to be void (fasid). The work was completed, and the ruling was that "Ajr al-Mithl" (fair market wage) should be paid, provided it does not exceed the stipulated amount (musamma). This is a technical term whose meaning must be understood. Suppose the fair wage here is five or seven dirhams, or suppose it is four dirhams. Al-Kirmani, in Fatawa Abu al-Fadl, states that if the fair wage is equal to or less than the stipulated five dirhams (e.g., four dirhams), that amount is paid. However, if the fair wage is higher (e.g., seven dirhams), only the stipulated five dirhams will be paid. The gist of the ruling is: pay the fair wage if it is equal to or less than the stipulated amount; otherwise, pay only the stipulated amount.

Another phrase is "an increase within which people deceive one another" (ziyada yataghaban al-nas fiha). This is also a technical term. "Taghabun" essentially means loss. Thus, the phrase refers to a price increase that people tolerate as a normal market variance. *Jami' al-Rumuz* states that people bear such increases. According to the translator, this means people either accept such increments or it becomes customary. This is not solely based on custom ('urf) but on the assessment of professional appraisers (muqawwimin). "Ghabn Yasir" (minor disparity) occurs when, for instance, one appraiser values an item at nine dirhams and another at ten. If no appraiser values it as high as ten, then charging ten would be "Ghabn Fahish" (gross deception/excessive overpricing), which is unacceptable. *Al-Fatawa al-Sughra* and *Al-Muhit* confirm this as the correct definition. In cities where prices are fixed, even an increase of one paisa could constitute gross deception.

The text also discusses "Junun Mutbiq" (encompassing/continuous insanity). The word "itbaq" means to cover. Some translators rendered it as 'permanent insanity,' which is incorrect because subsequent recovery (afaqa) is possible. There is a scholarly disagreement regarding its duration—some say one month, others one year, while some base it on the nature of the contracts and circumstances.

An analogy is drawn from the rules of testimony, where sometimes two witnesses are required and sometimes four. Based on this, Imam Shafi'i argued that the testimony of a single woman should be acceptable in matters of breastfeeding (radha'at), as

inferred from Hadith. The response given is that the testimony of a woman alone, without a man, is generally not legally sufficient in Sharia.

फ़तावा आलमगीरी ..... खंड 1 (159) प्रस्तावना

अल्लाहुम्मा वफ़्फ़िक़ना व अंता अल-हादी... (हे अल्लाह! हमें तौफीक दे, तू ही मार्गदर्शन करने वाला है...) इनमें से एक नियम यह है: "निर्धारित राशि से अधिक नहीं दिया जाएगा" (ला युज़ाद अलल मुसम्मा)। उदाहरण के लिए, एक किराये का अनुबंध (इजारा) पांच दिरहम पर हुआ, लेकिन अनुबंध अमान्य (फासिद) पाया गया। काम पूरा हो गया और आदेश यह हुआ कि "अज्र-उल-मिस्ल" (उचित मूल्य/मजदूरी) दी जाए, लेकिन वह तय राशि (मुसम्मा) से अधिक न हो। यह एक तकनीकी शब्द है जिसके अर्थ को समझना आवश्यक है। मान लीजिए कि यहाँ उचित मूल्य पाँच या सात दिरहम है, और मान लीजिए कि यह चार दिरहम है, तो किरमानी यानी फ़तावा अबू अल-फ़ज़ल में लिखा है कि इसका अर्थ यह है कि जो राशि तय हुई थी, जैसे उदाहरण में पाँच दिरहम, यदि उचित मूल्य उसके बराबर हो, या उससे कम हो (जैसे चार दिरहम), तो उसी के अनुसार भुगतान होगा। लेकिन यदि उचित मूल्य सात दिरहम है (जो तय राशि से अधिक है), तो केवल पाँच दिरहम ही दिए जाएंगे। संक्षेप में, नियम यह है कि ऐसी स्थिति में उचित मूल्य दिया जाएगा यदि वह तय राशि के बराबर या कम हो, अन्यथा केवल तय राशि ही दी जाएगी।

एक अन्य वाक्यांश है: "ऐसी वृद्धि जिसे लोग सहन कर लें" (ज़ियादा यतग़ाबुनुन नास फ़ीहा)। इसका अर्थ यह है कि मूल्य में वह अंतर जिसे लोग सामान्य व्यापारिक घाटा मानकर स्वीकार कर लेते हैं। 'जामे अर-रुमुज़' में लिखा है कि लोग ऐसी वृद्धि को वहन कर लेते हैं। अनुवादक के अनुसार, इसका अर्थ यह है कि लोग इस सीमा तक की वृद्धि बर्दाश्त कर लेते हैं या यह एक प्रथा बन जाती है। इसका आधार केवल प्रथा (उर्फ़) नहीं है, बल्कि मूल्यांकन करने वालों (मुक़व्वमीन) की राय है। यदि मूल्यांकन करने वालों में से कोई एक व्यक्ति वस्तु का मूल्य इतना बताए कि वह खरीदने योग्य लगे, और अन्य उससे थोड़ा असहमत हों, तो उसे "ग़बन-ए-यसीर" (मामूली अंतर) कहा जाएगा। जैसे, एक ने नौ दिरहम कहा और दूसरे ने दस। यदि किसी ने भी उसे दस से अधिक नहीं आंका, तो दस से ऊपर का मूल्य "ग़बन-ए-फ़ाहिश" (भारी धोखा/अत्यधिक मूल्य) होगा, जिसे सहन नहीं किया जाता। 'फ़तावा सुग़रा' और 'मुहीत' के अनुसार यही सही परिभाषा है। शहरों में जिन वस्तुओं के दाम तय होते हैं, वहां एक पैसे की वृद्धि भी ग़बन-ए-फ़ाहिश हो सकती है।

एक अन्य विषय "जुनून-ए-मुतबिक़" (पूर्ण पागलपन) का है। शब्द 'अतबाक़' का अर्थ ढक लेना है। कुछ अनुवादकों ने इसे 'स्थायी पागलपन' कहा है, जो गलत है, क्योंकि इसके बाद सुधार (अफ़ाक़ा)

संभव है। इमामों के बीच इसकी अवधि को लेकर मतभेद है—कोई इसे एक महीना कहता है, कोई एक साल।

इसका उदाहरण गवाही के नियमों में मिलता है, जहाँ कहीं दो गवाह और कहीं चार की आवश्यकता होती है। इसी आधार पर इमाम शाफ़ई ने कहा कि स्तनपान (रज़ाअत) के मामले में एक महिला की गवाही पर्याप्त होनी चाहिए, जैसा कि हदीस से संकेत मिलता है। इसका उत्तर यह है कि अकेले महिला की गवाही बिना पुरुष के शरीयत में (सामान्यतः) मान्य नहीं है।

اللھم وفقنا و انت الھادی و اغفر لنا فقد اعترافنا ذنوبنا از انجملہ قولھم لا یزاد علی المسمی مثلاً ایک عقد اجارہ پانچ درم پر ٹھہرا مگر عقد فاسد ظاہر ہوا اور کام ہو گیا اور حکم یہ ہوا کہ اجر المثل دیا جائے مگر مسمی سے زیادہ نہ دیا جائے پس یہ ایک حرف گویا اصطلاحی ہے اس کے معنی سے واقف ہونا ضرور ہے پس فرض کرو کہ اجر المثل یہاں پانچ یا سات درم ہے اور فرض کرو کہ چار درم ہے تو کرمانی یعنی فتاویٰ ابو الفضل میں لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو مقدار مسمی ہوئی وٹھہر گئی تھی مثلاً مثال میں پانچ درم تو اگر یہ اجر المثل کے برابر ہو پس اجر المثل بھی پانچ درم ہو یا اجر المثل سے زیادہ ہو مثلاً چار ہی درہم تھا تو اس صورت میں اجر المثل یعنی پانچ یا چار درم دیے جائیں اور اگر اجر المثل سے کم مثلاً وہ سات درم ہے تو اس صورت میں مقدار مسمی یعنی پانچ ہی درم دیے جائیں گے پس اس کلمہ کے یہ معنی ہیں جو مذکور ہوئے کہ اجر المثل دیا جائے مگر مسمی سے زائد نہ کیا جائے گا اور خلاصہ حکم مسئلہ کا یہ نکلا کہ جب ایسی صورت واقع ہو تو اجر المثل دیا جائے اگر مقدار مسمی کے برابر ہو ورنہ مقدار مسمی دی جائے از انجملہ قولھم زیادۃ لا یتغابن الناس فیھا و زیادۃ لا یتغابن الناس فیھا یہ کلام بھی بمنزلہ اصطلاح کے ہے اور توضیح یہ ہے کہ تغابن دراصل خسارت ہے پس زیادہ و یتغابن الناس فیہا کے یہ معنی ہوئے کہ ایسی زیادتی جس میں لوگ خسارت اٹھانے ہیں ولا یبتغابن فیہا وہ زیادتی جس میں خسارت نہیں اٹھاتے ہیں اور مراد یہ ہے کہ اتنی کمی بیشی جس کو لوگ برداشت کر لیتے ہیں کما صرح بہ بعض الشارحین۔ جامع الرموز میں ہے کہ زیادۃ یتغابن الناس فیھما الی یتحمل الناس بھا اور مترجم کے نزدیک شاید یتغابل الناس ہوں یعنی لوگ اس قدر زیادتی برداشت کر لیتے ہیں یارسم میں ان پر یہ بار ڈال دیا جاتا ہے یا وہ اس قدر سے چشم پوشی کرتے ہیں بہر حال کچھ ہو اس کا مدار

عرف پر نہیں ہے بلکہ اس کا بیان یہ ہے کہ وہی معلوم یہ معلوم واحد دون الکل یرغب بشرائہ بذلک القدود احد من المقومین یعنی جو زیادتی برداشت ہو سکتی ہے اس قدر ہے کہ چند اندازہ کرنے والوں میں سے ایک اتنے داموں کو اندازہ کرے یعنی اگر اس کو رغبت ہو تو اتنے کو خریدنے پر اندازہ کرے اور باقی لوگ بھی تو یہ زیادتی برداشت ہے اور کہا کہ غبن یسیر یہ ہوا کہ دواندازہ کرنے والوں میں سے ایک مثلاً نو درم کو دوسرا دس درم اندازہ کرے اور اگر کسی نے دس درم کو اندازہ نہ کیا تو دس میں غبن فاحش ہے اور یہی ایک درم وہ زیادتی ہو گی جو برداشت نہیں کی جاتی ہے قال و بہ یفتی کذا فی الصغری سے اور فتاویٰ صغریٰ میں لکھا کہ غبن محتمل و غیر محتمل یا غبن یسیر و غبن فاحش کی یہ تفسیر ایسی ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے اور محیط میں لکھا کہ یہی صحیح ہے اور اندازہ کرنے والوں کا اندازہ فقط انھیں چیزوں میں معتبر ہو گا جن کے دام شہر میں کٹتے نہ ہوں اور اگر ایسی چیز ہو جس کے دام شہر میں کٹتے ہیں تو ایک پیسہ بڑھانا بھی غبن فاحش ہے المحیط مانے المحیط مترجم کہتا ہے کہ صغریٰ کا قول کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے اور محیط کا کہ یہی صحیح ہے اشارہ ہے کہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ بعض نے کہا کہ دس میں نصف درم غبن فاحش ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں ایک درم فی ڈھائی غبن فاحش ہے اور یہ اقوال کسی اصل کی جانب مستند نہیں ہیں بخلاف تقویم کے پس وہی صحیح ہے قائل فیہ از انجملہ قولہ جہاز تصرف الاب فی امواله الکبیر المبهتون اذا کان جنونه مطبقاً ڈھانپ لینے کے معنی میں مستعمل ہے اور سب کا اتفاق بھی اسی معنی اطباق میں ہے کما فی قولهم اطبق الناس علی ذلک پس بعض مترجمین نے جنون دائمی ترجمہ کیا اور یہ غلط ہے کیونکہ آئندہ افاقہ کی تفریح بے معنی ہو گی اور صحیح یہ ہے کہ اس کی مقدار میں اختلاف ائمہ ہے کہ وہ ایک مہینہ ہے یا ایک سال ہے اور بعض مشائخ نے عقود و احوال کے اختلاف پر مبنی کیا ہے کسی میں ایک مہینہ اور کہیں ایک سال مقرر کی پس اختلاف نہ ہو گا۔

نظیر اس کی شہادت ہے کہ کہیں دو گواہ کافی ہیں اور کہیں چار اور اسی سے امام شافعی نے فرمایا کہ رضاعت میں ایک عورت گواہ کیوں نہ معتبر ہو جیسا کہ حدیث سے استنباط ہوتا ہے اور جواب یہ کہ تنہا عورت کی شہادت بدون مرد کے شرع میں معتبر نہیں ہے

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① Page 160 Introduction

Discourse on Legal Principles: It should be clarified that there is a distinction between *Junoon* (insanity) and *Ighma* (unconsciousness/fainting). A person in a state of *Junoon* is completely deprived of intellect (*maslubul-aql*) as long as the condition persists. Among theologians, there is a debate whether the return of intellect upon recovery constitutes a restoration of a lost faculty or a revival of a suppressed one. Conversely, in *Ighma*, the intellect is not entirely lost but rather overwhelmed or suppressed. Lexicographers often define *Ighma* as being unconscious, though the same description is used for insanity and extreme intoxication. Thus, translating the state of *Mughma alayh* (the unconscious person) simply as "unconscious" fails to capture the legal nuance.

Furthermore, consider the term *Bardhun*. Although it has various meanings in the lexicon, jurists specifically use it to refer to a crossbred horse rather than a purebred Arabian horse. Another significant term is *Khamr*, which is commonly translated as "alcohol" or "wine." According to the translator, this generalization is an error often committed even by the learned. The reason is that, according to a strong narration from Imam Abu Hanifa (RA), the explicit Quranic prohibition (*nass*) applies specifically to *Khamr*, which refers to fermented grape juice. Some narrations even suggest that other fermented drinks are not prohibited under the same strict category. Although scholars have reconciled this by interpreting the initial prohibition as being directed at grape wine with other drinks being included later, the distinction remains vital for precise legal rulings.

In the *Kitab al-Aiman* (Book of Oaths), terminology regarding dates, such as *Basar* and *Ratab*, is crucial. For instance, if one swears not to eat *Basar*, one must understand its developmental stages. A date begins as *Tal'a*, becomes *Sayab*, then *Ista'idad* when green, then *Khalal*, and finally *Basar* when larger but not yet fully ripe. In Persian, it is called *Khora-e-Khurma*. Translating *Basar* simply as a green date is ambiguous, as in common usage, terms like "raw mango" (*kairi*) apply from the very beginning of the fruit's growth.

Similarly, regarding *Shahm* (fat/tallow), legal precedents specify that if an oath is taken not to eat "belly fat," the individual does not break the oath by eating fat from the kidneys or fat mixed with bones.

The translation of terms like *Bayt*, *Manzil*, and *Dar* also demands precision. Those who translate these terms generically as "house" take on a heavy responsibility, as legal

rulings vary based on the specific term. For example, in Persian, the ruling for a *Khana* (house) might differ from the original Arabic intent. In jurisprudential use, a *Bayt* refers to a structure with four walls, a roof, and its own separate door—what we might call a "room" (*kothri*) in our vernacular. A *Dar* (estate/homestead) encompasses multiple *Buyut* (rooms/houses). As a poet once noted, a *Dar* remains a *Dar* even if its walls disappear, but a *Bayt* ceases to be a *Bayt* once it is demolished. Therefore, a permanent structure is a prerequisite for a *Bayt*, but not necessarily for the broader concept of a *Dar*.

तमाम अल-कलाम फ़िल-उसूल: फिर स्पष्ट हो कि जुनून (उन्माद) और इग़मा (मूर्छा) में अंतर है कि मजनून (पागल) पूरी तरह से विवेक-शून्य (मसलूबुल-अक़्ल) होता है, यानी जब तक वह पागल रहे। मुतकिल्लिमीन (धार्मिक विद्वानों) के अनुसार इसमें बहस होगी कि होश आने के समय बुद्धि का दोबारा लौटना आवश्यक है। लेकिन इग़मा (मूर्छा) में बुद्धि पूरी तरह समाप्त नहीं होती बल्कि दब जाती है। 'इग़मा' का उपयोग बेहोशी के लिए किया जाता है, हालाँकि जुनून की भी यही व्याख्या है, और अधिक नशे में भी बेहोशी होती है। जिसने 'मुग़्मा अलैह' का अनुवाद केवल 'बेहोश' किया, उसने अर्थ की बारीकियों को नज़रअंदाज़ किया। इसके अलावा 'बरज़ून' शब्द, हालाँकि शब्दकोश में इसके कई अर्थ हैं, लेकिन फ़कीह (धर्मशास्त्री) इसे अरबी घोड़े के अलावा दो-नस्ले घोड़े के लिए इस्तेमाल करते हैं। इसी प्रकार शब्द 'खम्र' है, जिसका अनुवाद अक्सर 'शराब' किया जाता है। अनुवादक के अनुसार, यह एक बड़ी चूक है जो विद्वानों से भी हो जाती है। इसकी वजह यह है कि इमाम अबू हनीफ़ा रह. से एक मज़बूत रिवायत है कि हराम होने का स्पष्ट आदेश (नस्) केवल 'खम्र' (अंगूर की शराब) के लिए है। कुछ रिवायतों में यहाँ तक है कि इसके अलावा अन्य पेय हराम नहीं हैं (मूल रूप से)। अनुवादक ने शोध के आधार पर यह व्याख्या की कि खम्र की मनाही का आरंभ अंगूर की शराब से हुआ था और अन्य पेय बाद में इसमें शामिल हुए।

'बसर' और 'रतब' (खजूर की अवस्थाएँ) जैसे शब्दों की 'किताबुल-ईमान' (शपथों की किताब) में बहुत आवश्यकता है। उदाहरण के लिए, यदि किसी ने कसम खाई कि मैं 'बसर' (अधपकी खजूर) नहीं खाऊँगा, तो यह जानना ज़रूरी है कि 'बसर' किस अवस्था को कहते हैं। खजूर जब शुरू में निकलती है तो उसे 'तल्हा' कहते हैं, फिर 'सयाब', फिर हरी होने पर 'इस्तईदाद', फिर 'ख़लाल', और जब बड़ी हो जाती है तो 'बसर' कहलाती है। फ़ारसी में इसे 'खोरा-ए-ख़ुरमा' कहते हैं।

इसी तरह 'शहम' (चर्बी) के बारे में इमामों के अनुसार स्पष्ट है कि यदि कोई कसम खाए कि 'पेट की चर्बी' नहीं खाऊँगा, तो गुर्दे या आँतों की चर्बी खाने से वह कसम नहीं टूटेगी। इसी प्रकार 'बैत' (कमरा/घर), 'मंजिल' और 'दार' शब्दों के अनुवाद में सावधानी बरतनी चाहिए। फ़कीहों की शब्दावली में 'बैत' वह है जिसकी चारदीवारी, छत और अलग दरवाज़ा हो। हमारे सामान्य बोलचाल में यह एक 'कोठरी' (कमरे) पर सटीक बैठता है। 'दार' (हाता/क्षेत्र) वह है जो इन सबको घेरता है। कवि का कहना है कि 'दार' तब भी दार रहता है जब दीवारें गिर जाएँ, लेकिन 'बैत' ढह जाने के बाद बैत नहीं रहता।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① ۱۶۰ مقدمہ تمام الکلام فی الاصول ۔ پھر واضح ہو کہ جنون و اغماء میں فرق ہے کہ مجنون بالکل مسلوب العقل ہوتا ہے یعنی جب تک وہ مجنون رہے اور متکلمین وغیرہ کے نزدیک اس میں مناقشہ ہوگا کہ افاقہ کے وقت اعادہ عقل معدوم لازم آتا ہے والدفع سہل اور استادہ میں عقل بالکل سلب نہیں ہوتی بلکہ مغلوب ہو جاتی ہے اور اغماء مجہول مستعمل ہے مغمیٰ علیہ جس پر اغماء طاری ہو اور اہل لغت اس کو بیہوش لکھتے ہیں حالانکہ جنون کی بھی یہی تفسیر ہے اور زیادہ نشہ میں بھی بیہوشی ہوتی ہے تو جس نے مغمیٰ علیہ کا ترجمہ فقط بیہوش لکھا اس نے رعایت سے انحراف کیا فافہم از انجملہ برذون اگرچہ لغت میں مختلف معانی میں مستعمل ہے لیکن فقہاء اس کو خالص عربی گھوڑے کے سوائے دو غلے گھوڑے میں استعمال کرتے ہیں از انجملہ لفظ خمر ہے جس کا ترجمہ شراب لکھا جاتا ہے اور مترجم کے نزدیک یہ سہو اکثر خواص سے سرزد ہوتا ہے عوام کا کیا ذکر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے قوی روایت ہے کہ منصوص حرمت فقط خمر کی ہے اور وہ شراب انگوری ہے حتیٰ کہ ان سے روایت کی جاتی ہے کہ ماسوائے اس کے حرام نہیں ہے اور مترجم نے اگرچہ بنظر وفاق و تحقیق کے یہاں یہ تاویل سمجھ لی کہ نزول تحریم خمر کا شراب انگوری پر ابتداء تھا اور دیگر اشربہ اس میں ثانیاً داخل ہیں اور عدم حرمت کے معنی بناء اصطلاح کے ہیں کہ بدلیل قطعی بلا معارض ہو حالانکہ کراہت تحریمی یہاں وہی حرام ہے جیسے نکاح میں فساد اور بطلان یکساں ہے اور نظیر اس کی خطاب صلوۃ و زکوۃ مثلاً بکلام یا ایھا الذین آمنوا۔ مخاطبین موجودین کے ساتھ اولاً متعلق ہے اور قیامت تک مومنوں کے ساتھ ثانیاً اور یہ بحث اصول میں مشرح ہے لیکن مترجم کے زعم سے یہاں بحث نہیں ہے یہاں تو اختلافی مشارب پر نظر ہے پس باذق و کجی و مثلث وغیرہ بھی شراب ہیں حالانکہ حکم میں اختلاف ہے لہٰذا ترجمہ کے ساتھ تسمیہ شرط ہے کہ تم مذکور شراب

خمر کے ساتھ ہے یا کسی دوسری شراب سے ورنہ مطلقاً ترجمہ شراب میں بھی تشویش بناء قول امام اعظمؒ کے موجود ہے تسمیہ مترجم نے عام کتاب میں سوائے کتاب الاشر بہ کے جہاں شراب ترجمہ کیا وہ خمر کا ترجمہ ہے اور کہیں لفظ بلا ترجمہ چھوڑ دیا اور کتاب الاشر بہ میں خمر کو ترجمہ نہیں کیا اور دیگر اشربہ کو شراب باذق و شراب مثلث یا فقط کچی و پکی کے لفظ سے لکھا ہے فاخطاء از انجملہ لفظ بسر ور رطب وغیرہ ہیں اور کتاب الایمان میں ان کی تحقیق کی زیادہ ضرورت ہے مثلاً قسم کھائی کہ بسر نہ کھاؤں گا تو جاننا چاہئے کہ شروع میں جو نکلتا ہے وہ طلع ہے پھر جب بندھاہو سیاب ہے پھر جب سبز ہو گیا تو استعید اد ہے پھر خلال ہوتا ہے پھر جب بڑا ہو جاتا ہے جب بسر کہلاتا ہے فارسی میں خورہ خرما کہتے ہیں لہٰذا بسر کا ترجمہ کیر مشتبہ ہے کیونکہ ہمارے عرف میں مثلاً آم کی کیری ابتداء سے کیری ہے از انجملہ شحم چربی واضح ہو کہ ائمہ رحم اللہ تعالیٰ کے عرف کے موافق مذکور ہے کہ شحم البطن نہ کھاؤں گا تو شارح نے کہا کہ کلیہ کی چربی پر قسم ہوگی تو آنتوں کی چربی اور ہڈی سے خلط چربی کھانے سے حانث نہ ہوگا اور جو چربی پشت پر ہے جس کو گوشت چربیلا اور فربہی کہتے ہیں اس سے بھی حانث نہ ہوگا اور اختیار شرح مختار میں فرمایا کہ ہمارے عرف میں چربی کا لفظ پشت کے ایسے گوشت پر کبھی واقع نہیں ہوتا انٹی مترجما از انجملہ بیت منزل داران الفاظ کا ترجمہ جن لوگوں نے گھر و حویلی وغیرہ لکھا ہے انھوں نے اپنے اوپر سخت ذمہ داری اس امر کی لازم کرلی کہ ان الفاظ سے متعلق احکام کا تعلق ان کے ترجمہ میں ویسا ہی باقی رہے گا آیا تو نہیں دیکھتا کہ بلفظ خانہ بزبان فارسی کا حکم بدل جاتا ہے چنانچہ بیوع وغیرہ میں خود مصرح ہے تو مجھے نہیں معلوم کہ خانہ کا ترجمہ گھر نہیں دوسرا ہو گا واضح ہو کہ بیت فقہاء کے استعمال میں چار دیواری و چھت ہو اور دروازہ علیحدہ خاص ہو تو ہمارے عرف میں یہ کوٹھڑی پر صادق ہے اور لائق بیتوتہ یعنی رات بسر کرنے کے لائق ہونا بنظر اصل معتبر ہے۔ منزل جو بیوت کو شامل ہو اور داران سب کو

محیط ہے اور اس میں اختلاف عبارات ہے کہ دار فقط ساحات کہ بدون عمارت کے کہتے ہیں یا نہیں تو بعض نے کہا کہ ہاں اور اسی قبیل سے قول شاعر ہے شعر الدار داروان زالت حوائطھا۔ والبیت لیس ببیت بعد تھدیم۔ یعنی دار تو دار رہتا ہے اگر چہ اس کی چار دیواری زائل ہو جائے مگر بیت بعد منہدم کر دینے کے بیت نہیں رہتا۔ وعلے ہذا دار کے لئے عمارت شرط

...it is not. Some have said it is not, and in this Fatawa, it has been clearly explained in some places. In 'Jami-ur-Rumuz', it is stated that 'Dar' refers to a residence ('Manzil') considering the enclosure of its walls. Later, a city ('Balda') was also called 'Dar' because it surrounds its inhabitants. I say that in this context, the specific interpretation given for 'Dar' is a residence. However, the aspect of enclosure ('Ihata') has been considered. Multiple sources mention that 'Dar' is the name for the combination of the open space (courtyard) and the building, as stated in 'Al-Maghrib'. However, they also said that among Arabs and non-Arabs, it is specifically a name for the open space. That is, in the dictionary of 'Al-Maghrib', it is written that 'Dar' is the name for both the field and the building together, while the commentator of 'Mukhtasar' stated that jurists believe that according to Arabs and non-Arabs, 'Dar' is the name of an empty field. The author of 'Al-Kafi' mentioned that this view is weak, providing the evidence that if someone swears they will not enter a 'Dar', and then enters it after it has become a ruin and the walls have fallen, they would not be considered to have broken their oath. From this, it is also evident that the claim that there is no disagreement that initially the surrounding wall is a condition, and the disagreement lies in whether it remains a 'Dar' after being demolished, is a weak claim, because in the 'Al-Kafi' problem, a ruin was not accepted as a 'Dar'. Furthermore, it should be clear that in the chapter on oaths, common usage ('Urf') and intent are often taken into account by consensus, even if the literal meaning is technically superior. There may be disagreement regarding established 'Urf'; perhaps the oath was not broken due to the failure of the intended purpose, even if, linguistically, the mentioned ruin was a 'Dar'. This requires careful consideration. In some commentaries of 'Mukhtasar al-Wiqaya', it is stated that in our common usage, the word 'Sarai' is synonymous with 'Dar', and in 'Kifaya', it is the name for the Sultan's abode. I say that in the 'Buyoo' (sales) section of Fatawa, this is also clearly stated. In 'Jami-ur-Rumuz', it is mentioned that the word 'Khana' includes both 'Dar' and 'Manzil', and this is clearly stated in 'Buyoo-al-Fatawa' as well, which notes that 'Hujra' (room) is similar to 'Bait' (house). Furthermore, I say that in our common usage, 'Ghar' and 'Khana' share the same meaning, while 'Bait' refers to a small room, and 'Hujra' is its equivalent. Residences and mansions exist within enclosures, and terms like two-story or four-story are common usages. Thus, a Mufti must exercise caution when giving fatwas on matters of sales, leasing, agency, etc. Among these terms are 'Qarya' (village) and 'Balad' (town), and 'Sawad' (outskirts) also falls

under this category. As you know, Makkah and Madinah (may Allah increase them in honor and veneration) are cities, yet Allah Almighty said: "a great man from the two towns (Qaryatayn)". Thus, the term 'Qarya' was applied to them. This establishes that even if 'Balad' means a city, it applies. Allah Almighty says: "The good land (Balad-ut-Tayyib) produces its vegetation (Ayah)". The translator has provided details on this according to their ability in their exegesis, which should be consulted. The term 'Qasba' (township) is not as distinct; therefore, urban areas, settlements, and colonies are analogous, just as villages, townships, and 'Qarya' are analogous, and cities and 'Balad' appear to be analogous. Allah Almighty knows best. In 'Jami-ur-Rumuz' and other works, 'Balad' is defined as a settlement that encompasses houses and buildings along with their surrounding land.

A 'Sahra' (desert) is a vast open field without vegetation. It should be clarified that the terms 'Dar-ul-Harb' (Abode of War) and 'Dar-ul-Kufr' (Abode of Disbelief) are used according to context. Among scholars, the definition of 'Dar-ul-Harb' is subject to well-known disagreement. In my view, this should be linked to 'Hijrat' (migration), particularly regarding rules for interest ('Riba'), Friday prayers ('Jumah'), congregational prayers, and so on. Therefore, where Islam is suppressed, Islamic laws and rituals are not practiced, and there is no Qadi (judge) for Muslims, if an individual can still fulfill their personal religious duties, then migrating from there is not mandatory ('Wajib'), but it is recommended and encouraged. Sometimes it appears to be near-mandatory, based on the Prophet's (PBUH) saying: "I am dissociated from any Muslim who settles among the polytheists." However, in my view, this applies when those polytheists prevent him from or interfere with his performance of religious duties. According to research, and Allah knows best, regarding the conditions for blood money ('Diyat'), assistance, and seeking justice at that time, it was made mandatory for an oppressed person not to reside in such a place, otherwise, they would not be entitled to blood money or the right to seek justice if killed. Understand this, and Allah knows best. In India, a fatwa should not yet be given that, for instance, dealing with interest is permissible as it would be in 'Dar-ul-Harb', because this basis itself is weak and cannot contradict clear religious texts. Do you not see that in Sharia, even if disbelievers break treaties or behave treacherously, or act dishonestly towards us, it is still not permissible for us to act treacherously or dishonestly towards them. Similarly, Friday prayers should be maintained, for in this lies great virtue and religious insight ('Fiqh').

...नहीं है। और कुछ ने कहा है कि नहीं है, और इस फ़तवे में कुछ स्थानों पर इसे स्पष्ट रूप से वर्णित किया गया है। 'जामे-उर-रुमूज़' में है कि 'दार' उस निवास (मंजिल) को कहते हैं जिसकी दीवारें चारों ओर से घिरी हों, फिर शहर (बल्द) को भी 'दार' कहा जाने लगा क्योंकि यह अपने निवासियों को घेरे रहता है। मैं कहता हूँ कि इसमें 'दार' की जो विशेष व्याख्या की गई है, वह निवास (मंजिल) है। लेकिन इसमें घेरे (अहाता) का ध्यान रखा गया है। और कई लोगों ने उल्लेख किया है कि 'दार' खाली जगह (आँगन) और इमारत के समूह का नाम है, जैसा कि 'मग्रिब' में है। हालाँकि, उन्होंने कहा है कि अरब और ग़ैर-अरबों के नज़दीक यह नाम केवल खाली जगह (आँगन) के लिए है। यानी लुग़त-ए-मग्रिब में लिखा है कि 'दार' मैदान और इमारत दोनों के मिश्रण का नाम है, जबकि 'शारह-ए-मुख्तसर' ने कहा कि फ़क़ीहों का यह मानना है कि अरब और अजम के निकट 'दार' केवल खाली मैदान का नाम है। 'काफ़ी' के लेखक ने इसे कमज़ोर बताया है और इसकी दलील यह दी है कि यदि कोई कसम खाए कि वह 'दार' में नहीं जाएगा, और फिर घर के खंडहर होने और दीवारें गिरने के बाद उसमें प्रवेश करे, तो वह अपनी कसम नहीं तोड़ेगा। यहाँ से यह भी स्पष्ट होता है कि जिस किसी ने यह सोचा कि इसमें कोई मतभेद नहीं है कि पहले घेराबंदी की दीवार शर्त है और मतभेद इस बात में है कि गिरने के बाद वह 'दार' रहा या नहीं, तो यह विचार भी कमज़ोर है क्योंकि 'मस्अला-ए-काफ़ी' में खंडहर को 'दार' नहीं माना गया है। फिर यह स्पष्ट हो कि कसम के अध्याय में अक्सर प्रचलित प्रथा (उर्फ़) और उद्देश्य का भी ध्यान रखा जाता है, इस पर सहमति है, भले ही लुग़वी अर्थ को प्राथमिकता दी जाए। प्रचलित उर्फ़ में इसमें मतभेद हो सकता है, शायद उद्देश्य पूरा न होने के कारण कसम न टूटी हो, भले ही भाषाई दृष्टि से वह खंडहर 'दार' हो। अतः इस पर विचार किया जाना चाहिए। 'मुख्तसर अल-विकाया' की कुछ व्याख्याओं में है कि हमारी आम बोलचाल में 'सराय' शब्द 'दार' का पर्यायवाची है, और 'किफ़ाया' में है कि यह सुल्तान के घर का नाम है। मैं कहता हूँ कि 'बियू-ए-फ़तावा' में भी इसी तरह स्पष्ट है। 'जामे-उर-रुमूज़' में है कि 'ख़ाना' शब्द में 'दार' और 'मंज़िल' दोनों शामिल हैं, और यही 'बियू-अल-फ़तावा' में स्पष्ट है और लिखा है कि 'हुजरा' घर (बैत) के समान है। फिर मैं कहता हूँ कि हमारी बोलचाल में 'घर' और 'ख़ाना' एक ही अर्थ में हैं, और 'बैत' को कोठरी और 'हुजरा' को इसके समान माना जाता है। घेरे (अहाते) में मंज़िलें और हवेलियाँ होती हैं, और दो-मंज़िला और चार-मंज़िला जैसे शब्द प्रचलित हैं। अतः मुफ़्ती के लिए ज़रूरी है कि वह ख़रीद-फ़रोख़्त, किरायेदारी और वकालत आदि के मामलों में सोच-समझकर फ़तवा दे। इनमें से

'क़रिया' (गाँव) और 'बल्द' (शहर) हैं और बाहरी बस्तियाँ (सवाद) भी इसी श्रेणी में आती हैं। और आप जानते हैं कि मक्का और मदीना (अल्लाह उनका सम्मान और महिमा बढ़ाए) शहर हैं और अल्लाह तआला ने फ़रमाया है: "दो बस्तियों में से एक महान व्यक्ति (क़रियातैन अज़ीम)"। तो उनके लिए 'क़रिया' शब्द का प्रयोग किया गया है, और इससे यह सिद्ध होता है कि 'बल्द' यदि शहर है तो भी उस पर यह लागू होता है। अल्लाह तआला का कथन है: "और अच्छी भूमि (बल्दुल तैयब) अपनी वनस्पति निकालती है (आयत)"। अनुवादक ने अपनी व्याख्या में सामर्थ्य के अनुसार इसका विवरण दिया है, वहाँ देखना चाहिए। 'क़स्बा' शब्द का अर्थ इतना स्पष्ट नहीं है, इसलिए निर्माण, आबादी और बस्ती एक दूसरे के समान हैं और गाँव, क़स्बा और क़रिया एक दूसरे के समान हैं, तथा शहर और बल्द एक दूसरे के समान प्रतीत होते हैं। अल्लाह तआला ही बेहतर जानता है। 'जामे-उर-रुमूज़' आदि में है कि 'बल्द' उस आबादी का नाम है जो घरों और इमारतों को उनके आँगन सहित घेरे हुए हो।

रेगिस्तान (सहारा) वह विस्तृत मैदान है जिसमें वनस्पति न हो। और यह स्पष्ट हो कि 'दारुल हर्ब' और 'दारुल कुफ़्र' का प्रयोग संदर्भ के अनुसार किया गया है। विद्वानों के बीच 'दारुल हर्ब' की व्याख्या में मतभेद प्रसिद्ध है। मेरे विचार में इसे 'हिजरत' (प्रवास) से जोड़ा जाना चाहिए, विशेष रूप से ब्याज (रिबा), जुमे की नमाज़ और जमात आदि के नियमों में। अतः जहाँ इस्लाम पराजित हो और इस्लामी कानून और प्रतीक लागू न हों, और मुसलमानों के लिए कोई काजी (न्यायाधीश) आदि न हो जिससे प्रत्येक व्यक्ति अपने व्यक्तिगत कर्तव्यों का पालन कर सके, तो वहाँ से हिजरत करना अनिवार्य (वाजिब) नहीं है, बल्कि यह सराहनीय (मुस्तहब) और प्रशंसनीय है। कभी-कभी यह लगभग अनिवार्य प्रतीत होता है क्योंकि पैग़म्बर (सल्ल.) ने फरमाया है: "मैं उस मुसलमान से विरक्त हूँ जो मुशरिकों के बीच बस गया है।" लेकिन मेरे विचार में यह उस स्थिति के लिए है जब वे मुशरिक उसे धार्मिक कर्तव्यों के पालन से रोकें या बाधा डालें। शोध के अनुसार, और अल्लाह बेहतर जानता है, उस समय रक्त-धन (दियत), सहायता और माँग के लिए जो शर्तें थीं, उनमें मज़लूम पर यह अनिवार्य कर दिया गया था कि वह ऐसी जगह न रहे, अन्यथा हत्या होने पर वह रक्त-धन या न्याय के अधिकार का पात्र नहीं होगा। इसे समझें और अल्लाह बेहतर जानता है। और भारत में अभी तक यह फ़तवा न दिया जाए कि, उदाहरण के लिए, ब्याज का मामला 'दारुल हर्ब' की तरह वैध है, क्योंकि यह आधार स्वयं ही कमज़ोर है और स्पष्ट आदेशों के विरुद्ध नहीं हो सकता। क्या आप नहीं देखते कि शरीयत में यदि काफ़िर विश्वासघात या धोखा करें या हमारे साथ बेईमानी करें, तब भी हमारे लिए उनके साथ धोखा या बेईमानी करना जायज़ नहीं है। इसी तरह, जुमा (की नमाज़) को जारी रखा जाना चाहिए और इसमें बड़ी फ़ज़ीलत और समझ (फ़िक़्ह) है।

...نہیں ہے۔ اور بعض نے کہا کہ نہیں اور اس فتاویٰ میں بعض مقام پر اس کو مصرح بیان کیا ہے۔ وفی جامع الرموز الدار المنزل باعتبار دوران حوائطنا ثم سمی به البلدة لاحاطتها باهلها یعنی دار کہتے ہیں منزل کو اس اعتبار سے کہ دیوار میں اس کی دائر ہوتی ہیں پھر بلدہ کو دار کہنے لگے کہ وہ اپنے رہنے والوں کو محیط ہوتا ہے۔ اقول اس میں دار کی تفسیر خاص سے کی گئی وہ منزل ہے۔ لیکن احاطہ کا اعتبار کیا وذکر غیر واحد ان الدار اسم لمجموع العرصة والبناء كذا في المغرب۔ الا انهم قالوا انها اسم للعرصة عند العرب والعجم۔ یعنی لغت مغرب میں لکھا کہ دار نام ہے میدان مع عمارت دونوں کا اور شارح مختصر نے کہا کہ فقہاء نے زعم کیا کہ عرب وعجم کے نزدیک دار خالی میدان کا نام ہے صاحب کافی نے فرمایا کہ یہ ضعیف ہے بدلیل اس مسئلہ کے کہ قسم کھائی کہ وار میں نہ جاؤں گا پھر کھنڈل ہو جانے اور دیوار میں گرنے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔ یہاں سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ جس نے یہ زعم کیا کہ اس میں اختلاف نہیں کہ اول میں دیوار احاطہ شرط ہے اور اختلاف اس میں ہے کہ بعد اس کے منہدم ہونے کے دار رہا یا نہیں تو یہ زعم ضعیف ہے کیونکہ مسئلہ کافی میں خرابہ کو دار نہیں مانا گیا۔ پھر واضح ہو کہ باب قسم میں اکثر عرف ومقصود کا بھی لحاظ ہوتا ہے بالاتفاق اگر چہ حقیقت مہجورہ اولی ہے یا عرف مروجہ اس میں اختلاف اصول معروف ہو شاید فوات مقصود کی وجہ سے حنث نہ ہوا ہو اگرچہ باعتبار زبان کے خرابہ مذکورہ دار ہوے فلیتا مل فیہ اور بعض شروح مختصر الوقایہ میں ہے کہ ہمارے عرف میں سرائے کا لفظ مرادف وار ہے اور کفایہ میں ہے کہ وہ سلطان کے دار کا نام ہے اقول بیوع فتاویٰ میں بھی اس طرح مصرح ہے۔ جامع الرموز میں ہے کہ خانہ کا لفظ دار و منزل دونوں کو شامل ہے اور یہی بیوع الفتاویٰ میں مصرح ہے اور لکھا کہ حجرہ نظیر بیت ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ

ہمارے عرف میں گھر وخانہ ایک معنی میں و بیت کو کوٹھری و حجرہ و نظائر ہیں اور احاطہ میں منزل و حویلیاں ہوتی ہیں اور دو منزلہ و چار منزلہ الاطلاقات معروف ہیں تو مفتی کو مسائل بیوع و اجارہ و وکالت وغیرہ میں تامل سے فتوے دینا ضرور ہے۔ از انجملہ قریہ و بلد ہیں اور سواد بھی اسی ذیل میں ہے اور تو جانتا ہے کہ مکہ مدینہ زادہما اللہ شرفا و تعظیما شہر ہیں وقد قال تعالیٰ رجل من القرئتین عظیم۔ تو ان پر قریہ کا اطلاق فرمایا اور طے ہذا بلد اگر شہر ہے تو وارد ہوتا ہے قولہ تعالی والبلد الطیب یخرج نباتہ الآیۃ اور مترجم نے اپنی تفسیر میں بقدر توفیق اس کی تفصیل ذکر کردی ہے وہاں سے دیکھنا چاہئے اور قصبہ کے لیے لفظ ظاہر نہیں ہے پس عمران و آبادی و بستی نظائر اور گاؤں و قصبہ و قریہ نظائر اور شہر و بلد نظائر ظاہر ہوتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم جامع الرموز وغیرہ میں ہے کہ بلد نام ایسی آبادی کا ہے کہ دار و عمارات مع ربعہ کو محیط ہو۔

صحرا وہ کشادہ میدان کہ اس میں نباتات نہ ہو اور واضح ہو کہ دار الحرب و دار الکفر نقل بمناسبت ہے اور علماء میں دار الحرب کی تفسیر میں اختلاف معروف ہے اور میرے نزدیک اسی کو ہجرت سے ملحق کرنا چاہیے خصوص احکام ربوا و جمعہ و جماعات وغیرہ میں پس جہاں اسلام مغلوب و حدود و شرع و شعائر اسلام جاری نہ ہوں اور مسلمین کے لئے قاضی وغیرہ نہ ہو کر ہر آدمی اپنے ذاتی فرائض ادا کر سکتا ہو تو وہاں سے ہجرت کرنا واجب نہیں ہے لیکن مستحب و مندوب ہے اور کبھی قریب بوجوب ظاہر ہوتا ہے لقولہ علیہ السلام انا بوی من مسلمین ظھروا في المشرکین میں ایسے مسلم سے بری ہوں جو مشرکوں کے ساتھ ان کے روبرو آباد ہو لیکن میرے نزدیک یہ ماڈل اس طرح ہے کہ وہ مشرک اس کو ادائے فرائض سے مانع و مزاحم ہوں اور تحقیق اس میں یہ تھا واللہ تعالیٰ اعلم کہ دیات و استمداد و استقصار کے لئے اس وقت جو شروط تھے ان میں سے مظلوم پر یہ واجب کر دیا گیا کہ وہ ایسی جگہ آباد نہ ہو ورنہ مقتول ہونے پر دیت کا یا استقصار پر تصرف کا مستحق نہ ہو گا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم اور ہندوستان میں ابھی تک یہ فتویٰ دیا نہ جائے کہ

مثلا سود کا معاملہ مثل دار الحرب کے جائز ہے کیونکہ یہ اصل خود ضعیف ہے تو صریح نص کے خلاف نہیں ہو سکتا تم نہیں دیکھتے کہ شرع میں اگر کفار عہد شکنی و غدر کریں یا ہمارے ساتھ خیانت کریں تو بھی ہم کو ان کے ساتھ غدر کرنا یا خیانت کرنا جائز نہیں ہے اور علیٰ ہذا جمعہ قائم رکھا جائے اور اس میں فضل عظیم و فقہ

Fatawa-e-Alamgiri... Volume (1) | Page 16 | Preface

...is a proof of his proficiency in jurisprudence, and whoever creates mischief and prevents God's creation from the provisions of the Hereafter is an oppressor and a transgressor; we seek refuge in Allah from this. Among these matters are the terms 'Bustan' and 'Karm'. Thus, whoever translates 'Karm' as a vineyard or 'Bustan' as a garden, it contradicts the principles of jurisprudence in the sense that in our regions, orchards do not typically have enclosing walls, whereas a garden with an enclosure is often called a 'Phulwari' (flower garden), even if it contains grapes. Therefore, it must be noted that 'Karm' refers to a vineyard that is enclosed by a wall and where the soil in between is not suitable for cultivation. In contrast, 'Bustan' refers to a place with scattered trees where the intervening land is suitable for cultivation. This is the distinction; the translator notes that where he has written 'Karm' or 'Bustan', this specific meaning should be understood. Wherever 'vineyard' (Bagh-e-Angoor) is translated without a clarifying footnote, it should be understood as an enclosed one. Otherwise, it is written as 'enclosed vineyard'. Let there be no misconception about what harm there is in saying 'vineyard' versus 'enclosed vineyard', as this will cause a difference in certain legal rulings. For example, if a lease contract (Ijara) was finalized using the term 'vineyard', and the lessee later found it without an enclosing wall and realized he could not protect the property without a wall, he cannot revoke the contract. Conversely, if the lease was executed using the term 'Karm', he has the right to revoke it. From this, it is also understood that it is not necessary to use the term 'enclosing wall' everywhere in legal issues, although translating it as 'garden' may slightly deviate from the original, the intent remains the same—except where the enclosure is central to the legal ruling. Such situations occur across various chapters of legal rulings, but one should not dare to change terms arbitrarily. Rearranging words in one's phrasing is extremely risky because accessing the nuances of legal constraints (Quyood) requires profound scholarship. We ask Allah for protection and guidance, and He is the Master of Blessings. Among these is the term 'Bint-e-Labun', which literally means a female camel calf of a nursing mother, and in linguistics, a female calf that has completed three years. Thus, if someone translates it as such, it would be incorrect because the jurists' usage follows Sharia. In Sharia, 'Bint-e-Labun' is one that has completed two years and entered the third. Similarly, for 'Hiqqa', instead of the linguistic four years, three years is valid in Sharia; and for 'Jadha'a', instead of the linguistic five years, four years is valid in Sharia. Therefore, caution is required in translation. Another example is the word 'Bakri' (goat), which in our

language is distinct from 'Bheri' (sheep). Out of necessity, where the translator has written 'Bakri', it is a translation of 'Shaat', even if it is slightly imprecise. But where 'Ghanam' is translated as 'Bakri', it is accurate, except where the legal ruling changes based on whether it is a goat or a sheep.

In such cases, the original term has been used without translation. The detailed explanation, based on 'Qamus', 'Muheet', and the testimony of 'Jame-ur-Rumuz', is that a wool-bearing animal is called 'Zaan', like the sheep found in Tibet and Kashmir. Those with hair, as commonly found in India, are called 'Ma'az'. The term 'Ghanam' encompasses both. The same applies to the word 'Shaat', used for a single unit (individual unity), unlike 'Ghanam'. The plural of 'Shaat' is 'Shiyah'. Sheikh Abu al-Makarim wrote in 'Sharh-e-Niqaya' (Book of Zakat) that in the 'Zaan' category, the male is called 'Kabsh' (translated by some as ram/mendha) and the female is 'Na'aja' (translated as bheri/ewe). The male of 'Ma'az' is called 'Tais' and the female 'Ma'az' (translated as buck/goat). The word 'Shaat' is general, covering both male and female of 'Zaan' and 'Ma'az'. This clarifies that the letter 'Taa' in 'Shaat' is not for the feminine gender but signifies unity (singular unit). Understand this. Among these, 'Bayaa' is mentioned in 'Jame-ur-Rumuz' as one who sells people's goods for a commission, as stated in 'Wakala-ad-Zakhiya' (further details to come). The translator says that if the goods are not sold, he is not entitled to a fee, as per 'Ijarat'. However, if he is a laborer hired for a period of time, he will receive the fixed wage regardless of how much he sells during that time; even if nothing is sold, he remains entitled to his wages. But in this case, he would not be called a 'Bayaa'. Allah knows best. Among these, 'Takhliya' means to vacate. Thus, if someone sells a house, they must vacate it of personal belongings...

फ़तावा-ए-आलमगीरी... जिल्द (1) | पृष्ठ 16 | प्रस्तावना

...यह उनकी विद्वत्ता का प्रमाण है और जो कोई भी उपद्रव (फ़साद) करे और अल्लाह की रचना को आख़िरत (परलोक) के भंडार से रोके वह अत्याचारी है; हम इससे अल्लाह की पनाह मांगते हैं। इनमें से एक 'बस्तान' और 'करम' का विषय है। जिसने 'करम' का अनुवाद 'अंगूर का बाग' या 'बस्तान' का अनुवाद 'बाग' किया, तो यह इस अर्थ में न्यायशास्त्र (फ़िक़्ह) के विरुद्ध है कि हमारे यहाँ बगीचों में चारदीवारी नहीं होती है और चारदीवारी वाले बाग को अक्सर 'फुलवारी' कहा जाता है, भले ही उसमें अंगूर हों। इसलिए यह ध्यान रखना चाहिए कि 'करम' वह अंगूर का बाग है जिसकी चारदीवारी हो और बीच की ज़मीन खेती योग्य न हो। 'बस्तान' इसके विपरीत है, जिसमें अलग-अलग पेड़ों के बीच की ज़मीन खेती योग्य होती है। यह वह अंतर है जिसे अनुवादक (मुरतजिम) कहता है कि जहाँ उसने 'करम' या 'बस्तान' लिखा है, वहाँ यही अर्थ समझा जाना चाहिए। जहाँ 'अंगूर का बाग' अनुवाद किया गया है और हाशिए पर चेतावनी नहीं दी गई है, वहाँ उसे चारदीवारी वाला समझा जाना चाहिए। अन्यथा 'चारदीवारी वाला अंगूर का बाग' लिखा गया है। फिर यह भ्रम नहीं होना चाहिए कि इससे क्या हानि है, चाहे अंगूर कहो या घेरे वाला, क्योंकि इससे कुछ आदेशों (अहकाम) में अंतर आएगा। उदाहरण के लिए, यदि 'अंगूर के बाग' शब्द के साथ किराए का अनुबंध (इज़ारा) अनिवार्य होने के बाद किराएदार ने देखा कि वह बिना चारदीवारी का है और उसे लगा कि बिना दीवार के वह सुरक्षा नहीं कर सकता, तो वह अनुबंध को रद्द नहीं कर सकता। इसके विपरीत, यदि अनुबंध 'करम' शब्द के साथ हुआ हो, तो वह उसे रद्द कर सकता है। यहाँ से यह भी समझा गया कि मसलों में हर जगह 'चारदीवारी' शब्द लाने की आवश्यकता नहीं है, भले ही मूल से अनुवाद करने में थोड़ा अंतर हो, लेकिन उद्देश्य में कोई अंतर नहीं होगा, सिवाय उन जगहों के जहाँ आदेश (हुक्म) में चारदीवारी का महत्व हो। ऐसी स्थितियाँ हर अध्याय के मसलों में होती हैं, लेकिन परिवर्तन का यह साहस नहीं करना चाहिए। अपनी इबारत में शब्दों को आगे-पीछे करके व्यवस्थित करना बहुत जोखिम भरा है क्योंकि सीमाओं (कयूद) के मसलों तक पहुँचना गहरी विद्वत्ता का कार्य है। हम अल्लाह से सुरक्षा और मार्गदर्शन मांगते हैं और वह वरदानों का स्वामी है। इनमें से एक 'बिन्त-ए-लबून' है, जिसका शाब्दिक अर्थ दूध देने वाली ऊंटनी का मादा बच्चा है, और शब्दकोश में वह मादा बच्चा जिसकी आयु तीन वर्ष हो गई हो। अतः यदि कोई इस प्रकार अनुवाद करता है, तो वह गलत होगा क्योंकि न्यायविदों (फ़ुक़हा) का प्रयोग शरीयत के अनुसार है। शरीयत में 'बिन्त-ए-लबून' वह है जो दो वर्ष की होकर तीसरे वर्ष में प्रवेश कर चुकी हो। इसी प्रकार 'हिक्का' के लिए शब्दकोश के चार वर्ष के स्थान पर

शरीयत में तीन वर्ष मान्य है, और 'जज़आ' के लिए शब्दकोश के पाँच वर्ष के स्थान पर शरीयत में चार वर्ष मान्य है। इसलिए अनुवाद में सावधानी आवश्यक है। इनमें से एक 'बकरी' शब्द है, जो हमारी भाषा में 'भीड़ी' (भेड़) से भिन्न है। आवश्यकता पड़ने पर अनुवादक ने जहाँ 'बकरी' लिखा है, वह 'शात' (Shaat) का अनुवाद है, भले ही वह संक्षिप्त (नक़्स) हो। लेकिन जहाँ 'ग़नम' का अनुवाद 'बकरी' है, वह सटीक है, परन्तु जहाँ मसले का आदेश बकरी और भेड़ के आधार पर बदलता है।

वहाँ अनुवाद के बिना मूल शब्द ही लिखा गया है। इसका विवरण यह है कि 'क़ामूस' और 'मुहीत' जैसे ग्रंथों और 'जामे-उर-रुमुज़' के साक्ष्य से स्पष्ट है कि ऊन (सोफ़) वाले पशु को 'ज़ान' (Zaan) कहते हैं, जैसे हमारे यहाँ तिब्बत और कश्मीर में बकरियाँ पाई जाती हैं। और जिस पर बाल होते हैं, जैसे सामान्यतः भारत में होती हैं, उसे 'माज़' (Ma'az) कहते हैं। 'ग़नम' शब्द इन दोनों को सम्मिलित करता है। यही स्थिति 'शात' शब्द की है, जिसे एकवचन के लिए प्रयोग किया जाता है, यानी 'शात' शब्द में व्यक्तिगत इकाई (वहदते-फ़रदी) मान्य है, 'ग़नम' के विपरीत। 'शात' का बहुवचन 'शियाह' है। शेख़ अबू अल-मकारम ने 'शरह-ए-निक़ाया' (ज़कात अध्याय) में लिखा है कि 'ज़ान' की श्रेणी में नर को 'कबश' कहते हैं (अनुवादक ने कहीं इसे मेंढा लिखा है) और मादा को 'नअजा' कहते हैं (अनुवाद में इसे भीड़ी लिखा गया है)। 'माज़' के नर को 'तैस' और मादा को 'माज़' कहते हैं (अनुवादक ने कहीं इसे बकरा-बकरी लिखा है)। 'शात' शब्द सामान्य है, जो 'ज़ान' और 'माज़' के नर और मादा दोनों को सम्मिलित करता है। इससे स्पष्ट हुआ कि 'शात' में 'ता' (Taa) स्त्रीलिंग के लिए नहीं बल्कि इकाई (वहदत) के लिए है। इसे समझें। इनमें से 'बय्या' (Bayaa) का उल्लेख 'जामे-उर-रुमुज़' में है कि वह व्यक्ति जो लोगों का माल कुछ पारिश्रमिक लेकर बेच दे, जैसा कि 'वकाला-अद-ज़खीरा' में है (विस्तार आगे आएगा)। अनुवादक कहता है कि यदि माल नहीं बिका, तो वह पारिश्रमिक का पात्र नहीं होगा, जैसा कि 'इजारात' में है। लेकिन यदि वह समय के लिए मज़दूर है, तो वह उस समय के दौरान जितना भी माल बेचे, निर्धारित मज़दूरी प्राप्त करेगा; भले ही कुछ न बिके, तब भी वह मज़दूरी का हकदार होगा। लेकिन इस स्थिति में वह 'बय्या' नहीं कहलाएगा। अल्लाह ही बेहतर जानता है। इनमें से 'तख़्लिया' (Takhliya) का अर्थ खाली करना है। अतः यदि किसी ने घर बेचा, तो उसे व्यक्तिगत सामान से खाली...

کے فقاہت کی دلیل ہے اور جو کوئی فساد کرے اور خلق اللہ تعالیٰ کو ذخیرہ آخرت سے باز رکھے وہ ظالم ہے کار ہے نعوذ باللہ منہ۔ از انجملہ بستان و کرم پس جس نے کرم کا ترجمہ باغ انگور لکھا یا بستان کا باغ تو یہ خلاف فقہ بدین معنی ہے کہ ہمارے یہاں باغات میں چار دیواری نہیں ہوتی اور چار دیواری کے باغ کو اکثر پھلواری بولتے ہیں اگر چہ اس میں انگور ہوں لہٰذا خیال رکھنا چاہیے کہ کرم باغ انگور جس میں چہار دیواری ہو اور درمیان میں زمین قابل زراعت نہ ہو۔ بخلاف بستان کے اس میں متفرق اشجار سے درمیانی زمین قابل زراعت ہوتی ہے یہ فرق ہے مترجم کہتا ہے کہ جہاں اس نے کرم لکھا یا بستان لکھا اس سے تو یہ معنی سمجھنا چاہئے اور جہاں کہیں باغ انگور ترجمہ کر دیا اور حاشیہ وغیرہ پر تنبیہ نہیں کی وہاں احاطہ دار سمجھنا چاہئے ورنہ چار دیواری کا باغ انگور لکھا ہے پھر نجے یہ وہم نہ ہو کہ اس سے کیا نقصان ہے انگور کہو یا احاطہ دار کہو کیونکہ اس میں بعض احکام میں تفاوت ہوگا مثلاً عقد اجارہ بلفظ باغ انگور لازم ہونے کے بعد مستاجر نے دیکھا تو بغیر چار دیواری پایا اور اس نے دیکھا کہ بغیر دیوار کے مجھ سے حفاظت نہیں ہو سکتی تو وہ عقد کو فسخ نہیں کر سکتا بخلاف اس کے اگر اجارہ بلفظ کرم واقع ہو تو رد کر سکتا ہے اور یہاں سے یہ بھی سمجھا گیا کہ مسائل میں ہر جگہ چار دیواری کا لفظ لانے کی ضرورت نہیں ہے اگر چہ اصل سے ایک گونہ تحریف باغ ترجمہ کرنے میں ہو لیکن مقصود میں فرق نہ ہوگا مگر جہاں چار دیواری کو حکم میں دخل ہے وہاں ضرور ہے اور ایسی حالت انواع احکام میں ہر باب کے مسائل میں ہوتی ہے لیکن یہ جرات تغیر کی نہ چاہئے اور علیٰ ھذا المعمل مرام کو اپنی عبارت میں بتقدیم و تاخیر منضبط کرنا بھی سخت خطر ہے کیونکہ قیود کے مسائل پر رسائی ایک تبحر کا کام ہے نسال اللہ تعالی العصمہ والسداد وہو ولی الانعام از انجملہ بنت لبون اس

کے لفظی معنی تو دودھ والی اونٹنی کا مادہ بچہ اور لغت میں وہ بچہ مادہ جس پر تین سال گذرے ہوں۔ پس اگر کوئی شخص اس طرح ترجمہ کرے تو غلط ہوگا اس لئے کہ فقہا کا استعمال موافق شرع کے ہے اور شرع میں بنت لبون وہ ہے جس پر دو سال ہو کر تیسرے میں ہوا اور اس طرح حقہ میں لغت کے چوسالہ کی جگہ شرع میں سہ سالہ معتبر ہے اور یوں ہی جذعہ میں لغوی پنج سالہ کی جگہ شرع میں چار سالہ معتبر ہے لہذا ترجمہ میں ہوشیاری چاہئے۔ از انجملہ بکری کا لفظ ہماری زبان میں بھیڑی سے ممیز ہے اور بضرورت مترجم نے جہاں بکری لکھا ہے وہ شاۃ کا ترجمہ ہے اگر چہ لقص کے ساتھ ہے لیکن جہاں غنم کا ترجمہ بکری ہے وہ مطابق ہے مگر جہاں مسئلہ کا حکم بکری و بھیڑی سے بدلتا ہے

وہاں بدون ترجمہ کے عین لفظ لکھا گیا ہے اور تفصیل بیان اس کا یہ ہے کہ قاموس و محیط سے بشہادت جامع الرموز ظاہر ہوتا ہے کہ جس صوف والوں ہو اس کو ضان کہتے ہیں جیسے ہمارے یہاں تبت کی بکریاں اور کشمیر میں بھی پائی جاتی ہیں اور جس پر بال ہوتے ہیں جیسے عموماً ہندوستان میں ہوتی ہیں اس کو معز کہتے ہیں اور غنم کا لفظ ان دونوں کو شامل ہے اور یہی حال لفظ شاۃ کا ہے (ش ات) اور یہ واحد پر بولتے ہیں یعنی شاۃ کے لفظ میں وحدت فردی معتبر ہے بخلاف غنم کے اور جمع شاۃ کی شیاہ بشین دی والف و ہا۔ اور شیخ ابوالمکارم نے شرح نقایہ کتاب الزکوٰۃ میں لکھا کہ قسم ضان میں مذکر کو کبش کہتے ہیں اور مترجم نے کہیں مینڈھا اس کا ترجمہ کیا ہے اور مادہ کو نعجہ کہتے ہیں جس کے ترجمہ میں بھیڑی لکھا ہے اور معز کے نر کو تیس بولتے ہیں اور مادہ کو معز کہتے ہیں اور مترجم نے کہیں بکرا بکری لکھا ہے اور شاۃ عام ہے کہ ضان معز کے مذکر و مؤنث سب کو شامل ہے اس سے ظاہر ہوا کہ شاۃ میں تاء تانیث نہیں ہے بلکہ وحدت ہے فافہم۔ از انجملہ بیاع جامع الرموز میں نقل کیا کہ بیاع جو لوگوں کا مال کچھ اجرت لے کر فروخت کر دے کذا فی وکالۃ الذخیرہ و سیاتی لک زیادہ تفصیل اور مترجم کہتا ہے کہ اگر مال

نہ بکا تو اجرت کا مستحق نہ ہو گا کذا فی الاجارات لیکن اگر وقت کے لئے مزدور ہو تو چاہے جس قد را اموال اس وقت فروخت کرے مقررہ مزدوری پائے گا اور چاہے کچھ فروخت نہ ہو تب بھی مزدوری کا مستحق ہوگا لیکن اس صورت میں بیاع نہ ہوگا واللہ اعلم از انجملہ تخلیہ خالی کرنا۔ پس اگر کسی نے دار فروخت کیا تو اس کو ذاتی اسباب سے خالی

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① 163 Introduction

...handing over the key to the lock in the presence of the buyer while they are witnessing it. If the property is under a lease (Ijarah), it must be freed from the rights of the tenant, and so on. Similarly, in granting a lease, *Takhliya* (vacating/giving possession) will be according to its necessity. The translator has translated this in many places as "removing hindrances." Regarding mortgages (*Rahn*), it is stated: *At-Takhliya*, meaning handing over the mortgaged item to the mortgagee (*Murtahin*). In reality, the word "Waw" is intended in its general sense. It is narrated from Imam Abu Yusuf that in the case of movable property (*Manqulat*), possession is not complete until it is physically grasped with the fingers, as mentioned in *Fatawa Abi al-Fadl al-Kirmani*. Further clarity can be gained by consulting the *Kitab al-Buyu* (Book of Sales). In summary, *Takhliya* is a method of transfer, and indeed, in immovable property, handing over through *Takhliya* constitutes possession.

Among these terms is *Tazawuj* (to marry), on the grammatical weight of *Tasarruf*. Al-Bayti stated that it means "taking a wife" or "taking a husband"; i.e., when a man performs *Tazawuj*, it means he took a wife, and a woman took a husband. *Jami al-Rumuz* states that in works like *Asas* and *Diwan*, the verb is used transitively by itself and also with the particle *Ba* (ب), but it is not used transitively with the particle *Min* (من), even though it occurs frequently in common speech. The translator notes that in the Arabic language, one says *Tazawwajaha* and *Tazawwaja*, but not *Tazawwaja minha*.

Furthermore, it should be clear that when jurists (*Fuqaha*) say *Zawwajaha*, *Zawwaja biha*, or *Zawwaja minha*, they mean that he took that woman into his own marriage, and not that he married her off to someone else. This is in contrast to *Tazwij*, which, according to Al-Bayti, means "giving a wife to a man and a husband to a woman." When jurists use *Zawwajaha* etc. in this context, it means giving her in marriage to another. Since both *Tazawwuj* and *Tazwij* can be transitive by themselves or with the particle *Ba*, jurists differentiated the two meanings using the particle *Min*. Therefore, if a man says to a marriage agent, "Marry her to me" (*Zawwijniha*), and he replies, "I have married [her to you]" (*Zawwajtu*), the marriage is contracted. But when one says, "I took her in marriage" (*Tazawwajtu minha*), it means I have taken her as my wife. Some translators have negligently lost this distinction. For example, in a legal issue regarding sales, "He bought a slave girl and *Zawwaja biha*..." is discussed to determine whether merely marrying a purchased slave girl constitutes possession. Someone translated this as "He bought a slave girl and married her," which is a grave

oversight because once she is purchased, she comes under ownership; how then would marriage occur (as one does not marry their own slave, they have right of possession)? Understand this.

Here, I recall an anecdote: there is an extremist sect among the Rafidites (Shiites) that labels Hazrat Siddiq al-Akbar (the first Caliph) and Hazrat Farooq (the second Caliph) as disbelievers (God forbid). In reality, this sect itself falls into disbelief, because an authentic Hadith states that if someone calls another a disbeliever, one of them becomes so; if the accuser is truthful, the other is a disbeliever, otherwise, the accuser himself is. We know with certainty that Hazrat Siddiq and Hazrat Farooq were believers of the highest rank, as attested by Quranic verses, divine testimony, and numerous Hadiths. Whose testimony is greater than Allah's? Thus, it is certain that this sect itself is in disbelief. Now listen, some preachers have mentioned that Hazrat Shahrbanu, the daughter of King Yazdegerd, was captured after the conquest of Persia during the era of Hazrat Farooq Azam and was given by him to Hazrat Imam Hussain (A.S). Hazrat Ali Akbar and other martyrs of Karbala are from her pure womb. If the extremist Rafidite claim were true, the Jihad would not have been valid, so what would be the status of the lawfulness of their union? Despite the fact that these noble figures are from the *Ahl al-Bayt* (the Prophet's family), for whom purity is established by the Quran. Therefore, the mentioned Rafidite sect is a fabricator. The translator says this is according to the opinion of those who believe marriage happens after manumission, while others have different views. And Allah knows best. Furthermore, it is mentioned in *Jami al-Rumuz* that marriage between humans and water-people (merfolk) or Jinn is not permissible, as stated in *Fatawa Sirajiyya*. However, in *Quniyah*, it is narrated from Hasan al-Basri (R.A) that...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① १६३ मुक़द्दिमा (प्रस्तावना)

...करके ताले की चाबी खरीदार (मुश्तरी) की उपस्थिति में दे देना, जबकि वह उसे अपनी आँखों से देख रहा हो। और यदि संपत्ति किराये (इजारा) पर हो, तो उसे किरायेदार के अधिकार से मुक्त कर देना आदि। इसी प्रकार किराये पर देने में 'तख्लिया' (कब्ज़ा सौंपना) उसकी आवश्यकता के अनुसार होगा। अनुवादक ने कई स्थानों पर इसका अर्थ 'रुकावट दूर कर देना' लिखा है। 'रह्न' (बंधक) के संदर्भ में कहा गया है कि 'तख्लिया' का अर्थ बंधक रखी वस्तु को बंधक रखने वाले (मुर्तहिन) को सौंप देना है। वास्तव में यहाँ 'वाव' शब्द का प्रयोग सामान्य अर्थ में हुआ है। इमाम अबू यूसुफ़ से रिवायत है कि चल संपत्ति (मन्कुलात) में तब तक कब्ज़ा पूर्ण नहीं माना जाता जब तक कि उसे उंगलियों से पकड़ा न जाए, जैसा कि 'फ़तावा अबी अल-फ़ज़ल अल-किरमानी' में है। अधिक स्पष्टता के लिए 'किताब अल-बुयू' (क्रय-विक्रय की पुस्तक) का संदर्भ लें। संक्षेप में यह कि 'तख्लिया' ज्ञान का एक माध्यम है और अचल संपत्ति में 'तख्लिया' द्वारा सौंपना ही कब्ज़ा माना जाता है। इसी प्रकार 'तज़वुज' (विवाह करना) शब्द 'तसर्रुफ़' के वज़न पर है। 'बैती' ने कहा कि इसका अर्थ है 'स्त्री बनाना' या 'पति बनाना', अर्थात पुरुष ने विवाह किया तो उसका अर्थ है उसने पत्नी बनाई और स्त्री ने पति बनाया। 'जामि अल-रुमूज़' में कहा गया है कि इसका प्रयोग स्वयं सकर्मक (मुतद्दी) के रूप में और 'बा' (ب) अक्षर के साथ भी होता है, किंतु 'मिन' (من) के साथ इसका प्रयोग नहीं होता, यद्यपि उनके ग्रंथों में यह बहुतायत से मिलता है। अनुवादक का कहना है कि अरबी भाषा में 'तज़व्वजहा' (تزوجها) और 'तज़व्वज' (تزوج) का प्रयोग होता है, 'तज़व्वज मिन्हा' (تزوج منها) नहीं बोला जाता।

फिर यह स्पष्ट हो कि जब न्यायविदों (फ़ुक़हा) ने 'ज़ौवजहा' (زوجها) या 'ज़ौवज बिहा' (زوج بها) या 'ज़ौवज मिन्हा' (زوج منها) कहा, तो उनका तात्पर्य यह है कि उसने उस स्त्री को अपने विवाह में ले लिया, न कि यह कि उसने उसका विवाह किसी और से कर दिया। इसके विपरीत 'तज़वीज' (تزوی ج) का अर्थ, बैती के अनुसार, 'पुरुष को पत्नी देना और स्त्री को पति देना' है। जब फ़ुक़हा 'ज़ौवजहा' आदि कहते हैं, तो उसका अर्थ होता है उसे किसी और के निकाह में दे देना। चूँकि 'तज़व्वुज' और 'तज़वीज' दोनों ही स्वयं और 'बा' अक्षर के साथ सकर्मक होते हैं, इसलिए फ़ुक़हा ने 'मिन' के प्रयोग द्वारा दोनों अर्थों में अंतर कर दिया है। यदि पुरुष ने निकाह के वकील से कहा कि 'मेरा निकाह उससे कर दे' (ज़व्विजनीहा) और उसने कहा 'मैंने कर दिया' (ज़व्वज्तु), तो निकाह हो जाएगा। और जब कहा कि 'मैंने उससे विवाह कर लिया' (तज़व्वज्तु मिन्हा), तो इसका अर्थ है कि मैंने उसे अपनी पत्नी बना लिया। कुछ अनुवादकों ने नासमझी में इस अंतर को समाप्त कर दिया है। जैसे

क्रय-विक्रय के मामले में 'अश्तरा जारियतन व ज़ौवज बिहा' आदि, जिसका उद्देश्य यह है कि क्या खरीदी गई दासी से केवल निकाह कर लेने से उस पर कब्ज़ा हो जाता है या नहीं? उस व्यक्ति ने इसका अनुवाद किया कि 'दासी खरीदी और उससे निकाह कर लिया', जो कि घोर लापरवाही है, क्योंकि खरीदने के बाद वह स्वामित्व (मिल्कियत) में आ जाती है, तो फिर निकाह की स्थिति कैसे बनेगी? इसे समझें।

यहाँ मुझे एक प्रसंग याद आया कि राफ़िज़ियों (शियाओं) का एक चरमपंथी (ग़ाली) संप्रदाय है जो हज़रत सिद्दीक़ अकबर (प्रथम खलीफ़ा) और हज़रत फ़ारूक़ (द्वितीय खलीफ़ा) को (ईश्वर न करे) काफ़िर कहता है। जबकि यह संप्रदाय स्वयं काफ़िर है, क्योंकि सही हदीस में आया है कि जो कोई दूसरे को काफ़िर कहे, तो उनमें से एक वैसा हो जाता है; यदि कहने वाला सच्चा है तो दूसरा काफ़िर है, अन्यथा कहने वाला स्वयं काफ़िर है। हम निश्चित रूप से जानते हैं कि हज़रत सिद्दीक़ और हज़रत फ़ारूक़, क़ुरान की आयतों, ईश्वरीय साक्ष्य और अनेक हदीसों के अनुसार उच्च कोटि के मोमिन थे। ईश्वर के साक्ष्य से बड़ा साक्ष्य किसका होगा? अतः यह संप्रदाय स्वयं कुफ़्र पर है। अब सुनिए, कुछ प्रवचकों ने कहा कि हज़रत शहर बानो, जो राजा यज़्दगर्द की बेटी थीं, जब हज़रत फ़ारूक़ आज़म ने फ़ारस (ईरान) पर जिहाद किया, तो वे भी विजय के बाद बंदी बनकर आईं और हज़रत फ़ारूक़ ने उन्हें हज़रत इमाम हुसैन (अ.) को दे दिया। हज़रत अली अकबर और कर्बला के अन्य शहीद उन्हीं की पवित्र कोख से हैं। यदि ग़ाली राफ़िज़ियों की बात सही होती, तो जिहाद वैध न होता, और ऐसे में उनके निकाह की वैधता की क्या स्थिति होती? जबकि ये हज़रत अहल-ए-बैत (नबी का परिवार) में से हैं जिनके लिए क़ुरान द्वारा पवित्रता सिद्ध है। अतः उक्त राफ़ज़ी संप्रदाय झूठा है। अनुवादक कहता है कि यह उस व्यक्ति के मत पर है जिसने कहा कि दासता से मुक्ति के बाद निकाह होता है, जबकि कुछ अन्य मत भी हैं। अल्लाह ही बेहतर जानता है। फिर स्पष्ट हो कि 'जामि अल-रुमूज़' में उल्लेख है कि मनुष्यों और जल-मानवों या जिन्नों के बीच निकाह जायज़ नहीं है, जैसा कि 'फ़तावा सिराजिया' में भी है। किंतु 'कुनिया' में हसन बसरी (रह.) से उल्लेख है कि दूसरों की...

کر کے قفل کی کنجی دے دینا بحضور مشتری کے جبکہ وہ آنکھوں سے دیکھتا ہوا اور اگر اجارہ پر ہو تو حق مستاجر سے خلاص کر دینا وغیرہ اور ایسے ہی اجارہ دینے میں تخلیہ اس کی ضرورت سے ہوگا اور مترجم نے اکثر مقام پر روک ٹوک دور کر دینا لکھا ہے وقال فی الرہن التخلیة یعنی رہن کو مرتہن کے سپرد کر دینا اور یہ در حقیقت عام لفظ واو مقصود ہے اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ منقولات میں تخلیہ سے سپردگی نہیں ہوتی ہے جب تک انگلیوں سے گرفت نہ ہو کمافی فتاوی ابی الفضل الکرمانی اور تو صحیح تھو کو کتاب البیوع کے ملاحظہ سے معلوم ہوگی حاصل یہ کہ تخلیہ ایک طریقہ علم کا ہے اور بیشک غیر منقول میں تخلیہ سے سپرد کرنا قبضہ ہوتا ہے از انجملہ تزویج بروزن تصرف بیتی نے کہا کہ زن کردن شوے کردن یعنی مرد نے تزویج کیا تو معنی یہ کہ جورو کی اور عورت نے خاوند کیا و جامع الرموز میں کہا کہ اساس و دیوان وغیرہ ہما میں ہے کہ متعدی بخود ہوتا ہے اور بحرف باء بھی ہوتا ہے اور حرف من سے متعدی نہیں ہوتا اگر چہ ان کے کلاموں میں کثرت سے موجود ہے مترجم کہتا ہے کہ مراد یہ کہ عربی زبان میں تزوجہا و تزوج سے ہیں اور تزوج منہا نہیں بولتے ہیں پھر واضح ہو کہ فقہاء نے جب کہا کہ زوجہا یا زوج بھایا زوج منہا تو ان کی یہ مراد ہے کہ اس نے اپنے نکاح میں اس عورت کو لے لیا اور یہ معنی نہیں ہیں کہ کسی اور سے اس کا نکاح کر دیا۔ بخلاف تزویج بوزن تعریف کے کہ لغت میں بقول بیتی (مرد کو جورو اور عورت کو خاوند دینا) اور فقہاء نے جب کہا کہ زوجہا۔ یا زوج بھایا یا زوج منہا۔ تو یہ مراد یہ ہوتی ہے کہ کسی اور کے نکاح میں اس کو دی دینا۔ چونکہ تزوج و تزویج دونوں کا تعد یہ بخود و بحرف باء ہوتا ہے لہٰذا فقہاء نے من کے صلہ سے دونوں مطلب میں فرق کر دیا پس اگر مرد نے وکیل نکاح سے کہا کہ زوجنیہا۔ میرے نکاح

میں اس کو دیدے اور اس نے کہا کہ زوجت کہا۔ تو نکاح منعقد ہوگا اور جب کہا کہ تزوجت منہا۔ میں نے عورت کو اپنے نکاح میں کر لیا حالانکہ تزوجت بھا کے معنی زوجتھا کے ہو سکتے ہیں کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک بخود و بحرف باء متعدی ہوتا ہے۔ بعض مترجمین نے نا سمجھی سے اس فرق کو ضائع کر دیا چنانچہ بیوع کے مسئلہ میں اشتری جاریہ و زوج بھا الی آخرہ جو اس غرض سے موضوع ہے کہ خرید کردہ باندی پر مشتری کے خالی نکاح کر دینے سے قبضہ ہو جاتا ہے یا نہیں۔ اس شخص نے یوں ترجمہ کیا کہ باندی خریدی اور اس سے نکاح کر لیا حالانکہ قطع نظر الفاظ کے یہ سخت غفلت ہے اس لئے کہ خریدنے کے بعد ملک میں حاصل ہونے سے نکاح کی صورت کیونکر ہوگی۔ فافہم۔ یہاں مجھے ایک لطیفہ یاد آیا کہ روافض میں سے ایک غالی فرقہ ہے جو حضرت صدیق اکبر خلیفہ رسول اللہ ﷺ کو کافر اور اور حضرت فاروق خلیفہ دوم کو کافر کہتا ہے حالانکہ یہ فرقہ خود کافر ہے کیونکہ حدیث صحیح میں آیا ہے کہ جو کوئی دوسرے کو کافر کہے تو دونوں میں سے ایک ایسا ہو جاتا ہے یعنی اگر کہنے والا سچا ہے تو دوسرا کافر ہے اور اگر جھوٹا ہے تو کہنے والا خود کافر ہے اور غالی رافضی کے قول ہیں ہم بالیقین جانتے ہیں کہ حضرت صدیق اکبر اور حضرت فاروق اکبر بخصوص آیات و شہادت الہی و کثرت احادیث و شہادت رسول اللہ ﷺ کے اعلیٰ درجہ کے مؤمنین تھے اور اللہ تعالیٰ سے بڑھ کر کسی کی شہادت ہوگی پس بالیقین معلوم ہوا کہ یہ فرقہ خود کافر ہے۔ اب سنیئے کہ بعض واعظین نے کہا کہ حضرت شہر بانو جو بادشاہ یزدگرد کی بیٹی تھیں جب حضرت فاروق اعظم نے فارس پر جہاد کیا تو یہ بھی فتح کے بعد گرفتار ہو کر آئیں اور حضرت فاروق نے حضرت امام حسین علیہ السلام کو دیدیں چنانچہ حضرت علی اکبر وغیرہ شہدائے کربلا انہیں کے بطن پاک سے ہیں پس اگر غالی رافضہ کا قول صحیح ہوتا تو جہاد صحیح نہ ہوتا تو حلت کی کیا صورت تھی با وجودیکہ اہل بیت میں سے یہ حضرات بھی ہیں جن کے واسطے تطہیر ثابت بس قرآنی ہے پس فرقہ رافضی مذکور

کذاب ہے۔ قال المترجم ہذ لعلی قول من قال بعدم العتق چہ التزویج وھنك من قال بذلك و قیل الاول اثبت واللہ تعالی اعلم۔ پھر واضح ہو کہ جامع الرموز میں لایا کہ لا یجوز المناکحہ بین بنی آدم و انسان الماء والجن کما في السراجیه یعنی آدم زاد سے اور آبی انسان یا جن سے باہم نکاح کا عقد جائز نہیں ہے جیسا کہ فتاویٰ سراجیہ میں ہے لیکن قنیہ میں حسن بصریؒ سے نقل کیا کہ دوسروں کی...

---

(164) [Page Number] **Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1** [Right side] **Introduction** [Center]

Witnesses with whom marriage with a woman is permissible, and it is mentioned in *Jami al-Rumuz* that marriage with a Shafi'i woman is not valid because she becomes a disbeliever (kafira) due to 'istithna' (exception/reservation), as narrated from al-Fazli. Some among them said it is permissible to marry their daughters, as stated in *al-Muhit*. It means it is written that marriage is not valid with a woman who follows the Shafi'i school of thought because she becomes a disbeliever due to the exception. That is, according to the Shafi'i view, when she is asked "Are you a believer?", she would say "Yes, Insha Allah (if God wills)." By saying "Insha Allah," she is considered a disbeliever due to the element of doubt, and this ruling is narrated from Imam al-Fazli.

However, some of the Mashaikh (scholars) have stated that marrying the daughters of Shafi'is is permissible, as per *al-Muhit*. The translator remarks that Imam al-Fazli and the Mashaikh of that era were all jurists (fuqaha); therefore, attributing an imaginary statement to them through an unknown narrator or without chain of transmission is itself unreliable. This is especially true for a statement that does not befit the status of a jurist, but rather contradicts it. Is it permissible for anyone to call Imam Shafi'i (may Allah have mercy on him) and his followers disbelievers? We seek refuge in Allah from this, for what is so particular about a Shafi'i woman? Thus, you see how these people collect groundless narrations and spread discord (fitna) in Islam. An ignorant bigot falls into fitna due to his own ignorance and mistakes bigotry for Islam. In fact, the leading scholars are unanimous that Imam Shafi'i (may Allah have mercy on him) is one of the great Imams of Islam, and calling him a disbeliever would itself be an act of disbelief. So fear Allah, for Allah is severe in punishment.

Regarding the term 'Tanjiz' (t-n-j-y-z): This refers to making something take effect immediately, as opposed to 'Ta'liq' (suspension/conditionality). Conditional divorce or manumission would be: "If you eat an onion, you are divorced" or "you are free." Immediate (munajjaz) would be: "I have divorced you" or "set you free." 'Tanjiz' is actually on the pattern of 'Taf'il'.

Regarding 'Tamr' (t-b-r): It is stated in *Jami al-Rumuz* that gold and silver before being minted into coins are called 'Tamr', and sometimes copper, brass, and even iron are

called 'Tamr', though the word is specifically used for gold. The translator says he has heard 'Tamr' used with 'Patr' (leaf/plate).

Regarding 'Thamar' (fruit/benefit): In our common usage, it is almost never used for anything other than edible fruit. However, metaphorically, it can refer to any benefit, whether from a person or a tree, even from an action. In Arabic, it refers to everything obtained from a tree without human industry. This must be remembered so that legal rulings mentioned there are interpreted according to Arabic custom to avoid confusion. For example, if one swears "I will not eat from the 'thamar' of this date tree," the oath applies to everything produced naturally by that tree that is edible—not leaves or bark, but various stages of the fruit and the pith (gum).

Regarding 'Jadawil' (plural of Jadwal): It refers to a narrow channel through which well water flows to irrigation plots. If it is wider, it is called 'Saqiya'. In the chapter on marriage, the terms 'fasid' (irregular), 'batil' (void), and 'haram' (forbidden) are often used interchangeably as they all lead to the same prohibition, as noted in *Jami al-Rumuz*. Finally, 'Hashish' is commonly translated as 'grass', specifically dry grass, and it does not include things grown underground like 'Kamah' (truffles).

(१६४) [पृष्ठ संख्या] **फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द १** [दाहिनी ओर] **मुक़द्दमा** [मध्य में]

गवाही पर जिनसे औरत से निकाह कर लेना जायज़ है और 'जामे-उर-रुमूज़' में लाया गया कि शाफ़ई औरत से निकाह सही नहीं है क्योंकि वह 'इस्तना' (अपवाद) के कारण काफ़िरा हो गई, जैसा कि इमाम फ़ज़ली से रिवायत है। उनमें से कुछ ने कहा कि उनकी बेटियों से निकाह जायज़ है, जैसा कि 'अल-मुहीत' में है। यानी लिखा है कि जो औरत शाफ़ई मस़लक पर हो, उसके साथ निकाह सही नहीं है क्योंकि इस्तना के कारण वह काफ़िरा हो गई। यानी शाफ़ई मत के अनुसार, जब उससे पूछा जाए कि 'क्या तू मोमिना (ईमान वाली) है', तो वह कहेगी 'हाँ, इन्शा अल्लाह (अगर अल्लाह ने चाहा)'। इन्शा अल्लाह कहने से वह संदेह के कारण काफ़िरा हुई, और यह हुक्म इमाम फ़ज़ली से रिवायत किया गया है।

और इन मशाइख़ों (धर्मगुरुओं) में से कुछ ने कहा कि शाफ़इयों की बेटियों से निकाह कर लेना जायज़ है, जैसा कि 'अल-मुहीत' में है। अनुवादक कहता है कि इमाम फ़ज़ली इस दर्जे के मशाइख़ और फ़क़ीह थे, इसलिए उनकी ओर किसी अज्ञात रावी या बिना प्रमाण के किसी कल्पित कथन को जोड़ना स्वयं अविश्वसनीय है। विशेष रूप से ऐसा कथन जो एक फ़क़ीह की शान के विरुद्ध हो। क्या किसी व्यक्ति को यह अनुमति है कि वह इमाम शाफ़ई (रह.) और उनके अनुयायियों को काफ़िर कहे? अल्लाह इससे बचाए, क्योंकि शाफ़ई औरत में ऐसी क्या विशिष्टता है? तो तुम देखते हो कि ये लोग कैसे बेबुनियाद रिवायतें जमा करते हैं और इस्लाम में फ़ितना फैलाते हैं। जाहिल और कट्टर व्यक्ति अपनी अज्ञानता के कारण फ़ितने में पड़ता है और उसने कट्टरता को ही इस्लाम समझ लिया है, जबकि विद्वान इमाम इस पर सहमत हैं कि इमाम शाफ़ई (रह.) इस्लाम के महान इमामों में से एक हैं और उन्हें काफ़िर कहना स्वयं कुफ़्र होगा। अल्लाह से डरो, अल्लाह कठोर दंड देने वाला है।

अगला विषय: 'तंजीज़' (त-न-ज-य-ज़)। इसका अर्थ है वर्तमान में किसी कार्य को घटित करना, यह 'ता'लीक़' (किसी शर्त पर लटकाना) के विपरीत है। ता'लीक़ का उदाहरण है: "यदि तूने प्याज़ खाई, तो तुझे तलाक़ है" या "तू आज़ाद है"। 'मुनज्जज़' (Tanjiz) का अर्थ है: "मैंने तुझे तलाक़ दी" या "आज़ाद किया"। 'तंजीज़' वास्तव में 'तफ़ईल' के वज़न पर है।

अगला विषय: 'तम्र' (त-ब-र)। 'जामे-उर-रुमूज़' में है कि सोने-चाँदी को सिक्के के रूप में ढलने से पहले 'तम्र' कहा जाता है, और कभी ताँबा, पीतल और लोहे को भी 'तम्र' कहते हैं, लेकिन विशेष रूप से यह सोने के लिए बोला जाता है। अनुवादक कहता है कि मैंने 'पतर' के साथ 'तम्र' सुना है।

अगला विषय: 'समर' (फल)। हमारे सामान्य अर्थों में यह केवल खाने वाले फल के लिए बोला जाता है, लेकिन रूपक के रूप में इसका अर्थ कोई भी लाभ हो सकता है, चाहे वह मनुष्य से हो या वृक्ष से, यहाँ तक कि कार्य से भी। अरबी भाषा में 'समर' का अर्थ हर वह चीज़ है जो बिना किसी मानवीय कौशल के वृक्ष से प्राप्त हो। इसे याद रखना चाहिए, क्योंकि वहाँ जो हुक्म वर्णित है उसे अरबी मुहावरे पर ही आधारित करना चाहिए ताकि कोई भ्रम न हो। उदाहरण के लिए, यदि कोई कसम खाए कि "मैं इस खजूर के वृक्ष के'समर' (फल) से नहीं खाऊँगा", तो यह हर उस चीज़ पर लागू होगा जो उस वृक्ष से बिना किसी कौशल के पैदा हो और खाई जाए, यहाँ तक कि पत्तियों और छाल पर नहीं, बल्कि कच्चे-पक्के फल और गूदे आदि पर।

अगला विषय: 'जदावल' (जदवल का बहुवचन)। यह वह पतली नाली है जिससे कुएँ का पानी निकलकर क्यारियों में जाता है। यदि यह चौड़ी हो तो इसे 'साक़िया' कहा जाता है। अगला विषय: निकाह के अध्याय में 'फ़ासिद', 'बातिल' और 'हराम' निकाह के शब्द अक्सर एक ही अर्थ में उपयोग होते हैं। अंत में, 'हशीश' का अर्थ प्रसिद्ध रूप से 'घास' है, विशेष रूप से सूखी घास, जबकि ज़मीन के अंदर उगने वाली चीज़ें जैसे 'कमाह' (कवक/मशरूम) इसके दायरे में नहीं आतीं।

گواہی پر جن سے عورت سے نکاح کر لینا جائز ہے اور جامع الرموز میں لایا کہ لا یصح نکاح الشافعیہ لا تھا صارت کافرۃ بالا استثناء علی ماروی عن الفضلي و منهم من قال تتزوج بناتهم كذا في المحیط یعنی لکھا کہ جو عورت کہ شافعیہ مسلک پر ہو اس کے ساتھ نکاح صحیح نہیں ہے کیونکہ استثناء سے وہ کافرہ ہو گئی یعنی موافق قول شافعی کے جب اس سے پوچھا جائے کہ تو مؤمنہ ہے وہ کہے گی کہ ہاں انشاء اللہ تعالیٰ پس انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے وہ بوجہ شک کے کافرہ ہوئی اور یہ حکم امام فضلی سے روایت کیا گیا ہے۔

اور ان مشائخوں میں سے بعض نے کہا کہ شافعیوں کی دختروں سے نکاح کر لینا جائز ہے کذا فی المحیط مترجم کہتا ہے کہ امام فضلی واس طبقہ کے مشائخ سب فقہاء تھے لہٰذا ان کی طرف کسی مجہول راوی کا بلکہ بغیر رواۃ کے خالی خیالی قول کا منسوب کر دینا خود غیر معتبر ہے خصوصاً ایسا قول کہ فقیہ کی شان سے نہیں بلکہ محض خلاف شان ہو آیا کسی شخص کو روا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے اتباع کو کافر کہے نعوذ باللہ من ذلک کیونکہ شافعیہ عورت کی کیا خصوصیت ہے پس تو دیکھتا ہے کہ یہ لوگ کیسے رطب و یابس روایات جمع کرتے ہیں اور اسلام میں فتنہ پھیلاتے ہیں۔ جاہل متعصب خود اپنی جہالت سے فتنہ میں پڑتا ہے اس نے تعصب کا نام اسلام سمجھا ہے حالانکہ ائمہ علماء متفق ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ اسلام کے اماموں میں سے ایک عالم امام ہیں اور ان کو کافر کہنا خود کفر ہو گا جیسا کہ ائمہ علماء کا زعم ہے فاتقوا اللہ واللہ شدید العقاب از جملہ تحییز۔ ت ن ج ی ز۔ فی الحال واقع کرنا یہ مقابل تعلیق کا ہے جو کسی چیز کے ساتھ لٹکانا ہوتا ہے پس طلاق و عتاق معلق یہ ہے کہ اگر تو نے پیاز کھائی تو تجھ کو طلاق ہے یا تو آزاد ہے اور منجز یہ ہے کہ تجھ کو میں نے طلاق دی یا آزاد کیا اور تحییز دراصل

تفعیل ہے من قولھم تاجز نقد بنقد از جملہ تمر۔ ت ب ر۔ جامع الرموز میں ہے کہ سونا و چاندی سکہ سے پہلے تمر ہیں اور کبھی تانبا و پیتل ولو ہا بھی تمر کہلاتا ہے لیکن سونے کے ساتھ مخصوص بولتے ہیں مترجم کہتا ہے کہ میں نے پتر کے ساتھ تمر سنا ہے۔ پ ت راور جہاں جس قسم کا ہو وہ بھی مصرح کر دیا ہے اور فقرہ گداختہ چاندی ہے از جملہ ثمر۔ ہمارے عرف میں قریب ہے کہ سوائے پھل کے اور کسی چیز پر نہ بولا جائے البتہ مجازاً جب کہیں کہ تم نے کیا پھل پایا تو مطلق فائدہ خواہ آدمی سے ہو یا درخت سے حتیٰ کہ فعل سے بھی اور عرب کی زبان میں مطلقاً جو چیز کہ درخت سے بلا کسی کی صنعت کے حاصل ہو اور یہ محفوظ رکھنا چاہئے وہ وجہ سے ایک وجہ یہ ہے کہ جو حکم وہاں مذکور ہے اس میں عربی عرف پر محمول کرنے سے اشکال نہ ہو۔ مثلاً لایا کل من ثمر ھذہ النخلۃ۔ اس کھجور کے ثمر سے نہ کھاؤں گا اس طرح قسم کھائی تو ہر اس چیز پر واقع ہوگی جو اس درخت سے پیدا ہو بلا کسی کی صنعت کے اور کھائی جائے حتیٰ کہ پتی و چھال و شاخ پر نہیں بلکہ طلع و خل و بلح و بسر و رطب و تمر و جمار پر واقع ہوگی اور جمار بشحم النخل یعنی گوند ہے اور دبس پر بھی یعنی تازی مگر جب پکا ڈالی جائے تو نہیں اور وجہ دوم یہ ہے کہ جو حکم وہاں مذکور ہے اگرچہ عبارت اور دو مذکور ہے اس کو عبارت عربی سمجھ کر حکم کو منطبق کرنا چاہئے اور ہماری زبان میں اگر قسم کھائی کہ اس درخت کے ثمر سے نہ کھاؤں گا تو میرے نزدیک شروع مول سے آخر پھل تک واقع ہوگی اور گوند وغیرہ حتیٰ کہ تازی پر واقع نہ ہوتا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔ فان قیل التمر عربي یراعي فیه اصل معناه قلت لا بل ما استعمل فیه عند نا بعد النقل کما لا یراعی في الالفاظ العجمتہ عند العرب الاما استعملو افیه بعد النقل فافھم۔ از جملہ جداول جمع جدول پتلی نالی جس سے چرس کا پانی کنوئیں سے نکال کر بہتا ہوا کیاری میں جاتا ہے اور باغ میں اس سے چوڑا ہو تو ساقیہ ہی جمع اس کی سواتی گویا نالہ ہوا اگرچہ اتنا گہرا نہ ہو اور اس سے چوڑا نہر ہے ذکرہ العینی فی شرح الکنز وغیرہ۔ از جملہ الحرمتہ

باب نکاح میں چاہو کہو کہ نکاح فاسد ہو گیا یا باطل ہو گیا یا حرام ہو گا سب یکساں ہیں کیونکہ فاسد بھی حرم ہوا جیسا کہ قاضی خان و کرمانی و نہایہ و مستقصٰی وغیرہ میں ہے کذا فی جامع الرموز۔

از جملہ حشیش کہ معروف ترجمہ گھاس ہے اور دراصل نباتات جو ساقدار نہ ہوں اور عامہ لغات میں سوکھی گھاس کو حشیش کہا ہے اور کماۃ گھاس نہیں بلکہ زمین کے اندر رکھی ہوئی چیز کے مثل

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (165) Introduction

Among these is the statement: A tailor hired a slave for sewing assistance, then the tailor abandoned the work. Some commentators state that this means he continued the work himself. Alternatively, the contract (ijarah) is terminated if he leaves the profession altogether. The apparent meaning is that he simply chose to perform it alone. The translator has explained this in detail. Among these is "Al-Khas" (with a damma on the 'kha'); in 'Nihayah', it refers to a house built of reeds, thatch, wood, etc., but jurists (fuqaha) use it to mean the screening or curtain made of reeds for the walls under a roof. Among these is "Al-Kharaj," which is the rent/tax on land and orchards. It is of two types: First, 'Kharaj Muqasama' (sharecropping), which is a specific portion of the produce that the king appoints from all people for their public treasury (Bayt al-Mal), such as one-fourth of the produce; one-fourth etc. is taken from the remainder after deducting agricultural expenses. It is fixed based on the capacity of each land and orchard but cannot exceed half, otherwise, it would be oppressive. Similarly, its payment is dependent on the produce; if, for some reason, the land yields nothing, this tax is not mandatory.

If someone pays the land tax for a year or two in advance, it is permissible because the cause—land capable of production—exists, as mentioned by some. However, the translator argues this is incorrect; while it is permissible in 'Kharaj Muwazzaf' (fixed tax), in 'Kharaj Muqasama' involving ribawi commodities like wheat, it would constitute usury (Riba). Understand this well. The second type is 'Kharaj Muwazzaf,' which is commonly known among us as 'Lagan' (rent/tax). It is also called 'Kharaj Wazifa Muqata'a.' It refers to whatever cash or grain (not of the produce species) the Imam fixes upon any land or orchard, but its estimation must be according to a just rate. For instance, on land where water access was difficult, Hazrat Farooq-e-Azam (RA) fixed one 'sa' (measure) on every 'jarib' (land unit) of wheat or barley for the people of Sawad, and for every jarib of 'ratba' (clover/alfalfa), he fixed five dirhams (slightly more than one and a quarter rupees). Hence, it is said that exceeding this is oppression. Naushirwan the Just also fixed 'Kaziyah' (the Persian root for Jizya) at this rate. This Jizya in Islam was not for humiliation, as misinterpreted from the verse "until they pay the Jizya with their own hand and they are humbled," rather the verse means that having left Islam, they chose this path, and were thus encouraged toward the path of truth, for Islam offered them the blessing of faith and equal status to all. The amount of Jizya fixed by Naushirwan the Just is even less—half of that is taken from a believer so that he may find leisure from minor work to engage in the

monotheism and worship of Allah, and Allah loves the glorification and worship of such a gnostic servant. It is stated in 'Jame-ur-Rumuz' that guaranteeing the land tax, whether Muwazzaf or Muqasama, is valid because it is the right of the military for their protection etc., though some say it refers only to Muwazzaf.

Which is fixed annually and does not refer to Muqasama (based on produce) because the latter has not yet become a binding obligation. Among these is "Kharij." Linguistically, it is the active participle of 'khuruj' (to go out), and technically in litigation, it refers to a claimant who is not in possession. From this comes the saying: "If two 'Kharij' (non-possessors) claim an item in the hand of a third party," meaning two non-possessors claim ownership of an item held by a third person, asserting it is their property and held by the third party unlawfully. Among these is "Ad-Dabbah." Its literal meaning is anything that walks or creeps on the ground, and in an innovative sense, it includes insects like ants. In a secondary definition, it refers to four-legged animals, and it is said in a third definition it became specific to horses. By 'wad' (definition), conventional usage (naql-e-urfi) is meant. There is disagreement in the application by jurists; for example, in 'Hidayah' etc., the word 'dabbah' according to custom includes horses, donkeys, and mules. For this reason, the translator has translated it as 'mount' or 'quadruped' depending on the context. In Ghaznia, it was taken generally for every four-legged animal, hence the translator used 'quadruped' there. In 'Mufradat,' it is said to be specific to horses, so where that context applied, it was translated as 'horse.' Among these is "Diwan," and in jurisprudence, "Diwan al-Qadi" refers to the portfolio or file containing checks, documents, court records, and the appointment letters of trustees (mutawalli).

उनमें से एक यह कथन है: एक दर्जी ने किसी के गुलाम को सिलाई के काम के लिए मज़दूरी पर लिया, फिर दर्जी ने अपना काम छोड़ दिया। कुछ व्याख्याकारों ने वर्णन किया है कि इसका अर्थ यह है कि वह स्वयं काम करता रहा। या यदि वह पेशा ही छोड़ दे तब अनुबंध (इजारा) टूटेगा, और स्पष्ट यह है कि उसने केवल अकेले काम करना स्वीकार किया था। अनुवादक ने इसका विस्तार से वर्णन किया है। उनमें से एक 'अल-खस' (पेश के साथ) है, 'निहाया' में इसका अर्थ वह घर है जो सरकंडों, फूस और लकड़ी आदि से बनाया जाता है, परंतु फ़क़ीह (धर्मशास्त्री) इसे उस छत की चारदीवारी का पर्दा कहते हैं जो सरकंडों आदि से बनाया जाता है। उनमें से एक 'अल-ख़राज' है जो ज़मीन और बाग़ पर लगान होता है, लेकिन यह दो प्रकार का होता है: प्रथम 'ख़राज-ए-मुक़ासमा' यानी बटाई, जो पैदावार का एक निश्चित हिस्सा होता है जिसे राजा सभी लोगों की ओर से उनके बैतुल-माल (कोष) के लिए पैदावार पर निर्धारित करता है, जैसे पैदावार का एक-चौथाई आदि; और कृषि का ख़र्च निकालने के बाद शेष का एक-चौथाई आदि लिया जाता है। यह प्रत्येक ज़मीन और बाग़ की क्षमता के अनुसार निर्धारित होता है, लेकिन आधे से अधिक नहीं हो सकता अन्यथा यह अन्याय होगा। इसी प्रकार इसका भुगतान पैदावार पर निर्भर है, यहाँ तक कि यदि किसी कारणवश ज़मीन में कुछ पैदा न हो, तो यह ख़राज भी अनिवार्य नहीं होगा।

और यदि किसी ने एक-दो साल का ख़राज अग्रिम दे दिया तो यह जायज़ है क्योंकि इसका कारण यानी ज़मीन पैदावार के योग्य मौजूद है, जैसा कि कुछ ने उल्लेख किया है। परंतु अनुवादक कहता है कि यह ग़लत है, बल्कि 'ख़राज-ए-मुवज़्ज़फ़' (निश्चित लगान) में तो ऐसा जायज़ है, लेकिन 'ख़राज-ए-मुक़ासमा' में गेहूँ आदि जैसी वस्तुओं (अमवाल-ए-रबविया) की स्थिति में यह सूद (ब्याज) हो जाएगा। इसे समझ लें। दूसरी प्रकार 'ख़राज-ए-मुवज़्ज़फ़' है जो हमारे यहाँ लगान के नाम से प्रसिद्ध है, और इसे 'ख़राज-ए-वज़ीफ़ा मुक़ाता' भी कहते हैं। इसमें जो कुछ नकदी या अनाज (जो पैदावार की श्रेणी का न हो) इमाम (शासक) किसी ज़मीन या बाग़ पर निर्धारित करे, लेकिन उसका अनुमान न्यायोचित लगान के बराबर होगा। उदाहरणस्वरूप, जिस ज़मीन तक पानी पहुँचने में कठिनाई हो, उस पर हज़रत फ़ारूक़-ए-आज़म (रज़ि.) ने 'अहल-ए-सवाद' के प्रति 'जरीब' (भूमि माप) गेहूँ या जौ पर एक 'साअ' (माप) निर्धारित किया था, और 'रत्बा' (चारे) के प्रत्येक जरीब पर पाँच दिरहम (लगभग सवा रुपये से कुछ अधिक) निर्धारित किया था। इसी प्रकार कहा गया है कि इससे अधिक करना ज़ुल्म है। नौशेरवान-ए-आदिल ने भी 'कज़िया' (जिसका अरबी रूप जज़िया है) इसी मात्रा में निर्धारित किया था।

यह जज़िया इस्लाम में अपमानित करने के लिए नहीं था, जैसा कि "युअतुल-जज़ियता अन यदिन वहुम सागिरून" से समझा गया, बल्कि आयत का अर्थ यह है कि इस्लाम छोड़कर उन्होंने ऐसा मार्ग चुना, अतः उन्हें सत्य के मार्ग पर लाने के लिए प्रेरित किया गया था क्योंकि इस्लाम से उन्हें ईमान की नेमत और सभी के समान दर्जा मिलता था। जज़िया की मात्रा जो नौशेरवान-ए-आदिल ने निर्धारित की थी, उससे भी कम, यानी उसका आधा मोमिन से लिया जाएगा ताकि वह थोड़े काम से फ़ारिग होकर अल्लाह की तौहीद और इबादत करे, और अल्लाह को ऐसे आरिफ़ (ज्ञानी) बंदे की तस्बीह और इबादत पसंद है। 'जामे-उर-रुमुज़' में है कि ख़राज चाहे मुवज़्ज़फ़ हो या मुक़ासमा, उसकी ज़मानत लेना सही है क्योंकि यह रक्षा आदि के बदले सैन्य सेना का हक़ है, और कुछ ने कहा कि इससे केवल मुवज़्ज़फ़ मुराद है।

जो हर साल निर्धारित ही होता है और मुक़ासमा मुराद नहीं है जो पैदावार पर निर्भर होता है, क्योंकि वह अभी तक ज़िम्मेदारी के रूप में अनिवार्य नहीं हुआ है। उनमें से एक 'ख़ारिज' है, जिसका शाब्दिक अर्थ बाहर आने वाला है, और तकनीकी रूप से मुक़दमेबाज़ी में वह व्यक्ति है जो कब्ज़ा न रखते हुए दावा करे। इसी संदर्भ में कहा जाता है: "व लौ इदअया ख़ारिजाने ऐनन फी यद सालिस", जिसका अर्थ है कि दो गैर-कब्ज़ाधारियों ने किसी तीसरे के कब्ज़े वाली चीज़ पर दावा किया। यानी तीसरे पर यह दावा किया कि यह चीज़ हमारी संपत्ति है और तीसरे के कब्ज़े में अनुचित रूप से है। उनमें से एक 'अद-दाब्बा' है, जिसका शाब्दिक अर्थ ज़मीन पर चलने या रेंगने वाला है, और व्यापक अर्थ में इसमें कीड़े-मकोड़े, चींटी आदि भी शामिल हैं। द्वितीय परिभाषा में इसका अर्थ चौपाया है, और कहा गया है कि तृतीय परिभाषा में यह घोड़े के लिए विशिष्ट हो गया। यहाँ 'वज़' (परिभाषा) से अभिप्राय लोक-प्रचलन (नक़्ल-ए-उर्फी) है। फ़क़ीहों के प्रयोग में मतभेद है, जैसे 'हिदाया' आदि में प्रचलन के अनुसार दाब्बा शब्द में घोड़ा, गधा और खच्चर शामिल हैं। इसी कारण अनुवादक ने अवसर के अनुसार कहीं इसे 'सवारी का जानवर' या 'चौपाया' अनुवाद किया है। ग़ज़निया में इसे हर चौपाए के लिए व्यापक रूप से लिया गया है, अतः अनुवादक ने संदर्भानुसार चौपाया अनुवाद किया। 'मुफ़रदात' में कहा गया है कि यह घोड़े के लिए विशिष्ट है, इसलिए जहाँ ऐसा संदर्भ था, वहाँ घोड़ा अनुवाद किया गया। उनमें से एक 'दीवान' है, और फ़िक़्ह में 'दीवान अल-क़ाज़ी' से वह थैला (ख़रीता) मुराद है जिसमें चेक, दस्तावेज़, अदालती रिकॉर्ड और मुतवल्ली के परवाने आदि रखे जाते हैं।

ہے از انجملہ قولہم خیاط استاجر عبد التخیط معه فترك الخیاط عملہ یعنی درزی نے کسی کا غلام مزدوری پر اجارہ لیا پھر خیاط نے اپنا کام چھوڑ دیا۔ تو بعض شراح نے بیان کیا کہ خود کرتا رہا ہو۔ یا یہ پیشہ چھوڑے تب اجارہ ٹوٹے گا اور ظاہر یہ ہے کہ فقط تنہا کرنا اختیار کیا۔ وقد فصّلہ المترجم۔ از انجملہ الخص بالضم نہایہ میں وہ بیت کہ نرسل و پھونس و لکڑی وغیرہ سے بنائیں مگر فقہاء اس چھت کی چاردیواری پردہ کہتے ہیں جو نرسل وغیرہ سے بنالیا جاتا ہے۔ از انجملہ الخراج جو زمین و باغ پر لگان ہو لیکن دو قسم کا ہوتا ہے اول خراج مقاسمہ یعنی بٹائی اور وہ پیداوار میں سے کوئی جزء معین ہے جس کو بادشاہ سب لوگوں کی طرف سے ان کے بیت المال کے لئے پیداوار پر مقرر کرتا ہے جیسے چہارم پیداوار وغیرہ اور زراعت کا خرچہ نکال دینے کے بعد باقی کا چہارم وغیرہ لیا جاتا ہے اور ہر زمین و باغ کی طاقت پر مقرر ہوتا ہے لیکن نصف سے زیادہ نہیں ہو سکتا ورنہ ظلم ہوگا اور ایسے ہی اس کا ادا ہونا پیداوار پر ہے حتی کہ اگر زمین میں کسی وجہ سے کچھ پیدا نہ ہو تو یہ خراج بھی واجب نہ ہوگا۔

اور اگر کسی نے سال دوسال کا خراج پیشگی دیدیا تو جائز ہے کیونکہ سبب یعنی زمین لائق پیداوار موجود ہے کذا ذکرہ بعضہم اور مترجم کہتا ہے کہ غلط ہے بلکہ خراج موظف میں البتہ ایسا جائز ہے اور خراج مقاسمہ میں گیہوں وغیرہ اموال ربویہ کی صورت میں سود ہو جائے گا فافہم قسم دوم خراج موظف جو بنام لگان ہمارے یہاں معروف ہے اور اس کو خراج وظیفہ مقاطعہ بھی کہتے ہیں اور جو کچھ نقدی یا اناج غیر جنس پیداوار جو امام کسی زمین باغ پر مقرر کرے لیکن اندازہ اس کا بقدر وظیفہ عدل ہوگا چنانچہ جس زمین کو خرابی پانی پہنچے اس پر حضرت فاروق اعظمؓ نے اہل السواد کے جریب گیہوں یا جو پر ایک صاع مقرر کیا تھا اور رطبہ کے ہر جریب پر

پانچ درم یعنی سوا روپیہ سے کچھ زیادہ مقرر فرمایا تھا علی ہذا پس کہا گیا ہے کہ اس سے زیادہ کرنا ظلم ہے اور نوشیروان عادل نے بھی کزیہ جس کا معرب جزیہ ہے اس قدر مقرر کیا تھا اور یہ جزیہ اسلام میں تذلیل کرنے کے لئے نہیں تھا جیسا کہ قولہ تعالیٰ یعطو الجزیة عن ید وھم صاغرون سے سمجھا گیا بلکہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ اسلام چھوڑ کر انھوں نے ایسا اختیار کیا پس ان کو راہِ حق پر آمادہ کیا تھا کیونکہ اسلام سے ان کو نعمت ایمان ملتی تھی اور سب کے برابر درجہ ملتا تھا اور جزیہ کی مقدار جس کو نوشیروان عادل نے مقرر کیا تھا اس سے بھی کم یعنی آدھا اس کا مومن سے لیا جائے گا تاکہ وہ تھوڑے کام سے فراغت پاکر اللہ تعالیٰ کی توحید و عبادت کرے اور اللہ تعالیٰ کو اسی بندہ عارف کی تسبیح و عبادت پسند ہے۔ اور جامع الرموز میں ہے کہ خراج خواہ موظف ہو یا مقاسمہ ہو اس کی ضمانت کر لینا صحیح ہے کیونکہ وہ جنگی فوج کا حق ان کی حفاظت وغیرہ کے عوض میں واجبی ہے اور بعض نے کہا کہ مراد فقط موظف ہے۔

جو ہر سال مقرر ہی ہوتا ہے اور مقاسمہ مراد نہیں جو پیداوار پر ہوتا ہے کیونکہ وہ ہنوز ذمہ پر واجب نہیں ہوا ہے۔ از انجملہ خارج۔ کہ بحسب اللغہ خروج کا اسم فاعل ہے اور اصطلاحاً دعوٰی میں جو شخص کہ غیر قابض مدعی ہو۔ ومن ذلک قولہم و لواعٰی خارجان عینا فی ید ثالث اور معنی یہ کہ دو غیر قابض نے تیسرے کی مقبوضہ مال عین کا دعوٰی کیا۔ یعنی تیسرے پر یہ دعوٰی کیا کہ یہ مال عین ہماری ملک ہے اور تیسرے کے قبضہ میں ناحق ہے۔ از انجملہ الدابة۔ اصل لغت میں جو زمین پر چلے یا رینگے اور بدیع معنی حشرات الارض چیونٹی وغیرہ کو بھی شامل ہے اور وضعِ ثانی میں چار پایہ سے اور کہا گیا کہ وضعِ ثالث میں گھوڑے سے مخصوص ہوا اور مراد وضع سے نقل عرفی ہے اور فقہا کے اطلاق میں اختلاف ہے چنانچہ ہدایہ وغیرہ میں ازارہ عرف کے دابہ کا لفظ گھوڑے و گدھے و خچر کو شامل کیا اور اس وجہ سے حسب موقع مترجم نے کہیں سواری کا جانور چوپایہ ترجمہ کردیا ہے اور غزنیہ میں اس کو ہر چار پایہ کے واسطے مطلقاً لیا

اسی سے مترجم نے حسب موقع چوپایہ ترجمہ کیا اور مفردات میں کہا کہ گھوڑے کے لئے مخصوص ہے لہذا جہاں موقع یہی ہوا وہاں گھوڑا ترجمہ کیا ہے از انجملہ دیوان اور فقہ میں دیوان القاضی سے وہ خریطہ مراد ہے جس میں چکیں و دستاویز و محضر نقل پروانہ متولی

(Header: Fatawa Alamgiri ..... Volume 1) --- (Page: 166) --- (Heading: Introduction)

Periods and cash should be all maintenance expenses, etc. Among them, their saying "Ma dabba laka 'alayhi" means that he should take what is established or owed to you from so-and-so; therefore, wherever this is mentioned in the context of kafalah (guarantee/surety), this is the meaning. Among them is the word "riwayah" (narration). It is stated in Jami' al-Rumuz etc. that linguistically it means "naql" (to transfer/transport), and in the terminology of the jurists, it refers to the narration of a secondary legal issue (furu') from a jurist, whether the said jurist is from the Salaf (predecessors) or the Khalaf (successors). Whenever there is a comparison with the statement of a Khalaf scholar, riwayah specifically refers to the Salaf. Let it be clear that the phrase "ruwiya 'anhu" (it is narrated from him) means that such is narrated from that Imam; it is possible that this may or may not be his final stance (madhhab). In contrast, the term "indahu" (according to him), when used, clearly indicates his established stance. Among them is "ribat," meaning rope and binding. From this comes their saying "whoever unties the binding of his ship, it sinks." Ribat also refers to staying at the enemy's frontier for the purpose of Jihad or guarding borders. From this is the saying of the Prophet (PBUH): "One day of ribat in the path of Allah is better than the world and all that is in it." Among them is "ruqba," similar to the jurists' saying "la sah al-ruqba." According to Imam Abu Yusuf, ruqba is when someone says to another: "My house is 'ruqba' for you; if I die before you, it is yours." Closely related to this is "'umra." Qazi Khan mentioned that 'umra is saying: "If I die before you, this house is yours, and if you die before me, it is mine." Another interpretation is making one's house available to another for the duration of their life on the condition that when they die, it returns—meaning it returns to the grantor of 'umra or their heir. It is said, "the 'umra is valid," and here validity means that giving it in this manner is valid but the aforementioned condition is void (batil), such that the house given will eventually belong to the heirs of the recipient. This is among the ambiguous rulings of gifts (hiba). In our common tongue, saying "This house is yours," "This house is for you," or "This house is your property"—the first is potentially an admission (iqrar). At the time of a dispute, anyone claiming it as a gift (hiba) will be declared void because admission is strong evidence against them, even if it is not evidence in favor of the other. It is as if he made an admission and then claimed he had given a gift; the first will take precedence and will not be verified without witnesses. The second statement is a gift, and the third is a clear admission

of ownership. Therefore, the translator used "for you" in explaining ruqba and 'umra and did not use "it is yours," so remember this as it is insightful. Among them, the word "rayhan" refers to fragrant plants, as stated in "Al-Ikhtiyar Sharh al-Mukhtar" and "Al-Maghrib." According to the jurists, it is that whose stem is as fragrant as its leaves, like myrtle (aas), or where only the leaves are fragrant, like jasmine. This is mentioned in Jami' al-Rumuz and should be examined with reflection. It is also written in "Jami' Ibn Battar" that they are the buds of every tree, and it specifically refers to the "talaq" from which essence is extracted and has become well-known. Among them is "raqiq" (thinness/slenderness), and legally, raqiq is one who has no portion of freedom. Be aware that the statements of jurists vary; some statements of Sadr al-Shari'ah suggest that slavery (raqq) is not found without ownership, while in "Mustaqsi" etc., it is stated that all non-believers in Dar al-Harb are "raqiq" but are not anyone's property. The author says that the research on this point is long and there is no space here; my only purpose is that if the translator translated "raqiq," he only wrote "owned" (mamluk). Jurists frequently use "raqiq" in contrast to free, mudabbar, mukatab, umm al-walad, etc., as is not hidden from those who practice this art. Among them, "rawth" is ambiguous; linguistically, it refers to the dung of hoofed animals, but jurists use it only in the sense of manure (dung), and it does not include droppings or pellets.

And it is written in Jami' al-Rumuz that "adhrah" is filth that includes the excrement of humans, chickens, dogs, etc. "Gha'it" is more commonly used for humans. The purpose is not linguistic research but warning. "Khur-o-kharat" is the droppings of pigeons etc., and is sometimes used figuratively for humans. From this is the hadith: "[The Prophet] taught you everything, even regarding defecation." "Sarqin" is the Arabicized form of "sargin." Among them is "rasas," which linguistically means tin or lead. In describing swelling (warm), there can be confusion if they are of tin, whereas "rasas dirham" are those that are coated/plated, as clarified in Jami' al-Rumuz regarding types of coins.

(हेडर: फतावा आलमगीरी ..... जिल्द 1) --- (पृष्ठ: 166) --- (शीर्षक: प्रस्तावना)

औकात और नकद हर नफ़क़ात (खर्चे) आदि कागज़ात हों। इनमें से उनका कहना 'मा दाबा लका अलैहि' का अर्थ है कि वह ले ले जो तेरा फलां पर साबित हो या वाजिब निकले, इसलिए कफ़ालत (गारंटी) में जहाँ इस तरह उल्लेख है यही अर्थ है। इनमें से 'रिवायत' शब्द है, जामे-उर-रमूज़ आदि में कहा गया है कि भाषाई अर्थ में इसे 'नक़ल' (स्थानांतरण) कहते हैं और फ़क़ीहों की शब्दावली में किसी फ़क़ीह से कोई उप-मसला (शाखागत मामला) नक़ल होना, चाहे वह फ़क़ीह 'सल्फ़' (पूर्ववर्ती) में से हो या 'ख़लफ़' (उत्तरवर्ती) में से, और जब कभी ख़लफ़ के कथन से मुक़ाबला हो तो रिवायत सल्फ़ के लिए विशिष्ट होती है। स्पष्ट रहे कि उनके कथन 'रुविया अन्हु' (उनसे रिवायत है) का अर्थ यह है कि उस इमाम से ऐसा रिवायत किया जाता है, यह संभव है कि उनका मज़हब (विचार) यह हो या न हो, इसके विपरीत 'इन्दहु' (उनके निकट) कहने पर ज़ाहिर यह है कि यह उनका मज़हब है। इनमें से 'रिबात' का अर्थ रस्सी और बंधन है, इसी से उनका कहना है 'जिसने अपनी कश्ती का बंधन खोल दिया तो वह डूब गई', और रिबात का अर्थ जिहाद के उद्देश्य से या सीमाओं की सुरक्षा हेतु काफिरों की सरहद पर रुकना भी है, और इसी से नबी (स.अ.व.) का कथन है कि 'अल्लाह की राह में एक दिन का रिबात दुनिया और जो कुछ इसमें है उससे बेहतर है'। इनमें से 'रक़बा' फ़क़ीहों के कथन 'ला सह्-अर-रक़बा' की तरह है, और इमाम अबू यूसुफ़ के निकट रक़बा यह है कि दूसरे से कहे कि 'मेरा घर तेरे लिए रक़बा है, अगर मैं तुझसे पहले मरा तो वह तेरा है'। और इसी के समान 'उमरा' है। क़ाज़ी ख़ान ने उल्लेख किया कि उमरा यह कहना है कि 'अगर मैं तुझसे पहले मरा तो यह घर तेरा है, और अगर तू मुझसे पहले मरा तो यह मेरा है'। और दूसरी व्याख्या यह है कि अपना घर दूसरे के लिए उसकी पूरी उम्र भर के लिए कर देना इस शर्त के साथ कि जब वह मरे तो वापस मिल जाए, यानी उमरा देने वाले को या उसके वारिस को वापस मिले। कहा गया है कि 'उमरा सही है' और यहाँ 'सही' होने से अर्थ यह है कि इस तरह देना सही है लेकिन उक्त शर्त बातिल (अमान्य) है, यहाँ तक कि वह घर जिसे दिया गया है उसी के वारिसों को मिलेगा। यह भेंट (हबा) के संदिग्ध नियमों में से है। हमारी बोल-चाल में यह कहना कि 'यह घर तेरा है' और 'यह घर तेरे लिए है' और 'यह घर तेरी मिलकियत (स्वामित्व) है', तो पहला 'इक़रार' (स्वीकृति) होने की संभावना रखता है और झगड़े के समय 'हबा' (उपहार) का दावा करने वाले को गलत ठहराया जाएगा क्योंकि इक़रार उस पर मज़बूत प्रमाण है, चाहे दूसरे के हक़ में प्रमाण न हो। उसने मानो इक़रार किया और फिर दावा किया कि मैंने उपहार दिया था, तो पहला मान्य होगा और गवाहों के बिना पुष्टि नहीं होगी। दूसरा कथन 'हबा' है

और तीसरा स्पष्ट 'इक़रार-ए-मिलकियत' (स्वामित्व की स्वीकृति) है। इसीलिए अनुवादक ने रक़बा और उमरा की व्याख्या में 'तेरे लिए' कहा और 'तेरा है' नहीं कहा, अतः इसे याद रखो क्योंकि यह प्रेरक है। इनमें से 'रैहान' शब्द सुगंधित वनस्पतियों में से है, जैसा कि 'अल-इख्तियार शरह अल-मुख्तार' और 'अल-मगरिब' में है। और फ़क़ीहों के निकट जिसकी टहनी उसकी पत्तियों की तरह सुगंधित हो जैसे 'आस' (मर्टल), या केवल पत्तियां सुगंधित हों जैसे चमेली (यास्मीन)। इस तरह जामे-उर-रमूज़ में वर्णित है और इस पर सोच-विचार कर देखना चाहिए। और लिखा है कि 'जामे इब्न बत्तार' में है कि वे हर पेड़ की कलियां हैं और 'तलाक-ए-मखसूस' जिससे अर्क निकाला जाए, प्रसिद्ध हो गया है। इनमें से 'रक़ीक़' (बारीकी/दुबलापन) और रक़ीक़ वह जिसमें आज़ादी का कोई अंश न हो, और स्पष्ट रहे कि फ़क़ीहों के बयान अलग-अलग हैं। 'सद्र-अश-शरीअह' के कुछ बयानों से पता चलता है कि स्वामित्व के बिना गुलामी (रक़) नहीं पाई जाती, जबकि 'मुस्तक़सी' आदि में है कि दारुल-हर्ब के सभी काफिर 'रक़ीक़' (गुलाम की श्रेणी में) हैं लेकिन वे किसी के स्वामित्व में नहीं हैं। मुहर्रिर कहते हैं कि इस स्थान की जाँच में लंबी चर्चा है यहाँ गुंजाइश नहीं है, मेरा उद्देश्य केवल यह है कि अनुवादक ने यदि 'रक़ीक़' का अनुवाद किया है तो केवल 'ममलुक' (दास) लिखा है। और फ़क़ीह अक्सर 'रक़ीक़' शब्द का उपयोग आज़ाद, मुदब्बर, मुकातब, उम्म-ए-वलद आदि के मुक़ाबले में करते हैं जैसा कि इस कला के जानकारों पर छुपा नहीं है। इनमें से 'रौस' (गोबर) संदिग्ध है कि भाषा में खुर वाले जानवरों की गंदगी को कहते हैं, मगर फ़क़ीह इसे केवल गोबर के अर्थ में बोलते हैं, इसमें लीद और मींगनियाँ शामिल नहीं होंगी।

और यह जामे-उर-रमूज़ में लिखा है कि 'अज़राह' गंदगी है जो मनुष्य, मुर्गी और कुत्ते आदि के मल को शामिल करती है, और 'ग़ैत' शब्द मनुष्य के लिए अधिक प्रयोग होता है। उद्देश्य भाषा की जाँच नहीं बल्कि चेतावनी है। 'ख़र-ओ-खरात' कबूतर आदि की बीट है और कभी मनुष्य के लिए संकेत के रूप में होता है। हदीस में है कि नबी ने तुम्हें हर चीज़ यहाँ तक कि मल-त्याग के तरीके भी सिखाए। 'सरक़ीन' 'सरगीन' का अरबी रूप है। इनमें से 'रसास' जो भाषा में रांगा (टिन) के अर्थ में है, सुजन (वर्म) के वर्णन में संदिग्ध होता है कि रांगे के हों, जबकि 'रसास दिरहम' वे हैं जिन पर कलई चढ़ी हो, जैसा कि जामे-उर-रमूज़ में सिक्कों के प्रकारों में स्पष्ट किया गया है।

(ہیڈر: فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ۱) --- (صفحہ: ۱۶۶) --- (عنوان: مقدمہ)

اوقات و نقد ہر نفقات وغیرہ کاغذات ہوں۔ ازا نجلہ قولہم ما ذاب لک علیہ مراد یہ ہے کہ لے دیگر جو تیرا فلاں پر ثابت ٹھہرے یا واجب نکلے لہذا کفالت میں جہاں اس طرح مذکور ہے یہی مراد ہے از انجملہ روایت کا لفظ ہے جامع الرموز وغیرہ میں کہا کہ لغت میں نقل کو کہتے ہیں اور عرف فقہاء میں کسی فقیہ سے کوئی فرعی مسئلہ نقل ہونا خواہ فقیہ مذکور سلف میں سے ہو یا خلف میں سے اور جب کبھی خلف کے قول سے مقابلہ ہو تو روایت مخصوص بسلف ہوتی ہے واضح ہو کہ قولہ رویہ عنہ اس کے یہ معنی کہ اس امام سے ایسا روایت کیا جاتا ہے جائز ہے کہ اس کا مذہب یہ ہو یا نہ ہو بخلاف عندہ کے جب کہا جائے کہ فلاں کے نزدیک تو ظاہر یہ کہ اس کا مذہب ہے از انجملہ رباط بمعنی رسی و بندش ومنہ قولہم من حل ربط سفنتہ فغرفت اور رباط قیام سرحد کفار پر بغرض جہاد یا حفظ حدود و ثغور ومنہ قولہ علیہ السلام رباط یوم فی سبیل اللہ خیر من الدنیا و مافیہا از انجملہ رقبی بمانند قول فقہاء لاصح الرقبی اور امام ابو یوسف کے نزدیک رقبی یہ ہے کہ دوسرے سے کہے کہ میرا گھر تیرے لئے رقبی ہے اگر میں تجھ سے پہلے مرا تو وہ تیرے لئے ہے اور اسی کے قریب عمری ہے قاضی خان نے ذکر کیا کہ عمری یہ کہنا کہ اگر میں تجھ سے پہلے مرا تو یہ گھر تیرے لئے ہے اور اگر تو مجھ سے پہلے مرا تو یہ میرے لئے ہے اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ اپنا گھر دوسرے کے لئے اس کی مدت العمر تک کر دینا اس شرط سے کہ جب مرے واپس ہے یعنی عمری دینے والے کو یا اس کے وارث کو واپس ہے قال وتصح العمری اور یہاں صحت سے یہ مراد ہے کہ اس طرح دے دینا صحیح ہے اور شرط مذکور باطل ہے حتی کہ وہ گھر جس کو دیا ہے اسی کے وارثوں کو ملے گا ہدیہ منجملہ متشابہات احکام کے ہماری بولی میں یہ کہنا کہ یہ گھر تیرا ہے اور یہ گھر تیرے لئے ہے اور یہ گھر تیری ملک ہے تو اول محتمل

اقرار ہے اور جھگڑے کے وقت ہبہ کا دعویٰ کرنے والا باطل قرار دیا جائے گا کیونکہ اقرار اس پر تو حجت قوی ہے اگرچہ دوسرے کے حق میں حجت نہ ہو اسی نے گویا اقرار کیا اور پھر دعویٰ کیا کہ میں نے ہبہ کیا تھا تو اول اتوے ہوگا اور بدون گواہوں کے تصدیق نہ ہوگی اور قول دوم ہبہ ہے اور تیسرا صریح اقرار ملک ہے اس واسطے مترجم نے رقبی و عمری کی تفسیر میں تیرے لئے کہا اور تیرا ہے نہیں کہا فاحفظه فان ذلک ملهم از انجملہ لفظ ریحان نباتات میں سے خوشبودار کذا فی الاختیار شرح المختار وکذا فی المغرب اور فقہاء کے نزدیک جس کی ڈنڈی مثل اس کی پتیوں کے خوشبودار ہو جیسے آس دور دیا فقط پیاں خوشبودار ہوں جیسے یاسمین۔ اس طرح جامع الرموز میں مذکور ہے اور اس میں تامل سے دیکھنا چاہئے اور لکھا کہ جامع ابن بطار میں ہے کہ وہ ہر درخت کی کلیاں ہیں اور طلاق مخصوص جس سے عرق کھینچا جائے مشتہر ہو گیا ہے۔ از انجملہ رقیق رقت پتلا پن اور رقیق جس میں کوئی جزو آزادی کا نہ ہو اور واضح ہو کہ عبارات فقہاء مختلف ہیں صدر الشریعہ کی بعض عبارات سے اٹھتا ہے کہ رق بدون ملک کے نہیں پایا جاتا ہے اور مستقصی وغیرہ میں ہے کہ کفار جو دارالحرب میں ہیں سب کے سب رقیق ہیں مگر کسی کے مملوک نہیں ہیں قال المحررجم اس مقام کی تحقیق میں کلام طویل ہے یہاں گنجائش نہیں ہے میرا مقصود صرف یہ ہے کہ مترجم نے رقیق کا اگر ترجمہ کیا ہے تو محض مملوک لکھا ہے اور کثرت سے فقہاء رقیق کو بمقابلہ آزاد و مدبر و مکاتب وام الولد و معتق البعض و اما المنعقد فیہ سبب الحریہ۔ استعمال کرتے ہیں کمالا یخفی علی من مارس الفن از انجملہ روث متشابہ ہے کہ لغت میں ذی حافر جانور کے گوبر کو کہتے ہیں مگر فقہاء اس کو فقط سرگین یعنے گوبر کے معنی میں بولتے ہیں تولید و مینگنیاں داخل نہیں ہونگی۔

اور یہ جامع الرموز میں لکھا ہے اور عذرہ پلیدی ہے کہ آدمی و مرغی و کتا وغیرہ کے پیخانہ کو شامل ہے اور غائط آدمی میں زیادہ مستعمل ہے اور مقصود تحقیق لغت نہیں بلکہ تنبیہ ہے اور خرء

وخراۃ کبوتر وغیرہ کی بیٹ ہے اور کبھی آدمی کے ساتھ کنایہ ہوتا ہے ومنہ قولہ علمکم بنبکم کل شئ حتی الخراء فی الحدیث سرقین معرب سرگین ہی از انجملہ رصاص کہ لغت میں رانگ قلعی کے معنی میں ہے پس ورم کی صفت میں ملتبس ہوتا ہے کہ رانگے کے ہوں حالانکہ رصاص درم وہ ہیں جن پر ملمع ہو صرح بہ جامع الرموز حتہ اقسام درم

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① [167] Preface

Much is mentioned in the books of Fiqh (Islamic jurisprudence), and I have discussed them in various places. Here I present it briefly. Among the types of coins, 'Zayoof' Dirhams are those that have been rejected due to impurities, as stated in the 'Qamoos', or it is the plural of 'Zaif', in which copper or other metals are mixed, causing them to lose their purity, as mentioned in 'Talabat al-Talab'. When the Qamoos refers to them as rejected, it means they are returned, but it is not hidden that only the public treasury (Bait-al-Maal) returns them because it accepts nothing but pure coins, whereas they are not rejected in mutual dealings. Therefore, the second opinion is more evident. The second type is 'Nabhra', meaning a coin with impurities. It should be clear that in both Zayoof and Nabhra categories, the silver content is greater than the alloy, but the difference is that merchants do not return Zayoof, while they do not even accept Nabhra. Some have said that Nabhra is a coin whose stamp has been worn away. In this case, Zayoof and Nabhra are the same, differing only in the presence or absence of the stamp. The third is 'Sattooqa', a Dirham where copper, brass, or zinc predominates and silver is minimal. The fourth is 'Rasaas'; these are merely in the shape of Dirhams with a silver plating, and in reality, they are not Dirhams. These categories are based on the purity of silver. If the silver is pure, they are known as 'white Dirhams', and if the silver is dark, they are 'black Dirhams'. If the alloy is more, they are Sattooqa, and if silver predominates, they are Zayoof and Nabhra. In Shariah, this distinction in the quality of silver itself is not considered significant, as established in the chapter on Riba (usury). There are also whole Dirhams and broken ones, similar to a full Rupee versus two 8-anna coins or four 4-anna coins. Similarly, 'Adaali' coins, which were prevalent in Farghana, fall under these categories. Examples include 'Chehra Shahi', 'Jaipuri', and other gold coins (Ashrafis). Uncoined silver is called 'Gadaakhta' (melted). The word 'Rehn' means 'pledge' or 'pawn'. Lexically, it refers to holding something back, regardless of the type of property.

In Shariah, 'Rehn' refers to withholding a valuable asset as security for a debt so that the debt can be recovered from it. In 'Jami-ur-Rumuz', it is said that the intent is that the debt can be fully recovered from the value of that asset. I argue that the condition of 'full recovery' is an oversight, and the correct view is that of Birjandi, who stated that full recovery is not a mandatory condition; rather, the possibility of recovering even a part of it is sufficient. A note on 'Credit' (Udhaar) vs. 'Loan' (Qarz): The translator's point is that if Zaid sold something to Amr for ten rupees on credit,

those ten rupees are called 'Udhaar' (credit) on Amr. Commonly, translators use 'Qarz' (loan) instead, but they are not strictly Qarz because Qarz specifically relates to fungible items or cash. If grain is taken as a loan, that is also Qarz. There are differences in the rulings for both in certain cases, though the general public often interchanges these terms. Therefore, when a Mufti issues a fatwa, they must be careful as in some cases...

फतावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① [१६७] मुक़द्दमा

इन फ़िक़्ह (इस्लामी न्यायशास्त्र) की किताबों में बहुत कुछ उल्लेखित है और मैंने उन्हें विभिन्न स्थानों पर वर्णित किया है। यहाँ मैं संक्षिप्त रूप में लिख रहा हूँ कि सिक्कों के प्रकारों में 'ज़ियूफ़' (Zayoof) दरहम वे हैं जो मिलावट के कारण अस्वीकृत हो गए हों, जैसा कि 'कामूस' में है, या 'ज़ैफ़' (Zaif) का बहुवचन है, जिसमें तांबा आदि मिलाकर उसकी शुद्धता खो दी गई हो, जैसा कि 'तलबतुल तलब' में उल्लेखित है। कामूस में इन्हें जो अस्वीकृत कहा गया है, उसका अर्थ यह है कि वे लौटा दिए जाते हैं, लेकिन यह गुप्त नहीं है कि केवल शाही खजाना (बैत-उल-माल) ही उन्हें वापस करता है क्योंकि वह खरे (शुद्ध) के सिवाय कुछ नहीं लेता, जबकि आपसी लेन-देन में वे अस्वीकृत नहीं हैं। अतः दूसरा मत अधिक स्पष्ट है। दूसरा प्रकार 'नबहरा' (Nabhra) है, जिसमें खोट हो। यह स्पष्ट रहे कि ज़ियूफ़ और नबहरा दोनों प्रकारों में मिलावट से अधिक चाँदी होती है, लेकिन अंतर यह है कि व्यापारी ज़ियूफ़ को नहीं लौटाते जबकि नबहरा को व्यापारी भी स्वीकार नहीं करते। कुछ ने कहा कि नबहरा वह है जिसका सिक्का घिस गया हो। इस स्थिति में ज़ियूफ़ और नबहरा एक ही हैं, बस सिक्का होने या न होने का अंतर है। तीसरा प्रकार 'सतूक़ा' (Sattooqa) है, वह दरहम जिसमें तांबा, पीतल या जस्ता अधिक हो और चाँदी कम हो। चौथा 'रसास' (Rasaas) है, ये केवल दरहम की आकृति के होते हैं जिन पर चाँदी का मुलम्मा (पॉलिश) होता है, और वास्तव में ये दरहम नहीं हैं। सिक्कों के ये प्रकार चाँदी की शुद्धता और मिलावट के आधार पर हैं। यदि चाँदी शुद्ध हो तो उसे 'सफ़ेद दरहम' कहा जाता है, और यदि चाँदी काली हो तो उसे 'काले दरहम' कहा जाता है। यदि मिलावट अधिक हो तो वे सतूक़ा हैं, और यदि चाँदी अधिक हो तो ज़ियूफ़ और नबहरा हैं। शरीयत में चाँदी की इस गुणवत्ता का अंतर मान्य नहीं है, जैसा कि सूद (ब्याज) के अध्याय में बताया गया है। पूर्ण दरहम, टूटे हुए दरहम और उनके उदाहरण जैसे पूरा रुपया और दो अठन्नियाँ या चार चवन्नियाँ आदि। इसी प्रकार 'अदाली' सिक्के जो फरग़ना में प्रचलित थे, वे भी दरहम की श्रेणियों में ही आएंगे। उदाहरण के तौर पर चेहरा शाही, जयपुरी और अन्य अशर्फियाँ हैं। बिना सिक्के वाली चाँदी को 'गदाख़्ता' (पिघली हुई) कहा जाता है। 'रहन' (Rehn) शब्द का अर्थ 'गिरवी' है। शब्दकोशों के अनुसार, उधार या ऋण की सुरक्षा के लिए जो रखा जाए वह रहन है।

शरीयत में, ऋण के बदले मूल्यवान वस्तु को रोक लेना जिससे ऋण की वसूली संभव हो, रहन कहलाता है। जामे-उर-रुमूज़ में कहा गया है कि इसका अर्थ यह है कि ऋण उस वस्तु के मूल्य से पूरी तरह वसूल किया जा सके। मैं कहता हूँ कि 'पूरी तरह वसूली' की शर्त केवल एक चूक है, और सही

वह है जो बिरजंदी ने कहा कि पूरे ऋण की वसूली अनिवार्य शर्त नहीं है, बल्कि उसका कुछ हिस्सा वसूल होना भी पर्याप्त है। उधार और ऋण (क़र्ज़) के बीच अंतर: अनुवादक का उद्देश्य यह है कि यदि ज़ैद ने अम्र को दस रुपये में उधार कोई चीज़ बेची, तो वह दस रुपये अम्र पर 'उधार' कहलाएंगे। सामान्यतः अनुवादक इसकी जगह 'क़र्ज़' लिख देते हैं, लेकिन वे क़र्ज़ नहीं कहलाएंगे क्योंकि क़र्ज़ वह है जो नकद लिया गया हो। यदि अनाज उधार लिया गया है तो वह भी क़र्ज़ है। नियमों में कुछ स्थितियों में इनमें अंतर होता है, हालांकि आम लोग उधार की जगह क़र्ज़ और इसके विपरीत शब्दों का प्रयोग करते हैं। इसलिए मुफ्ती को फतवा देते समय सावधानी बरतनी चाहिए।

میں بہت ان کتب فقہ میں مذکور ہیں اور متفرق میں نے ذکر کئے ہیں اور یہاں مختصر طور پر رکھتا ہوں کہ منجملہ اقسام کے زیوف درم بالضم مصدر زافت الدراہم زیفاً یعنی میل کی وجہ سے مردود ہو گئے کما فی القاموس یا جمع زیف ہے جس میں تانبا وغیرہ ملا کر کھرا پن کھو دیا گیا ہو کما فی طلبۃ الطلب اور قاموس نے جو ان کو مردود کہا تو معنی یہ ہیں کہ وہ رد کر دیے جاتے ہیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ خالی بیت المال ان کو پھیرتا ہے کہ وہ کھرے کے سوائے نہیں لیتا اور باہمی معاملات میں مردود نہیں ہیں پس اظہر قول دوم ہے ۔ دوم نبہرہ بفتحہ میم باء یا نون معرب نبہرہ بمعنی ناسرہ جس میں کھونٹ ہو اور واضح ہو کہ زیوف و نبہرہ دونوں قسم میں میل سے چاندی زیادہ ہوتی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ زیوف کو تاجر نہیں پھیرتے اور نبہرہ کو تاجر بھی نہیں لیتے ہیں اور بعض نے کہا کہ نبہرہ جس کا سکہ مٹ گیا ہو ذکرہ صدر الشریعہ فی القضاء پس اس صورت میں زیوف نبہرہ واحد ہیں صرف سکہ موجود و معدوم ہونے کا فرق ہے ۔ سوم ستوقہ وہ درم جس میں تانبا و پیتل یا جستہ غالب ہو اور چاندی کم ہو وقد قیل انھا تعتبر بالعروض ۔ چہارم رصاص یہ فقط درم کی صورت ہوتے ہیں ان پر چاندی کا ملمع ہوتا ہے اور یہ درحقیقت درم نہیں ہیں کما صرح بہ غیر واحد ۔ واضح ہو کہ اقسام یہاں بحسب انگی نکی ہیں اس طور سے بیان ہو سکتے ہیں کہ درم یعنی صورت مخصوص یا چاندی میں ہے یا نہیں ۔ قسم دوم بطریق ملمع نہ ہو تو موجود نہیں اور اگر ہو تو رصاص ہے اور قسم اول میں خالص ہو یعنی ادنیٰ میل جو بمنزلہ مستہلک ہے تو دو قسم معروف ہیں دودھیا چاندی ہو تو دراہم بیض سفید درم ہیں اور کبھی واضح بولتے ہیں لیکن زیادہ مکسور و غلہ کے مقابلہ میں آتا ہے اور اگر سیاہ چاندی ہو تو دراہم سود یعنی سیاہ درم ہیں اور اگر غیر خالص ہو پس اگر میل زیادہ ہو تو ستوقہ ہیں اور اگر چاندی غالب ہو

زیوف و نبہرہ ہیں اور دودھیا و سیاہ درحقیقت صفت جودت و رداءت کے اعتبار سے ہیں نہ باعتبار عین کے کیونکہ شرعاً اس صفت سے نفس چاندی کا تفاوت معتبر نہیں ہے جیسا کہ باب الربوا میں معلوم ہو چکا۔ اور صحاح پورے درم اور مکسورہ شکستہ اور نظیر اس کی پورا روپیہ اور دو اٹھنیاں یا چار چونیاں مثلاً اور دراہم غلہ متخیل کہ خالص و زیوف نبہرہ دستوقہ ملا کر ہوں بخلاف رصاص کے وہ در حقیقت غیر جنس ہے اور شائی و ثلائی وغیرہ جیسا کہ ہدایہ میں مذکور ہے اس سے یہ غرض ہے کہ دو مل کر ایک درہم ہوا جیسے مثلاً اٹھنیاں کہ دو مل کر ایک روپیہ ہوا اور ثلائی میں مل کر اور رباعی علی ہذا القیاس و قولہ کالمعدالی الیوم بفرغانہ جیسے فی زمانہ فرغانہ میں عدالی رائج ہیں تو دراہم کے اقسام ذاتی سے ان کا خروج نہ ہو گا صرف فرق سکہ کے ناموں میں ہو گا تو عدالی جس بادشاہ نے سکہ رائج کیا نام رکھا گیا ہے اور نظیر اس کی چہرہ شاہی و جے پوری وکلہ ارد و غیرہ اشرفیاں ہیں اور بغیر سکہ کے خالی چاندی گداختہ مانند طمنفاجی و وہ دی وہ نہی اور زخندار وغیرہ اقسام ہیں اور زخندار کے معنی قریب اس کے ہیں جیسے ہمارے یہاں کٹاؤ کی چاندی و اینٹ کا سونا وغیرہ بولتے ہیں فاحفظ المقام واللہ اعلم بالصواب از انجملہ لفظ رہن بمعنی گرو۔ مفردات میں ہے کہ جو ادھار قرض کی مضبوطی کے لئے رکھا جائے اور اکثر کتب میں ہے کہ لغت میں رہن کے معنی مال کو روک رکھنا خواہ کیسا ہی مال ہو۔

اور شرع میں ادھار قرض کی وجہ سے ایسا مال جو قیمت دار ہے روک لینا جس سے قرضہ لینا ممکن ہو اور جامع الرموز میں کہا کہ مراد یہ ہے کہ قرضہ اس مال کی قیمت دوام سے بھر پانا ممکن ہو۔ میں کہتا ہوں کہ بھر پانے کی قید محض سہو ہے اور صحیح وہ ہے جو بر جندی نے کہا کہ بھر پور قرضہ اس سے وصول ہو جانا شرط نہیں ہے بلکہ تھوڑا ایسا سب اس سے وصول ہو جانا ممکن ہو۔ تنبیہ ادھار یا قرض ۔ اس سے مترجم کی یہ غرض ہے کہ مثلاً زید نے عمرو کے ہاتھ دس روپیہ کو ادھار ایک چیز بیچی تو دس روپیہ عمرو پر ادھار کہلائیں گے اور عموماً مترجم

اس کی جگہ قرض لکھتا ہے اور قرض نہیں کہلائیں گے کیونکہ وہ عین شے پر مخصوص ہے حتیٰ کہ اگر دس روپیہ اس سے نقد لئے تو قرض ہیں اور اس کو مترجم قرض بدون زیادت ہار لاتا ہے اور اگر ایک پیمانہ گیہوں قرض لئے تو یہ بھی قرض ہے اور احکام میں بعض صورتوں میں تفاوت ہے اور عوام یہ فرق نہیں کرتے ہیں قرضہ ادھار کی جگہ قرض و برعکس بولتے ہیں لہٰذا مفتی جب فتویٰ دے گا اور ایسی صورت میں تو بعض

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | 168 | Introduction (Muqaddimah)

...the position will be incorrect and erroneous. An example is when Zaid borrows one *maund* of wheat from Amr and stores it at home without using it. When Amr asks for his debt back, Zaid arranges for one *maund* of wheat from the market or another person. According to Imam-e-Azam (may Allah have mercy on him), this does not constitute repayment because it was mandatory to return the original commodity itself as long as it was still in existence. Similarly, if a claim for a one *maund* loan is made and ten rupees are taken as compensation, and a Mufti issues a fatwa of permissibility, even though it was not a simple loan but a debt from a *Bai' Salam* (forward contract). For instance, if he had agreed on one *maund* under *Salam*, then this transaction is invalid as it constitutes 'exchanging debt for debt' (*istibdal al-dayn bi-al-dayn*). Had he termed it 'credit', the Mufti's answer would be correct, but by calling it a 'loan', it leads to deception. Therefore, in such matters, a Mufti must be cautious so as not to issue incorrect rulings to the common ignorant people.

Admonition: Common people consider the pledge (*rahan*) as a source of benefit for their loan, which is pure ignorance and injustice. They derive various profits from the pledged property, which is absolutely forbidden (*haram*). A pledge is someone else's property held for safekeeping. Any profit derived from it belongs entirely to the pledgor (*rahin*); the pledgee (*murtahin*) merely has possession until the debt is repaid.

Some jurists allowed that if a pledged cow is fed by the pledgee at his own expense, he may consume its milk. I say this is based on the assumption that the milk is a substitute for the fodder, but in my view, even this is not permissible. There is a difference of opinion here, similar to the profits made from trading with entrusted money (*wadi'at*).

The text further discusses technical terms like *Rub* (thickened fruit syrup), *Tila* (a type of beverage), *Ziyuf* (spurious coins), and *Zatti* (referring to people of Iraq or a type of cloth). It also mentions the concept of excessive price deception (*ghubn*) and architectural terms like *Zuqaq* (alleyway), square, rectangle, etc., as mentioned in the *Book of Pre-emption (Kitab al-Shuf'a)*. If an alleyway passes straight through and both sides are inhabited and it is not a dead-end but a thoroughfare, its ruling follows that of a public path...

जगह गलत और ख़ता होगी। इसकी मिसाल यह है कि ज़ैद ने उम्र से एक मन गेहूँ उधार लेकर घर में रखे थे और अभी तक खर्च नहीं किए थे कि उम्र ने अपना उधार वापस माँगा। ज़ैद ने बाज़ार से या किसी और से एक मन गेहूँ दिलवा दिए, तो इमाम-ए-आज़म (रहमतुल्लाह अलैह) के नज़दीक यह अदायगी नहीं हुई, क्योंकि जब वह माल (गेहूँ) वैसा का वैसा ही मौजूद है, तो असल माल वापस करना ज़रूरी था। इसी तरह एक मन उधार का दावा किया और मुआवज़े में दस रुपये ले लिए, और मुफ़्ती ने इसके जायज़ होने का फ़तवा दे दिया, हालाँकि वह एक मन कर्ज़ नहीं था, बल्कि 'बै-ए-सलम' (अग्रिम भुगतान सौदा) का उधार था। मिसाल के तौर पर उसने एक मन गेहूँ सलम के तौर पर तय किए थे, तो इस सूरत में यह सही नहीं है क्योंकि यह 'कर्ज़ के बदले कर्ज़' (इस्तिबदाल-ए-दैन बि-दैन) है। अगर वह उसे 'उधार' कहता तो मुफ़्ती का जवाब सही होता, लेकिन उसने 'कर्ज़' कहा जिससे धोखा होगा। लिहाज़ा ऐसे मौकों पर मुफ़्ती को सचेत रहना चाहिए ताकि आम अनपढ़ लोगों को गलत फ़तवे न मिलें।

चेतावनी: आम लोग 'रहन' (गिरवी रखे हुए माल) को अपने कर्ज़ का मुनाफ़ा समझते हैं, जबकि यह सरासर अज्ञानता और ज़ुल्म है। यहाँ तक कि गिरवी रखे माल से तरह-तरह के फ़ायदे उठाते हैं, जो कि बिल्कुल हराम है। रहन तो दूसरे का माल है जिसे सिर्फ़ अपनी निगरानी में रखना होता है। उसका जो भी मुनाफ़ा होगा, वह रहन रखने वाले (राहिन) का ही होगा। गिरवी रखने वाले (मुर्तहिन) का उस पर केवल कब्ज़ा होता है जब तक कर्ज़ अदा न हो जाए।

कुछ फ़ुक़हा (विधिवेत्ता) ने इसे जायज़ माना है कि अगर गिरवी रखी गई गाय को मुर्तहिन अपने पास से चारा खिलाए, तो वह उसका दूध पी सकता है। मैं कहता हूँ कि यह इस धारणा पर है कि दूध चारा खिलाने के बदले में है, लेकिन मेरे नज़दीक यह भी हलाल नहीं है। इसमें मतभेद होना लाज़मी है, जैसे अमानत (वदीअत) के रुपयों से व्यापार का मुनाफ़ा।

आगे 'रुब' (फलों का गाढ़ा रस), 'तिला' (एक प्रकार का पेय), 'ज़ियूफ़' (खोटे सिक्के) और 'ज़त्ती' (इराक़ के लोग या एक प्रकार का कपड़ा) जैसे शब्दों की व्याख्या की गई है। अंत में 'ग़ुबन-ए-फ़ाहिश' (धोखाधड़ी वाली कीमत) और 'ज़ुक़ाक़' (गली) जैसे कानूनी शब्दों का ज़िक्र है जो 'किताबुश-शुफ़ा' (अग्रक्रय अधिकार की पुस्तक) में आते हैं।

جگہ غلط و خطا ہو گا اور مثال اس کی یہ ہے کہ زید نے عمر سے ایک من گیہوں قرض لے کر گھر میں بھر رکھے ہنوز خرچ نہ کئے تھے کہ عمرو نے اپنا ادھار مانگا اور زید نے بازار سے یا کسی سے ایک من گیہوں دلوا دئے تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ادا نہ ہوا کیونکہ عین مال کا واپس کرنا لازم تھا جبکہ بعینہ موجود ہے اس طرح ایک من قرض کا دعویٰ کیا اور معاوضہ دس روپیہ لے لئے اور مفتی نے جواز کا فتویٰ دیا حالانکہ ایک من قرض نہ تھے بلکہ قرضہ ادھار بیع سلم کے تھے مثلاً اس نے سلم ایک من کی ٹھہرائی تھی تو اس صورت میں صحیح نہیں ہے کیونکہ استبدال دین بدین ہے پس اگر وہ ادھار کہتا تو مفتی صحیح جواب دیتا لیکن اس نے قرض کہا جس سے دھوکا ہو گا لہٰذا ایسے مقامات میں مفتی کو تنبیہ رہنا چاہئے تاکہ عوام جہال کو غلط فتوے نہ دے۔ تنبیہ عوام لوگ رہن کو اپنے قرضہ کا عوض بطریق منفعت سمجھتے ہیں اور یہ بالکل جہل و ظلم ہے حتیٰ کہ مالِ مرہون سے طرح طرح کے نفع اٹھاتے ہیں اور یہ بالکل حرام ہے اور رہن تو پرایا مال اپنی نگہبانی میں رکھنا ہوتا ہے اور جو کچھ اس کا منافع ہو وہ سب راہن کا ہے صرف اس کا قبضہ البتہ سردست تا ادائے قرضہ نہیں ہے اگر وہ ہم ہو کہ ایک تو ادھار دے اور دوسرے یہ بیگار اٹھائے تو جواب یہ کہ اس میں دو فائدے ہیں ایک یہ کہ اگر راہن نے قرضہ نہ دیا تو حسب شرائط اس کے داموں سے وصول کرلے اور دوم یہ کہ اگر راہن مر گیا اور اس پر بہنوں کا قرض ہے تو ترکہ جو کچھ ہاتھ آئے اس میں سب قرض خواہ حصہ رسد شریک ہوں گے بخلاف مرتہن کے کہ وہ اس رہن کا حقدار ہے اس سے سب قرضہ بھر پور لے لے گا جو بچے وہ وارثوں کو پھر دے گا۔ بعض فقہاء نے جائز جانا کہ مرہونہ گائے کو مرتہن اپنے پاس سے دانہ چارہ دے تو اس کا دودھ کھائے میں کہتا ہوں یہ اس زعم پر کہ دودھ اس کی کھلائی کے سوائے نہیں کھانا

چاہئے مگر میرے نزدیک یہ بھی حلال نہیں ہے اور واجب ہے کہ اس میں اختلاف ہو جیسے ودیعت کے روپیہ سے تجارت کا نفع مستودع کو حلال ہے یا نہیں تو ضعیف ہے کہ ہاں اور صواب ہے کہ نہیں کیونکہ مرتہن نے اپنا چارہ غیر کی ملک میں ڈال کر اس سے دودھ حاصل کیا لہٰذا بعضوں نے راہن سے اجازت لینا شرط کر لیا ہے اور یہ صورت البتہ براہِ حکم جواز کے ہو سکتی ہے جبکہ وہ قرضہ سے نفع کھینچنا نہ چاہتا ہو اور بعض نے یہاں اس زمانہ والوں کے کاروبار چلنے کے لیے حیلہ کی تدبیر نکالی اور اس میں بھی سخت اختلاف ہے والمسئلہ فی الفتاویٰ از انجملہ الرب۔ بالضم انگور و بہی و سیب وغیرہ کا شیرہ جو خفیف جوش دے کر گاڑھا کیا گیا ہو اور صراح میں کہا کہ آبِ ہر چیز کہ خائر باشد یعنی پھٹایا گاڑھا ہوا اور لکھا کہ طلا کو کہتے ہیں اور مراد اس سے وہی شیرہ انگور خفیف جوش دیا ہوا ہے اور یہ قسم شراب ہے جیسا کہ کتاب الاشربہ میں ہے وقال الشاعر شعر البق و البرغوث قد شر بادی۔ شرب الطلا من کف المی غید۔ اور طلاوی کے بعض عبارات حاشیہ درالمختار سے فقط شیرہ کے معنی ظاہر ہوتے ہیں پس شاید آپ خائر مراد ہو جیسا کہ بعض جگہ خود مصرح لکھا ہے اور شاید کہ استعمال فقہاء میں عام ہو اور یہ اقرب ہے واللہ اعلم اور قول فاضل سہارنپوری کہ رب بمعنی مربی ہے سہو ہے فلیتدبر از انجملہ زیوف اور یہ قسم درم ہے اوپر مفصل ذکر ہو چکا ہے از انجملہ زطی۔ قال فی الصراح زط گرد ہے از مردم زطی یکے از ایشان و قال صدر الشریعہ الزط جبل من الناس بالعراق ملیسب الھم الثوب الزطی تحت الجبل یا لجیہ علی وزن قیل یعنی زط ایک قوم کے لوگ عراق میں رہتے ہیں وہ ایک قسم کا کپڑا پہنتے ہیں جو زطی کہلاتا ہے از انجملہ قولہم زیادۃ یتغابن الناس فیہ ایسی زیادتی کہ لوگ اتنے میں مغبون ہو جاتے ہیں اور معنی یہ ہیں کہ جس چیز کے دام شہر میں کٹے نہ ہوں کہ ہر کوئی جانتا ہو بلکہ اندازہ کرنے سے جتنے کو ٹھہرے تو جب کوئی ایک اندازہ کرنے والا بھی

مثلاً اس سے دو آنہ اوپر کو اندازہ کرے تو یہ دو آنہ ایسی زیادتی ہے کہ اتنا خسارہ لوگ اٹھا لیتے ہیں۔

وقد مر مفصلا۔ از انجملہ زقاق وزائفہ مربع و مستطیل و مستدیر و عطف وغیرہ الفاظ جو کتاب الشفعہ میں مذکور ہیں پس زقاق کوچہ پس اگر سیدھا چلا گیا ہو اور دونوں طرف محلہ آباد ہے اور انتہائی کوچہ بند نہ ہو بلکہ نافذ ہو تو نمبر لہ ممر عام کے ہے اگرچہ بہت سے

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① 169 Introduction (Muqaddimah)

There is a difference in the rulings; this is a 'Kucha Nafizah' (through-alley), and if it is closed there, it is 'Ghair Nafizah' (non-through or dead-end alley). It is possible that the neighborhood is surrounded by a boundary wall and at the end of the alley there is a 'Bab-e-Baran,' meaning a gate at a place where the exterior is a barren wilderness. If the alley goes straight for a short distance and then turns, it becomes a 'Za'idah' (extension or addition). If the turn on several sides is in the shape of a rectangle ( ) where every two opposite lines are parallel and equal, but all four are not equal, and all angles are right angles, not acute or obtuse, then it is a 'Za'idah Mustatil' (rectangular extension). Likely, acute and obtuse extensions are also mostly governed by the same rules as rectangular ones. If it is a square (Murabba), which is like a rectangle except all four sides are equal, then it is square. If due to being an extension from an alley, there are lanes within lanes, turns, etc., and at the points of connection, they take shapes according to the land layout. Most people are not familiar with these technical terms in this manner, but as a sample, some forms are recorded. First: 'Kucha Ghair Nafizah Tawila' (a long non-through alley) on whose sides...

[Figure 1: Long Non-through Alley]

If there are alleys similar to this, then according to the 'Hidaya' and 'Inaya' (legal texts), their situation is as stated below. Those in a long alley are not entitled to pre-emption (Shufa) in the smaller alleys connected to it, because being a non-through alley, the right is intended for the residents of that alley itself. Had they been through-alleys, then certainly everyone would have an entitlement as mentioned in the section on pre-emption. The meaning of "the small alley has no path" is that it does not go across except into the main alley; rather, it is closed by a house at the end. 'Za'idah' is that unpaved extension which is circular like part of a circle or rectangular, whether another alley comes out of it or not. Thus, sometimes it is more than a semicircle, sometimes equal, and sometimes less, whether in a through-alley or a non-through alley. Sometimes there is an extension within an extension, and sometimes it is a through-alley and sometimes non-through. A neighborhood can be square or rectangular. The forms are given below.

[Labels for Figures 2 & 3: Square Neighborhood, Rectangular Non-through Alley, Grand Gate of the Neighborhood, Right Angle, Semicircle, etc.]

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① १६९ मुकद्दमा (प्रस्तावना)

मसाइल (विषयों) में अंतर है और यह 'कूचा नाफ़िज़ा' (थ्रूपुट गली) है और अगर वहां बंद हो तो 'ग़ैर नाफ़िज़ा' (बंद गली) है। मुमकिन है कि मोहल्ला चारदीवारी से घिरा हुआ हो और गली के अंत में 'बाब-ए-बरान' हो यानी दरवाज़ा ऐसे स्थान पर हो कि बाहर जंगल और वीरान आबादी हो। और अगर गली थोड़ी दूर सीधी जाकर मुड़ी हो तो वह 'ज़ायदा' (विस्तार) हुई, फिर अगर मोड़ कई तरफ से आयताकार (مستطیل) शक्ल में हो ( ) चारों रेखाओं में से प्रत्येक दो समानांतर बराबर हों लेकिन चारों बराबर न हों और सभी समकोण (زاویہ قائمہ) हों, इस तरह कि न्यूनकोण या अधिककोण न हों, तो वह 'ज़ायदा मुस्ततील' (आयताकार विस्तार) है। संभवतः न्यूनकोण और अधिककोण विस्तार भी अक्सर आयताकार के समान ही माने जाते हैं। और अगर वर्गाकार (مربع) हो, जो आयत की तरह ही होता है बस उसकी चारों भुजाएं बराबर होती हैं, तो वह वर्गाकार है। और अगर गली से अतिरिक्त होने के कारण गली-दर-गली घुमाव आदि हों और उनमें जोड़ के स्थान पर भूमि की स्थिति के अनुसार स्वरूप बन जाते हैं। अधिकांश लोग इस तरह के इन तकनीकी शब्दों से परिचित नहीं हैं, लेकिन उदाहरण के तौर पर कुछ स्थितियां दी गई हैं। प्रथम: 'कूचा ग़ैर नाफ़िज़ा तवीला' (लंबी बंद गली) जिसके दोनों ओर...

[चित्र १: लंबी बंद गली]

इसके समान गली हो, तो हिदाया और इनाया के अनुसार इसकी स्थिति वह है जो नीचे दी गई है। लंबी गली वाले छोटी गलियों में शफ़ा (पूर्वक्रयाधिकार) के हकदार नहीं हैं क्योंकि बंद गली होने के कारण स्वयं गली वालों का हक ही उद्देश्य है। अगर वे खुली (थ्रूपुट) होतीं, तो बेशक सभी का हक उसी प्रकार होता जैसा कि शफ़ा के अध्याय में उल्लेख किया गया है। और इसका अर्थ कि छोटी गली का रास्ता नहीं है, यह है कि वह बड़ी गली के सिवाय पार नहीं जाती बल्कि अंत में मकान से बंद है। और 'ज़ायदा' वह कच्ची गली है जो वृत्त के खंड की तरह गोलाकार हो या आयताकार, चाहे उससे कोई गली निकली हो या नहीं। फिर कभी आधा वृत्त से अधिक, कभी बराबर और कभी कम होता है, चाहे वह थ्रूपुट गली में हो या बंद गली में। कभी विस्तार के अंदर विस्तार होता है और कभी वह थ्रूपुट और कभी बंद गली होती है। और मोहल्ला कभी वर्गाकार और कभी आयताकार होता है। स्थितियां नीचे दी गई हैं।

[चित्र २ और ३ के लेबल: वर्गाकार मोहल्ला, आयताकार बंद गली, मुख्य प्रवेश द्वार, समकोण, अर्धवृत्त आदि]

مسائل میں فرق ہے اور یہ کوچہ نافذہ ہے اور اگر وہاں بند ہو تو غیر نافذہ ہے اور ممکن ہے کہ محلہ چہار دیواری سے گھرا ہوا اور انتہائے کوچہ پر باب بران ہو یعنی دروازہ ایسے مقام پر ہو کہ باہر جنگل بیابان غیر آباد ہے اور اگر کوچہ تھوڑی دور سیدھا جا کر موڑا ہو تو زائدہ ہوا پس اگر موڑ کئی طرف سے بشکل مستطیل ہو ( ) چاروں خطوط میں سے ہر دو متوازی برابر مگر چاروں برابر نہ ہوں اور سب زاویہ قائمہ ہوں اس طرح حادہ و منفرجہ نہ ہوں تو زائدہ مستطیل ہے اور غالباً زائدہ حادہ و منفرجہ بھی بحسب اکثر حکم مثل مستطیل کے ہے اور اگر مربع ہو کہ مثل مستطیل کے ہوتا ہے صرف اس کے چاروں اضلاع مساوی ہوتے ہیں تو مربع ہے اور اگر کوچہ سے بعد زائدہ ہونے کیت کو چہ در کو چہ عطاف وغیرہ ہیں اور انہیں میں مقام اتصال پر دریہ زمین کی ہیات سے پیدا ہو جاتے ہیں اور اکثر لوگ اس شان کے ان اصطلاحات سے واقف نہیں لیکن نمونہ کے طور پر بعض صورتیں درج کی جاتی ہیں۔ اول کوچہ غیر نافذہ طویلہ جس کے جانبین میں

[شکل ۱: کوچہ طویلہ غیر نافذہ]

اس کے مثل کوچہ ہوں پس ہدایہ و عنایہ سے اس کی صورت یہ ہے جو ذیل میں درج ہے پس کوچہ طویلہ والے چھوٹے کو چوں میں شفعہ کے مستحق نہیں کیونکہ غیر نافذہ ہونے سے خود اہل کوچہ میں استحقاق مقصود ہے اور اگر نافذ ہوتے تو البتہ سب کا استحقاق اس شان سے ہوتا جواب شفعہ میں مذکور ہوئی اور معنی اس کے کہ کوچہ خرد کی راہ نہیں ہے یہ ہیں کہ بڑے کوچہ کے سواہ وار پار نہیں ہے بلکہ انتہائے پر مکان سے بند ہے اور زائدہ وہ کچی ہے جو شکل پارہ دائرہ

کے مستدیر ہو یا مستطیل خواہ اس سے کوئی کوچہ نکلا ہو یا نہیں پس سبھی نصف دائرہ سے زائد کبھی برابر اور کبھی کم ہوتا ہے خواہ کوچہ نافذہ میں یا غیر نافذہ میں ہو اور کبھی زائدہ کے اندر زائدہ ہوتی ہے اور کبھی نافذہ اور کبھی غیر نافذہ ہوتی ہے اور محلہ کبھی مربع اور کبھی مستطیل ہوتا ہے صورتیں درج ذیل ہیں۔

[شکل ۲ و ۳ کے لیبل: مربع محلہ، مستطیل غیر نافذہ، کوچہ مستطیل غیر نافذہ، دروازہ کلان محلہ کا پھاٹک، زاویہ، نصف دائرہ وغیرہ]

Fatawa-e-Alamgiri .... Volume 1 [Preface]

The form of 'Dareed' etc. is well-known in Delhi and Agra and famous in every city; understand this. Among these terms is 'Sa'ir'. It means 'all' or 'remaining', but jurists (Fuqaha) use it without a supplementary term with the intent of whether the rest are included or not, which is standard in common parlance. It was mentioned above as 'Sih-Yakah' (one-third), meaning triple. In the 'Sirah', it is stated that with a 'Fatha' (vowel mark), it means matured wine. 'Baaziq', with a dotted 'Zaal', is an Arabized form of the Persian 'Baadah', meaning grape juice that is slightly cooked. 'Satuq' was mentioned previously. 'Sukr' is a type of wine, and 'Sakr-e-Anhar' means blocking a canal. 'Sakran' (intoxicated) is the opposite of 'Saahi' (sober), meaning one who is completely drunk and unconscious. There is severe confusion (Iltibas) between its translation and the translation of prohibited things. 'Sa'iq' is one who drives from behind, whereas one who leads from the front by holding the reins is a 'Qa'id'. A 'Qa'id' can also be for a blind person, as mentioned in the Hadith: "He was the guide (Qa'id) of Ka'b (RA)". There is also a Hadith about 'Sa'iq' stating "he drives people with his staff", though there is room for reflection on the derivative meaning of 'Sa'iq'. 'Sahw' (oversight) is a mistake made by a human in such a way that if they had looked closer, they could have corrected it, but their vision missed it. This 'Sahw' is considered an inherent attribute (Aradh-e-Lazim) for humans. This same 'Sahw' occurred twice for the author of 'Hidaya', who wrote it as permissible according to Imam Malik (RA), whereas by consensus (Ittifaq), it is prohibited; later scholars followed him without investigation. The author of 'Sharh-e-Wiqaya' also made such oversights in several places. It is said, "There is no defect in oversight (Sahw), but rather in error (Khata)." Error stems from a deficiency in vision and capacity. A place of residence, whether rented or a personal house. 'Sijill' is the written decree that a judge (Qazi) gives under his seal and signature, along with complete investigations of the case, to the person who has been proven truthful in the lawsuit; perhaps the copies of decrees in those days were like this. 'Sariyya' is a small military detachment that the Sultan or the Caliph of Islam does not accompany personally. 'Sayyiba' is a camel, ox, etc., set free in the name of an idol or based on some false belief. 'Sanjab' is an animal. 'Shajja' is a wound on the head or face, as explained by some Hadith commentators. 'Shahm' is fat that is not common (different from 'Saman' or lard). 'Shahm-ul-Nakhl' refers to the heart of the palm tree, and 'Shahm-ul-Batn' is abdominal fat, specifically referring to kidney fat. In 'Sharh-e-Mukhtar', it is stated that in our custom (Urf), the term 'Shahm' is never applied to the fat on the back. Do

not consider what has been mentioned as mere linguistic research; rather, in the case of taking an oath, the ruling will be according to this. 'Sheeraz' is made by heating milk to remove the water. 'Shirkah' (partnership) is of two types: 'Shirkah-e-Milk', meaning shared ownership of something, such as two sons inheriting a house from their father; in legal ruling, they are like strangers to each other. Even if they purchase it in partnership, the ruling remains the same. Second is 'Shirkah-e-Aqd' (contractual partnership), where both agree on a partnership; this has four types: Mufawadha, Inan, Sana'i, and Taqabbul. 'Shurb' is a known share of water, whether for property or land, etc. 'Sihra' (affinity by marriage): its famous meaning is father-in-law, but this is among the common people of India, whereas in Arabic usage, it also applies to a son-in-law and includes members of the in-laws' side; thus, its basis is the relationship between father-in-law and son-in-law. Research on this is present in some parts of the Fatawa. 'Sehn-ud-Dar' is the central courtyard of a compound, and 'Suffah' is a gallery well-known in Western cities. 'Saujan' refers to a polo stick. Translating 'Sahra' as a forest is an oversight (Sahw); according to jurists, it refers to a vast open plain where there is no vegetation. 'Sahib-al-Shurta': the word 'Sahib' is used for any person or thing associated with another through a specific medium, such as Sahib-e-Khana (householder), Sahib-e-Qalam (writer), Sahib-e-Iman (believer), Sahib-e-Da'wa (claimant), and Mudda'i Alaihi (defendant). 'Shurta' in Persian is 'Darogha' (superintendent), and in local custom, it should be called 'Kotwal'. In Islam, this person was extremely religious, learned, and just. 'Sahib-e-Hawa' (follower of whims) is one who adopts a practice based on personal pleasure and preference without Sharia evidence, even if it appears to be fasting, prayer, or remembrance (Dhikr). This is condemned because such an ignorant person has effectively claimed that his own intellect can independently understand the way to achieve divine pleasure and reward. This is a deception of Satan and a delusion of one's ego (Nafs); the intellect does not possess this power, otherwise, God would not have sent Prophets.

और दरीद वग़ैरह तो उनकी शक्ल दिल्ली और आगरा में मशहूर है और हर शहर में जानी जाती है, इसे समझ लें। इनमें से लफ़्ज़ 'सायर' है। इसका अर्थ 'सब' और 'बाक़ी' है, लेकिन फ़ुक़हा (धर्मशास्त्री) इसका प्रयोग बिना किसी पूरक शब्द के इस आशय के साथ करते हैं कि शेष चीज़ें शामिल हैं या नहीं, जो कि जनसाधारण के शब्द में मान्य है। ऊपर इसका उल्लेख 'सेह यके (तीन में से एक) के रूप में हुआ है, यानी 'मुसल्लस' (तिगुना)। 'सिराह' में कहा गया है कि इसका अर्थ है पकी हुई शराब। 'बाज़िक़' (Baaziq) अरबी शब्द है जो फ़ारसी शब्द 'बादा' से बना है, जिसका अर्थ है अंगूर का रस जो थोड़ा पका हुआ हो। 'सतूक़' का ज़िक्र पहले हो चुका है। 'सुक़' शराब की एक क़िस्म है और 'सकर अनहर' का अर्थ है नहर को बंद कर देना। 'सकरान' का विलोम 'साही' (होश में रहने वाला) है, यानी जो नशे में चूर और बेहोश हो; इसके अनुवाद और मना की गई चीज़ों के अनुवाद में भारी भ्रम (इल्तिबास) की संभावना है। 'साइक़' हाँकने वाला है लेकिन वह जो पीछे से हाँके और जो आगे से लगाम पकड़ कर ले चले वह 'क़ाइद' है। क़ाइद अंधे आदमी का भी होता है, जैसा कि हदीस में है कि "काअ़ब (रज़ि.) के क़ाइद थे", और 'साइक़' के बारे में भी हदीस में आया है कि "वह लोगों को अपनी लाठी से हाँकता है", लेकिन 'साइक़' के व्युत्पन्न अर्थ में विचार करने की आवश्यकता है। 'सहव' (भूल) वह ग़लती है जो इंसान से इस तरह हो जाए कि अगर वह गौर करता तो उसे ठीक कर सकता था, लेकिन नज़र चूक गई। यह सहव इंसान के लिए एक अनिवार्य गुण (अ़रज़-ए-लाज़िम) माना गया है। यही सहव 'साहिब-ए-हिदाया' से दोबारा हुआ जब उन्होंने इमाम मलिक (रह.) के नज़दीक इसे जायज़ लिख दिया, जबकि सर्वसम्मति से यह हराम है; बाद के विद्वानों ने बिना शोध के उनका अनुसरण किया। 'साहिब-ए-शरह-ए-विकाया' से भी कई स्थानों पर ऐसी भूलें हुई हैं। कहा गया है कि "सहव में कोई दोष नहीं है, बल्कि खता (गलती) में है"। खता दृष्टि की कमी और क्षमता का नाम है। रहने का स्थान चाहे वह किराए पर हो या अपना निजी घर। 'सजिल' वह दस्तावेज़ है जिसे क़ाज़ी अपनी मोहर और हस्ताक्षर के साथ, मुक़द्दमे की पूरी तहक़ीक़ात के बाद उस व्यक्ति को देता है जो मुक़द्दमे में सच्चा साबित हुआ हो; शायद उस ज़माने में डिक्री की नकल ऐसी ही होती थी। 'सरिया' वह छोटा लश्कर (सेना की टुकड़ी) है जिसके साथ स्वयं सुल्तान या ख़लीफ़ा न हों। 'सैयबा' वह ऊँट या बैल आदि है जिसे किसी ग़लत धारणा के आधार पर किसी मूर्ति आदि के नाम पर खुला छोड़ दिया गया हो। 'संजाब' एक जानवर है। 'शज्जह' चेहरे का घाव है, जैसा कि कुछ हदीस व्याख्याकारों ने स्पष्ट किया है। 'शहम' वह चर्बी है जो सामान्य न हो, यानी 'समन' (मोटापा/घी)।

'शहमुल नख़्ल' यानी खजूर का गूदा और 'शहमुल बत्न' पेट की चर्बी है, इससे गुर्दे की चर्बी मुराद है। 'शरह-ए-मुख़्तार' में कहा गया है कि हमारे चलन (उर्फ़) में पीठ की चर्बी को 'शहम' नहीं कहा जाता। यह जो उल्लेख हुआ है इसे केवल भाषा का शोध न समझें, बल्कि शपथ लेने की स्थिति में इसके अनुसार ही आदेश लागू होगा। 'शीराज़' वह है जिसमें दूध को आग पर पकाकर उसका पानी निकाल दिया जाता है। 'शिरकत' (साझेदारी) दो प्रकार की है: शिरकत-ए-मिल्क यानी किसी चीज़ का साझा मालिक होना, जैसे दो बेटों को पिता से विरासत में एक घर मिला; नियम के अनुसार दोनों अजनबियों की तरह हैं। और यदि दोनों साझेदारी में खरीदें तो भी यही नियम है। दूसरी शिरकत-ए-अ़क़्द है, यानी दोनों ने साझेदारी का अनुबंध किया हो; इसके चार प्रकार हैं: मुफ़ावज़ा, इनान, सनाई और तक़ब्बुल। 'शुर्ब' पानी का कोई निश्चित हिस्सा है चाहे वह जायदाद के लिए हो या ज़मीन आदि के लिए। 'सिहरा' (Sihra) का प्रसिद्ध अर्थ ससुर है, लेकिन भारत में जनसाधारण में यही अर्थ है, जबकि अरबों में यह दामाद के लिए भी बोला जाता है और इसमें ससुराल पक्ष के लोग शामिल होते हैं; अतः इसका मुख्य आधार ससुर-दामाद के रिश्ते पर है। इसका शोध फ़तावा के कुछ स्थानों पर मौजूद है। 'सहनुद दार' अहाते के बीच का चौक है और 'सुफ़्फ़ा' वह बरामदा है जो पश्चिमी शहरों में प्रसिद्ध है। 'सौजान' पोलो स्टिक है। 'सहरा' का अर्थ जंगल करना भूल (सहव) है, फ़ुक़हा के नज़दीक इसका प्रयोग ऐसे विशाल मैदान के लिए होता है जिसमें वनस्पति न हो। 'साहिब-ए-शुर्ता': 'साहिब' शब्द का प्रयोग हर उस व्यक्ति या वस्तु के लिए होता है जो दूसरे से किसी विशेष माध्यम से संबंधित हो, जैसे साहिब-ए-ख़ाना (घर वाला), साहिब-ए-क़लम, साहिब-ए-ईमान, साहिब-ए-दावा और मुद्दई अलैहि। 'शुर्ता' फ़ारसी में दारोग़ा है और यहाँ के चलन में 'कोतवाल' कहना चाहिए। इस्लाम में यह व्यक्ति अत्यंत धार्मिक, विद्वान और न्यायप्रिय होता था। 'साहिब-ए-हवा' वह है जो बिना किसी शरीअत की दलील के अपनी इच्छा और पसंद के आधार पर किसी कार्य को अपना ले, चाहे वह ज़ाहिर में नमाज़-रोज़ा और ज़िक्र-तस्बीह ही क्यों न हो; ऐसा व्यक्ति निंदनीय है क्योंकि उस अज्ञानी ने मानो यह दावा किया कि अल्लाह की प्रसन्नता और सवाब का तरीका मेरी अ़क़्ल खुद समझ सकती है। यह शैतान का फरेब और उसके नफ़्स (मन) का धोखा है; अ़क़्ल में यह शक्ति नहीं है, अन्यथा अल्लाह पैग़ंबरों को न भेजता।

اور ہے درید وغیرہ تو ان کی شکل دہلی و آگرہ میں معروف و ہر شہر میں مشہور ہے فافہم۔ از انجملہ لفظ سائر۔ سب اور باقی لیکن استعمال فقہاء بغیر معنی بدون متمم اس امر کے کہ بقیہ داخل ہوں یا نہیں جو عامہ کے لفظ میں معتبر ہے اور اوپر مذکور ہوا اس کی مخفف سہ یکے یعنی مثلث اور صراح میں کہا کہ بفتح یعنی مے پختہ۔ اور باذق بذال منقوطہ معرب بادہ لفظ فارسی کہ شیرہ انگور اندک پختہ ہو۔ ستوق سابق میں مذکور ہوا۔ سکر قسم شراب و سکر انہر۔ نہر کو بند کر دیا۔ سکران مقابل صاحی یعنی جو نشہ میں چور ہو اور بیہوش کے ترجمہ اور منہی علیہ کے ترجمہ میں التباس سخت ہے۔ سائق ہانکنے والا مگر جو پیچھے سے ہانکے اور جو آگے سے مہار پکڑ کر لے چلے وہ قائد ہے اور قائد تو اندھے آدمی کا بھی ہوتا ہے ومنہ الحدیث و کَانَ قَائِدَ کَعْبٍ رضی اللہ عنہ اور سائق بھی و منہ الحدیث یسوق الناس بعصاہ لیکن سائق مشتق میں تامل چاہیے۔ سہو۔ جو آدمی سے اس طرح غلطی ہو جائے کہ اگر دیکھ لیتا تو ٹھیک کر سکتا تھا لیکن نظر چوک گئی۔ اور یہ سہو انسان کے واسطے گویا عرض لازم سمجھا گیا ہے اور یہی سہو صاحب ہدایہ سے دوبارہ متحد ہوا کہ امام مالکؒ کے نزدیک جائز لکھ دیا حالانکہ بالا تفاق حرام ہے اور ان سے متاخرین نے بغیر تحقیق کئے ان کی اتباع کی۔ اور صاحب شرح وقایہ سے کئی مقام پر ایسا سہو ہوا ہے و قیل انہ لا عیب في السهو بل في الخطاء خطاء قصور نظر و کی استعداد ہے کسی رہنے کا ٹھکانہ خواہ کرایہ پر ہو یا ذاتی مکان ہو۔ سجل وہ نوشتہ جو قاضی اپنی مہر و دستخط سے اور پوری تحقیقات مقدمہ کے ساتھ اس شخص کو دے جو نالش میں سچا ثابت ہوا ہے اور شاید کہ نقل ڈگری اس زمانہ میں ایسے ہی ہوتی ہو۔ سریہ چھوٹا لشکر جس کے ساتھ خود سلطان یا خلیفہ السلام نہ جائے۔ سیبہ اونٹ بیل وغیرہ جو کسی فاسد اعتقاد پر یابت کے نام چھوڑا گیا ہو و التحقیق فی

تفسیر المترجم ۔ سنجاب ایک جانور ہے ساتھ لگا دیتا ترجمہ ملازمت کا ہے شجہ زخم سرد چہرہ کذا فسرہ بعض شراح الحدیث و شارکہ بمعنی اول ہے۔ شجہ موضحہ جس میں ہڈی کھل جائے شیکہ جال جالید ار شحم چربی جو رواج نہ ہو کہ وہ سمن ہے اور شحم النخل یعنی جمار اور شحم البطن پیٹ کی چربی اس سے مراد کلیہ کی چربی ہے اور اختیار شرح مختار میں کہا کہ ہمارے عرف میں پیٹھ کی چربی پر شحم کا اطلاق کبھی نہیں آتا۔ یہ جو مذکور ہوا لغت کی تحقیق مت سمجھو بلکہ قسم کھانے کی صورت میں اس کے موافق حکم ہوگا۔ شیر از دودھ کو آگ دے کر پانی نکال دیتے ہیں۔ شرکت۔ دو قسم شرکت ملک یعنی کسی چیز کا مالک ہونا شرکت میں واقع ہو جیسے باپ سے دو بیٹوں نے ایک مکان میراث پایا اور حکم میں دونوں مانند اجنبی کے ہیں اور اگر دونوں شراکت میں خریدیں تو بھی یوں ہی ہے اور دوم شرکت عقد بول یعنی دونوں عقد شراکت قرار دیں پس وہ شرکت مفاوضہ و عنان و صنائع و تقبل چار قسم ہے شرب پانی کا کوئی معلوم حصہ مقدار خواہ جائداد کے لئے یا زمین وغیرہ کے لئے ہو۔ صہرا۔ اس کے مشہور معنی تو خسر کے ہیں لیکن یہ عوام ہندوستان میں ہے اور اطلاق عرب میں داماد کو بھی کہتے ہیں اور سہہ حیانے کے لوگ شامل ہوتے ہیں پس مدار اس کا رشتہ خسر دامادی پر ہے اور تحقیق اس کی فتاویٰ کے بعض مقام پر خود موجود ہے۔ صحن الدار احاطہ کے بیچ کا چوک صفہ کا شانہ جو مغربی شہروں میں معروف ہے۔ صوجان چوگان۔ صحرا برتر جمہ جنگل سہو ہے اور اطلاق فقہاء ایسے میدان وسیع پر ہے جس میں نبات نہ ہو صاحب الشرط پس صاحب ہر ایک ایسے شخص و چیز کو بولتے ہیں جو دوسرے سے کسی خاص ذریعہ سے متعلق ہو جیسے صاحب خانہ و صاحب قلم و صاحب من و صاحب ایمان و صاحب دعوٰی و مدعیٰ علیہ پس الشرط فارسی میں دارو غہ ہے اور یہاں کے عرف میں کوتوال کہنا چاہئے اور اسلام میں یہ شخص نہایت متدین عالم منصف ہوتا تھا۔ صاحب ہویٰ ہے ہو جو بلا دلیل شرعی اپنے نفس کے خوش معلوم ہونے اور پسندیدگی سے ایک کام اختیار کرے

اگرچہ ظاہر میں وہ روزہ نماز و ذکر و تسبیح معلوم ہوتا تھا مگر مذموم ہے کیونکہ اس جاہل نے گویا دعویٰ کیا کہ ثواب و رضائے الٰہی عزوجل کا طریقہ میری عقل خود سمجھ سکتی ہے اور یہ شیطان کا فریب و اس کے نفس کا دھوکہ ہے عقل کو یہ قدرت نہیں ورنہ پیغمبر نہ بھیجے

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | Page 171 | Introduction (Muqaddima)

...were sent and brought, they did not warn against innovation (Bid'ah). Scholars have stated that standing in the plain (locally) on the day of 'Arafah, as some ignorant people told the public that rewards are obtained similar to the practice of the Hajj pilgrims, is a severe innovation and sin. This is because it is not narrated from the Companions (Sahaba) or their Successors (Tabi'un), and there is no evidence for it in the commentaries (Sharh). Thus, it became an innovation, and the Messenger of Allah ﷺ declared innovation to be the worst of all deeds. The term 'Zaan' refers to sheep with wool, and 'Ma'z' refers to goats with hair, while 'Ghanam' encompasses both. Similarly, 'Shaat' can be of any kind, but 'Shaat' is singular, 'Shiyah' is plural, and 'Ghanam' is a genus (as per Qamus and Muheet). Let it be clear that these include all types. The female of Ghanam and Zaan is called 'Na'jah' and the male is called 'Kabsh'. The female and male of Ma'z are called 'Tais' (he-goat); as Abul Karam stated. 'Teen' refers to wet clay or soil used for crops. 'Baroosha' is a path for exiting, i.e., it is said that 'Ghallat-ul-Dar' (house produce/income) is above the door on the entire page, and this is correct. 'Baroosha' is the threshold, and for 'Ghallah' (produce), a building is not a condition; its path leads to the highway. The translator has provided an explanation in the footnotes of the chapters on Sales (Buyoo').

Asida: A type of dish or sweetmeat made by mixing clarified butter (Misqa), dates, etc. It was mentioned previously under 'Umri'. 'Ata' refers to all properties except Dirham and Dinar, but according to jurists, it is used for immovable properties like land, orchards, and houses. 'Aariya' means granting the use of a benefit to someone without any compensation. 'Adl' is the root for justice. A 'man of justice' (Mard-e-Adl) in a pledge (Rahn) is a neutral person agreed upon by both parties. It is not a condition that he be truly just in his private actions. In testimony, a just person is one who does not commit major sins, does not persist in minor sins, and whose good deeds outweigh his mistakes. **Oud:** To return and revert to the first state. Although re-creation of a non-existent thing (I'ada-e-Ma'dum) is impossible, it refers to the reappearance of a previous state due to restoration. In any case, it should return to the state for which the ruling is uniform. **Ohda:** Responsibility, ancient document, contract, its fruits, etc. In summary, there is agreement that the word 'Ohdi' is used for these meanings. Due to the lack of a dominant meaning, ambiguity (Ishtiraak) has been accepted. When there is ambiguity, the issue of 'Kafalat bi-Ohda' (guarantee of responsibility) is not valid according to Imam Abu Hanifa. His reasoning is evident: due to the aforementioned ambiguity, the intended purpose cannot be fixed; hence,

the guarantee becomes void. According to the Two Companions (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad), may Allah have mercy on them, it is valid for a sound reason, and its meaning will be 'Zamanat-e-Dark' (guarantee against loss of title). The entire discussion is found in legal texts. By 'Zaman-e-Dark' it is meant that, for example, a buyer bought a slave from a seller, but he suspected that perhaps it might be someone else's slave who, after proving entitlement, might take him from me, resulting in the loss of my payment (Thaman). So, he requested a guarantee from the seller that if such a case occurs, the seller should provide a guarantor to protect his payment from loss. Thus, the person who becomes a guarantor will be the 'Guarantor of Dark'. When a deed of sale (Bayt-nama) is written, after recording the contract of sale, the description of the item, and the quality and weight of the price, it should state: "So-and-so, son of so-and-so, from so-and-so tribe, has become a guarantor for the buyer for every type of 'Dark' (claim/loss) that may arise for the buyer in this sale after purchase. Therefore, resolving it is obligatory upon me." An objection was raised that it is not obligatory for the guarantor (Kafil) to literally take that slave from the rightful claimant and give it to the buyer, and this is a condition beyond the guarantor's capacity; hence, the guarantee would be void. Therefore, it is said that if it is written this way, the guarantor is obligated either to clear the sale and deliver the item or to return the price. Since this type of guarantee involves a type of uncertainty (Jahalat) that some scholars say voids the guarantee, some legal document writers have written: "The guarantor shall be obligated to do what the Shariah makes obligatory." In this way, the difficulty will be removed, so that if the rightful claimant grants permission, the sale holds, otherwise the price will be returned. This entire discussion is detailed in 'Kitab al-Shurut' (Book of Conditions), which should be consulted. Let it be clear that I have provided this explanation here to illustrate the connection between conditions and documents. Understand this, and Allah Almighty knows best. **Az-al-jumla Majalla:** With two 'fathas', it refers to a wagon used for pulling loads, and 'Doolab' i.e., the wheel used for drawing water, where a piece of wood is placed at the mouth of the well, and 'Paangsar' is a leather water bag and a type of grass. Some commentators have explicitly stated that the issue...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 | पृष्ठ 171 | प्रस्तावना (मुक़द्दमा)

...जाते और भेजे गए थे तो बिदअत (नवाचार) से न डराते। उलेमा ने कहा कि अरफ़ा के दिन मैदान में (स्थानीय रूप से) खड़े होना, जैसा कि कुछ अज्ञानियों ने आम जनता को बताया था कि हाजियों के तरीके पर इसमें सवाब मिलता है, तो यह बिदअत और गंभीर पाप है। क्योंकि यह न तो सहाबा से वर्णित है और न ही ताबेईन से, और शरह (व्याख्या) में भी इसका कोई प्रमाण नहीं है। इसलिए यह बिदअत हुई, और बिदअत को रसूल अल्लाह ﷺ ने सभी कार्यों में सबसे बुरा करार दिया है। 'ज़ान' ऊन वाली भेड़ को और 'मअज़' बालों वाली बकरी को कहते हैं, और 'ग़नम' में ये दोनों शामिल हैं। इसी प्रकार 'शात' भी किसी भी प्रकार की हो सकती है, लेकिन 'शात' एकवचन है और 'शियाअ' बहुवचन है, और 'ग़नम' एक वर्ग (जीनस) है, जैसा कि क़ामूस और मुहीत में उल्लेख है। स्पष्ट रहे कि ये सभी प्रकार के हैं। ग़नम और ज़ान की मादा को 'नअजा' और नर को 'कब्श' कहते हैं, और मअज़ की मादा और नर को 'तेस' (बकरा) बोलते हैं; जैसा कि अबुल कारम ने कहा है। 'तीन' का अर्थ गीली मिट्टी या अनाज उगाने वाली मिट्टी है। 'बरोशा' वह रास्ता है जिससे बाहर जाया जा सके, अर्थात् यह कहा गया कि 'ग़ल्लात-उल-दार' (घर की उपज/आय) दरवाज़े के ऊपर पूरे पृष्ठ पर होती है, और यही सही है। 'बरोशा' देहलीज़ को कहते हैं, और 'ग़ल्ला' (उपज) के लिए इमारत शर्त नहीं है; इसका रास्ता राजमार्ग की ओर होता है। अनुवादक ने खरीद-बिक्री (बुयूअ) के हाशिये में इसकी स्पष्ट व्याख्या कर दी है।

असीदा: यह एक प्रकार का मालिदा या हलवा है जो मक्खन, खजूर आदि को मिलाकर बनाया जाता है। 'उमरी' का ज़िक्र पहले आ चुका है। 'अता' का अर्थ है दिरहम और दीनार के अलावा सभी प्रकार की संपत्ति, लेकिन फ़ुक़हा (विधिवेत्ताओं) के अनुसार इसका प्रयोग ज़मीन, बाग़ और मकान जैसी अचल संपत्तियों के लिए होता है। 'आरिया' का अर्थ है किसी लाभ का बिना किसी बदले के मालिक बना देना। 'अतल' का अर्थ न्याय है। 'मर्द-ए-अदल' रेहन (गिरवी) में वह मध्यस्थ व्यक्ति है जिस पर दोनों पक्ष सहमत हों। यह शर्त नहीं है कि वह वास्तव में व्यवहार में आदिल (न्यायप्रिय) हो। गवाही आदि में आदिल वह है जो बड़े पाप न करता हो, छोटे पापों पर अड़ा न रहे और जिसकी अच्छाइयाँ उसकी बुराइयों पर भारी हों। **औद:** वापस आना और पहली स्थिति में लौट जाना। नष्ट हो चुकी चीज़ का पुनर्निर्माण (एआदा-ए-मादूम) हालाँकि असंभव है, लेकिन मरम्मत आदि के कारण पिछली स्थिति का प्रकट होना है। बहरहाल, वह पहली स्थिति हो जाए जिसका आदेश समान है। **ओहदा:** ज़िम्मेदारी, प्राचीन दस्तावेज़, अनुबंध और उसके परिणाम आदि। संक्षेप में, इस पर सहमति है कि

'ओहदी' शब्द इन अर्थों के लिए आता है। स्पष्ट प्राथमिकता के अभाव में, इसमें साझा अर्थ (इश्तिराक) स्वीकार किया गया है। जब साझा अर्थ हो, तो 'कफ़ालत-बि-ओहदा' (ओहदा की गारंटी) का मसला इमाम अबू हनीफ़ा के अनुसार सही नहीं है। उनका प्रमाण स्वयं स्पष्ट है कि साझा अर्थ होने के कारण वास्तविक उद्देश्य निश्चित नहीं हो सकता, इसलिए गारंटी बातिल (शून्य) हो गई। साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद) के अनुसार यह सही कारण से वैध है, और इसका अर्थ 'ज़मानत-ए-दरक' (शीर्षक क्षतिपूर्ति की गारंटी) होगा। इसकी पूरी चर्चा पुस्तकों में है। 'ज़मान-ए-दरक' से तात्पर्य है कि उदाहरण के लिए एक खरीदार ने किसी विक्रेता से एक गुलाम खरीदा, लेकिन उसे संदेह हुआ कि शायद यह किसी और का गुलाम हो जो अपना अधिकार सिद्ध करके मुझसे ले ले, तो मेरा दिया हुआ मूल्य डूब जाएगा। इसलिए उसने विक्रेता से गारंटी माँगी कि यदि ऐसी स्थिति उत्पन्न हो, तो वह किसी ऐसे व्यक्ति को जामिन (गारंटर) दे जो मेरे धन को नुकसान से सुरक्षित रखे। अतः जो व्यक्ति जामिन होगा वह 'दरक' का जामिन कहलाएगा। जब बिक्री-पत्र (बयत-नामा) लिखा जाए, तो बिक्री के अनुबंध, बिक्री की वस्तुओं के विवरण और कीमत की गुणवत्ता और भार लिखने के बाद यह लिखना चाहिए: "अमुक व्यक्ति का पुत्र अमुक, जो अमुक कौम का है, खरीदार के लिए हर उस 'दरक' (दावे/नुकसान) के लिए जामिन हुआ जो खरीदार को इस बिक्री के बाद सामने आए। अतः उसका समाधान करना मुझ पर अनिवार्य है।" इस पर आपत्ति की गई कि जामिन (कफ़ील) पर यह अनिवार्य नहीं है कि वह उस गुलाम को अधिकार रखने वाले से लेकर खरीदार को दे, और यह ऐसी शर्त है जो कफ़ील की क्षमता से बाहर है, इसलिए गारंटी बातिल होगी। इसलिए कहा गया कि यदि इस प्रकार लिखा जाए कि कफ़ील पर या तो बिक्री की वस्तु को मुक्त कराकर सौंपना अनिवार्य है या उसका मूल्य वापस करना अनिवार्य है। चूँकि इस प्रकार की गारंटी में एक प्रकार की अज्ञानता (जहालत) है जो कुछ विद्वानों के अनुसार गारंटी को बातिल कर देती है, इसलिए कुछ दस्तावेज़ लेखकों ने लिखा: "कफ़ील पर वह बात अनिवार्य होगी जो शरीयत अनिवार्य करे।" इस प्रकार यह कठिनाई दूर हो जाएगी, यहाँ तक कि यदि अधिकार रखने वाले ने अनुमति दे दी तो बिक्री होगी, अन्यथा वह कीमत वापस करेगा। यह पूरी चर्चा 'किताबुश शुरूत' में विस्तार से वर्णित है, वहाँ से संदर्भ लेना चाहिए। स्पष्ट रहे कि मैंने यहाँ यह स्पष्टीकरण शर्तों और दस्तावेज़ों के संबंध को ज़ाहिर करने के लिए दिया है। इसे समझें, और अल्लाह ही बेहतर जानता है। **अज़-अल-जुमला मजल्ला:** 'फत्हा' के साथ, वह गाड़ी जिस पर बोझ खींचकर लाते हैं, और 'दूलाब' यानी वह पहिया जिससे पानी खींचते हैं, और कुएँ के मुहाने पर एक लकड़ी रखते हैं, और 'पांगसर' चमड़े का मशक और एक प्रकार की घास है। कुछ टीकाकारों ने स्पष्ट कर दिया है कि मसला...

فتاوی عالمگیری ..... جلد ۱ ۱۷۱ مقدمہ جاتے اور بھیجے گئے تھے تو بدعت سے نہ ڈراتے علماء نے کہا کہ عرفہ کے روز میدان میں کھڑے ہونا جو بعض جاہلوں نے عوام کو بتلایا تھا کہ حاجیوں کے طریقہ پر ثواب ملتا ہے تو یہ بدعت و گناہ سخت ہے کیونکہ صحابہ و تابعین سے منقول نہیں اور شرح میں کوئی دلیل نہیں تو بدعت ہوا اور بدعت کو رسول اللہ ﷺ نے سب افعال سے بدتر قرار دیا ہے۔ ضان اون والی بکری و معز بالوں والی اور غنم دونوں کو شامل ہے اور یوں ہی شاۃ بھی کسی قسم کی ہو لیکن شاۃ واحدہ و شیاہ جمع اور غنم جنس ہے قاموس ومحیط واضح ہو کہ یہ تمام اقسام کے ہیں اور غنم ضان کے مادہ کو نعجہ اور نر کو کبش کہتے ہیں اور قسم معز کے مادہ و نر کو تیں بولتے ہیں کذا قال ابوالکارم۔ طین گیلی مٹی خواہ ہمگل غلہ۔ بروشا جس سے باہر جانے کا راستہ ہو یعنی کہا کہ غلۃ الدار دروازہ سے اوپر کل صفحہ کے ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے اور بروشا دہلیز ہے اور غلہ میں عمارت شرط نہیں اس کا راستہ شاہراہ کو ہوتا ہے اور بیوع کے حاشیہ میں مترجم نے توضیح کر دی ہے۔ عصیدہ۔ ایک قسم کا مالیدہ و حلواء مسکہ وخر ماد غیرہ سے ملا کر بنتا ہے۔ عمری سابق میں گذرا عتا سوائے درم و دینار کے جملہ اموال و لیکن فقہاء کے نزدیک زمین و باغ و مکان غیر منقولات پر بولتے ہیں عار یہ نفع کا بغیر عوض مالک کر دینا۔ عدل مصدر انصاف اور مرد عدل رہن میں درمیانی عدل جس پر دونوں اتفاق کریں اور شرط نہ ہیں کہ فی الواقع عادل ہو اور شہادت وغیرہ میں عادل وہ کہ کبیرہ گناہ ہونے کا مرتکب نہ ہو اور صغیرہ پر اصرار نہ کرلے اور صواب اس کا خطاء پر غالب ہو۔ عود۔ لوٹ آنا اور پہلی حالت پر ہو جانا اور اعادہ معدوم اگر چہ محال ہے یا بسبب رفو مواضع کے سابق حالت موجود کا ظہور ہوا ہے بہر حال پہلے وہ حالت ہو جائے جس کا حکم یکساں ہے۔ عہدہ ذمہ قدیمی نوشتہ و عقد و اس کے ثمرات وغیرہ۔ بالجملہ اس میں اتفاق ہے کہ عہدی کا لفظ ان معانی کے واسطے آتا ہے

اور بوجہ عدم رجحان کے اشتراک تسلیم کیا گیا ہے اور جب اشتراک ہے تو مسئلہ کفالت میں کفالت بعہدہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور دلیل ان کی خود ظاہر ہے کہ بوجہ اشتراک مذکور کے مراد متعین نہیں ہو سکتی لہٰذا کفالت باطل ہوئی اور صاحبین رحمہا اللہ تعالٰی کے نزدیک بوجہہ صحیح ہے اور مراد اس سے ضمانت درک ہو گی اور تمام بحث کتب میں ہے اور ضمان درک سے یہ مراد ہے کہ مثلا مشتری نے کسی بائع سے ایک غلام خریدا مگر اس کو احتمال ہوا کہ شاید کسی غیر کا غلام ہو جو استحقاق ثابت کر کے مجھ سے لے لے تو میر الثمن ڈوب جائے پس اس نے بائع سے ضمانت طلب کی کہ اگر ایسی صورت واقع ہو تو وہ کسی شخص کا ضامن دے کہ میرے ثمن تلف سے محفوظ رہے پس جو شخص ضامن ہو وہ درک کا ضامن ہوگا اور جو بیتنامہ لکھا جائے اس میں بیع کا عقد اور بیع کا حلیہ اور ثمن کی صفت دوزن لکھنے اور پورے ہونے کے بعد لکھے کہ فلاں شخص بن فلاں جو فلان قوم کا ہے وہ مشتری کے لئے ضامن ہوا کہ ہر طرح کا درک جو مشتری کو بعد بیع کے اس بیع میں پیش آئے تو مجھ پر خلاص اس کا واجب ہے اور اس پر اعتراض ہوا کہ کفیل پر بعینہ اس غلام کا مستحق سے لے کر مشتری کو دینا واجب نہیں ہے اور یہ ایسی شرط ہے جو کفیل کے امکان سے خارج ہے لہٰذا کفالت باطل ہوگی لہٰذا کہا گیا کہ یوں لکھے تو کفیل پریا تو بیع کا خلاص کر کے سپرد کرنا واجب ہے یا اس کا ثمن واپس دینا واجب ہے اور چونکہ اس طرح کفالت سے ایک نوع جہالت ایسی ہے جو بعض علماء کے نزدیک کفالت کو باطل کرتی ہے لہٰذا بعض اہل شروط نے یوں لکھا تو کفیل پر وہ بات واجب ہو گی جو شرع واجب کرے وعلی ہذا یہ وقت رفع ہو جائے گی حتی کہ اگر مستحق نے اجازت دی تو بیع یا نہیں تو ثمن سپرد کرے گا اور تمام یہ بحث کتاب الشروط میں مفصل مذکور ہے وہاں سے رجوع کرنا چاہئے اور واضح ہو کہ میں نے شروط و نوشتہ جات کا تعلق ظاہر کرنے کے لئے اس مقام پر یہ توضیح کردی ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ازا لجملہ مجلہ۔ بفتحین گردوں جس پر بوجھ کھینچتے

لاتے ہیں اور دولاب یعنی چرخ جس سے پانی کھینچتے ہیں اور کنویں کے منہ پر ایک لکڑی رکھتے ہیں اور پانگسر مشک اور ایک قسم گھاس کی ہے اور بعض شراح نے تصریح کر دی کہ مسئلہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) | 174 | Introduction (Muqaddimah)

In the *Fatawa*, 'Hubba' is used in the first sense. However, in translation, there may be disputes, or it may include concepts depending on the legal ruling of the matter. '*Aqd*' (Contract) literally means to bring parts together, and legally, it refers to the expressions of *Ijab* (Offer) and *Qabul* (Acceptance), along with the connection that Sharia recognizes as valid. Determination of it by mere gesture is not permissible because it is a conceptual matter. A '*Naafidh*' (Effective/Operative) contract is broader, while '*Laazim*' (Binding) is more specific, as a *Naafidh* contract can be revoked, whereas a *Laazim* contract cannot. '*Munaqid*' (Concluded) is broader than *Naafidh*; for instance, '*Nikah-e-Fazuli*' (an unauthorized marriage contract) is concluded and valid but not effective (Naafidh). Therefore, wherever these terms are used, it is necessary to maintain them in translation. It should be noted that the *Hedaya* states regarding sales: "A sale is concluded by offer and acceptance when expressed in the past tense." Kashi objected to offer and acceptance being the pillars (rukn) of a contract, arguing that if they are the essence, they should not be external to it. He interpreted '*Aqd*' to mean 'binding' (*yalzam*), which is incorrect because 'conclusion' (*Iniqad*) is more general than 'effectiveness' (*Nafadh*), which in turn is more general than 'binding' (*Luzum*).

Regarding vocabulary: '*Asfar*' (Safflower) is known as '*Bakam*' in Persian. Regarding '*Ratbah*', Al-Ayni states that in the Egyptian dialect, it refers to clover and safflower. *Ghayat-ul-Bayan* defines *Ratbah* as a branch as long as it remains fresh. The translator suggests it is 'leek' (*Gandana*), as the Fatawa itself specifies it stays in the ground for years. Similarly, '*Alak*' (Gum). Al-Ayni mentions that some believe chewing black gum breaks the fast. It is not disliked (*Makruh*) for women but is for men as it resembles feminine behavior.

Al-Ayni provides explanations for various types of dirhams like '*Ismadiyya*' and '*Adali*'. '*Aammah*' refers to a head wound reaching the brain's membrane. '*Muntaqillah*' is a wound that exposes small bones. In terms of flour, while some sources differ, the original Fatawa lists three types of wheat: *Durdi*, *Hawari*, and *Khushkar*. The correct interpretation is white wheat and red wheat.

In the terminology of jurists, '*Jinayat*' (Offense/Injury) refers to crimes committed against a person or their limbs. If it involves killing, it is *Jinayat*, and if it involves wounding a limb, it is also *Jinayat*. '*Tibrah*' refers to unrefined metal extracted from a mine. '*Atbat*' refers to the perishing of an animal. The term '*Ardh*' refers to all types of

goods and property other than cash (rupees and gold coins), as mentioned in *Surah* and *Maghrib*.

फतावा में 'हुब्बा' पहले अर्थ में है। लेकिन अनुवाद में विवाद हो सकता है या मामले के नियम के अनुसार कल्पना आदि को भी शामिल किया जा सकता है। 'अक्द' (अनुबंध) वास्तव में शरीर के अंगों को इकट्ठा करना है और शरीयत में ईजाब (प्रस्ताव) और कुबूल (स्वीकृति) के शब्द हैं, लेकिन उस संबंध के साथ जिसे शरीयत मान्य मानती है। इशारे से इसका निर्धारण जायज़ नहीं है क्योंकि यह एक वैचारिक मामला है। 'अक्द नाफ़िज़' (प्रभावी अनुबंध) अधिक व्यापक है और 'लाज़िम' (बाध्यकारी) अधिक विशिष्ट है, क्योंकि नाफ़िज़ एक ऐसा अनुबंध है जिसे रद्द करना संभव है, जबकि लाज़िम वह है जिसे रद्द करना संभव न हो। नाफ़िज़ से 'मुनाकिद' (संपन्न) अधिक व्यापक है, जैसे 'निकाह-ए-फज़ूली' (अनधिकृत विवाह) संपन्न है और सही है लेकिन प्रभावी (नाफ़िज़) नहीं होगा। अतः जहाँ भी इन शब्दों का प्रयोग हो, अनुवाद में इन्हीं शब्दों का प्रयोग करना आवश्यक है। यह स्पष्ट हो कि 'हेदाया' ने व्यापार (बयूँ) के विषय में कहा है: "बिक्री ईजाब और कुबूल के माध्यम से संपन्न होती है जब वे भूतकाल के शब्दों में हों।" काशी ने ईजाब और कुबूल के स्तंभ (रुकन) होने के कारण आपत्ति की कि जब यह स्वयं ईजाब और कुबूल है, तो अनुबंध से इसका बाहर होना आवश्यक हो जाता है। इसलिए 'अक्द' का अर्थ 'लाज़िम' लेकर व्याख्या की गई, जो कि गलत है। पहली वजह यह कि 'इनिकाद' (संपन्न होना) 'नाफ़िज़' से व्यापक है जो 'लाज़िम' से व्यापक है। दूसरी वजह यह कि हेदाया के लेखक का भविष्य का कथन विरोधाभासी हो जाएगा।

'असफर' (Carthamus) फारसी में 'बकम' है, यहाँ एक प्रसिद्ध प्रकार है। 'रतबा' के बारे में ऐनी ने कहा कि मिस्र की भाषा में यह 'बरसीम' और 'कुरतुम' है। 'ग़ायत-उल-बयान' में लिखा है कि रतबा एक टहनी का नाम है जब तक वह ताज़ा (रतब) रहे। अनुवादक कहता है कि रतबा 'गंदना' (लीक) है। फतावा में ही स्पष्ट किया गया है कि यह कई वर्षों तक जमीन में रहता है। 'बरसीम' और 'कुरतुम' शायद सही हों। इसी तरह 'अलक' (गोंद)। ऐनी ने कहा कि कुछ का मानना है कि काला अलक चबाने से रोज़ा टूट जाएगा। महिलाओं के लिए यह मकरूह (नापसंद) नहीं है, लेकिन पुरुषों के लिए मकरूह है क्योंकि यह महिलाओं के साथ समानता दर्शाता है।

ऐनी ने सिक्कों के विभिन्न प्रकारों जैसे 'इसमदिया' और 'अदाली' का वर्णन किया है। 'आम्मा' वह सिर का घाव है जो मस्तिष्क की झिल्ली तक पहुँच जाए। 'तिसरीर-उल-वुलूस' में 'मुनतकिला' उस घाव को कहा गया है जिससे हड्डियाँ दिखाई देने लगें। 'हुवार' का अर्थ मैदा बताया गया है, लेकिन असल

फतावा में गेहूँ की तीन किस्में लिखी गई हैं: दुरदी, हुवारी और खुश्कार। सही अर्थ सफेद गेहूँ और लाल गेहूँ है।

'जिनायत' (अपराध/चोट) न्यायविदों की शब्दावली में उस अपराध को कहते हैं जो जान या शरीर के अंगों पर हो। यदि हत्या हो तो वह जिनायत है, और यदि किसी अंग पर घाव हो तो वह भी जिनायत है। 'तिब्र' (Tibrah) उस धातु को कहते हैं जो खान से निकाली गई हो। 'अतब' (Atbat) का अर्थ पशु की मृत्यु है। 'अर्ज़' (Ardh) शब्द का प्रयोग रुपये और सोने के सिक्कों के अलावा हर प्रकार की संपत्ति और सामान के लिए किया जाता है।

فتاویٰ میں حبہ اول معنی میں ہے۔ لیکن ترجمہ میں جھگڑا ہو یا باعتبارِ حکمِ مسئلہ کے تخیل وغیرہ کو بھی شامل ہو۔ عقد در اصل اطرافِ جسم میں جمع کرنا اور شرعاً عبارات از ایجاب و قبول لیکن مع اس ارتباط کے جس کو شرع معتبر رکھتی ہے اور اشارہ سے اس کا تعین جائز نہیں ہے کیونکہ وہ امر اعتباری ہے اور عقد نافذ تو اہم ہے اور لازم اخص ہے کیونکہ نافذ ایسا عقد ہوتا ہے جس کا رفع کرنا ممکن ہے اور لازم وہ ہے جس کا رفع ممکن نہ ہو اور نافذ سے منعقد اہم ہے چنانچہ نکاحِ فضولی منعقد ہے صحیح ہے مگر نافذ نہ ہوگا پس جہاں جہاں ان الفاظ کا استعمال ہو ترجمہ میں انھیں الفاظ سے لایا جانا ضروری ہے اور واضح ہو کہ ہدایہ بیوع میں فرمایا۔ البیع ینعقد بالایجاب والقبول اذا کانا بلفظ الماضی۔ اور کشی نے ایجاب و قبول کے رکن ہونے کی وجہ سے اعتراض کیا کہ جب وہ نفس ایجاب و قبول ہے تو عقد سے اس کا خارج ہونا لازم آتا ہے لہٰذا عقد بمعنی یلزم لے کر تفسیر کی کہ الی البیع یلزم بالایجاب الخ اور یہ غلط ہے بدوجہ اول آنکہ انعقاد اعم از نافذ ہے جو اہم از لازم ہے پس اعم الاعم سے تفسیر لازم آئی جیسا کہ ابھی بیان ہو چکا اور دوم آنکہ آئندہ وہ قول صاحبِ ہدایہ ولا اتم الایجاب والقبول لزم البیع مستدرک ہوگا کیونکہ کشی کے نزدیک انعقاد عین لزوم ہے فافہم فانہ سانخ نافع۔ عصفر بالضم فارسی میں بکم ہے یہاں معروف قسم ہے اور ایسے الفاظ باعتبار زبان و محاورہ کے مشتبہ ہیں رطبہ یعنی عینی نے کہا کہ مصر کی زبان میں برسیم و قرطم ہے اور غایۃ البیان میں لکھا کہ رطبہ نام قضیب کا ہے جب تک رطب ہو یعنی نباتات کی ڈنڈی جب تک تازہ رہے اور مترجم کہتا ہے کہ رطبہ گندنا ہے چنانچہ خود فتاویٰ میں بعض مقام پر تصریح کی کہ وہ کئی سال تک زمین میں رہتا ہے۔ اور برسیم و قرطم شاید صحیح ہو جس کی کنیت معلوم نہیں ہے اور علیٰ ہٰذا علک اور علک السلم۔ عینی نے کہا کہ بعض کا قول ہے کہ

علک اسود چبانے میں روزہ ٹوٹ جائے گا اگرچہ ضرورت کی وجہ سے لاچار ہو اور علاوہ روزے کے عورت کے لئے مکروہ نہیں ہے اور مرد کے لئے مکروہ ہے اور کفایہ میں لکھا کہ سوائے حالتِ روزہ کے عورتوں کیلئے علک السلم مکروہ نہیں ہے کیونکہ انکے حق میں بجائے درک کے ہے اور مردوں کے لئے اس وجہ سے مکروہ ہے کہ اس میں عورتوں کی مشابہت ہے۔ اور عینی نے اسمدیہ وعدالی وغیرہ اقسامِ درم میں کس قدر توضیح لکھی جس کا ذکر کرنا چنداں مفید نہیں ہے اور لکھا کہ آمدہ وہ زخمِ سر ہے جو ام الراس تک پہنچ گیا ہے اور تیسیر الوصول میں ذکر کیا کہ منقلہ وہ زخم ہے جس سے چھوٹی ہڈیاں ظاہر ہو جائیں اور حوا بعض نے کہا کہ سپید گندم اور شرح سنن ترمذی میں نفی کو بنوں و قاف بمعنی حوارے لکھا اور یہ میدہ ہے لیکن اصل فتاویٰ میں دردی و حواری و خشکار تین قسم گیہوں کے لکھے ہیں پس صواب وہی مذکور اول ہے یعنی گندم سپید اور دردی گندم سرخ ہے اور جس نے ممارستِ فقہ سے بہرہ پایا ہے وہ جانتا ہے کہ یہی صحیح ہے اور جانتا ہے کہ یہی فقہاء کی مراد ہے واللہ اعلم اور صراح میں لکھا کہ ملاء تجاور و قال العینی عصفر وھو زھر القرطم۔ یعنی کسم کے پھول ہیں جیسا ترجمہ ہے اور لکھا کہ جنایت فقہاء کی اصطلاح میں ایسے جرم پر بولتے ہیں جو نفوس و اطراف میں واقع ہو۔ اقول یعنی اگر قتلِ نفس ہو تو جنایت ہے اور اگر کسی عضو میں اس نے زخم وغیرہ پہنچایا تو یہ بھی جنایت ہے میں کہتا ہوں کہ اخص اصطلاح ان کی قتل و جنایت ہے اور مجازاً اموال و حیوانات پر بھی تعدی کو جنایت مالک پر بولتے ہیں و قال العینی قول الفقهاء ظلته الدار یریدون بها السدة التي فوق الباب۔ اور لکھا کہ تبرت ب روہ فلز جو کان سے نکالا گیا ہو۔ اقول اور نقرہ جب وہ گلایا گیا ہو اور مصوغ جب ڈھالا گیا ہو۔ از انجملہ عطب فی قولہم عطبت الدابته قال العینی وغیرہ الی ہلکت اور ضمان اس میں جب ہی ہے کہ سواری کی وجہ سے یا لادنے کی وجہ سے ہلاک ہوا ہو۔ اور قہستانی نے نقل کیا کہ تبر سونا و چاندی جب تک سکہ نہ ہوں اور بعد سکہ کے عین ہیں اور کبھی

پتیل تانبے لوہے پر بھی بولتے ہیں لیکن زیادہ خصوصیت اس کو سونے سے ہے۔ اقول صواب وہی ہے جو عینی نے بموافقتِ اہل اللغہ ذکر کیا ہے مگر آنکہ کوئی تصریح اصطلاحِ فقہاء کی معلوم ہو از انجملہ عرض کا لفظ میں سوائے روپیہ و اشرفی کے باقی ہر طرح کے اسباب و مال کو کہتے ہیں جیسا کہ صراح و مغرب وغیرہ میں ہے اور

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① [173] Preface

In the terminology of jurists (fuqaha), this term is specific to movable goods and properties other than currency (rupees and gold coins) and food or clothing items; for this reason, the translator has used the terms 'Arz' or 'Arooz' everywhere. Note: Wherever the translator has written 'assets' (asbab), it is a translation of 'Arooz' according to a specific terminology, which should be remembered. Among these terms is 'Aqaar', which in its linguistic origin refers to land, trees, and belongings, as mentioned in 'As-Sihah' etc., and in Sharia (Islamic law), it refers to land, whether it has a building on it or not. It is stated in 'Imadi' that 'Aqaar' refers only to land that has a building on it, but some have not accepted this because the condition of a building is not essential for 'Aqaar'. I say that it is correct because 'Aqaar' and 'Daar' (house) are often mentioned together, and sometimes land, fields, etc., are also called 'Aqaar'; thus, it became necessary to consider 'Daar' specifically with a building. 'Sawad-e-Iraq' (the fertile lands of Iraq), as mentioned in 'As-Surah' etc., extends from 'Hadidat al-Mawsil' to 'Abadan' and to 'Uzayb Hilwan', and the outskirts of the city are called its villages, as in 'Al-Qamus'. The 'right of freedom' and branches of manumission refer to making a slave 'Mudabbar', 'Mukatab', or 'Umm al-Walad'. 'Atan' refers to a well from which water is drawn by hand, and 'Nadih' is one where water is drawn by oxen or camels. Some have said that 'Bir Atan' (the Atan well) is where animals are gathered to drink and rest, and the meaning is essentially the same. 'Ghazal' (spinning), with a damma on the letter ghayn, refers to spinning thread; if someone says, "If your spinning (ghazal) is seen, the slave is free or you are divorced," it would be a matter of uncertainty (legal ambiguity); conversely, if he says, "If I profit from your spinning," then the slave is free because the intent here is benefit. The meanings of 'Ghayza' are mentioned in 'As-Surah' etc., and the correct meaning, as written in the translation, is a dense forest of trees, and a footnote in 'Ihya' has clarified this using other dictionaries. Regarding 'Ghasb' (usurpation), jurists have written that its ruling is sin, and for some, it warrants Hell if property was taken intentionally and unjustly; likewise, paying compensation will not provide release until one repents. 'Ghaibat' means being absent, and in trade, if the price or the item are both nearby but both parties cannot see them, it is considered absent; similarly, what can be specified by determination, like grain, is considered 'Dayn' (debt) rather than 'Ayn' (specific commodity) until it is specified or pointed out, even if it is physically nearby. The translation of 'Ghaibat-e-Munqatia' (absolute absence)

with this term is necessary because correctly, this legal terminology differs in meaning from linguistic usage.

Similarly, it varies according to context; for instance, in the chapter on marriage (Nikah), during the absolute absence of the closest guardian (wali), the guardian of the next rank gains authority. Regarding 'Ghaibat-e-Munqatia' in this context, the most correct view is that it refers to a travel distance such that the person wishing to marry cannot wait for those days. Some have said it refers to a three-day journey, which makes shortening prayers (Qasr) permissible. The translator says that for 'Qasr', physical distance is considered; hence, even travel by rail, which is very fast in this era, allows for 'Qasr' based on distance even if it does not take three days, because the aforementioned distance was determined based on average speed. If travel is faster or continues day and night and does not take as many days, just as the speed of a fast animal was not the standard, neither will the speed of the train be. Unlike the issue of marriage, here it is considered with respect to time; therefore, until this is known, the right should be considered hindered. Most jurists said that a one-month journey constitutes 'Ghaibat-e-Munqatia'. I say that in this era, a journey by rail covers this in three days, so in the chapter on marriage, it is mandatory to issue a fatwa with careful deliberation. In 'Sharh al-Tahawi', twenty-five stages (marhalah) are mentioned from Imam Muhammad, and in another narration, twenty stages, and clearly, there will be a difference based on whether the stages are easy or difficult to traverse. Some said 'Ghaibat-e-Munqatia' is when a caravan's arrival and departure are possible only once a year, and this was adopted by 'Al-Quduri'. These views considered the possibility of travel, and in this era, travel by rail will be possible quickly despite great distances. Some said an absolutely absent person is one whose whereabouts are unknown, such as one wandering through cities without a fixed residence or one whose location is entirely unknown, and this was adopted by 'As-Saghdi'. Among other terms, 'Ghush' means dross (with a kasra), and 'Ghash' (with a fatha) is the linguistic root.

विद्वानों (फ़कीहों) की शब्दावली में रुपया, सोने के सिक्के और खाने-पहनने की वस्तुओं के अतिरिक्त, यह शब्द केवल चल संपत्ति और सामान के लिए विशेष है, और इसी कारण अनुवादक ने हर स्थान पर 'अर्ज़' (Arz) या 'उरूज़' (Arooz) लिखा है। चेतावनी: जहाँ अनुवादक ने 'सामान' (अस्बाब) लिखा है, वह एक विशेष शब्दावली पर 'उरूज़' का अनुवाद है, इसे याद रखना चाहिए। उन्हीं में से 'अक़ार' (Aqaar) है जिसे मूल भाषा में भूमि, वृक्ष और संपत्ति के लिए प्रयोग किया जाता है जैसा कि 'सिहह' (Sihah) आदि में वर्णित है, और शरिया (धार्मिक कानून) में वह भूमि है जिस पर इमारत हो या न हो। 'इमादी' में है कि 'अक़ार' केवल उस भूमि को कहते हैं जिस पर इमारत हो, और कुछ ने इसे स्वीकार नहीं किया है क्योंकि इमारत की शर्त 'अक़ार' में नहीं है। मैं कहता हूँ कि यह सही है क्योंकि 'अक़ार' और 'दार' (घर) को एक साथ लाया जाता है और कभी भूमि, खेत आदि को भी 'अक़ार' कहा जाता है; अतः यह आवश्यक हुआ कि 'दार' को इमारत के साथ विशेष माना जाए। 'सवाद-ए-इराक़' जैसा कि 'सुराह' (Surah) आदि में आया है, वह 'हदीदतुल मोसुल' से 'अब्बादाल' तक और 'अज़ीब-ए-हलवान' तक है, और शहर के बाहरी क्षेत्र को इसके गाँव कहा जाता है जैसा कि 'क़ामूस' में है। 'हक़-ए-आज़ादी' और दासता से मुक्ति की शाखाओं से तात्पर्य है दास को 'मुदब्बर' बनाना, 'मुकातब' बनाना और 'उम-ए-वलद' बनाना। 'अतन' (Atan) वह कुआँ है जिससे हाथों से खींचकर पानी निकाला जाता है और 'नाज़िह' वह है जिससे बैल या ऊँट आदि से पानी भरा जाता है। कुछ ने कहा कि 'कुआँ अतन' वह है जिसके चारों ओर पशुओं को पानी पिलाकर विश्राम दिया जाता है, और अर्थ एक ही है। 'ग़ज़ल' (Ghazal - धागा कातना) 'ग़ैन' पर पेश के साथ, और यदि कहा कि "तेरा कातना (ग़ज़ल) दिखाई दे तो गुलाम आज़ाद है या तुझे तलाक़ है," तो यह संदेह का स्थान होगा; इसके विपरीत यदि कहा "तेरे कातने से लाभ लूँ तो गुलाम आज़ाद है," तो यहाँ लाभ उठाना अभिप्रेत है। 'ग़यसा' (Ghayza) के अर्थ 'सुराह' आदि में वर्णित हैं और सही वह है जो अनुवाद में लिखा गया है कि इससे तात्पर्य घने पेड़ों का जंगल है, और 'एह्या' के हाशिए (फुटनोट) में कुछ शब्दकोशों से इसकी व्याख्या कर दी गई है। विद्वानों ने 'ग़सब' (अवैध कब्ज़ा) के बारे में लिखा है कि इसका आदेश पाप है, और कुछ के अनुसार नरक का अधिकार है यदि जानबूझकर दूसरे का माल अवैध रूप से लिया हो; इसी प्रकार हर्जाना देकर इससे मुक्ति नहीं होगी जब तक कि तौबा (पश्चाताप) न करे। 'ग़ैबत' का अर्थ अनुपस्थित होना है, और व्यापार में यदि मूल्य या वस्तु दोनों पास मौजूद हों पर दोनों उसे देख न पा रहे हों, तो वह अनुपस्थित (ग़ायब) है; इसी तरह जो निर्धारित करने से तय हो सकता है जैसे अनाज,

तो जब तक उसे निर्धारित न किया जाए या उसकी ओर संकेत न किया जाए, वह 'दैन' (ऋण) है, 'ऐन' (वस्तु) नहीं है, चाहे वह पास ही क्यों न हो। 'ग़ैबत-ए-मुनक़तिया' (पूर्ण अनुपस्थिति) का अनुवाद इसी शब्द से करना आवश्यक है क्योंकि सही यह है कि यह शब्दावली अर्थ के अनुसार भाषा से भिन्न है।

उसी तरह यह स्थान के अनुसार भी भिन्न है; जैसे कि निकाह (विवाह) के अध्याय में, सबसे करीबी वली (संरक्षक) की पूर्ण अनुपस्थिति के समय उससे नीचे के स्तर का वली अधिकार प्राप्त कर लेता है। यहाँ 'ग़ैबत-ए-मुनक़तिया' से सबसे सही तात्पर्य आने-जाने की इतनी दूरी है कि विवाह की इच्छा रखने वाला व्यक्ति उतने दिनों तक प्रतीक्षा न कर सके। कुछ ने कहा कि तीन दिन की यात्रा की अवधि जिससे नमाज़ कसर (छोटा करना) जायज़ हो जाती है। अनुवादक कहता है कि कसर के लिए दूरी का विचार किया जाता है, यहाँ तक कि रेलगाड़ी जो इस युग में बहुत तेज़ चलती है, दूरी के आधार पर कसर का अधिकार देती है चाहे तीन दिन न लगें, क्योंकि उक्त दूरी औसत गति के आधार पर मान्य थी। यदि तेज़ चलने से या दिन-रात चलने से उतने दिन न लगें, तो भी जैसे तेज़ चलने वाले पशु का विचार नहीं था, वैसे ही रेलगाड़ी का भी नहीं होगा। निकाह के मसले के विपरीत यहाँ समय का विचार है, अतः जब तक यह ज्ञात न हो, अधिकार में बाधा आनी चाहिए। अधिकांश विद्वानों ने कहा कि एक महीने का रास्ता 'ग़ैबत-ए-मुनक़तिया' है। मैं कहता हूँ कि इस युग में रेल से यह यात्रा तीन दिनों में पूरी हो जाती है, अतः निकाह के अध्याय में सोच-विचार कर फ़तवा देना अनिवार्य है। 'शराह-ए-तहावी' में इमाम मोहम्मद से पच्चीस मंज़िल (मर्हला) वर्णित हैं और दूसरी रिवायत में बीस मंज़िल, और स्पष्ट है कि रास्तों की सुगमता या कठिनता से अंतर होगा। कुछ ने कहा कि पूर्ण अनुपस्थिति वह है जहाँ साल में केवल एक बार क़ाफिले का आना-जाना संभव हो, और इसी को 'क़ुदूरी' ने अपनाया है। कुछ ने आने-जाने की संभावना का विचार किया और इस युग में रेल के कारण बहुत दूरी होने के बावजूद जल्दी आना-जाना संभव होगा। कुछ ने कहा कि पूर्ण अनुपस्थित वह व्यक्ति होगा जिसका सही पता ज्ञात न हो, जैसे कि वह शहरों में भटकता फिरता हो, कहीं टिकता न हो या उसका पता बिल्कुल न हो, और इसी को 'सग़दी' ने अपनाया है। अन्य शब्दों में 'ग़ुश' का अर्थ मैल है (काफ के नीचे ज़ेर के साथ) और 'ग़श' (ज़बर के साथ) मूल शब्द है।

فقہاء کی اصطلاح میں روپیہ و اشرفی و اشیائے ماکول وملبوس کے علاوہ صرف اسباب واموال منقولہ کے ساتھ خاص ہے اور اس وجہ سے مترجم نے ہر جگہ عرض یا عروض لکھ دیا۔ تنبیہ ۔ جہاں مترجم نے اسباب لکھا ہے وہ ایک خاص اصطلاح پر عروض کا ترجمہ ہے اس کو یاد رکھنا چاہئے از آنجملہ عقار کہ اصل لغت میں زمین و درخت و متاع پر بولتے ہیں کما فی الصحاح وغیرہ اور شرع میں زمین جس پر عمارت ہو یا نہ ہو اور عمادی میں ہے کہ عقار فقط اسی زمین کو کہتے ہیں جس پر عمارت ہو اور بعض نے اس کو قبول نہیں کیا کیونکہ عمارت کی شرط عقار میں نہیں ہے۔ اقول صحیح ہے اس لئے کہ عقار و دار معطوف لاتے ہیں اور کبھی زمین کھیت وغیرہ کو عقار بولتے ہیں پس ضروری ہوا کہ دار کو عمارت کے ساتھ مخصوص لیا جائے سواد عراق جیسا کہ صراح وغیرہ میں آیا ہے وہ حدیدۃ الموصل سے عبادان تک اور عذیب حلوان تک ہے اور سواد البلد اس کے قریہ کہلاتے ہیں کما فی القاموس حق آزادی اور فروع عتق سے مراد مدبر کرنا مکاتب کرنا اور ام ولد بنانا۔ عطن وہ کنواں ہے جس سے ہاتھوں کھینچ کر پانی لیتے ہیں اور ناضح وہ ہے جس سے بیل اونٹ وغیرہ سے بھرتے ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ بیر عطن وہ ہے جس کے گرد جانوروں کو سیراب کر کے آسائیش دیتے ہیں اور مراد ایک ہی ہے۔ غزل بضمین منقوطہ کاتنا اور سوت اور اگر کہا کہ تیرا غزل نظر آئے تو غلام آزاد ہے یا تجھ پر طلاق ہے مقام تر دو ہو گا بخلاف اس کے تیرے غزل سے نفع لوں تو غلام آزاد ہے کہ یہاں سود مستعین ہے غیصہ صراح وغیرہ میں معانی مذکور ہیں اور صواب وہ ہے جو ترجمہ میں لکھا گیا ہے کہ گنجان درختوں کا جنگل مراد ہے اور حاشیہ احیاء بعض لغات سے اس کی تصریح کر دی ہے۔ غصب فقہاء نے لکھا کہ حکم اس کا اثم ہے بعضے دوزخ کا استحقاق اگر جان بوجھ کر غیر کا مال حق لیا ہو علی ہذا

تاوان دے کر اس کا چھٹکارا نہ ہو گا جب تک توبہ نہ کرے غیبت غائب ہونا اور بیوع میں اگر دام یا چیز دونوں کے قریب موجود ہو مگر دونوں اس کو نہ دیکھتے ہوں تو غائب ہے اس طرح جو معین کرنے سے متعین ہو سکتی ہے جیسے اناج مثلا تو اس کو جب تک متعین یا مشار نہ کریں وہ دین ہے عین نہیں ہے اگر چہ قریب موجود ہو اور غیبت منقطعہ کا ترجمہ اسی لفظ سے لازم ہے کیونکہ صحیح یہ ہے کہ یہ اصلاح جیسے لغت سے بحسب المعنی مختلف ہے۔

ویسے ہی بحسب مقام مختلف ہے چنانچہ باب نکاح میں اقرب ولی کی غیبت منقطعہ کی وقت اس سے نیچے والے درجہ کا ولی مختار ہو جاتا ہے تو غیبت منقطعہ سے اس مقام پر اصح یہ ہے کہ اتنی مدت کی آمد و رفت کی دوری مراد ہے کہ عقد کی خواہش کرنے والا اتنے دنوں انتظار نہ کرے اور بعض نے کہا کہ تین روز کی مدت سفر جس سے قصر جائز ہوتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قصر کے واسطے کو مسافت معتبر ہے حتیٰ کہ ریل جو اس زمانہ میں بہت تیز رفتار ہے بلحاظ مسافت کے قصر کا جواز ہے اگر چہ تین روز نہ لگیں اس وجہ سے کہ مسافت مذکورہ جواز کے لئے اوسط رفتار سے معتبر تھی اگرچہ تیز رفتار سے یا شب و روز چلنے سے اتنے روز کی راہ نہ ہوتی تو جیسے تیز رو اور شب روز رفتار کا اعتبار جانور میں نہ رہا ویسے ہی ریل میں نہ ہوگا۔ بخلاف مسئلہ نکاح کے یہاں وقت کے لحاظ سے ہے پس جب تک یہ معلوم نہ ہو حق کا مختل ہونا چاہئے و اکثر فقہاء نے کہا کہ ایک مہینہ کی راہ غیبت منقطعہ ہے اقول اس زمانہ میں ریل کے سفر سے تین روز میں طے ہوتا ہے پس باب نکاح میں تامل سے فتویٰ دینا واجب ہے اور شرح طحاوی میں امام محمدؒ سے پچیس مرحلہ مذکور ہے اور دوسری روایت میں بیس مرحلہ اور ظاہر ہے کہ مرحلہ کے سہل و دشوار گزار ہونے سے تفاوت ہوگا اور بعض نے کہا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ سال میں آمد و رفت قافلہ کی وہاں سے صرف ایک بار ممکن ہو اور اسی کو قدوری نے اختیار کیا ہے۔ اقوال اس قول کا آمد و رفت کا اعتبار کیا اور اس زمانہ میں ریل پر آمد و رفت با وجود بہت

دوری کے جلدی ممکن ہو گی اور بعض نے کہا کہ غیبت منقطعہ سے غائب وہ شخص ہو گا جس کا پتہ ٹھیک نہ ہوا اس طرح کہ شہروں میں مارا مارا پھرتا ہو کہیں قیام نہ رکھتا ہو یا بالکل پتہ معلوم نہ ہو اور اسی کو سغدی نے اختیار کیا ہے از انجملہ غُش یعنی میل بالکسر ہے اور غَش بالفتح لغت مصدر ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (174) Introduction

The intended meaning here refers to impurities or the mixture of copper etc., in Dirhams and Dinars, similar to mixing water with grain. This is because the reason behind the Hadith "He who cheats is not from us" was the mixing of water within grain. Whenever Jurists (Fuqaha) speak of a predominance of adulteration (Ghish), they mean the mixture of an external substance has become dominant; understand this well. When 'Ghallah' is mentioned alongside Dirhams, it refers to all types of coins—debased, pure, mixed, or unmixed—and is mostly specific to those containing impurities without being pure. However, when it is said 'Ghallah al-Dar' (income of the house) or 'Ghallah al-Waqf' (proceeds of the endowment), it refers to the profits of the endowment or house rent, etc. Thus, the meanings of 'Ghallah' include 'Ghabn-e-Fahish' (gross deception in price) and 'Ghabn-e-Yasir' (slight deception in price). The phrase 'Yataghabun al-Nas' means that people tolerate it, to the extent that not all but some people can estimate the difference. By 'estimaters' is meant those with insight into the matter, not ordinary buyers. It is stated that slight deception (Ghabn-e-Yasir) is when one person estimates nine Dirhams and another ten, but if no one estimates ten, then it is gross deception (Ghabn-e-Fahish), and the legal verdict (Fatwa) shall be given accordingly as per 'Fatawa al-Sughra', and this is correct. This applies to items whose prices are not well-known in the city; otherwise, even a single penny's difference could constitute gross deception as per 'Al-Muhit'. From this, it is understood that there is some difficulty in the translation of this word. 'Ghulu' means exceeding the limit in something; hence, an extremist innovator (Mubtadi-e-Ghali) is one who exceeds the limits of Monotheism (Tawhid) and falls into Polytheism (Shirk). It is stated in 'Majmu al-Nawazil' that if a believer kills someone who insulted the first and second Caliphs (may Allah be pleased with them) using derogatory terms or cursed them, there shall be no retaliation (Qisas) upon the killer, because the killer executed a disbeliever. Insulting the two Sheikhs (Abu Bakr and Umar) reflects back upon the Prophet ﷺ. Cursing and insulting refer to speech that stains a person's honor, though there is some disagreement on this as noted in 'Khulasah'. 'Fai' refers to property obtained from enemies without fighting. 'Fanak' refers to the hair between the lower lip and the chin, also known as 'Anfaqah'. 'Far-mosh' literally means a mouse or one who flees; in the terminology of Jurists, it refers to a person who, during their final illness, performs an act with their wife that results in her fleeing (being excluded) from the inheritance.

'Fars' means horse, but in the Arabic language, it is a generic noun applicable to mares as well, whether of Arab origin or not. There is a narration from Imam Muhammad that it is specific to Arabian horses, but it appears from other texts like 'Fatawa Dhakhirah' that it is not exclusive to them. The word 'Khayl' (horses) undeniably includes all types. 'Faqir' (poor): In the terminology of Jurists, it refers to a person who possesses some wealth but not enough to reach the threshold (Nisab) for Zakat. 'Miskeen' (destitute) is one who possesses nothing. This is according to our Hanafi Jurists, though some have said it is not a condition for a Miskeen to have no wealth at all, as Allah called the owners of a ship 'Masakeen' in the Quran. 'Fatwa' was discussed in the introduction to the chapter on issuing verdicts. 'Fawran' (immediately), as in the issue of the immediate obligation of Hajj, refers to performing an act as early as possible. The commentator states that if one gathers the means for Hajj in Muharram, it is not obligatory to perform Hajj in that very month as it is not the season for Hajj; rather, for him, 'Fawran' means the Dhu al-Hijjah of that same year. 'Fawakeh' (fruits) refers to things eaten for taste and pleasure rather than as main sustenance or medicine. Imam Sarkhasi stated that melon is not considered among 'Fawakeh'. 'Farash' literally means bedding and is used as a metaphor for a wife who is the 'bed' for a man with the desire for offspring.

और इससे मुराद मैल या तांबे वग़ैरह का मैल दिरहम और दीनार में अनाज के साथ पानी का वग़ैरह का मैल है क्योंकि हदीस में "मिलावट करने वाला हम में से नहीं" का कारण अनाज के अंदर पानी वग़ैरह की मिलावट थी और फ़ुक़हा (धार्मिक विधिवेत्ता) जहाँ मिलावट (ग़श) के प्रबल होने की बात करते हैं, वहाँ उनका अर्थ किसी चीज़ में किसी अन्य पदार्थ की मिलावट की प्रबलता होती है, इसे समझ लें। 'ग़ल्ला' शब्द जब दिरहमों के साथ बोला जाता है, तो इससे मुराद हर प्रकार के खोटे-खरे, मिलावट वाले और बिना मिलावट वाले दिरहम होते हैं, और अक्सर यह उन लोगों के लिए विशिष्ट है जिनमें मिलावट हो बिना शुद्धता के। और जब कहते हैं 'ग़ल्लत-उद्-दार' या 'ग़ल्लिया-तुल-वक़्फ़' तो इससे वक़्फ़ का मुनाफ़ा और मकान का किराया वग़ैरह मुराद होती है। इसी प्रकार 'ग़ल्ला' के अर्थ 'ग़बन-ए-फ़ाहिश' (बड़ी धोखाधड़ी) और 'ग़बन-ए-यसीर' (मामूली धोखाधड़ी) के भी हैं। लोग इसे बर्दाश्त कर लेते हैं और यह उस सीमा तक है कि सभी अनुमान लगाने वाले नहीं, बल्कि कुछ लोग ही इसका अनुमान कर सकें। अनुमान लगाने वालों से मुराद वे लोग हैं जिन्हें इसमें अंतर्दृष्टि (सूझबूझ) हो, न कि वे जो खरीदार के समान हों। और यह कहा गया है कि मामूली ग़बन वह है जिसमें एक आदमी मिसाल के तौर पर नौ दिरहम और दूसरा दस का अनुमान करे, और यदि कोई दस का अनुमान न करे तो वह बड़ी धोखाधड़ी है, और इसी पर फ़तवा दिया जाएगा जैसा कि 'फ़तावा-ए-सुग़रा' में है और यही सही है। यह उन चीज़ों में है जिनके दाम शहर में प्रसिद्ध न हों, वर्ना एक पैसा भी बड़ी धोखाधड़ी मानी जाएगी जैसा कि 'अल-मुहीत' में है। इससे पता चला कि इस शब्द के अनुवाद में कुछ पेचीदगी है। 'ग़ुलू' - किसी चीज़ में सीमा से आगे बढ़ जाना। अतः अतिवादी (ग़ाली) वह है जो तौहीद (एकेश्वरवाद) की सीमा पार करके शिर्क(बहुदेववाद) में चला जाए। 'मजमूअ-उल-नवाज़िल' में है कि यदि किसी मोमिन ने ऐसे व्यक्ति को मार डाला जो हज़रत ख़लीफ़ा प्रथम और ख़लीफ़ा द्वितीय (रज़ियल्लाहु अन्हुमा) को बुरा कहता था ऐसे शब्दों से जो अपमानजनक हों या उन पर लानत करता था, तो क़ातिल पर क़िसास (बदला) न होगा क्योंकि क़ातिल ने ऐसे व्यक्ति को मारा जो काफ़िर था, क्योंकि शेखन (दोनों खलीफ़ाओं) को बुरा कहना रसूले करीम ﷺ की ओर लौटता है। लानत करना और बुरा कहना ऐसे वचनों को कहते हैं जिससे किसी की प्रतिष्ठा पर आँच आए, और इसमें मतभेद है। 'फ़ै वह संपत्ति है जो बिना युद्ध के प्राप्त हुई हो। 'फ़नक' उन बालों को कहते हैं जो निचले होंठ और दाढ़ी के बीच होते हैं जिसे 'अनफ़क़ा' कहा जाता है। 'फ़ार-मोश' चूहा और भागने वाला, और

फ़ुक़हा की शब्दावली में वह व्यक्ति जो अपनी मृत्यु शय्या पर पत्नी के साथ ऐसा कार्य करे जिससे उसे विरासत से वंचित करना अनिवार्य हो जाए।

'फ़रस' यानी घोड़ा, लेकिन अरबी भाषा में यह एक जातिवाचक नाम है जो मादा घोड़ी के लिए भी बोला जाता है, चाहे वह अरबी हो या न हो। इमाम मोहम्मद से एक रिवायत है कि यह अरबी के लिए विशिष्ट है, लेकिन अन्य ग्रंथों से स्पष्ट है कि यह केवल अरबी के लिए ही नहीं है। 'ख़ैल' शब्द बिना किसी मतभेद के सभी प्रकार के घोड़ों के लिए है। 'फ़क़ीर' - फ़ुक़हा के अनुसार वह व्यक्ति जिसके पास धन तो हो लेकिन इतना नहीं कि ज़कात का निसाब पूरा हो जाए। 'मिसकीन' वह है जिसके पास कुछ भी न हो। हनफ़ी फ़ुक़हा के अनुसार यही है, जबकि कुछ का मानना है कि मिसकीन के पास धन का न होना शर्त नहीं है, जैसा कि क़ुरान में जहाजों के मालिकों को 'मिसकीन' कहा गया है। 'फ़ौरन' यानी तुरंत, जैसे हज के तुरंत अनिवार्य होने का मसला। इसका अर्थ है किसी कार्य को पहले संभव समय में जल्दी करना। व्याख्याता का कहना है कि जिसके पास मुहर्रम में हज का सामान जमा हो गया, तो उसी महीने में हज करना फ़र्ज़ नहीं है क्योंकि यह हज का समय नहीं है, बल्कि उसके लिए 'फ़ौरन' का अर्थ इसी साल का ज़िल-हिज्जा है। 'फ़वाकेह' (फलों) से मुराद वे चीज़ें हैं जो स्वाद के लिए खाई जाएँ न कि भोजन या दवा के तौर पर। इमाम सरख़सी के अनुसार खरबूजा फ़वाकेह में नहीं आता। 'फ़राश' का अर्थ बिछौना है और यह पत्नी के लिए भी रूपक (मेटाफ़र) के तौर पर उपयोग होता है।

اور مراد اس سے میل یا تانبے وغیرہ کا میل درم و دینار میں اناج کے ساتھ پانی کا وغیرہ کا میل کیونکہ حدیث میں "غش فلیس منا" کا سبب اناج کے اندر پانی وغیرہ کا میل تھا اور فقہاء جہاں غلبہ غش وغیرہ بولتے ہیں وہاں کوئی جرم عین کے آمیزش کا غلبہ مراد لیتے ہیں فافہم۔ غلہ جب درموں کے ساتھ بولتے ہیں تو مراد ہر قسم کے کھوٹے کھرے میل و بے میل کے درم ہیں اور اکثر ان کے ساتھ مخصوص ہے جن میں میل ہو بدون خالص کے اور جب کہتے ہیں کہ غلۃ الدار یا غلیۃ الوقف تو منافع وقف و کرایہ مکان وغیرہ مراد ہوتی ہے پس معنی غلہ سے اسی طرح ہیں غبن فاحش و غبن یسیر و قولہم یتغابن الناس یعنی یحتمل الناس۔ لوگ اس کو اٹھا لیتے ہیں اور یہ اس قدر ہے کہ سب اندازہ کرنے والے نہیں بلکہ بعض اتنے کو اندازہ کریں اور مراد اندازہ کرنے والوں سے وہ لوگ جن کو اس میں بصیرت ہو اور یہ نہیں کہ مثل خریدار کے ہوں اور یہ یعنی وغیرہ نے کہا کہ غبن یسیریہ ہے کہ ایک آدمی مثلاً نو درم کو اور ایک دس کو اندازہ کرے اور اگر کوئی دس کو اندازہ نہ کرے تو غبن فاحش ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جائے کذافی فتاویٰ الصغریٰ اور یہی صحیح ہے اور یہ ایسی چیز میں ہے جس کے دام شہر میں معروف نہ ہوں ورنہ ایک پیسہ بھی غبن فاحش ہو گا کذافی المحیط اس سے معلوم ہوا کہ اس لفظ کے ترجمہ میں اشکال ہے۔ غلو۔ ایک چیز میں حد سے تجاوز کرنا پس مبتدع غالی وہ ہے کہ توحید کی حد سے تجاوز کر کے شرک میں چلا جائے۔ مجموع النوازل میں ہے کہ اگر کسی مؤمن نے ایسے شخص کو قتل کر ڈالا جو حضرت خلیفہ اول و خلیفہ دوم رضی اللہ عنہما کو برا کہتا تھا ایسے لفظ سے جو عرف میں توہین ہے یا ان پر لعنت کرتا تھا تو قاتل پر قصاص نہ ہو گا کیونکہ قاتل نے ایسے شخص کو قتل کیا جو کافر تھا کیونکہ حضرات شیخین کو برا کہنا آنحضرت ﷺ کی طرف عائد ہوتا ہے اور لعنت کرنا اور برا کہنا ایسے

کلام کو کہتے ہیں جس سے کسی آدمی کی آبرو میں عیب لگے اور اس میں اختلاف ہے کما فی خلاصہ۔ فیئ الر وال سایہ چیز کا جو وقت آفتاب ڈھلنے کے شروع ہو اور فی الغنیمہ مما جاء اللہ لے رسولہ جو بغیر قتال حاصل ہوا اور تمام تفصیل فتاویٰ میں ہے۔ فنک ڈیکتین دونوں ان بالوں کے جو نیچے کے ہونٹ کے بیچ سے ڈاڑھی تک ہوتے ہیں جس کو عنفقہ کہتے ہیں۔ فارموش چوہا اور بتشدید الراء بھاگنے والا اور اصطلاح فقہاء میں جو شخص مرض الموت میں جورو کے ساتھ ایسا فعل کرے جس سے لازم آئے کہ وہ عورت کی میراث سے بھاگتا ہے۔

فرس گھوڑا لیکن عربی زبان میں یہ اسم جنس ہے کہ مادہ گھوڑی پر بھی بولا جاتا ہے خواہ عربی ہو یا نہ ہو اور امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ وہ عربی مخصوص ہے کما فی المغرب لیکن فتاویٰ ذخیرہ و شروط فتاویٰ ظہیریہ وغیرہ سے ظاہر ہے کہ وہ عربی سے مخصوص نہیں ہے اور خیل کا لفظ بلا خلاف سب قسم کو شامل ہے۔ فقیر۔ اصطلاح فقہاء میں وہ شخص جس کے پاس مال ہو مگر اتنا نہ ہو کہ نصاب زکوٰۃ پورا ہو جائے یعنی فقیر وہ ہے جس کے پاس زکوٰۃ واجب ہونے کے لائق مال نہ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ مال نہ ہو یہ ہمارے فقہاء حنفیہ کے نزدیک ہے اور بعض فقہاء نے کہا کہ مسکین کے پاس مال نہ ہونا شرط نہیں ہے کہ قولہ تعالیٰ : واما السفینۃ فکانت لمساکین یعلمون فی البحر ۔ پس مساکین ان کو فرمایا جن کے پاس کشتی موجود تھی اور تحقیق اس کی مترجم کی تفسیر میں ہے واللہ اعلم وا لموفق والمعین۔ فتویٰ۔ مقدمہ باب افتاء میں گذرا فوراً علی الفور فی الفور جیسے مسئلہ وجوب الحج علی الفور میں ہے ابن الاثیر نے نہایت میں کہا کہ فور ہر چیز کا اس کا اول ہے اور شریعت میں کسی فعل کو اس کے اول اوقات امکان میں جلد ادا کرنا اور مترجم کہتا ہے کہ غلے ہذا جس کے پاس محرم میں حج واجب ہونے کا سامان جمع ہو گیا تو اس پر اسی مہینہ میں حج ادا کرنا فرض نہیں کیونکہ یہ اوقات حج نہیں ہیں بلکہ فور اس کے حق میں اسی سال کے ختم کا ذی الحجہ ہے۔ فواکہ جمع فاکہہ ایسی چیزیں بطور مزہ

اٹھانے و ذائقہ لینے کے کھاؤ جن سے غذا یا دوا کرنا مقصود نہ ہو اور سرخسیؒ نے کہا کہ بطیخ یعنی خربوزہ فواکہ میں سے نہیں ہے حتی کہ جس نے قسم کھائی کہ فواکہ نہ کھاؤنگا پھر اس نے خربوزہ کھایا تو قسم نہ ٹوٹے گی علی قول السرخسیؒ رحمہ اللہ۔ فراش دراصل بچھونا اور کنایہ عورت سے جو اولاد کی خواہش سے مرد کا بچھونا ہوتی ہے۔

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume (1) [175] Introduction

In the terminology of the jurists (Fuqaha), any cloth that is spread out, or a mat, etc., is considered under this category. 'Qaram' (written with the letter Qaf) refers to a thin, fine curtain that is often hung. 'Qarnah' refers to everything that is blown into for moisture. 'Qariya' (village) is also used in contrast to 'Badw' (desert/nomadism), as in the words of Allah Almighty: **"And We sent not before you [O Muhammad] except men from among the people of the townships (ahl al-qura)."** Sometimes it is used in contrast to a city (Misr), as in 'this is Madinah, not a Qariya' or 'this is Misr, not a Qariya'. At times, it refers to a city itself, as in the words of Allah: **"Upon a great man from the two cities (al-qaryatayn)..."** meaning Makkah and Madinah. If it is said that in India, a place is called a 'Qasbah' (town), the translator states that in terms of legal rulings (Fatawa), if there is a need for a Qazi (judge) and a deputy there, and the limits of Sharia are enforced, then it falls under the ruling of a 'city' (Misr). If not, then it is a 'Qariya'. In the current era, the correct practice is for people to establish Friday prayers (Jumu'ah) and congregational prayers (Jama'at) in towns (Qasbat). The word 'Qawl' means speaking and conversation. Some commentators have written that the word indicates 'Jahar' (audible speech), but the translator argues that 'Qawl' can also refer to thoughts within the heart, as in the words of Allah: **"He said: You are in a worse plight, and Allah knows best what you describe."** This is supported by the verse: **"He will rectify their condition (lit. their hearts/minds)."** Since 'Qira'at' (recitation) is a form of 'Qawl', in the view of the translator, 'Qira'at-e-Nafsi' (silent recitation) occurs within the heart. Therefore, in prayers where the Imam recites aloud (Jahriya), the Hadiths regarding reciting Surah Al-Fatihah behind the Imam are interpreted as referring to this silent recitation. Similarly, regarding 'At-Tahiyyat', it was taught: **"Say: All greetings are for Allah and all prayers..."** despite the fact that its recitation is not audible. Understand this, for it is permissible. The 'Price' (Qimat) of something is its value in Dirhams and Dinars based on an expert's estimation, which equals the item's worth, unlike 'Thaman' (sale price), which may be more or less. This has been mentioned by several commentators. Thus, translating 'Thaman' as 'Qimat' is incorrect and would lead to a significant difference in the original legal ruling. Understand this. 'Qasab-e-Narkal' refers to a mat made of ordinary reeds and nothing else.

'Qartala' means a basket, and the translator has provided sufficient detail on it. Regarding the Arabs, some have written that it is a basket made of branches, and the correct view is what is stated in the translation. 'Qat'i Qasam' (Definite Oath): The

translator has rendered this as 'Ali ath-Thubat' (based on certainty), meaning an oath taken based on knowledge. For instance, one who performed an act themselves knows it definitely, and if another learned it from them, they would swear based on that knowledge. 'Qawm' (People): It should be clear that the word 'Qawm' is specifically for men, although it may encompass everyone; this should be remembered. 'Qaparda': A cluster of dates and a thing that is intensely red. This term appears in various places according to context. 'Shat-e-Qatiya': A goat kept for rearing; it is mentioned in 'Al-Mabua'. 'Katam': What we call 'Kanab' (Hemp). 'Kafalat' (Guarantee) linguistically means joining and guaranteeing, as in 'Al-Qamus'. 'Makful bihi' is the debt that is guaranteed. 'Makful 'anhu' is the debtor on whose behalf the guarantee is given. Al-Nasafi stated that the same terminology applies to 'Kafalat bin-Nafs' (guarantee of the person). However, Imam Isbijabi said that 'Makful bihi' is used exclusively for this. For the creditor, the letter 'Lam' is used, thus 'Makful lahu' is the creditor for whom the guarantee was made; they are also called the 'Talib' (claimant). The one who provides the guarantee is the 'Kafil' (guarantor), even if it is a woman (the term 'Kafila' is not used). This is the linguistic aspect. In Sharia terminology, 'Kafalat' is the joining of one's responsibility with another's for the purpose of a claim. The main objective is that a claim can be made against the guarantor just as it is made against the original party. It is not based on the debt itself, meaning it does not imply that the debt on the original party is now also a separate debt on the guarantor, as a debt cannot be duplicated. 'Zimmah' (Responsibility) linguistically means 'duty'; metaphorically, it is used for the person's self/essence. Thus, saying 'it became obligatory on his Zimmah' means 'it became obligatory on his person'. This entire discussion is found in 'Usul' (Principles). Issue: "So-and-so is my acquaintance" or "So-and-so is known." Linguistically, such a person would not be a guarantor (Kafil), but if the custom ('Urf) considers it a guarantee, he would become a guarantor, and the fatwa should be given accordingly, as mentioned in 'Al-Mudmarat'. The translator states that in our custom, this would absolutely not constitute a guarantee, and the fatwa should reflect this because such a statement provides assurance, not legal responsibility. Issue: "Whatever is proven against you," the translator says, "Whatever comes out against you." Both are equally correct. Issue: "The pursuit was taken up," meaning the guarantor and the creditor adopted 'Mulazamat' (legal attachment/pursuit) of him. 'Mulazamat' essentially means persistence in a claim such that one does not separate from the person, staying with them...

और फकीहों (न्यायविदों) की शब्दावली में, जो कपड़ा बिछाया गया हो या चटाई आदि हो। 'कराम' (क़ाफ के साथ) एक बारीक पर्दा है जो अक्सर लटकाया जाता है। 'करनाह' वह हर चीज़ है जिसे तरी (नमी) के रूप में फूँकते हैं। 'कज़िया' (गाँव) शब्द 'बदू' (बदुआ/खानाबदोश) के मुक़ाबले में भी आता है, जैसा कि अल्लाह तआला के इस कथन में है: **"और हमने आपसे पहले बस्तियों (क़ुर्रा) के रहने वाले पुरुषों के अलावा किसी को रसूल बनाकर नहीं भेजा।"** और कभी यह 'शहर' के मुक़ाबले में आता है, जैसे कि 'यह मदीना है, क़रिया नहीं' या 'यह मिस्र (महानगर) है, क़रिया नहीं'। और कभी यह शहर के लिए भी इस्तेमाल होता है, जैसा कि अल्लाह के इस कथन में है: **"दोनों शहरों (क़रयतन) में से किसी बड़े आदमी पर..."** यानी मक्का और मदीना। यदि यह कहा जाए कि हिंदुस्तान में एक चीज़ 'कस्बा' कहलाती है, तो अनुवादक कहता है कि फ़िक़्ही (कानूनी) अहकाम के अनुसार, यदि वहां ज़रूरत के लिए क़ाज़ी और नायब (प्रतिनिधि) हों और शरीयत की सीमाएँ लागू हों, तो वह 'शहर' के हुक्म में है। और यदि ऐसा न हो, तो वह 'क़रिया' (गाँव) है। और वर्तमान समय में सही बात यह है कि लोग कस्बों में जुम्मा और जमाअत क़ायम करें। 'क़ौल' का अर्थ कहना और बातचीत है। कुछ टीकाकारों ने लिखा है कि यह शब्द 'जहर' (ज़ोर से बोलने) पर संकेत करता है, लेकिन अनुवादक का कहना है कि ऐसा नहीं है, बल्कि 'क़ौल' कभी दिल ही दिल की बात को भी कहते हैं, जैसा कि अल्लाह तआला के इस कथन में है: **"उसने कहा: तुम स्थिति में बहुत बुरे हो, और जो कुछ तुम बयान करते हो उसे अल्लाह खूब जानता है।"** इसका प्रमाण अल्लाह का यह कथन है: **"वह उनके दिलों की दशा सुधार देता है।"** और चूंकि क़िरात (पढ़ना) भी 'क़ौल' है, इसलिए अनुवादक के निकट 'किरात-ए-नफ़्सी' (मन में पढ़ना) दिल ही दिल में है। इसी आधार पर, इमाम के पीछे नमाज़-ए-जहरिया (ज़ोर से पढ़ी जाने वाली नमाज़) में सूरह फ़ातिहा पढ़ने से संबंधित हदीसों का अर्थ बिना किसी कठिनाई के इसी 'क़िरात-ए-नफ़्सी' पर लिया जाता है। इसी तरह 'अत्तहियात' के बारे में सिखाया गया: **"कहो: तमाम इबादतें अल्लाह के लिए हैं और तमाम नमाज़ें..."** बावजूद इसके कि इसकी क़िरात ज़ोर से नहीं की जाती। अतः समझ लें कि यह उचित है। किसी चीज़ की 'क़ीमत' उसकी दरम और दीनार में वह मालियत (मूल्य) है जो किसी अनुमान लगाने वाले के अनुमान पर आधारित होती है और उस चीज़ के बराबर होती है, जबकि 'शमन' (विक्रय मूल्य) इसके विपरीत है, जो कभी अधिक और कभी कम हो सकता है। कई टीकाकारों ने इसका उल्लेख किया है। इसलिए 'शमन' का अनुवाद 'क़ीमत' करना गलत है, और इससे मूल आदेश में

बड़ा अंतर आ जाएगा। अतः समझ लें। 'क़सब-ए-नरकल' और साधारण नरकल की चटाई होती है, और कुछ नहीं।

'क़रतला' टोकरी है, और अनुवादक ने इसमें पर्याप्त विवरण दे दिया है। अरबों के संबंध में कुछ ने लिखा है कि यह शाखाओं से बनी टोकरी होती है, और अनुवाद में जो दिया गया है वही सही है। 'क़तई क़सम': अनुवादक ने इसे 'अत-सुबात' (दृढ़ता) का अनुवाद लिखा है, और इसका अर्थ यह है कि ज्ञान (जानकारी) के आधार पर शपथ ली जाए। क्योंकि जिसने स्वयं कोई कार्य किया है, वह उसे निश्चित रूप से जानता है, और दूसरे ने उससे जाना है, तो वह ज्ञान के आधार पर शपथ खाएगा। 'क़ौम': यह स्पष्ट होना चाहिए कि 'क़ौम' शब्द केवल पुरुषों के लिए विशिष्ट है, हालांकि इसमें सभी शामिल हो सकते हैं, यह याद रखना चाहिए। 'कापर्दा': खजूर का गुच्छा और एक ऐसी चीज़ जो बहुत लाल हो। यह अलग-अलग स्थानों पर अपने-अपने संदर्भ में आया है। 'शात-ए-क़तिया': वह बकरी जो पालने के लिए हो, और यह 'अल-मबुआ' में आया है। 'कतम': जिसे हम 'कनब' (सन/Hemp) कहते हैं। 'कफ़ालत' (ज़मानत) का शाब्दिक अर्थ 'शामिल करना' और 'ज़मानत देना' है जैसा कि 'क़ामूस' में वर्णित है। 'मकफ़ूल बिही' वह ऋण है जिसकी ज़मानत दी गई। 'मकफ़ूल अन्हु' वह देनदार है जिसकी ओर से ज़मानत दी गई। अल्लामा नसफ़ी ने कहा है कि 'कफ़ालत बिन-नफ़्स' (व्यक्ति की ज़मानत) में भी यही कहा जाता है। लेकिन इमाम अस्बीजाबी ने कहा है कि इस पर केवल 'मकफ़ूल बिही' बोला जाता है। और ऋणदाता के लिए 'लाम' का प्रयोग होता है, अतः 'मकफ़ूल लहू' वह ऋणदाता है जिसके लिए ज़मानत दी गई, इसे 'तालिब' (मांग करने वाला) भी कहते हैं। जो ज़मानत देता है वह 'कफ़ील' है, चाहे वह महिला ही क्यों न हो (यानी 'कफ़ीला' नहीं कहेंगे)। यह भाषा (लत) की बात है। शरीयत की शब्दावली में, मांग के आधार पर अपनी जिम्मेदारी को दूसरे की जिम्मेदारी के साथ जोड़ना ही कफ़ालत है। इसका मुख्य उद्देश्य यह है कि जैसे मूल व्यक्ति से मांग की जा सकती है, वैसे ही कफ़ील से भी की जा सकेगी। यह ऋण के आधार पर नहीं होता, यानी इसका उद्देश्य यह नहीं है कि जैसा ऋण मूल व्यक्ति पर है वैसा ही कफ़ील पर हो जाए, क्योंकि ऋण दोहरा नहीं होगा। शब्द 'ज़िम्मा' का शाब्दिक अर्थ 'अहदा' (कर्तव्य) है, फिर रूपक के रूप में इसे स्वयं व्यक्ति (नफ़्स) के लिए उपयोग किया गया। अतः जब यह कहा जाता है कि 'उसके ज़िम्मे वाजिब हुआ', तो इसका अर्थ है कि 'उसके व्यक्तित्व पर वाजिब हुआ'। यह पूरी चर्चा 'उसूल' (सिद्धांतों) में है। मसला: 'फलां मेरा परिचित है' या 'फलां परिचित है', भाषाई आधार पर इसमें वह व्यक्ति कफ़ील नहीं होगा, लेकिन यदि प्रथा (उर्फ़) में उसे कफ़ील माना जाता है, तो वह कफ़ील बन जाएगा और इसी पर फतवा दिया जाएगा। 'मुज़मरात' में ऐसा ही है। अनुवादक का कहना है कि हमारे रिवाज में वह बिल्कुल कफ़ील नहीं होगा और इसी पर फतवा दिया जाना चाहिए क्योंकि इससे केवल आश्वासन

मिलता है, ज़िम्मेदारी (ज़िम्मा) नहीं। मसला: 'जो तेरा उस पर साबित हो', अनुवादक कहता है 'जो तेरा उस पर निकले'। यह भी उसी के समान सही है। मसला: 'पीछा पकड़ा गया' यानी कफ़ील और ऋणदाता ने उसकी 'मुलाज़मत' (कानूनी पीछा करना/साथ रहना) अख्तियार की। 'मुलाज़मत' का अर्थ मूलतः मांग में सख्ती करना है ताकि वह उससे अलग न हो सके उसके साथ...

اور اصطلاح فقہاء میں جو کپڑا بچھایا ہوا ہو یا بوریا وغیرہ ہو ۔ قرام بقاف پردہ رقیق باریک اور اکثر لٹکایا جاتا ہے قرناہ بسکہ و ہر چیز جو تری کے طور پر پھونکتے ہیں قریہ بھی مقابل بدو کے آتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ** اور کبھی شہر کے مقابل آتا ہے جیسے یہ مدینہ ہے قریہ نہیں یا یہ مصر ہے قریہ نہیں ہے اور کبھی شہر کو کہتے ہیں کما فی قولہ **عَلَىٰ رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ** یعنی مکہ و مدینہ اگر کہا جائے ہندوستان میں ایک چیز قصبہ کہلاتی تو مترجم کہتا ہے کہ فقہی احکام میں اگر وہاں کی ضرورت سے قاضی و نائب ہو وحدود شرع جاری ہوں تو وہ شہر کے حکم میں ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو قریہ ہے اور اس زمانہ میں صواب یہ ہے کہ لوگ قصبات میں جمعہ و جماعات قائم کریں ۔ قول کہنا و گفتگو اور بعضے شراح نے لکھا کہ لفظ جہر پر دلالت کرتا ہے اور مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ قول کبھی دل ہی دل کی بات کو کہتے ہیں کما فی قولہ تعالیٰ : **قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُوْنَ** ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ **يَهْدِي بَالَهُمْ** اور چونکہ قراءت یہی قول ہے لہذا قراءت نفسی مترجم کے نزدیک دل ہی دل میں ہے اور اسی سے اس کے نزدیک نماز جہریہ میں قراۃ فاتحہ خلف الامام کے احادیث اسی قراۃ نفسی پر بلا تکلف محمول ہیں اور اس طرح التحیات کے بارہ میں تعلیم فرمایا کہ : **قُلِ التَّحِيَّاتُ لِلّٰهِ وَالصَّلَوَاتُ** ۔ باوجودیکہ اس کی قراءت جہر سے نہیں ہوتی ہے فافہم فانہ سائغ عزیز قیمت کسی چیز کی مالیت بدرم و دینار کسی اندازہ کرنے والے کا اندازہ پر ہے جو اس چیز کے مساوی ہوتی ہے بخلاف ثمن کے کہ وہ کبھی زائد کبھی کم ہوتا ہے ذکرہ غیر واحد من الشراح پس ثمن کا ترجمہ قیمت سے غلط ہے اور اس سے اصلی حکم میں بڑا فرق پڑ جائے گا فافہم ۔ قصبِ نرکل اور قصبِ معمولی نرکل کی چٹائی ہوتی ہے نہ اور چیز۔

قرطالہ ٹوکرا وقد ذکرت فی الترجمہ مافیہ کفایۃ اور عربوں کی نسبت بعض نے لکھا کہ شاخوں کی ٹوکری ہوتی ہے والصواب مانی الترجمہ ۔ قطعی قسم ۔ مترجم نے اس کو علی الثبات کا ترجمہ لکھا ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ علم پر قسم ہو کیونکہ جس نے مثلاً کوئی کام خود کیا وہ قطعی جانتا ہے اور دوسرے نے اس سے جاتا ہے تو وہ علم پر قسم کھائے ۔ قوم ۔ واضح ہو کہ قوم کا لفظ فقط مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اگرچہ وہ سب کو شامل ہو گا یاد رکھنا چاہئے ۔ قاپردہ ۔ خوشہ خرما و امر فانی سخت سرخ ۔ اور یہ مختلف مقامات میں اپنے اپنے موقع پر آیا ہے شاۃ قتیہ جو بکری پالنے کے لئے ہو وقد جاءت فی المبوع ۔ کتم ۔ جس کو ہم لوگ کنب کہتے ہیں کفالت لغت میں تنضم و ضمان ہے کما فی القاموس اور تعدیہ بیاہ ہی پس مکفول بہ قرضہ ہے اور عن نے تعدیہ مدیون کیلئے یعنی مکفول عنہ قرضدار ہے اور علامہ نسفی نے کہا کہ کفالت بالنفس میں بھی یہی کہتے ہیں لیکن امام اسبیجابی نے کہا کہ اس پر مکفول بہ فقط بولتے ہیں اور قرض خواہ کے لئے لام سے پس مکفول لہ وہ قرض خواہ ہے جس کے واسطے کفالت کی گئی اور اسی کو طالب بھی کہتے ہیں اور جو ضامن ہو وہ کفیل ہے اگرچہ عورت ہو یعنی کفیلہ نہ بولیں گے جیسا کہ مغرب وغیرہ میں مصرح ہے یہ تو لغت ہے اور شرع کی اصطلاح میں اپنا ذمہ دوسرے کے ساتھ ملانا براہ مطالبہ یعنی کفالت سے غرض اصلی یہ کہ مطالبہ جیسا اصیل سے ہو گا ویسا کفیل سے ہوگا اور براہ قرض نہیں ہوتا یعنی یہ غرض نہیں ہوتی کہ جیسے اصیل پر قرضہ ہے ویسے ہی کفیل پر ہوگا کیونکہ قرضہ متعدد نہ ہوگا اور ذمہ لغت میں عہدہ ہے پھر مجازاً اس کو نفس و ذات کے لئے استعارہ کیا پس یہ جو کہتے ہیں کہ اس کے ذمہ واجب ہوا تو مراد یہ کہ اس کی ذات پر واجب ہوا اور یہ پوری بحث اصول میں ہے اور مسئلہ فلاں میرا آشنا ہے یا فلاں آشنا ہے براہ لغت فلاں کفیل نہ ہوگا مگر عرف سے کفیل ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ دیا جائے کذا فی المضمرات اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں بالکل کفیل نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ دیا جائے کیونکہ اس سے

اطمینان ہے نہ ذمہ ۔ اری مسئلہ ماز اب لک علیہ یعنی جو تیرا اس پر ثابت ہو اور مترجم کہتا ہے کہ جو تیرا اس پر نکلے۔ یہ بھی اسی کے مثل صحیح ہے۔ مسئلہ پیچھا پکڑا گیا۔ کفیل و قرض خواہ نے اس کی ملازمت اختیار کی۔ ملازمت اصل میں شدت سے مطالبہ ہے کہ اس سے جدا نہیں ہوتا ہے اس کے ساتھ

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) (1-6) Introduction

...it became mandatory. The situation is such that the seeker remains with him, following him wherever he goes. A *Muflis* (bankrupt) is one who has come to possess *fuloos* (small change); meaning, he previously possessed rupees and gold coins but now only has copper and small coins. Later, the term began to be used for any absolute needy person. A *Muflis Muhtajib-ul-Yad La Bud* is a person for whom a judge (Qazi) has decreed that he is bankrupt, so that no one transacts with him and no one brings him for imprisonment. *Kufu* refers to equality and parity; in Sharia, equality is considered in specific matters. Others from Arab and non-Arab (Ajam) backgrounds are not considered *Kufu* (equals) to the Quraysh. Thus, even a Sultan is not the *Kufu* of a woman who is a descendant of the Prophet (Sayyid-zadi). However, in *Fatawa Muhit* and others, it is mentioned that a learned man (*Alim*) is a *Kufu* for an Alawiya woman, because the nobility of knowledge is greater than the nobility of lineage. *Karez*: According to the jurists (Fuqaha), it is an underground water passage which, when it surfaces, becomes a spring or a canal. A thin channel is called *Jadwal*, a larger one *Saqiya*, and then a *Nahr* (canal). *Karbas*: Some have translated it as burlap, but this is an oversight; rather, it is cotton cloth. Superior to this is silken cloth called *Qaz*, and the highest quality is refined silk called *Deebaj*, which is very expensive. *Kura'*: A name for a group of horses; it also refers to trotters and has other meanings. *Kamah*: In the commentaries of *Wiqayah*, it is stated to be grass without a stalk; common dictionaries describe it as dried, while fresh ones are called *Kala'*. It is written about *Kamah* that it is not a plant but something that grows in the earth. I say it is likely what is called a mushroom (*Chatri*), and its use in medical treatment is mentioned in some narrations. *Kitabat*: Derived from the root *Kataba*, it means a contract where a slave buys his own self from his master in exchange for wealth earned through his labor. *Karahat* (dislike): According to Imam Muhammad, it is synonymous with *Haram* (prohibited). According to the *Shaykhayn* (Imams Abu Hanifa and Abu Yusuf), it is close to *Haram*. It is narrated from Imam Muhammad that where the evidence for permissibility is stronger, they use the term "La Ba's" (no harm), meaning there is no objection. In *Dhabaih al-Hidayah*, it says "La Ba's" is used for the lawful and "Makruh" for the prohibited. *Makruh Tahrimi* is close to *Haram*, while *Makruh Tanzihi* is close to *Halal*. In some chapters, such as those regarding marriage, no distinction is made between *Haram* and *Makruh Tahrimi*.

Ruling: Eating until satiety is permissible (*Mubah*), but exceeding that is prohibited (*Haram*). Dressing a male child in silk or *Deebaj* is disliked (*Makruh*). Using gold or

silver handles (*Maqbiz*) is permissible. Regarding the usage of words like *Qeel* and *Kulama*: there are various opinions. The translator says it means "every time", and al-Quhistani wrote that this is the chosen view. I say support is found in the commentary of *Radi* and others. The translator further notes that the primary objective is the occurrence of an event, such as the rising of the sun necessitating the day. *Karm*: A vineyard. In the usage of jurists, it sometimes refers to any vineyard, and sometimes specifically to land enclosed by a wall containing only grapevines. The difference between *Karm* and *Bustan* is that a *Bustan* is a walled garden containing various types of trees. In Arab usage, *Hait* is a date palm grove which is walled. *Kanisa* and *Kinisht*: Refer to Jewish places of worship or generally to non-Muslim religious sites. For irrigation, canals are branched out from rivers. At various points, there are offshoots and mouths (*Dahana*); thus, whenever a person needs water, he opens the mouth to his land or garden...

...लाज़िम हो गया और इसकी सूरत यह है कि तालिब (माँगने वाला) उसके साथ हो जाए, जहाँ वह जाए वहाँ साथ रहे। मुफ़लिस वह है जो फलस (छोटे सिक्के) वाला हो गया, यानी पहले रुपया और अशर्फी वाला था अब कौड़ियों और पैसों वाला हो गया। फिर हर मोहताज फ़क़ीर को मुफ़लिस कहने लगे। और 'मुफ़लिस मुहतजिब-उल-यद ला बुद' वह व्यक्ति है जिसके बारे में क़ाज़ी ने यह हुक्म दिया हो कि यह मुफ़लिस है ताकि कोई उसके साथ लेन-देन न करे और कोई उसे क़ैद के लिए न लाए। 'कुफ़ू' का अर्थ बराबरी और समानता है, शरीअत में कुछ विशेष मामलों में समानता देखी जाती है। क़ुरैश के मुक़ाबले में अन्य अरब और ग़ैर-अरब (अजम) के लोग कुफ़ू नहीं हैं। अतः कोई सुल्तान भी ऐसी स्त्री का कुफ़ू नहीं है जो सैयदज़ादी हो। लेकिन फ़तावा मुहीत आदि में है कि विद्वान (आलिम) पुरुष अलविया स्त्री का कुफ़ू है क्योंकि इल्म (ज्ञान) का गौरव वंश के गौरव से अधिक है। 'कारेज़': फ़क़ीहों के अनुसार ज़मीन के नीचे पानी का वह रास्ता है जो प्रकट होने पर चश्मा या नहर बन जाता है। पतली नाली को 'जदवल', उससे बड़ी को 'साक़िया' और फिर उसे 'नहर' कहते हैं। 'करबास': कुछ ने इसका अनुवाद टाट किया है जो कि एक भूल है, बल्कि यह सूती कपड़ा है। इससे बेहतर रेशमी कपड़ा 'क़ज़' है, और सबसे उत्तम साफ़ किया हुआ रेशम 'दीबाज' है जो बहुत कीमती होता है। 'कुराअ': घोड़ों के समूह का नाम है; इसके अन्य अर्थ बकरी के पैर आदि भी हैं। 'कमाह': शूरूह-ए-विक़ाया में है कि यह ऐसी घास है जिसका तना न हो; सामान्यतः इसे सूखा मशरूम कहा जाता है, जबकि ताज़ा को 'कला' कहते हैं। कमाह के बारे में लिखा है कि यह पौधा नहीं बल्कि ज़मीन में जमी हुई एक चीज़ है। मैं कहता हूँ कि यह संभवतः वही है जिसे 'छतरी' (मशरूम) कहते हैं और इसका उल्लेख उपचार के रूप में कुछ विवरणों में मिलता है। 'किताबत': ग़ुलाम का अपने मालिक से यह अनुबंध करना है कि वह अपनी कमाई से अपनी आज़ादी की रक़म अदा करेगा। 'कराहत' (नापसंदगी): इमाम मोहम्मद के निकट हराम के समान है, जबकि शैख़ैन (इमाम अबू हनीफ़ा और अबू यूसुफ़) के निकट हराम के क़रीब है। इमाम मोहम्मद से वर्णित है कि जिस चीज़ के जायज़ होने का तर्क मज़बूत हो उसे 'ला बास' (हर्ज नहीं) कहते हैं। 'ज़बाइह अल-हिदाया' में है कि हलाल चीज़ को 'ला बास' और हराम को 'मकरूह' कहा जाता है। 'मकरूह तहरीमी' हराम के क़रीब है और 'तन्ज़ीही' हलाल के क़रीब। कुछ अध्यायों में हराम और मकरूह तहरीमी में कोई अंतर नहीं माना गया, जैसे निकाह के मसलों में।

मसला: पेट भरकर खाना जायज़ (मुबाह) है, उससे अधिक हराम है। लड़के को रेशमी वस्त्र या दीबाज पहनाना मकरूह है। सोने-चाँदी के हत्थों (मक़्बिज़) का प्रयोग जायज़ है। 'क़ील' और 'कुलमा' जैसे शब्दों के प्रयोग पर विभिन्न मत हैं। अनुवादक ने कहा कि इसका अर्थ 'हर बार' है और क़हिस्तानी ने लिखा कि यही पसंदीदा मत है। मैं कहता हूँ कि शर्ह रज़ी आदि से इसका समर्थन मिलता है। फिर अनुवादक कहता है कि वास्तव में किसी स्थिति का घटित होना ही उद्देश्य है, जैसे जब भी सूरज निकलेगा तो दिन होगा। 'करम' अंगूर के बाग़ को कहते हैं, या ऐसी भूमि को जिसके चारों ओर दीवार हो और उसमें केवल अंगूर हों। 'बुस्तान' वह दीवार वाला बाग़ है जिसमें विभिन्न प्रकार के वृक्ष हों। अरब में 'हाइत' खजूर के उस बाग़ को कहते हैं जिसके चारों ओर दीवार हो। 'कनीसा' और 'कनिशत' यहूदियों के मंदिर या सामान्यतः ग़ैर-मुस्लिमों के इबादतगाह को कहते हैं। सिंचाई के लिए नहरें दरियाओं से निकाली जाती हैं।

لازم ہو گیا اور صورت اس کی یہ ہوتی ہے کہ طالب اس کے ساتھ ہو گیا جہاں جائے ساتھ جاتا ہے۔ مفلس وہ ہے جو فلس والا ہو گیا یعنی پہلے روپیہ واشرفی والا تھا اب کوڑیوں و پیسے والا ہو گیا پھر مطلق محتاج فقیر کو کہنے لگے اور مفلس محتجب ید لابد وہ شخص ہے جس کے واسطے قاضی نے یہ حکم دیا ہو کہ یہ مفلس ہے تا کہ کوئی اس کے ساتھ معاملہ نہ کرے اور کوئی اس کو قید کے لئے نہ لائے۔ کفو برابری و مساوات اور شرع میں مخصوص امور میں مساوات ہے اور قریش کے ساتھ دیگر عرب و عجم والے کفو نہیں ہیں تو سلطان بھی ایسی عورت کا کفو نہیں جو سیدہ ہو لیکن فتاویٰ محیط وغیرہ میں ہے کہ عالم مرد عورت علویہ کا کفو ہے کیونکہ شرف علم نسب سے زیادہ ہے کاریز۔ فقہاء کے نزدیک پانی کا راستہ جو زمین کے نیچے نیچے ہو اور جب کھلا ظاہر ہو تو مین و چشمہ و نہر ہے اور جدول پتلی نالی پھر اس سے بڑی ساقیہ پھر نہر ہے فتاویٰ خانیہ نافع جدا از انجملہ کرباس کے بعضوں نے ٹاٹ ترجمہ کیا اور یہ سہو ہے بلکہ وہ سوتی کپڑا ہے اور اس سے بڑھ کر ریشی قز ہوتا ہے مگر میلا اور اس سے اعلیٰ ریشمی ہے صاف کیا ہوا اور دیباج بہت گراں بہا ہوتا ہے صرح بعض الشراح۔ کراع۔ اسم جماعت خیل کا اور کراع پایہ گوسفند و معانی دیگر۔ قولہم الکراع و السلاح گھوڑے و ہتھیار۔ کماۃ شروح وقایہ میں ہے کہ حشیش ایسی گھاس جس کی ساق و ڈنڈی نہ ہو اور عامہ لغات میں خشک ہو تا لکھا ہے اور تر کو کلاء کہتے ہیں اور کماۃ کو لکھا کہ وہ نبات نہیں ہے بلکہ زمین میں ایک چیز جمی ہوئی ہے اقول غالباً وہ ہے جس کو چھتری بولتے ہیں اور اس سے علاج بعض روایات میں مذکور ہے کیش سابق میں تفصیل گذری۔ کتاب مصدر کاتب عبدہ یعنی مکاتبت کے معنی میں ہے جیسا کہ اساس مقدمہ میں ہے اور امام راغب نے کہا کہ کتابت خرید نا غلام کا اپنی جان کو اپنے مولیٰ سے بعوض اس مال کے

جو اپنی کمائی سے ادا کرنے گا اور شرع میں آزاد کرنا مملوک کو باعتبار ہاتھ کی کمائی کے فی الحال اور اعتبار رقبہ کے وقت ادائے مال کے۔ کراہت جو مکر وہ ہے امام محمدؒ کے نزدیک حرام ہے اور بدعت اس کا مرادف ہے اور شیخین کے نزدیک اقرب بحرام ہے اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جس کے جواز کی دلیل ارجح ہو تو اس کو لا باس یہ بولتے ہیں یعنی اس میں مضائقہ نہیں ہے اور اسی سے کہا گیا کہ لباس میں باس ہے اور ذبائح الہدایہ میں ہے کہ جو حلال ہو اس کو لا باس بولتے ہیں اور جو حرام ہو اس پر مکر وہ بولتے ہیں اور یہ اس مکر وہ کا حکم ہے جس کو تحریمی کہتے ہیں اور تنزیہی اقرب بحلال ہے اور واضح ہو کہ شاید مراد امام محمدؒ کی فعلی تفسیر ہے کیونکہ فعل میں حرام و مکر وہ تحریمی یکسان ہے اور فرق معنوی ہے اور بھی جاننا چاہیے کہ بعض ابواب میں حرام و مکر وہ تحریمی میں کچھ فرق نہیں ہے جیسے نکاح ہذا ملتقط من الشروح۔

مسئلہ سیری تک کھانا مباح ہے اور اس سے زیادہ حرام اور طفل مذکر کو حریر و دیباج پہنانا مکروہ ہے اور مقبض و مذہب کا استعمال جائز ہے فیہ نظر حرف کلیہ۔ اقوال ہیں قیل ہرگاہ قیل ہر وقت و قیل ہر زمان۔ مترجم نے کہا کہ ہر بار اور قہستانی نے لکھا کہ یہی مختار ہے اقول شرح رضی وغیرہ سے تائید پائی جاتی ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ اصل میں ایک وضع کا واقع ہونا مقصود ہے تو معنی قولہم کلما کان کذا کان کذا۔ ہر بار جب ایسا واقع ہوتا ایسا ہو گا جیسے ہر بار کہ سورج نکلے تو دن ہو گا اور ہر گاہ و ہر زمان اس کو لازم ہیں لیکن اصلی مقصود جگہ و زمانہ نہیں ہے بلکہ وجہ وضع ہے۔ کرم باغ انگور اور فقہاء کے استعمال میں کبھی عام باغ انگور کو کہتے ہیں اور کبھی ایسی زمین کو جس کے گرد چاردیواری ہو اور اس میں فقط انگور کے درخت ہوں اور یہی معروف ہے اور کرم اور بستان میں فرق یہ ہے کہ بستان کے گرد چاردیواری تو ہوتی ہے مگر اس میں متفرق اقسام کے درخت ہوتے ہیں اور زمین قابل زراعت ہوتی ہے اور حائط

عرب میں نخلستان خرما ہے کہ رواج کے موافق اس کے گرد چار دیواری کر دیتے تھے۔ کنیسہ۔ کلیسا معبد یہود یا عموماً کفار یعنی بت وغیرہ کمانی القاموس یا کنشت معبد یہود۔ کوہ۔ واضح ہو کہ سینچنے کے لئے نہریں دریاؤں سے جاری کی جاتی ہیں۔ اور اس نہر میں جابجا بچہ اور دہانہ ہوتے تھے پس جس شخص کو پانی کی ضرورت ہوتی اس نے اپنی زمین و باغ کا دہانہ کھول لیا کہ پانی جاری ہو گیا اور اگر نہر صغیر ہے تو ہر

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | Page 177 | Introduction

One used to take water on designated days in turns; thus, this opening is called 'Kwah'. Channels (rivers/canals) are of several types: one is natural, such as the Ganges and Yamuna, etc. The second is royal ('Sultani'), which was excavated for the welfare of the King and the Imam of the time, and in it all Muslims have a right; according to their consensus, its water will be subject to land tax ('Kharaj') or crop-sharing ('Muqasama'). The canals of non-believing kings are also included in this tax. Third is what a common person excavated, which is similar to public and royal canals. Fourth is a private canal for a tribe, but they are so numerous that they are not included in the count; in some places, it has been mentioned that 'not included in the count' applies when they exceed one hundred, though some have offered different interpretations. Fifth is a private canal for a counted tribe, for example, a hundred or fewer as mentioned. Sixth is an 'exclusive canal' belonging to a single individual, and here there are specific rules and details for each. 'Gobar' translates to dung, and details regarding it have passed above. 'Loz' means almond, and 'Lozina' is a type of halwa containing almonds with nuts. 'Lina al-Qamis' refers to a dry shirt, also known as 'kharr' and 'ghundi'. 'Lita' means a sheet. The particle 'Law' (if) in the discourse of jurists often appears in such a way that it changes the ruling according to grammatical specifications, even though its primary rule is for 'condition and consequence'. Thus, through implications of meaning, 'Law' sometimes carries the sense of 'An' (that); for instance, the response to a nominal sentence source is 'Fa', although originally the past tense should be accompanied by 'Lam'. Therefore, in such instances, its translation should be rendered as a conditional particle; understand this, for it is beneficial. Similarly, the particle 'Ala' (upon) sometimes appears for a condition and is widely prevalent in the speech of jurists, for example: 'Tazawwajaha ala an la yukhirijaha' (He married her on the condition that he would not take her out of her home). It is also sometimes spoken in Urdu: 'On this [condition] he married her that he would not take her out of her homeland,' where the intent is a condition, i.e., 'on the condition that,' until the end. Thus, scholars like al-Ayni and al-Hanafi have clarified that jurists use it in such a sense that it is understood that what follows the condition is the desired outcome. Therefore, regarding the essential meaning, there is no difference between it and the conditional particle 'In' (if), as it enters the condition. Now I say that this pertains to the Arabic language, and from the mentioned Urdu example, the rule for the particle 'Par' (on) or 'Is Par' (on this) in the Urdu language can be derived.

However, my objective with this nomenclature is that in many such instances, I have clarified 'on the condition that,' etc. 'Majus' (Magians) is the Arabized form of 'Mir Gosh', claimants to prophethood. In reports and traditions, the Magians are among those polytheists who are considered the worst polytheists. Traditions state that groups like the Mu'tazilites, who call themselves Muslims but believe that humans are independent creators of their own actions, are the 'Magians of this Ummah.' It is firmly established and agreed upon that Magians should be dealt with like idolaters, to the extent that their slaughtered meat is not permissible. Al-Shahrastani wrote in 'Al-Milal wa al-Nihal' that they were a people given a heavenly book, but over time they altered and distorted it; consequently, Allah took it away from all people, and these people remained as they were, astray. Satan inscribed impure matters into their distorted books, such as marrying one's mother or daughter. The correct view is that Magians are also the Zoroastrian fire-worshipping people, among whom such practices are permissible, and they clearly believe in two gods: the creator of good deeds is called 'Izad', and the creator of evil deeds is called Satan or 'Dev'. Their concept is that within a human, through apparent means, Izad creates good deeds through his hands, much like crops are created within the earth through rain and seeds; similarly, they believe in Satan as the creator of evil. Thus, the noble predecessors ('Salaf Saliheen') censured this. It is remarkable that in our time, sects like the Mu'tazilites, Rafidis, and Kharijites believe in creating their own actions, and even some common Muslims hold such views: 'O Allah, Your forgiveness; I seek refuge in You from polytheism'. 'Mubara'at' (Mutual release): This means that each of two parties exonerates the other; i.e., there was a matter between two individuals, and each compromised his rights with the other, then one said to the other, 'You are released from all my rights, including any accidental omissions until now,' or intentionally released. Similarly, 'Mubara'at' with a woman follows this meaning. It was said that 'Mubara'at' is spelled with an 'alif' after the 'ra', and al-Mutarrizi stated it is derived from 'Barawat', so omitting the 'hamza' is an error. 'Maajin' is like a Mufti, a person who has the license to [decide] what mischief through stratagem... [Text ends].

एक बारी-बारी के मुक़र्रर दिनों में पानी लेता था, इसलिए इस मुहाने को 'क्वह्' (Kwah) कहते हैं। नहरें कई प्रकार की होती हैं: एक प्राकृतिक जैसे गंगा और जमुना आदि; और दूसरी सुल्तानी जो बादशाह और समय के इमाम की भलाई के लिए खोदी गई हो, और इसमें सभी मुसलमानों का अधिकार है और उन्हीं की राय से इसका पानी खिराज (लगान) या मुक़ासका (फ़सल बँटवारा) के रूप में होगा। काफ़िर बादशाहों की नहरें भी इसी खिराज में शामिल हैं। तीसरी वह जो किसी आम व्यक्ति ने खोदी हो, और यह सार्वजनिक और सुल्तानी नहर के करीब है। चौथी विशेष नहर एक कबीले की, लेकिन वे इतनी अधिक हैं कि गिनती में नहीं आतीं, और कुछ स्थानों पर उल्लेख हो चुका है कि 'गिनती से बाहर' तब माना जाता है जब वे सौ से अधिक हों, और कुछ ने इसके अलावा व्याख्या की है। पाँचवीं विशेष नहर जो कबीला गिनती में आता है, उदाहरण के लिए सौ या उससे कम। छठी सबसे विशेष नहर जो एक व्यक्ति की हो, और यहाँ हर एक के नियम और विवरण हैं। 'गोबर' का अर्थ विष्ठा है और विवरण ऊपर आ चुका है। 'लोज़' का अर्थ बादाम है और 'लोज़ीना' एक प्रकार का हलवा है जिसमें बादाम और अन्य मेवे हों। 'लीना अल-क़मीस' सूखे कुर्ते को कहते हैं। 'लीता' चादर को। 'लव' (Law) शब्द फ़ुक़हा (विधिवेत्ताओं) के शब्दों में अक्सर ऐसे ढंग से आता है कि व्याकरण के स्पष्टीकरण के अनुसार अर्थ बदल जाता है, जबकि इसका नियम शर्त और प्रतिफल का है। अतः अर्थ आदि के संकेतों से 'लव' कभी 'अन' (कि) के अर्थ में होता है, जैसे संज्ञा वाक्य (जुमला इस्मिया) का उत्तर 'फ़ा' (fa) होता है, हालाँकि मूल रूप से अतीत (माज़ी) 'लाम' के साथ होना चाहिए। अतः ऐसे स्थानों पर इसका अनुवाद शर्त के शब्द से करना चाहिए, इसे समझ लें क्योंकि यह लाभदायक है। इसी तरह 'अला' (Ala) शब्द कभी शर्त के लिए आता है और फ़ुक़हा की वाणी में बहुत प्रचलित है, जैसे 'तज़व्वजहा अला अन ला युक़रिजहा' (उसने उससे इस शर्त पर विवाह किया कि वह उसे बाहर नहीं ले जाएगा) और कभी उर्दू में भी बोलते हैं कि 'इस पर उससे निकाह किया कि वह उसे उसके वतन से बाहर न ले जाएगा' और यहाँ तात्पर्य शर्त है, यानी 'इस शर्त पर कि' अंत तक। अतः ऐनी और हनफ़ी आदि ने स्पष्ट कर दिया है कि फ़ुक़हा इसे ऐसे अर्थ में प्रयोग करते हैं जिससे यह समझा जाए कि इसके बाद वाला हिस्सा शर्त का फल है। अतः अर्थ की दृष्टि से इसमें और 'इन' (In - यदि) शर्तिया शब्द में कोई अंतर नहीं है क्योंकि यह शर्त पर ही लागू होता है। अब मैं कहता हूँ कि यह अरबी भाषा के लिए है और उर्दू में जो उदाहरण दिया गया, उससे उर्दू भाषा के शब्द 'पर' या 'इस पर' का नियम निकाला जा सकता है।

लेकिन मेरा उद्देश्य यह नामकरण (तस्मिया) है कि अक्सर ऐसे स्थानों पर मैंने स्पष्ट कर दिया है कि 'इस शर्त पर कि' आदि। 'मजूस' (Magians) 'मीर गोश' का अरबी रूप है, जो नबुवत (पैग़म्बरी) के दावेदार थे। रिवायतों और उल्लेखों में मजूसी उन मुशरिकों (बहुदेववादियों) में से हैं जो सबसे बुरे मुशरिक हैं। और उल्लेखों में है कि मोतज़िला आदि लोग जो इस्लाम का नाम लेकर इस बात के कायल हैं कि हम लोग अपने कर्मों के स्वयं मुख्तार (स्वतंत्र) हैं, वे इस उम्मत के मजूसी हैं। और यह सही साबित और सर्वसम्मत है कि मजूसियों के साथ वही व्यवहार किया जाए जो मूर्तिपूजकों के साथ किया जाता है, यहाँ तक कि उनका ज़बीहा (ज़बह किया हुआ जानवर) भी जायज़ नहीं है। शहरस्तानी ने 'अल-मिलल व अल-निहल' में लिखा है कि यह एक कौम थी जिन्हें आसमानी किताब दी गई थी, लेकिन उन्होंने समय बीतने के साथ उसमें परिवर्तन और फेरबदल (तहरीफ़) कर दिया, इसलिए अल्लाह तआला ने उसे सभी लोगों से उठा लिया और सही मार्ग से ये लोग वैसे ही रह गए। और शैतान ने उनकी बदली हुई किताबों में अपवित्र मसले लिख दिए जैसे माँ से निकाह कर लेना और बेटी से निकाह करना। और सही बात यह है कि मजूसी भी ज़रदश्त कौम के अग्निपूजक हैं, जिनके यहाँ ये सब बातें जायज़ हैं और वे स्पष्ट रूप से दो खुदाओं को मानने वाले हैं। नेक कामों को पैदा करने वाले को 'इज़द' (Izad) कहते हैं और बुरे कामों को पैदा करने वाले को शैतान या 'देव' कहते हैं। और उनका मतलब यह है कि आदमी के भीतर उसके हाथों से, मानो बाहरी कारणों के माध्यम से, इज़द नेक कर्म पैदा करता है, जैसे ज़मीन के भीतर बारिश और बीज के माध्यम से खेती आदि, और इस तरह वे शैतान द्वारा (बुरे कर्मों के) पैदा किए जाने के कायल हैं। अतः पूर्वजों (सलफ़ सालेहीन) ने इसकी कडी आलोचना की है। और आश्चर्य है कि हमारे समय में मोतज़िला, राफ़ज़ी और ख़ारजी फ़िरक़े तो स्वयं अपने कर्म पैदा करने के कायल हैं, बल्कि सामान्यतः मुसलमान भी यह विचार रखते हैं: 'ऐ अल्लाह, तेरी माफ़ी चाहता हूँ, मैं शिर्क से तेरी पनाह माँगता हूँ'। 'मुबारात' (Mubaraat): इसका अर्थ है कि दो लोगों में से हर एक दूसरे को बरी करे, यानी दो आदमियों के बीच कोई मामला था, हर एक ने दूसरे के साथ अपने अधिकारों का समझौता कर लिया, फिर एक ने दूसरे से कह दिया कि 'तू मेरे उन सभी अधिकारों से बरी है जो अब तक भूल-चूक से रह गए हों', या जानबूझकर बरी कर दिया, और इसी तरह स्त्री से 'मुबारात' करना इसी अर्थ में है। कहा गया है कि 'मुबारात' में 'रा' के बाद अलिफ़ है और मुतर्रिज़ी ने कहा कि यह 'बरावत' से निकला है, इसलिए हमज़ा छोड़ना ग़लती है। 'माजिन' जैसे मुफ़्ती, वह व्यक्ति जिसे यह अनुमति (परवाना) हो कि उसने चालबाज़ी (हीलागरी) से क्या शरारत...

ایک باری باری کے مقررہ ایام میں پانی لیتا تھا پس اس دہانہ کو کوہ کہتے ہیں اور انہار کئی قسم کے ہیں ایک قدرتی جیسے گنگا و جمنا وغیرہ اور دوم سلطانی جو بادشاہ و امام وقت کے مصلحت سے کھودی گئی اور اس میں تمام مسلمانوں کا حق ہے اور انھین کی رائے سے اس کا پانی بطور خراج ہو گا یا مقاسمہ اور بادشاہاں کفر کے انہار اسی خراج میں شامل ہیں اور سوم جو کسی عام نے کھودی اور یہ قریب نہر امم و سلطانی ہے اور چہارم نہر خاص ایک قوم کی مگر اس قدر کثیر ہیں کہ داخل شمار نہیں اور بعض مقامات پر مذکور ہو چکا کہ غیر داخل شمار جب سو سے زیادہ ہوں اور بعض نے اس کے سوائے تفسیر کی۔ پنجم نہر خاص جو قوم داخل شمار ہے مثلاً بقول مذکور صد یا کم ہوں۔ ششم نہر اخص جو ایک شخص کی ہو اور یہاں ہر ایک کی احکام و تفصیل ہے۔ گو بر ترجمہ سرگین و اد پر تفصیل گزری۔ لوز بادام دلوزینہ قسم حلواہ جس میں لوز مع میوہ جات ہوں۔ لینہ القمیص خشک پیراہن کو کھر وگھنڈی۔ لیطہ چادر۔ حرف لو کلام فقہاء میں اکثر ایسے پیرایہ سے آتا ہے کہ تصریحات نحو کے موافق حکم میں تغیر ہوتا ہے حالانکہ محکم شرط وجزاء کا ہے پس معنی وغیرہ کے اشارات سے لو کبھی بمعنی ان ہوتا ہے جیسے جواب جملہ اسمیہ مصدر یہ فاء ہوتا ہے اگر چہ نے الاصل ماضی بلام ہونا چاہیے فعلیٰ ہذا ایسے مقامات پر اس کا ترجمہ حرف شرط سے کرنا چاہیے فافہم فانہ نافع ایسے ہی حرف علیٰ کبھی شرط کے لئے آتا ہے اور کلام فقہاء میں بکثرت شائع ہے مثلاً تزوجہا علی ان لایخرجہا اور کبھی اردو میں بھی بولتے ہیں کہ اس پر اس سے نکاح کیا کہ اس کو اس کے وطن سے باہر نہ لے جائے گا اور مراد شرط ہے یعنی اس شرط پر کہ الی آخرہ پس عینی و حنفی وغیرہ نے تصریح کر دی کہ فقہاء اس کو ایسے معنی میں استعمال کرتے ہیں کہ جس سے سمجھا جائے کہ مابعد شرط مامل ہے پس

حاصل معنی کی راہ سے اس میں اور ان حرف شرط میں کچھ فرق نہیں ہے کہ وہ شرط پر داخل ہوتا ہے اب میں کہتا ہوں کہ یہ زبان عربی کے لئے ہے اور اردو میں جو مثال مذکور ہوئی اس سے اردو زبان کے حرف پر یا اس پر کا قاعدہ مستخرج ہو سکتا ہے۔

لیکن میری غرض یہ تمیہ ہے کہ اکثر ایسے مقام پر میں نے تصریح کر دی ہے کہ اس شرط کہ الی آخرہ۔ مجوس معرب میر گوش مدعی نبوت اور روایات و آثار میں مجوس ان مشرکوں میں ہیں جو بدتر مشرک ہیں اور آثار میں ہیں کہ معتزلہ وغیرہ جو لوگ اسلام کا نام لے کر اس امر کے قائل ہیں کہ ہم لوگ اپنے افعال کے خودمختار ہیں وہ اس امت کے مجوسی ہیں اور صحیح ثابت و متفق علیہ ہے کہ مجوس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائے جو بت پرستوں سے ہوتا ہے حتیٰ کہ ان کا ذبیحہ جائز نہیں ہے اور شہرستانی نے ملل و نحل میں لکھا ہے کہ یہ ایک قوم تھی جن کو آسمانی کتاب دی گئی تھی مگر انھوں نے بعد زمانہ کے اس میں تبدیل و تحریف کی پس اللہ تعالیٰ نے اس کو سب قوم سے اٹھا لیا اور صحیح کو یہ لوگ ویسے ہی رہ گئے اور شیطان نے ان کی محرف کتابوں میں ناپاک مسائل لکھ دیئے جیسے ماں سے نکاح کر لینا اور بیٹی سے نکاح کرنا اور صواب یہ ہے کہ مجوس بھی قوم زردشت آتش پرست ہے جن کے یہاں یہ سب باتیں جائز ہیں اور وہ دو خدا کے صاف صاف قائل ہیں نیک کاموں کا پیدا کرنے والا ایزد کہتے ہیں اور بد کاموں کا پیدا کرنے والا شیطان یا دیو کہتے ہیں اور مطلب ان کا یہ ہے کہ آدمی کے اندر اس کے ہاتھوں سے گویا بواسطہ اسباب ظاہری کے نیک افعال ایزد پیدا کرتا ہے زمین کے اندر سے بواسطہ مینہ و تخم کے کھیتی وغیرہ اور اس طرح شیطان کے پیدا کرنے کے قائل ہیں پس اکابر سلف صالحین نے اس پر تشنیع کی ہے اور عجب کہ ہمارے زمانہ میں معتزلہ و رافضہ و خارجی فرقے تو خود اپنے آپ پیدا کرنے کے قائل ہیں بلکہ عموماً مسلمان بھی نظر رکھتے ہیں: اللهم غفرانك اعوذبك من الشرك۔ مباراۃ۔ یہ کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو بری کر یعنی دو آدمیوں میں معاملہ تھا ہر

ایک نے دوسرے سے اپنے حقوق کا سمجھوتا کر لیا پھر ایک نے دوسرے کو کہہ دیا کہ تو میرے تمام حقوق سے جو کچھ اس وقت تک بھول چوک کے ہوں بری ہے یا جان بوجھ کر بری کر دیا اور اس طرح عورت سے مباراۃ کرنا اسی معنی میں ہے۔ کہا گیا کہ مباراۃ بالف بعد راء ہے اور مطرز ی نے کہا کہ براوت سے مشتق ہے تو ہمزہ چھوڑنا خطاء ہے ماجن جیسے مفتی وہ شخص کہ جس کو یہ پروانہ ہو کہ اس نے حیلہ گری سے کیا شرارت

(Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1) (178) (Introduction)

"Sikhayi" (Taught), as mentioned in *Al-Maghrib*. *Mishmish* (Apricot). *Majnun* (Insane) is the opposite of *Aaqil* (Sane). *Sakran* (Intoxicated) is the opposite of *Sahi* (Sober). *Mughma Alayh* (Unconscious) is the opposite of *Mufeeq* (One who has regained consciousness). *Maghram* (One in debt) is the opposite of *Dhamin* (Guarantor). *Qaba-e-Mahshu* is a cloak filled with padding. *Muqna'ah* is a well-known ornament/head covering. *Mulhaqah* refers to a cloth or sheet. The explanations for *Mulazamat* and *Muflis* (bankrupt) have already been provided. *Mula'ibat* means to enjoy a pleasant and playful relationship with one's spouse. *Muhawwaz* means that which is divided and secured. *Mashjuj* is one who has sustained a head wound (*Shajjah*); the person inflicting it is called a *Shaaj*. *Muthallath* refers to something triangular, and also a well-known type of wine. *Musalla* is a piece of roasted meat or similar. *Muqlia* refers to roasted grains of wheat or other cereals. *Madhhab* M *Dhanab*. *Keeri* is that which starts passing from the tail side. Regarding the concept of *Mafhum-e-Mukhalif* (the contrary implication of a ruling), if the conditions mentioned are for the purpose of restriction, then a violation of those conditions will lead to a reversal of the ruling. Therefore, according to us, this is not considered in *Usul* (principles), but in *Furu'* (subsidiary matters), the author of *Sharh Wiqayah* and others have written that it is valid without dispute. However, the author of *Qunyah* wrote in the chapter on *Ijarat* (leasing) that it is not valid. The correct view is that it is valid, though not in the majority of cases, as clarified by the author of *Nihayah* in the section on *Hudud*. *Muka'ab* is a type of leather covering from the foot to the bone between the leg and the foot, i.e., the ankle; it also refers to a game, though the former is intended here. *Mufaddad* and *Mudhahhab* refer to objects adorned or inlaid with silver and gold leaves. *Saif-e-Mufaddad* is a sword whose hilt is covered with silver leaf and is not plated with water gilding. *Qadah-e-Mufaddad* is a cup with a silver ring or joint on its rim; the most correct view is that the silver part should not be touched with the mouth. It was previously mentioned in *Qunyah* etc. that it is permissible, but that narration is not reliable.

Madamin and *Muntafa* are fetuses still in the loins of males; if someone buys the "contents" of an animal's loins, the sale is void (*batil*). If the male and female mate, the sale and purchase of that mating are also void; these are called *Malaqih*, where the mating of a pregnant animal is considered a present animal. *Munsif* is a type of wine. *Ma'azif* (with an unpointed *ayn* and a pointed *zay*) is the plural of *Mi'zaf*, a type of lute made by the people of Yemen; it is mentioned in *Al-Maghrib*. Quhistani said

that whoever imagined it to be a mere instrument of amusement like the *mizmar* was mistaken. The more correct view is that in the speech of the jurists, where *Ma'arif* is mentioned only in plural form, the term *Mi'zaf* is given dominance to include all musical instruments and amusements. Thus, *Ma'arif* refers to the *rabab*, *tambur*, *mizmar*, *chang*, *ud*, *tabl*, and *daf*. Selling any of these is forbidden (*haram*), and whoever breaks them will not be liable for compensation (*dhaman*) if done by the order of the Imam; otherwise, the ruling is disputed. *Mulaziq* and *Mulasiq* mean attached or joined, like houses connected to each other. *Muna'at* is a group of people capable of preventing or obstructing. *Labtah* refers to a woman who has been completely separated by three divorces or a final divorce (*Talaq-e-Bain*). *Mu'assam* is the wrist joint. *Masah* means wiping with a wet hand. It is written in *Minah* that if a husband desires his wife, but washing her head would be harmful, she should omit washing her head and not refuse, and some said she should perform *masah*. *Muhand* is a low-cost garment for everyday use. *Muqallimah* is a nail-clipper. *Miqraz* means scissors. *Mustanqa'* is a place where water collects. *Mashayikh*: It should be clear that Imam Abu Hanifa and his students are among the *Mutaqaddimin* (predecessors), and those after them are called the *Mutakhkhirin* (successors). Then, the *Mashayikh* are those close to the Imam's time whose knowledge is vast and experience is great. *Musadarah* means to torture or put someone in a bind, as mentioned in *Al-Mustasfa*. *Milk-e-Mutlaq* (Absolute Ownership), for example, claiming absolute ownership without restricting it to any cause. Abu al-Makarim said *Milk-e-Mutlaq* refers to ownership resulting from causes that grant full title, such as purchase or gift (*Hiba*). *Nata-ij* (offspring/results) also fall into this category. The meaning of "witnessing offspring" is that the witness saw the child behind its mother, and it is not a condition that they witnessed the actual separation from the womb. *Mari* (Esophagus) is the passage for food and water to the stomach. *Hatib* is an oil scented by adding fresh flowers like violets and roses. *Mushawwiz* means a juggler or magician. It is mentioned in the *Kitab al-Shahadat* (Book of Testimonies) that the testimony of a *Mushawwiz* is not accepted. The issue of *Sawja*. *Mubtadi'* (Innovator) is someone who introduces something into religion without Shariah evidence. They are of two types: first, in matters of belief, such as the Mu'tazilites, Rafidites, and Kharijites. Among the Rafidites, the sect that only gives excellence to Hazrat Ali (Karam Allahu Wajhahu) is an innovator, but whoever denies the Rightly Guided Caliphs is an infidel (*kafir*), as mentioned in *Al-Khulasa*. *Majlis* means a single sitting in which...

(फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1) (178) (मुक़द्दमा)

सिखाई 'कज़ा फ़िल मग़रिब'। 'मिशमिश' (आड़ू), 'मजनून' (पागल) का उल्टा 'आक़िल' (समझदार) है। 'सकरान' (नशे में) का उल्टा 'साही' (होश में) है। 'मुग़्मी अलैह' (बेहोश) का उल्टा 'मुफ़ीक़' (होश में आना) है। 'मुग़रम' (कर्जदार) का उल्टा 'ज़ामिन' है। 'क़बा-ए-महशू' वह लबादा जिसमें रुई आदि भरी हो। 'मुक़ना' एक प्रसिद्ध आभूषण। 'मुल्हाक़ा' चादर। 'मुलाज़मत' और 'मुफ़लिस' का वर्णन हो चुका है। 'मुलाएबत' पत्नी के साथ प्रसन्नतापूर्वक समय बिताना। 'महूज़' जो विभाजित और सुरक्षित हो। 'मशजूज' जिसे सिर पर घाव लगा हो, उसे करने वाला 'शाज' कहलाएगा। 'मुसल्लस' तीन कोनों वाला और एक प्रसिद्ध शराब। 'मुसल्लिया' भुनी हुई मांस की बोटी या कोई अन्य चीज़। 'मुक़लिया' भुने हुए गेहूं के दाने या अनाज आदि। 'मज़हब' म 'ज़नब'। 'केरी' जो पूंछ की तरफ से गुजरना शुरू हुई हो। 'मफ़हूम-ए-मुखालिफ़' (विपरीत अर्थ) का हुक्म उन शर्तों पर है कि यदि शर्तें पाबंदी के लिए हों, तो उनके विपरीत शर्तों पर हुक्म भी विपरीत होगा। अतः हमारे पास 'उसूल' (सिद्धांतों) में इसका विचार नहीं है, लेकिन 'फुरअ' (शाखाओं) में 'शराह वक़ाया' आदि ने लिखा है कि यह बिना किसी विवाद के विश्वसनीय है, परंतु 'साहिब-ए-क़ुन्या' ने 'इजारात' (किराएदारी) में लिखा है कि यह विश्वसनीय नहीं है। और सही यह है कि यह विश्वसनीय है परंतु अक्सरियत नहीं निकली, जैसा कि 'साहिब-ए-निहाया' ने 'हुदूद' में स्पष्ट किया है। 'मुका'अब' एक प्रकार का चमड़ा होता है जो पैर और पिण्डली के बीच की हड्डी यानी टखने तक होता है; और 'मुका'अब' एक खेल भी होता है, यहाँ पहला अर्थ अभिप्रेत है। 'मुफ़ज़्ज़ा' और 'मज़हब' वह चीज़ जिसमें शुद्ध चाँदी या सोने के पत्र जड़कर उसे सुंदर बनाया गया हो। 'सैफ़-ए-मुफ़ज़्ज़ा' वह तलवार जिसकी मूठ पर चाँदी का पत्र चढ़ा हो और पानी से मुलम्मा न किया गया हो। 'क़दह-ए-मुफ़ज़्ज़ा' वह प्याला जिसके किनारे पर चाँदी का छल्ला या जोड़ हो; और सही बात यह है कि चाँदी वाले स्थान को मुँह से न लगाया जाए। पहले 'क़ुन्या' आदि में उल्लेख हुआ है कि यह जायज़ है, परंतु वह रिवायत विश्वसनीय नहीं है।

'मज़ामीन' और 'मुंतफ़ा' वह भ्रूण हैं जो नरों की पीठ में होते हैं; अतः यदि किसी ने किसी व्यक्ति के चौपायों के'मज़ामीन' खरीदे, तो वह सौदा बातिल (अमान्य) है। और यदि नर और मादा का समागम हुआ, तो उसका क्रय-विक्रय भी बातिल है; इन्हें 'मुलाक़ीह' कहते हैं, जिसे गर्भवती मादा से जीवित पशु मान लिया गया हो। 'मुनसिफ़' शराब का एक प्रकार। 'मआरिफ़' (बिना नुक्ते वाली 'ऐन' और नुक्ते वाली 'ज़े' के साथ) 'मज़फ़' का बहुवचन है, जो एक प्रकार का तंबूरा है जिसे यमन के लोग बनाते हैं, इसका उल्लेख 'मग़रिब' में है। और 'क़ुहिस्तानी' ने कहा कि जिसने यह माना कि वह संगीत

का वाद्ययंत्र है जैसे 'मज़मार' आदि, तो उसने गलत किया। और अधिक सही यह है कि फ़ुक़हा (न्यायविदों) के कलाम में जहाँ केवल 'मआरिफ़' बहुवचन के रूप में आया है, वहाँ 'मज़फ़' को प्रधानता देकर खेल-कूद के वाद्ययंत्रों को इसमें शामिल कर दिया गया है; अतः 'मआरिफ़' से तात्पर्य रबाब, तंबूरा, मज़मार, चंग, ऊद, तबल और दफ़ आदि सभी हैं। इन सबकी बिक्री हराम है, और जिसने इनमें से किसी को तोड़ दिया, उस पर कोई हर्जाना (ज़मान) न होगा यदि वह इमाम के आदेश से हो, अन्यथा आदेश विवादास्पद है। 'मुलाज़िक़' और 'मुलासिक़' का अर्थ है चिपका हुआ या मिला हुआ, जैसे एक घर दूसरे से मिला हो। 'मुनअत' उन लोगों का समूह जो रोक सकें और बाधक हों। 'लब्ता' वह महिला जिसे स्पष्ट रूप से तीन तलाक देकर अलग कर दिया गया हो या 'तलाक-ए-बाइन' दी गई हो। 'मुअस्सम' कलाई का जोड़। 'मसह' भीगा हुआ हाथ फेरना। 'मीनह' में लिखा है कि एक पत्नी को उसके पति ने चाहा, परंतु पत्नी के लिए सिर धोना हानिकारक था, तो कहा गया कि वह सिर धोना छोड़ दे और मना न करे, और कुछ ने कहा कि वह 'मसह' कर ले। 'मुहन्द' कम कीमत वाला कपड़ा जो हर समय उपयोग के लिए हो। 'मुक़ल्लिमा' नहनी (नाखून काटने वाला)। 'मिक़राज़' कैंची। 'मुस्तनक़' जहाँ पानी जमा हो जाए। 'मशाइख़': स्पष्ट हो कि इमाम अबू हनीफा और उनके शिष्य 'मुतक़द्दिमीन' (पूर्वज) हैं और उनके बाद वाले 'मुताख़िरीन' कहलाते हैं। फिर इमाम के समय के करीब के वे 'मशाइख़' हैं जिनका ज्ञान व्यापक और अनुभव अधिक है। 'मुसादिरा' किसी को प्रताड़ित करना या शिकंजे में कसना, जैसा कि 'अल-मुस्तस्फ़ा' में वर्णित है। 'मिल्क-ए-मुतलक़' (पूर्ण स्वामित्व), जैसे किसी ने पूर्ण स्वामित्व का दावा किया और उसे किसी कारण से प्रतिबंधित नहीं किया। अबू अल-मकारिम ने कहा कि 'मिल्क-ए-मुतलक़' से तात्पर्य वह स्वामित्व है जो उन कारणों से प्राप्त हो जो पूर्ण स्वामित्व प्रदान करते हैं जैसे खरीद और उपहार (हिबा) आदि। 'नताइज' (परिणाम) भी इसी श्रेणी में होंगे। 'शहादत-ए-नताइज' का अर्थ है कि गवाह ने बच्चे को उसकी माँ के पीछे देखा था, और यह शर्त नहीं है कि उसने जन्म के समय उसे देखा हो। 'मरी' (अन्नप्रणाली/फूड़ पाइप) वह अंग है जिससे खाना-पानी पेट में जाता है। 'हतीब' वह तेल जिसमें बनफ़्शा और गुलाब आदि के ताज़े फूल डालकर उसे सुगंधित किया गया हो। 'मुशौविज़' बाजीगर (जादूगर)। 'किताबुश-शहादत' (गवाही की किताब) में आया है कि 'मुशौविज़' की गवाही स्वीकार नहीं की जाएगी। 'मसाला-ए-सूजा'। 'मुबत्तदि' वह जो धर्म में बिना किसी शरीयत के प्रमाण के नई बात निकाले; वे दो प्रकार के हैं: पहले वे जो अक़ीदे (विश्वास) में बिगड़े हों जैसे मोतज़िला, राफ़िज़ी और ख़ारजी आदि। परंतु राफ़िज़ियों में से जो संप्रदाय केवल हज़रत अली (करम अल्लाह वजहुह) को श्रेष्ठता देता है वह 'मुबत्तदि' है, और जो ख़ुलफ़ा-ए-रशीदीन का इनकार करे वह काफ़िर है, जैसा कि 'अल-ख़ुलासा' में वर्णित है। 'मजलिस' एक बैठक में किसी...

سکھائی کذا فی المغرب۔ مشمش زرد آلو مجنون مقابل عاقل۔ سکران مقابل صاحی۔ مغمی علیہ مقابل مفیق۔ مغرم مقابل ضامن۔ قبائے محشو جس کے تہہ میں بھراؤ ہو۔ مقنعہ زیور معروف۔ ملحقہ چادر از لطف چیدن۔ ملازمت و مفلس کا بیان ہو چکا۔ ملاعبت جو رو سے خوش باشی کرنا۔ محوز جو منقسم و مستحرز ہو۔ مشجوج جس کو زخم شجہ پہنچا ہو۔ فاعل شاج کہلائے گا۔ مثلث سہ گوشہ وقسم شراب معروف۔ مصلیہ بھونی ہوئی گوشت کی بوٹی ہو یا اور چیز۔ مقلیہ بھونے ہوئے گیہوں کے دانہ ہوں اور اناج وغیرہ۔ مذہب م ذنب۔ کیری جودم کی طرف سے گزرنا شروع ہوئی ہو۔ مفہوم مخالف بیان حکم جن شرائط پر ہے اگر شرائط بغرض تقید ہوں تو ان کے خلاف شرائط پر خلاف حکم ہو گا۔ پس ہمارے نزدیک اصول میں اس کا اعتبار نہیں ہے اور فروع میں شارح وقایہ وغیرہ نے لکھا کہ معتبر ہے بلا خلاف لیکن صاحب قنیہ نے اجارات میں لکھا کہ معتبر نہیں ہے اور صحیح یہ ہے کہ معتبر ہے مگر اکثر ی نہ نکلی جیسا کہ صاحب نہایہ نے حدود میں تصریح کر دی ہے مکعب ایک قسم کا چمڑے کا ہوتا ہے پاؤں و ساق کے بیچ کی ہڈی تک یعنی ٹخنہ تک اور مکعب کھیل بھی ہوتا ہے مراد اول ہے مفضض اور مذہب جس چیز میں عین چاندی و سونے سے پتر وغیرہ جڑ کر خوبصورت کیا جائے اور سیف مفضض جس کے قبضہ پر چاندی پترے سے چڑھی ہو اور پانی سے ملمع نہ ہوائے اور قدح مفضض جس کے کنارے پر حلقہ یا جوڑ چاندی سے ہو اور اصح یہ ہے کہ مقام چاندی کو منہ سے نہ لگائے اور سابق میں قنیہ وغیرہ سے مذکور ہوا کہ جائز ہے مگر روایت معتبر نہیں ہے۔

مضامین و منطفہ ہیں جو نروں کی پشت میں ہیں پس اگر کسی نے فلاں شخص کے چو پاؤں کے مضامین خریدے تو باطل ہے اور اگر جفتی کھائی نر و مادہ نے تو اس کا فروخت و خرید کرنا بھی

باطل ہے اور یہ ملاقیح ہیں کہ بار دار جفتی سے اس کو موجود جانور قرار دیا منصف قسم شراب۔ معازف بعین مہملہ وزائے منقوطہ جمع معزف قسم طنبور جس کو اہل یمن بناتے ہیں ذکرہ فی المغرب اور قہستانی نے کہا کہ جس نے یہ گمان کیا کہ وہ آلہ لہو ہے جیسے مزمار وغیرہ تو غلط کیا اور اصوب یہ ہے کہ فقہا کے کلام میں جہاں فقط معارف بلفظ جمع مذکور ہے وہاں معزف کو غلبہ دے کر آلات لہو و لعب کو اس میں شامل کر کے معازف جمع کر دیا پس مراد معزف و رباب و طنبور و مزمار صحیح یعنی چنگ و عود و طبل ودف وغیرہ سب ہیں پس سب کی بیع حرام ہے اور جس نے ان میں سے کسی کو توڑ ڈالا اس پر ضمان نہ ہو گی اگر بحکم امام ہو ورنہ حکم اختلافی ہے۔ ملازق و ملاصق چسپان و ملا ہوا اور گھر ایک دوسرے سے ملا ہوا۔ منمعت ایسے لوگوں کا جتھا جو روک سکیں و مانع ہوں۔ لبتہ عورت جس کو بالکل تین طلاق سے علیحدہ کر دیا گیا ہو یا بائن دی گئی ہو معصم پہنچے کا جوڑ مسح بھیگا ہاتھ پھیرنا مینہ میں لکھا کہ عورت کو اس کے شوہر نے چاہا اور عورت کو سر دھونا مضرت ہے تو کہا گیا کہ سر دھونا چھوڑ دے اور انکار نہ کرے اور بعض نے کہا کہ مسح کر لے۔ مہند ثوب خوار کم قیمت ہر وقت کے استعمال کے لئے۔ مقلمہ نہنی۔ مقراض قینچی مستنقع جہاں پانی جمع ہو جائے مشائخ۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و ان کے تلامذہ ومتقدم میں ہیں اور ان کے بعد متاخرین کہلاتے ہیں پھر قریب زمانہ امام کے مشائخ ہیں جن کا علم وسیع وار تیاض زیادہ ہے۔ مصادرہ کسی کو شکنجہ کرنا ذکرہ المستصفی فی المصادر۔ ملک مطلق۔ مثلاً مطلق ملک کا دعویٰ کیا یعنی کسی سبب سے مقید نہیں کیا۔ ابو المکارم نے کہا کہ مراد ملک مطلق ہے وہ کہ ایسے اسباب سے ہو جو مفید تملیک ہیں جیسے خرید و ہبہ وغیرہ۔ نتائج بھی اسی قسم سے ہو گا اور شہادت نتائج کے یہ معنی ہیں کہ گواہ نے بچے کو اس کی ماں کے پیچھے دیکھا تھا اور یہ شرط نہیں کہ ماں کے پیٹ سے جدا ہوتے معائنہ کیا تھا مری فعیل فعل کھانے پانی پیٹ میں جانے کا۔ حطیب جس تیل میں بنفشہ و گلاب وغیرہ کے تازہ پھول ڈال کر

خوشبودار کیا ہو۔ مشعوذ بازیگر۔ اور یہ کتاب الشہادات میں آیا ہے کہ مشعوذ کی گواہی قبول نہ ہو گی مسئلہ سو جا۔ مبتدع جو کوئی دین میں بلا دلیل شرعی کوئی بات نکالے وہ دو قسم ہیں اول اعتقاد میں جیسے معتزلہ و رافض و خوارج وغیرہ ہیں لیکن روافض میں سے جو فرقہ کہ صرف حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فضیلت دیتا ہے وہ مبتدع ہے اور جو خلفائے راشدین سے منکر ہو وہ کافر ہے کذا فی الخلاصہ مجلس ایک نشست میں کسی

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 179 [Introduction]

As long as a person remains engaged in the same task, it is considered a single assembly (Majlis-e-Wahid); if they begin another task, the assembly is deemed changed. The presence of women in sermon gatherings is disliked (Makruh), as mentioned by Fakhr al-Islam in 'Al-Kafi'. The 'Mutakallim' (Scholastic Theologian) represents a group within Islam that proves Islamic creeds through rational arguments. They debate innovators; if their intention is to state that while our faith is based on the Quran and Hadith, it should be rationally proven that Islamic beliefs do not contradict reason—rather, reason is illuminated by them—and that reason itself understands its limitation in comprehending the Creator (Allah), then such people are strict adherents to the Quran and Hadith, and according to Al-Ghazali and others, this earns divine reward. This pertains to the divine sages, but it is narrated from our scholars that a Mutakallim is an innovator. It is narrated from Imam Abu Yusuf that prayer behind a Mutakallim is not permissible, even if they speak the truth, as stated in 'Al-Zahira'. 'Muniya' refers to a constructed building. 'Ad-Dar' is a name for land with a building upon it in common usage. 'Musallam' means handed over. The phrase "I sold and handed it over" implies the slave was delivered to the buyer without having ever run away until the time of delivery, as indicated in 'Al-Muhit', 'Al-Dhakhira', and 'Al-Kafi'. Some wrongly assumed this meant the slave had never run away in the past from anyone, but this is incorrect. 'Mujazafa' refers to selling or buying by estimation without weight or measure. 'Mazru' means measured by yards. Qazi Khan stated this ruling is for legal judgment (Qaza), not just religious conscience (Diyanat). 'Musallama' means settling a purchase. 'Sabrat al-Ta'am' refers to a heap of grain sold without weight or measure. 'Mu'na' refers to a burden or load requiring a porter or transport. 'Munfasikh' linguistically means annulment, and in Sharia, it is the dissolution of a contract returning things to their original state without gain or loss. 'Zillat al-Dar' is a shaded structure outside a house's wall. According to Imam Abu Yusuf, this includes kitchens and similar structures. 'Manzil' linguistically is a place of descent, and technically it is smaller than a 'Dar' (house) but larger than a 'Bayt' (room), containing at least two rooms.

This was mentioned by Al-Mutarrizi. However, 'Al-Nihaya' states that a 'Manzil' includes rooms, a courtyard, a roof, and a kitchen where a man lives with his family. A 'Dar' is a complex containing rooms, houses, and roofed courtyards. 'Nafaqah' (maintenance) refers to food alone, or food with clothing and housing; opinions differ. A 'Ma'tuh' in Sharia is one whose behavior is partly like a madman and partly

like a sane person. 'Nawa'ib' are duties or taxes imposed by a ruler for the welfare of the subjects, such as path protection; some say it includes arbitrary burdens. The correct view is that most such impositions are unjust and not guaranteed. 'Najasat-e-Ghaliza' (heavy impurity) is proven by definitive evidence, while 'Khafifah' (light) is by presumptive evidence. Some jurists use 'Na-Jaiz' (unlawful) for 'Makruh'. 'Nadih' is a well where water is drawn by camels or oxen. 'Wasif' refers to a servant, whether male or female, child or adult. 'Wadi'at' is an item deposited as a trust (Amanat).

काम में व्यस्त रहने तक जब तक वही काम रहे, वह एक ही बैठक (मजलिस) मानी जाएगी, और यदि दूसरा काम शुरू कर दिया तो बैठक बदल गई। महिलाओं का उपदेश की सभा में उपस्थित होना मकरूह (नापसंद) है, जैसा कि 'फ़ख़्रुल इस्लाम' ने 'काफ़ी' में उल्लेख किया है। 'मुतकल्लिम' (धर्मशास्त्र के ज्ञाता) इस्लाम का वह समूह है जो इस्लामी अक़ीदों (विश्वासों) को तर्क के माध्यम से सिद्ध करते हैं। वे नवाचारियों (मुब्तदीन) से बहस करते हैं; यदि उनका उद्देश्य यह है कि हमारे लिए विश्वास का आधार कुरान और हदीस है, लेकिन उन्हें तार्किक रूप से सिद्ध करना चाहिए ताकि यह दिखाया जा सके कि इस्लामी अक़ीदे बुद्धि के विरुद्ध नहीं हैं, बल्कि बुद्धि उनसे आलोकित होती है, और बुद्धि स्वयं यह समझती है कि मानव बुद्धि में इतनी शक्ति नहीं कि वह सृष्टिकर्ता (अल्लाह) का पूर्ण ज्ञान प्राप्त कर सके, तो ऐसे लोग विशुद्ध कुरान और हदीस के पाबंद हैं और ग़ज़ाली आदि के निकट इसमें पुण्य (सवाब) है। यह बात रब्बानी हकीमों और विद्वानों में होगी, लेकिन हमारे उलेमा से रिवायत है कि मुतकल्लिम नवाचारी (मुब्तदी) है। इमाम अबू यूसुफ़ से रिवायत है कि मुतकल्लिम के पीछे नमाज़ जायज़ नहीं है, चाहे वह सत्य ही क्यों न कह रहा हो, जैसा कि 'ज़हीरा' में है। 'मुनिया' का अर्थ निर्मित इमारत है। 'अद-दार' शब्द का प्रयोग उस भूमि के लिए होता है जिस पर भवन बना हो। 'मुसल्लम' का अर्थ सौंप दिया गया। कथन 'लक़द बा-अहू व सल्लमाहु' का अर्थ है कि मैंने गुलाम को खरीदार को सौंप दिया, जबकि वह मेरे पास सौंपने के समय तक कभी नहीं भागा था, जैसा कि 'मुहीत', 'ज़खीरा' और 'काफ़ी' आदि में इंगित है। कुछ का भ्रम था कि वह अतीत में कभी नहीं भागा था, न विक्रेता के पास से न किसी और के, लेकिन यह भ्रम ग़लत है। 'मुज़ाफ़ा' (अंदाज से बेचना) बिना वज़न या माप के बेचना या खरीदना है। 'मज़रूअ' गज से मापा हुआ। इमाम क़ाज़ी खान ने कहा कि यह निर्णय कानूनी (क़ज़ा) है न कि केवल धार्मिक (दयानत)। 'मुसल्लमत' का अर्थ है खरीद का निपटान करना। 'मबा-सब्रतुत-ताम' का अर्थ बिना वज़न या माप के अनाज का ढेर। 'मुअनत' का अर्थ बोझ है, जिसके उठाने के लिए कुली या सवारी की आवश्यकता हो। 'मुनफ़सिख़' का अर्थ शब्दकोश में खंडन है और शरीअत में बिना किसी कमी-बेशी के अनुबंध को समाप्त कर पुरानी स्थिति बहाल करना है। 'ज़िल्लतुद-दार' वह छायादार स्थान जो घर की दीवार के बाहर खंभों पर हो। इमाम अबू यूसुफ़ के अनुसार इसमें रसोईघर आदि भी शामिल हैं। 'मंज़िल' का अर्थ शब्दकोश में ठहरने का स्थान है और परिभाषा में घर (दार) से छोटा और कमरे (बैत) से बड़ा, जिसमें कम से कम दो कमरे हों।

इसका उल्लेख 'मुतर्ज़ी' ने किया है। 'निहाया' में कहा गया है कि मंज़िल वह है जिसमें कमरे, आंगन, छत और रसोईघर हो, जिसमें व्यक्ति परिवार सहित रहे। 'दार' वह है जिसमें कई कमरे, मंज़िलें और ढका हुआ आंगन हो। 'नफ़क़ा' का अर्थ केवल भोजन है, या भोजन के साथ कपड़ा और निवास भी; इसमें मतभेद है। 'मातूह' शरीअत में वह है जिसकी कुछ बातें पागलों जैसी और कुछ बुद्धिमानों जैसी हों। 'नवाइब' उन करों या आपदाओं को कहते हैं जो सुल्तान प्रजा के कल्याण के लिए लगाता है, जैसे रास्तों की सुरक्षा हेतु। कुछ ने कहा कि सुल्तान की ओर से आने वाली बिना कारण की मुसीबतें भी इसमें आती हैं। सही यह है कि इनका भुगतान अनिवार्य नहीं है क्योंकि ये प्रायः अन्यायपूर्ण होते हैं। 'नजासत-ए-ग़लीज़ा' वह अशुद्धि है जो ठोस प्रमाण से सिद्ध हो, और 'ख़फ़ीफ़ा' वह जो संदिग्ध प्रमाण से हो। कुछ फ़क़ीह (विधिवेत्ता) मकरूह को 'ना-जायज़' (अवैध) कहते हैं। 'नाज़िह' वह कुआं है जिससे ऊंट या बैल के जरिए पानी खींचा जाए। 'वसीफ़' का अर्थ सेवक है, चाहे वह दास हो या दासी, और चाहे वह बालक हो या बड़ा। 'वदियत' वह वस्तु है जो अमानत के तौर पर रखी गई हो।

کام میں مشغول ہوتا جب تک وہی کام رہے مجلس واحد ہے اور اگر دوسرا کام شروع کر دیا تو مجلس بدل گئی۔ عورتوں کا مجلس وعظ میں حاضر ہونا مکروہ ہے ذکرہ فخر الاسلام کذا فی الکافی۔ متکلم ایک فریق اسلام میں ہے جو عقائد اسلامیہ کو دلائل عقلیہ سے ثابت کرتے ہیں۔ اور مبتدعین سے بحث کرتے ہیں پس اگر ان کی مراد یہ ہو کہ ہمارے واسطے اعتقاد قرآن وحدیث ہے لیکن ان کے طور پر ثابت کر دینا چاہئے کہ اسلامی عقائد کسی عقل سے خلاف نہیں بلکہ عقل ان سے منور ہوتی ہے اور عقل کو خود یہ سمجھ آتی ہے کہ مخلوق عقل کو یہ تاب نہیں کہ خالق عز و جل کو احاطہ کر لے تو ایسے لوگ خالص قرآن وحدیث کے پابند ہیں اور غزالی وغیرہ کے نزدیک اس میں ثواب ہے اور یہ بات فقتہ عالم حکیم ربانی میں ہو گی لیکن ہمارے علماء سے روایت ہے کہ متکلم مبتدع ہے امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ متکلم کے پیچھے نماز جائز نہیں اگر چہ وہ حق ہی تکلم کرے کذا فی الظہیرہ۔ منیہ عمارت بنا ہوا الدار اسم للعرصہ المبنیہ فی العرف کذا فی الشروط مسلم سپرد کیا ہوا وقولہ لقد باعه و سلمه وما بق قط یعنی میں نے غلام مشتری کو اس بیچ میں سپرد کیا حالانکہ میرے پاس تا وقت تسلیم و سپرد کرنے کے نہیں بھاگا تھا کذا اشار الیہ فی المحیط والذخیرہ والمتحۃ والکافی والنہایۃ وغیر ہا اور بعض نے گمان کیا کہ وہ زمانہ ماضی میں کبھی نہیں بھاگا تھا نہ بائع کے پاس سے اور نہ اور کسی کے پاس سے اور یہ گمان غلط ہے۔ مجازفۃ القاموس وغیرہ جزاف معرب گزاف اٹکل سے بلا وزن و پیمانہ کے فروخت کرنا ولینا ذکرہ المطر زی۔ مزروع گزون سے ناپا ہوا و فی المذروع الذی لم یمن حصته کل ووجد المشتری اکثر فالزیادۃ کذا فی الفتاویٰ اور قاضی خان نے کہا کہ یہ حکم قضاء ہے نہ دیانۃ۔ فاحفظ۔ مسلمتہ۔ خریدنے کو چکانا اور شرع میں متاع کو بیع کے لئے پیش کرنا مع دام ذکر کرنے کے فافہم۔ ومن

باع صبرۃ طعام۔ ڈھیری اناج بلاوزن و پیمانہ کے مؤنتہ فی قولھم لہ حمل و مؤنتہ یعنی بوجھ ہے جس کے اٹھانے میں لادنے یا حمال کی ضرورت ہے اور بعض نے کہا کہ جو مجلس قضاء تک بلا کرایہ مفت نہ اٹھایا جائے اور بعض نے کہا کہ جو ایک ہاتھ سے نہ اٹھ سکے کذا فی الکرمانی منفسخ لغت میں نقض اور شرع میں عقد کا دور کرنا بلا زیادت و نقصان کے سابق حال پر ہو جائے۔ ظلۃ الدار وہ رباط جس کی ایک طرف اس دار کی دیوار پر ہو اور دوسری طرف دار پر یا ستونوں پر خارج دار ہو۔ مرافق بعض نے کہا کہ حقوق ہیں اور یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں وہ مطبخ وغیرہ کو بھی شامل ہے منزل۔ لغت میں موضع نزول اور اصطلاح میں دار سے کم اور بیت سے زیادہ اور کم سے کم دو بیت ہوں۔

ذکرہ المطر زی۔ لیکن نہایہ میں کہا کہ منزل جس میں بیت و صحن چھت دار و باورچی خانہ ہو۔ جس میں آدمی مع عیال رہے اور دار جس میں بیوت و منازل و صحن وغیرہ مسقف ہو۔ وما قبل یو مر بالقلع یومر برفع المینا و العرش نعلہ عطیہ۔ در تقصیرہ۔ نمرہ ناصرہ در صاص ملموعہ جس پر چاندی کا پانی ہو۔ نفقہ فقط طعام یا مع کپڑا یا مع سکنیٰ اختلاف اقوال اور یہ اس وقت ہے کہ نفقہ وسکنی یا نفقہ و کسوۃ نہ کہا ہو۔ نادق۔ معرب نادہ تادہ چوبک میاں خالی مثل تل کے موید الفضلاء معتوہ۔ در شرع جس کی بعض باتیں مثل دیوانہ و بعض مثل ہوشیار ہوں۔ موئد۔ نفراز سہ تادہ یا از یک۔ نوائب جمع نائبہ حادثہ دشر عا جو سلطان اپنی رعیت پر ان کی مصلحت و بہتری کے لئے باندھے جیسے حفاظت راہ و کوچوں کے پھاٹک وغیرہ اور بعض نے کہا کہ جو سلطان کی طرف سے بلا و نازل ہو اگر چہ ناحق ہو و قالو اصح ضمان النوائب و الصواب انہ لا یضمن بہ لان اکثر ھا ظلم۔ اقول لکس آمدنی کا بھی جواب اسی مسئلہ سے ہے۔ نجاست غلیظہ جو بدلیل قطعی ثابت ہو اور خفیفہ جس کی دلیل ظنی ہو۔ جامع الرموز۔ بعض فقہاء نزاہت کی راہ سے مکروہ کو ناجائز کہتے ہیں۔ نقد ہو گیا یہ مترجم لاتا ہے کہ تجارت کے متاع فروخت ہو کر نقد حاصل ہوا۔ ناضح کنواں جس

سے اونٹ بیل وغیرہ سے سینچا جائے۔ وصیف خادم خواہ غلام ہو یا باندی ہو اور کہا گیا کہ طفل ہوے لیکن ظاہر یہ ہے کہ طفولیت کی قید ملحوظ نہیں رہی ہے۔ ودیعت جو چیز امانت رکھی گئی تا کہ

...The depositary should protect it. And the haste of a deposit is that it was not stated to the heirs and he died without being asked—[it is mentioned in] the *Dawawin*. Both jugular veins of the neck, cutting which results in slaughter. Dignity means honor among people, and in the chapter of testimony, such a state is credible where the shame and disgrace of lying would appear so oppressive to him that it contradicts the general views towards him. *Waqif* is the one who makes a waqf (endowment), and *Mawquf alayhim* are those for whom the waqf was made. *Sabil waqf* is general, whether for people or for buildings like mosques etc. In the study of plants, the common fragrance is known. *Wali* (Guardian). Derived from *wilayah* with a kasra, like *mawla*... as mentioned in the *Muqaddimah*. *Wali al-amr* (the person in charge), the lord who manages the work, meaning the supervisor of the task. It is permissible to be from *tawliyah*, meaning to make someone a guardian and owner. In the chapter of marriage, the *wali* also has personal rights, for instance, in some respects it might be better for the woman, but the *wali* might find it disagreeable due to lineage, so his right will be considered. A *wakil* (agent) is someone to whom work is entrusted in one's place, whether in every way or specifically appointed, and its application is the same for masculine, feminine, singular, and plural, as in *al-Qamus*. Finished with praise to Allah, besides whom there is no deity, the Exalted, the All-Knowing. I hope He makes it purely for His noble sake and forgives me and all believers by His encompassing grace. And He is sufficient for me, an excellent Protector and an excellent Guardian.

Conclusion of the Book by the Translator Mention of Fatawa Alamgiriya and its Related Matters It should be clear that from the discussion of issuing fatwas and seeking fatwas, it is evident that events and occurrences are not limited to any extent. Therefore, the answers from the principles of the school of thought are not sufficient for the events and occurrences until the Day of Judgment. It is observed that, for example, praying on a train or buying auctioned items were not mentioned in the fatwas of the later scholars because they did not exist previously. In short, it is certain that along with the foundational books of the school of thought, there is a need for the fatwas of the masters. A group of later masters, including the author of *al-Hidayah*, compiled events and occurrences separately. Shaykh Sarakhsi, the author of *al-Muhit*, who is later than the Great Imam Sarakhsi, collected a lot. Nevertheless, the hand of need was still outstretched. Although *Fatawa Durr al-Mukhtar* etc. are unique and refined in their summary and precision, Allama Ba'labakki and a group of

scholars have clarified that giving fatwas based on them is not credible. The reason for this is solely its brevity and precision; furthermore, many specific details are not mentioned in it, except for subtle indications that only experts in legal constraints can understand. Even then, it is not permissible for a mufti to issue a fatwa based on the deduction of constraints. Thus, it became clear that the presence or absence of works like *Durr al-Mukhtar* is equal regarding this objective, and the hand of need remains empty. Exactly in this state, Allah Almighty showered mercy upon His servants from the shadow of His kindness. That is, in India, the supporter of Islam, a follower of Sharia, pious, adherent to the Sunnah, follower of religious law, guided, a leader who acts upon the banner of the believers, the vicegerent of Allah in the worlds, the helper of the firm religion, the Sultan, the shadow of Allah on earth over the two mosques, the just and great Imam, Aurangzeb Muhammad Alamgir—may Allah illuminate his proof and pour over him the clouds of His forgiveness and lodge him in the center of His paradises—was created. He stood firm on the preservation of Sharia and gathered scholars and masters with honor under the shadow of his state. Under the leadership of the scholar of the time, the pillar of the learned, the great scholar, Imam Shaykh Nizam (may Allah's mercy be upon him), he requested this important matter: that the principles of the school of thought—namely the well-known six books of Imam Muhammad bin al-Hasan al-Shaybani—and the fatwas of the early mujtahid masters, and the sequential answers of the later masters with rare rulings and occurrences be collected. This was so that good order remains over the actions and deeds of the servants of Allah (Exalted be His glory), and the following of Sharia and adherence to the Sunnah be established in this land of ignorance. Since the King's own livelihood was secretly from the labor of his own hands, and the public treasury (*Bayt al-Mal*) was being filled for the servants, although every nation, community, and subject were well-off and carefree, thus under the patronage of the Sultanate, the treasury—whose vast quantity is encompassed only by Divine knowledge...

... मुस्तवदेअ उसकी हिफ़ाज़त करे। और ता'जील वदीअत ये कि वारिसों से उसको बयान न किया और बग़ैर मंगाए मर गया दवा मैन। हर दो रगेहाए गर्दन जिनके काटने से ज़िब्ह हो जाता है वजाहत लोगों में आबरू होना और बाब शहादत में ऐसी हालत मोतबर है कि उसके झूठ बोलने से उसको शर्म ओ आर ऐसी दामनगीर नज़र आए कि आम के ख्यालात से जो उसके जानिब मुनाकिज़ हो। वाक़िफ़ वक़्फ़ करने वाला और मवक़ूफ अलैहिम जिन पर वक़्फ़ किया और सबील वक़्फ़ आम है कि लोगों पर हो या इमारात मसाजिद वग़ैरह हो। दर्स नबातात में से ख़ुशबू मारूफ़ है। वली। माखूज़ अज़ विलायत बिल-कसर जैसे मौली अली अल-मर्मिय्या फ़िल-मुक़द्दिमा वली अल-अम्र खुदावन्द कारे कर्दे कार यानी काम का सरपरस्त हुआ और जाइज़ है कि तवलिया से हो यानी किसी शख़्स को वली ओ मालिक करना और बाब निकाह में वली के हुक़ूक़ अपने ज़ाती भी होते हैं मसलन बा'ज़ वुजूह से औरत के हक़ में बेहतर हो मगर वली को नसब की राह से नागुवार हो तो उसका हक़ मलहूज़ होगा। वकील जिसकी तरफ काम सुपुर्द करके बजाए अपने हर तरह या तख़्सीस से क़रार दिया गया और उसका इतलाक़ मुज़क्कर ओ मुअन्नस ओ मुफ़्रद ओ जमा सब पर यकसां हो कमा फ़िल क़ामूस तम बि-हम्दिल्लाह अल्लज़ी ला इलाहा इल्ला हुवा सुब्हानहुल अज़ीज़ुल अलीम व अर्जू मिन्हु अन यजअलहु ख़ालिसन लि-वज्हिल करीम व यग़फ़िर ली वलिल मुअमिनीन बि-फ़ज़्लिहल अमीन व हुवा हस्बी निअमल मौला व निअमल वकील।

ख़ातमा किताब अज़ मुतर्रजिम ज़िक्र फ़तावा आलमगीरिया व इस के मुतअल्लिक़ात वाज़ेह हो कि बहस इफ़्ता ओ इस्तफ़्ता से बाद ने तवज्जो ये अम्र ज़ाहिर है कि वक़ाए ओ सवानह किसी हद तक महदूद नहीं तो उसूल मज़हब के जवाबात क़यामत तक के वाक़यात ओ नवाज़िल को मुकतफ़ी नहीं और ख़ुद मुशाहदा है कि मसलन रेल पर नमाज़ पढ़ना और नीलाम की चीज़ ख़रीदना साबिक़ में इन के वजूद न होने से मुताख़िरीन के फ़तावा तक में इन का हुक्म मज़कूर नहीं है ग़र्ज़ कि ये बात क़तई है कि उसूल कुतुब ओ मज़हब के साथ फ़तावा मशाइख़ की ज़रूरत है और एक जमाअत मुताख़िरीन मशाइख़ ने जिनमें साहब-ए-हिदाया भी हैं वाक़यात ओ नवाज़िल को अलैहदा तालीफ़ फ़रमाया और शेख़ सरख़सी मुअल्लिफ़-ए-मुहीत ने जो इमाम सरख़सी कबीर से मुताख़िर हैं बहुत कुछ मजमुआ किया ता हम एहतिआज का हाथ हनूज़ फैला हुआ था और फ़तावा दुर्रे मुख़्तार वग़ैरह अगरचे तल्ख़ीस ओ तदक़ीक़ में मुनफ़रिद नफ़ीस है लेकिन अल्लामा बालबकी व एक जमाअत उलमा ने तसरीह करदी कि इस से फ़तवा देना मोतबर नहीं और वजह इस की फ़क़त तंगी ओ तदक़ीक़ है

इलावा इस के बहुत से जुज़ियात इस में मज़कूर नहीं इल्ला इशारात-ए-ख़फ़िया जो क़ुयूद के माहिर ही समझ में आ सकते हैं और फिर भी क़ुयूद के इस्तिम्बात से मुफ़्ती को फ़तवा देना जाइज़ नहीं है पस ज़ाहिर हुआ कि मानिन्द दुर्रे मुख़्तार का वजूद ओ अदम इस मक़सद के हक़ में बराबर है और हाजत का हाथ वैसा ही ख़ाली पस ऐन इस हालत में अल्लाह तआला ने अपने बन्दों पर अपने साया-ए-आतफ़त से रहम फ़रमाया यानी हिन्दुस्तान में हामी-ए-इस्लाम मुतशर्रे मुत्तक़ी मुतमस्सिक सुन्नत तब-ए-शरीअत मोह्तदी हादी आमिल लिवा-उल-मोमिनीन ख़लीफ़तुल्लाह फ़िल आलमीन नासिरुद्दीन अल्-मतीन सुल्तान ज़िल्लुल्लाहि फ़िल अर्ज़ अलल मुसज्जिदीन अल-इमाम अल-आदिल अल-कबीर औरंगज़ेब मुहम्मद आलमगीर अनारल्लाह तआला बुरहानहू व अफ़ाज़ अलैहि शाबीब ग़ुफ़रानहु व अस्किनहु बहबूहतु जिनानहु को पैदा फ़रमाया जिसने हिफ़्ज़-ए-शरीअत पर क़दम जमाया और उलमा ओ मशाइख़ को इकराम के साथ अपने साया-ए-दौलत में जमा फ़रमाया और शेख़ुल वक़्त उम्दतुल उलमा अल-अल्लामा अल-इमाम अल-शेख़ निज़ाम रहमतुल्लाह तआला की इमामत में इस अहम अम्र की दरख़्वास्त की कि उसूल मज़हब यानी मारूफ़ कुतुब-ए-सित्ता इमाम मुहम्मद बिन अल-हसन अल-शैबानी व फ़तावा मशाइख़ मुजतहिदीन मुतक़द्दिमीन और तरतीब वार जवाबात मशाइख़ मुताख़िरीन मअ नवाज़िल ओ वाक़यात जमा हो जाएं कि बन्दगान-ए-इलाही जल्ल शानुहू के अफ़आल व आमाल पर हुस्न-ए-निज़ाम बाक़ी रहें और इस दियार-ए-जहालत में इत्तिबा-ए-शरीअत व तमस्सुक-ए-सुन्नत का क़ियाम हो और चूँकि ख़ुद बादशाह का रिज़्क़ ख़फ़िया अपने हाथ की मशक़्क़त से था और बैतुल माल ख़ज़ाना इबाद मामूर हो रहा था हालाँकि हर क़ौम ओ मिल्लत ओ रिआया बा बराया आसूदा हाल ओ फ़ारिगुल बाल थे पस सुल्तनत की सरपरस्ती में ख़ज़ाना दानी जिसकी ता'दाद कसीर का अहाता इल्म-ए-इलाही में है...

مستودع اس کی حفاظت کرے۔ اور تعجیل ودیعت یہ کہ وارثوں سے اس کو بیان نہ کیا اور بغیر منجوائے مر گیا دوا مین۔ ہر دور گہائے گردن جن کے کاٹنے سے ذبح ہو جاتا ہے وجاہت لوگوں میں آبرو ہونا اور باب شہادت میں ایسی حالت معتبر ہے کہ اس کے جھوٹ بولنے سے اس کو شرم و عار ایسی دامن گیر نظر آئے کہ عام کے خیالات سے جو اس کے جانب مناقض ہو۔ واقف وقف کرنے والا اور موقوف علیہم جن پر وقف کیا اور سبیل وقف عام ہے کہ لوگوں پر ہو یا عمارات مساجد وغیرہ ہو۔ درس نباتات میں سے خوشبو معروف ہے۔ ولی۔ ماخوذ از ولایت بالکسر جیسے مولی علی المرمیہ فی المقدمۃ ولی الامر خداوند کارے کرد کارا یعنی کام کا سر پرست ہوا اور جائز ہے کہ تولیہ سے ہو یعنی کسی شخص کو والی و مالک کرنا اور باب نکاح میں ولی کے حقوق اپنے ذاتی بھی ہوتے ہیں مثلاً بعض وجوہ سے عورت کے حق میں بہتر ہو مگر ولی کو نسب کی راہ سے ناگوار ہو تو اس کا حق ملحوظ ہوگا۔ وکیل جس کی طرف کام سپرد کر کے بجائے اپنے ہر طرح یا تخصیص سے قرار دیا گیا اور اس کا اطلاق مذکر و مونث و مفرد و جمع سب پر یکساں ہو کما فی القاموس تم بحمد اللہ الذی لا الہ الا ھو سبحانہ العزیز العلیم و ارجو منہ ان یجعلہ خالصاً لوجہ الکریم و یغفر لی و للمؤمنین بفضلہ العمیم و ھو حسبی نعم المولی و نعم الوکیل۔

خاتمہ کتاب از مترجم ذکر فتاویٰ عالمگیریہ و اس کے متعلقات واضح ہو کہ بحث افتاء و استفتاء سے باد نے توجہ یہ امر ظاہر ہے کہ وقائع و سوانح کسی حد تک محدود نہیں تو اصول مذہب کے جوابات قیامت تک کے واقعات و نواز ل کو تکتفی نہیں اور خود مشاہدہ ہے کہ مثلاً ریل پر نماز پڑھنا اور نیلام کی چیز خریدنا سابق میں ان کے وجود نہ ہونے سے متاخرین کے فتاویٰ تک میں ان کا حکم مذکور نہیں ہے غرض کہ یہ بات قطعی ہے کہ اصول کتب و مذہب کے ساتھ فتاویٰ

مشائخ کی ضرورت ہے اور ایک جماعت متاخرین مشائخ نے جن میں صاحب ہدایہ بھی ہیں واقعات و نواز ل کو علیحدہ تالیف فرمایا اور شیخ سرخسی مؤلف محیط نے جو امام سرخسی کبیر سے متاخر ہیں بہت کچھ مجموعہ کیا تا ہم احتیاج کا ہاتھ ہنوز پھیلا ہوا تھا اور فتاویٰ درالمختار و غیرہ اگر چہ تلخیص و تدقیق میں منفر نقیس ہے لیکن علامہ بعلبکی و ایک جماعت علماء نے تصریح کردی کہ اس سے فتویٰ دینا معتبر نہیں اور وجہ اس کی فقط تنگی و تدقیق ہے علاوہ اس کے بہت سے جزئیات اس میں مذکور نہیں الا اشارات خفیہ جو قیود کے ماہر ہی سمجھ میں آسکتے ہیں اور پھر بھی قیود کے استنباط سے مفتی کو فتویٰ دینا جائز نہیں ہے پس ظاہر ہوا کہ مانند در المختار کا وجود و عدم اس مقصد کے حق میں برابر ہے اور حاجت کا ہاتھ ویسا ہی خالی پس عین اس حالت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اپنے سایہ عاطفت سے رحم فرمایا یعنی ہندوستان میں حامی اسلام متشرع متقی متمسک سنت تبع شریعت مہتدی ھادی عامل لواء المومنین خلیفہ اللہ فی العالمین ناصر الدین المتین السلطان ظل اللہ فی الارض علی المسجد ین الامام العادل الکبیر اورنگ زیب محمد عالمگیر اتار اللہ تعالیٰ بر ہانہ وافاض علیہ شابیب غفرانہ و اسکنہ بحبوحہ جنانہ کو پیدا فرمایا جس نے حفظ شریعت پر قدم جمایا اور علماء و مشائخ کو اکرام کے ساتھ اپنے سایہ دولت میں جمع فرمایا اور شیخ الوقت عمدۃ العلماء العلامہ الامام الشیخ نظام رحمہ اللہ تعالیٰ کی امامت میں اس اہم امر کی درخواست کی کہ اصول مذہب یعنی معروف کتب ستہ امام محمد بن الحسن الشیبانی و فتاویٰ مشائخ مجتہدین متقدمین اور ترتیب وار جوابات مشائخ متاخرین مع نوادر و واقعات جمع ہو جائیں کہ بندگان الہی جل شانہ کے افعال واعمال پر حسن نظام باقی رہیں اور اس دیار جہالت میں اتباع شریعت و تمسک بسنت کا قیام ہو اور چونکہ خود بادشاہ کا رزق خفیہ اپنے ہاتھ کی مشقت سے تھا اور بیت المال خزانہ عباد معمور ہو رہا تھا حالانکہ ہر قوم و ملت و رعایا با برایا آسودہ حال و فارغ البال تھے پس سلطنت کی سرپرستی میں خزانہ دانی جس کی تعداد کثیر کا احاطہ علم الہی میں ہے

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 181 Introduction By investing in this noble endeavor, multiple, voluminous, and authentic principles, as well as countless reliable books and commentaries (shuruh) of Imams, the fatwas of elders, and the compositions of scholars, were collected with utmost care and certainty. This vast assembly of scholars, numbering five hundred, was entrusted with these rare gems —the books of jurisprudence (Fiqh) and Sharia. These highly erudite elders, great scholars, and renowned personages, with complete prudence and caution, compiled the principles, fatwas, incidents, occurrences (nawazil), commentaries, extractions (takhrijat), and rarities exactly as they were, without abbreviation or constraint. With profound insight and excellent scientific expertise, they organized them into chapters and sections of Fiqh according to the well-known sequence and rules of benefit. The beauty and elegance with which the conditions and requirements have been observed can only be appreciated by one who is well-versed in principles and an expert in Sharia. Praise be to Allah Sub-hanahu wa Ta'ala, such an exquisite collection has emerged that for a researcher scholar to become acquainted with the branches (furu'), rulings, and fatwas as systematically as they are recorded here from their respective sources and origins, he would have to spend his entire life. Perhaps even then, complete knowledge would not be attained, for where would he find these precious gems? Such a wondrous and honorable collection has come to hand, for whose books of principles many eyes had been longing for a long time, and for the study of whose scientific benefits thousands of hearts were willing to sacrifice their lives, but eventually left this world disappointed and hopeless. Now, thanks to this collection, we receive this great wealth for free, without any toil. May Allah Ta'ala grant them the best reward. The greatest charm is that along with the narrations of principles, the selection of rarities and dictations (imla'at), and the rules of inference (istinbat) from commentaries, as well as agreed and disagreed answers of fatwas, have been arranged in an original order. It includes beneficial writings, new independent reasonings (ijtihadat), and exquisite points of Fiqh according to the principles of jurisprudence. In short, qualities beyond the power of description are gathered in this rare collection. It is only right that eyes are enlightened by it and hearts are captivated by it. Furthermore, it does not merely contain issues and concepts of dry asceticism; rather, it has gathered everything including manners, attire, the movements and stillness in following the Sunnah, obligations (fara'id), duties (wajibat), recommended acts (mustahabbat), disliked acts (makruhat), acts of worship, transactions, ethics, and habits. All praise be to Allah abundantly, and may Allah grant them a great reward.

It is obligatory for all believers and Muslims until the Day of Resurrection to be grateful for this great blessing. For the Just Sultan, may Allah illuminate his proof, and for the eminent scholars, may Allah sanctify their secrets, a plea for abundance of mercy and proximity is made from the bottom of the heart to the Great and Exalted Lord. "O Allah! Lord, place them among Your righteous servants, make them among the successful, make their efforts appreciated, or grant them their full and abundant reward by Your grace, for You are the Forgiving, the Appreciative. And admit us by Your mercy among Your successful servants, for You are the Most Merciful of those who show mercy." This is their praiseworthy effort through which the judge's decree and the mufti's fatwa become authentic with complete peace of mind. It is their abundant grace through which investigations are considered reliable. This is the collection that is 'Fatawa' in name, but in reality, is a vast and comprehensive treasure of principles, texts, extractions, fatwas, commentaries, and rarities. It is the same comprehensive 'Muhit' that encompasses the conditions for seeking a fatwa (istifta), and the scholars' leaning over it is a clear proof of its reliability and a dispeller of all doubts. Today, everything depends on it, and the authoritative mufti and reliable scholar rely upon it. This is because giving a fatwa from the summaries of 'Kanz' and 'Durr-ul-Mukhtar' without careful selection against the clear statements of great scholars makes the mufti lose credibility. This great blessing and immense wealth, although possessing countless attributes for which the people of Islam cannot sufficiently express their gratitude, and however much we value it, it is still little. But alas, due to the change of times and destined fate, scholars at this time have become few, rather exceptional. Those who remain are distressed by the hardship of livelihood and bewildered in the struggle of incidental causes. Those who are wealthy and well-off are devoid of knowledge, rather terrified and repulsed by it, and are spending their lives happily in imaginary novels, stories, and play and sport, heedless of death and ignorant of the recognition of the Creator, Exalted and Majestic. Despite complete lack of intellect, they claim to be wise...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) 181 मुक़द्दमा इस नेक काम में खर्च करके अनेक विशाल और सही उसूल और अनगिनत विश्वसनीय किताबें और इमामों और मशायख के फ़तावा की शरहें और विद्वानों की रचनाओं को अत्यंत सावधानी और विश्वास के साथ एकत्र करके, विद्वानों की उस महान मंडली को, जिसकी संख्या पाँच सौ प्रसिद्ध है, ये नायाब रत्न यानी फ़िक़्ह और शरीयत की किताबें सौंप दी गईं। इन अत्यंत ज्ञानी मशायख, बड़े विद्वानों और प्रसिद्ध सज्जनों ने पूर्ण विवेक और सावधानी के साथ उसूल, फ़तावा, घटनाओं, नवाज़िल, शरहों, तखरीज और नायाब चीज़ों को उनके मूल रूप में बिना किसी संक्षिप्तता या संकोच के, अत्यंत सूक्ष्म दृष्टि और उत्कृष्ट वैज्ञानिक विशेषज्ञता के साथ फ़िक़्ह के अध्यायों और खंडों पर प्रसिद्ध क्रम के अनुसार और लाभ के नियमों के अनुसार संकलित किया। जिस सुंदरता और उत्तम शैली के साथ शर्तों और मर्यादाओं का पालन किया गया है, उसकी कद्र केवल उसूलों का ज्ञाता और शरीयत का माहिर ही कर सकता है। अल्लाह सुभानहु व तआला की प्रशंसा है कि एक ऐसा उत्कृष्ट संग्रह सामने आया कि जिसमें जिस व्यवस्थित ढंग से उप-शाखाएं(फ़ुरू), आदेश और फ़तावा दर्ज हैं, उनके अपने-अपने स्रोतों और उद्गमों से परिचित होने के लिए एक शोधकर्ता विद्वान को अपना पूरा जीवन नष्ट करना पड़ता। शायद तब भी पूरी जानकारी न मिलती क्योंकि वह इन अनमोल रत्नों को कहाँ पाता? और ऐसा अद्भुत और गौरवपूर्ण संग्रह हाथ आता, जिसके उसूलों की किताबों को देखने के लिए लंबे समय से बहुत सी आँखें लालायित थीं और जिनके वैज्ञानिक लाभ के अध्ययन पर हज़ारों दिल अपनी जान न्योछावर करने को तैयार थे, और अंततः निराश होकर इस दुनिया से विदा हो गए। अब इस संग्रह की बदौलत हमें यह महान संपत्ति बिना किसी परिश्रम के मुफ़्त मिल रही है। अल्लाह तआला उन्हें बेहतरीन बदला दे। सबसे बड़ी बात यह है कि उसूलों की रिवायतों के साथ नायाब चीज़ों और इमला का चयन, और शरहों के सिद्धांतों, निष्कर्षों और फ़तावा के सहमत और असहमत उत्तरों को एक अनोखे क्रम में संजोया गया है। इसमें विद्वानों के लाभप्रद लेख, नए इज्तिहाद और फ़िक़्ह के सिद्धांतों के अनुसार उत्कृष्ट बातें शामिल हैं। संक्षेप में, इस दुर्लभ संग्रह में वे गुण समाहित हैं जो बयान की शक्ति से परे हैं। यह उचित ही है कि आँखें इससे रोशन हों और दिल इसके दीवाने हों। इतना ही नहीं, इसमें केवल रूखे-सूखे व्यवहार के मुद्दे और विचार ही नहीं हैं, बल्कि शिष्टाचार, पोशाक, सुन्नत के पालन के तौर-तरीके, हरकतें और सुकन, फ़र्ज़, वाजिब, मुस्तहब, मकरूह, इबादत, मुआमलात, नैतिकता और आदतें—सब कुछ एकत्र कर दिया गया है। फहम्दुलिल्लाहि कसीरन व जज़ाहमुल्लाहु कबीरा।

सभी मोमिनों और मुस्लिमों पर कयामत तक इस महान नियामत का शुक्रिया अदा करना अनिवार्य है। और सुल्तान-ए-आदिल (न्यायप्रिय सुल्तान) के लिए, अल्लाह उनकी दलीलों को रोशन करे, और बड़े विद्वानों के लिए, अल्लाह उनके रहस्यों को पवित्र करे, अल्लाह तआला से दया की प्रचुरता और निकटता की प्रार्थना की जाती है। "ऐ अल्लाह! उन्हें अपने नेक बंदों में शामिल कर, उन्हें कामयाब लोगों में बना, उनके प्रयास को स्वीकार कर, उन्हें अपने अनुग्रह से भरपूर पुरस्कार दे, तू क्षमाशील और कद्रदान है। और हमें अपनी दया से अपने कामयाब बंदों में शामिल कर, तू सबसे बड़ा दयावान है।" यह उन्हीं का सराहनीय प्रयास है जिससे क़ाज़ी का फैसला और मुफ्ती का फ़तवा पूर्ण संतोष के साथ प्रामाणिक होता है। यह उन्हीं का भरपूर फ़ैज़ है जो अल्लामा की तहक़ीक़ात में विश्वसनीय माना जाता है। यही वह संग्रह है जो नाम के लिए तो 'फ़तावा' है, लेकिन वास्तव में उसूल, मतन, तखरीज, फ़तावा, शरह और नायाब चीज़ों का एक विशाल और विस्तृत खज़ाना है। यह वही 'मुहीत' है जो पूछताछ (इस्तिफ़्ता) की शर्तों को समेटे हुए है। विद्वानों का इस पर झुकना इसके विश्वास का खुला प्रमाण है और सभी भ्रमों को दूर करने वाला है। आज इसी पर सब कुछ निर्भर है और विश्वसनीय मुफ्ती और विद्वान का इसी पर भरोसा है। क्योंकि 'कन्ज़' और 'दुर-ए-मुख्तार' के संक्षिप्त सारांशों से बिना चुनाव के बड़े विद्वानों के स्पष्टीकरण के विरुद्ध फ़तवा देना मुफ्ती को अविश्वसनीय बना देता है। यह महान नियामत और बड़ी दौलत हालांकि अनगिनत गुण रखती है, जिसका शुक्रिया मुसलमान पूरी तरह अदा नहीं कर सकते, और जितनी भी इसकी कद्र की जाए कम है। लेकिन बड़े दुख के साथ कहना पड़ता है कि समय के परिवर्तन और तक़दीर के फैसले से इस समय विद्वान बहुत कम रह गए हैं। और जो शेष हैं, वे आजीविका की तंगी से परेशान और परिस्थितियों के संघर्ष में हैरान हैं। और जो लोग अमीर और संपन्न हैं, वे ज्ञान से अनभिज्ञ बल्कि उससे दूर भागने वाले हैं। वे काल्पनिक उपन्यासों, कहानियों और खेल-कूद में मगन हैं, मौत से बेखबर और अल्लाह तआला की पहचान से जाहिल हैं। अत्यंत मूर्खता के बावजूद वे बुद्धिमान होने का दावा करते हैं।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد (۱) ۱۸۱ مقدمہ اس کارِ خیر میں صرف کر کے متعدد و ضخیم و صحاح اصول اور بے شمار معتمد کتب و شروح ائمہ و فتاویٰ مشائخ و تالیفات علماء کو کمال احتیاط و وثوق کے جمع فرما کر ان علماء کی جماعتِ عظیم کو جس کی تعداد کمتر ایک سو کی پانچ گونہ یعنی پانچ سو مشتہر ہے یہ نوادر جواہر یعنی کتب فقہ و شریعت تفویض فرمائیں۔ ان مشائخ تبحر و علمائے کبار و فضلاءِ نامدار نے کمال حزم و احتیاط سے اصول و فتاویٰ و واقعات و نوازل و شروح و تخریجات و نوادر کو بعینہ انتخاب و بلفظِ انتقاء سے بدونِ اختصار و تنگی کے کمال باریک بینی و عمدہ تبحر علمی سے ابواب و فصول فقہ پر معروف ترتیب کے مطابق اور قواعدِ استفادہ کے موافق جمع فرمایا و نقد درہم بہر ہم نقد درہم کہ جس خوبی و خوش اسلوبی سے رعایت و شرائط مرئی فرمائے ہیں ایک عارف اصول و ماہرِ شریعت اس کی قدر کر سکتا ہے وبحمد اللہ سبحانہ تعالیٰ ایک ایسا نفیس مجموعہ ظاہر ہوا کہ جس قدر فروع و احکام و فتاویٰ بحسنِ نظام اس میں مندرج و مندرج ہیں ان پر اپنے اپنے ماخذ و مخرج سے واقف ہونے کے لئے ایک محقق علامہ کو اپنی عمر تباہ کرنی پڑتی شاید اس وقت بھی وقوف نہ ہوتا کیونکہ ان نفائسِ جواہر کو وہ کہاں پاتا اور ایسا عجیب و شرف مجموعہ ہاتھ آتا کہ کتب اصول جن کے دیکھنے کو مدت سے بہت سی آنکھیں مشتاق تھیں اور جن کے فیضِ علمی کے مطالعہ پر ہزاروں دل اپنی جانیں فدیہ دیتے تھے آخر محروم و مایوس اس جہاں سے گزر گئے اب اس مجموعہ کی بدولت ہم کو یہ دولتِ عظمیٰ بلا مشقت مفت ملتی ہے جزا ہم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء اور نہایت لطف یہ ہے کہ اصول کی روایات کے ساتھ نوادر اور املاءات کا التقاط و شروح کے قواعدِ استنباطات و فتاویٰ کے متفق و مختلف جوابات اور متقدمین و متآخرین کے ترتیبِ بدیع کے ساتھ افادات اور نوادرِ اجتہادات و نفائس اصول الفقہ کے موافق اصول فقہیات اور کثرت سے اوضاع و فروعات بالجملہ بیان کی

طاقت سے بالاتر خوبیاں اس مجموعہِ نادر میں یکجا ہیں حق بجانب ہے کہ آنکھیں اس سے منور اور دل اس پر والہ و شیدا ہیں پھر یہی نہیں کہ خالی زہد و خشک کی طرح معاملات کے مسائل و تصورات ہوں بلکہ آداب و لباس و طریقِ سنت کے اتباع کی حرکات و سکنات اور فرائض و واجبات و مستحبات و مکروہات اور عبادات و معاملات و اخلاق و عادات سب کو جمع فرمایا ہے فحمد للہ کثیراً و جزا ہم اللہ کبیرا۔ تمام مؤمنین و مسلمین پر تا قیامت اس نعمتِ عظمیٰ کا شکریہ واجب ہے اور سلطانِ عادل انار اللہ برہانہ اور علمائے اعلام قدس اللہ اسرار ہم کے لئے حضرتِ ملکِ معام کبیر متعال سے وفورِ رحمت اور قرب و منزلت کی استدعاء بصدق و دل منقسم۔ اَللّٰھُمَّ رَبِّ اجْعَلْھُمْ مِنْ عِبَادِکَ الصَّالِحِینَ وَاجْعَلْھُمْ مِنَ الْفَائِزِیْنَ وَ اجْعَلْ سَعْیَھُمْ مَّشْکُوْرًا اَوْ اَعْطِھِمْ جَزِیْلَ جَزَاھِمْ مَّوْفُوْرًا بِفَضْلِکَ وَاَنْتَ الْغَفُوْرُ الشَّکُوْرُ وَ اَدْخِلْنَا بِرَحْمَتِکَ فِیْ عِبَادِکَ الْفَائِزِیْنَ وَاَنْتَ اَرْحَمُ الرَّاحِمِیْنَ۔ یہ انھیں کی سعی مشکور ہے جس سے بکمالِ اطمینان قاضی کا حکم قضاء اور مفتی کا فتاویٰ مستند ہوتا ہے اور انھیں کا فیضِ موفور ہے جس سے تحقیقات علامہ لقیہ منون کے شروع میں اس کے حوالہ سے معتمد ہے۔ یہی وہ مجموعہ ہے جو نام کو تو فتاویٰ اور حقیقت میں اصول و متون و تخریجات و فتاویٰ و شروح و نوادر کا ذخیرہ جامع کبیر مبسوط زیادات شانی کافی ہدایہ فقیہ ہے وہ یہی محیطِ بسیط ہے جو شروطِ استفتاء کے جامع اور علماء کا گھٹنے ٹیک کر اس پر جھکنا اس کے اعتماد کی برہانِ لائح اور اوہامِ موہام کی قامع ہے آج اسی پر مدار ہے اور مفتی مستند عالم معتمد کا اسی پر اعتبار ہے کیونکہ کنز اور در المختار کی مختصرات سے مفتی کا فتویٰ دینا بغیر مختار خلافِ تصریح علمائے کبار ہے جس سے مفتی ساقط الاعتبار ہے یہ نعمتِ عظمیٰ اور دولتِ کبریٰ اگر چہ ایسی ہی بیشمار اوصاف رکھتی ہے جس کا شکریہ اہل اسلام سے ادا نہیں ہو سکتا اور جس حد تک اس کی قدر کریں اس کا شمار تھوڑا ہے لیکن صد افسوس کہ دورِ زمانہ و قضائے مقدر سے اس وقت اہل علم کمتر بلکہ شاذ و نادر کے حکم میں ہو گئے اور جو باقی ہیں تنگیِ معیشت

سے پریشان اور اتفاقی اسباب کی کشمکش میں حیران ہیں اور جو لوگ دولت مند و فارغ البال ہیں وہ علم سے بے بہرہ بلکہ متوحش و متنفر اور ناول و افسانہ ہائے خیالی و لہو ولعب میں خوش گزران اور موت سے غافل و معرفتِ خالقِ عز و جل سے جاہل اور با وجود کمالِ بے عقلی کے دعوٰی عقل میں

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume ① 184 Preface

It is widely known and a notable miracle of the Truthful Prophet (PBUH) that during times of decline for Muslims, the poor will remain steadfast in the religion of Islam. It is witnessed that in such times, the appearance of these sciences in Urdu instead of Arabic is entirely appropriate. It was for this very day that sages of insight had translated the Holy Quran into Urdu, which proved useful; yet there remains a great need for [translations of] Tafsir (exegesis), Hadith (traditions), and Fiqh (jurisprudence). Where are the wealthy elites and high-ranking leaders, where are the men of land and honor, that they might turn their attention to this? Have they relied solely on the pomp and glory of this transient world? Have they preferred to enter the hereafter empty-handed? Is it not better and a matter of complete fame and honor to spend vast wealth on such noble works rather than wasting it on vanity and play? Let us see when an answer is found. As the saying goes, "Who hears the voice of a parrot in a drum-house?" However, currently, a wonderful provision has emerged from the veil of the unseen, and where has God's providence caused the clouds of mercy to rain from? This has turned the parched fields of the poor Muslims green, and voices of praise and acclaim are rising from all sides. Oh, what a renown! Whomever God bestows it upon—it is not anyone's exclusive portion. That is to say, towards the translation and public benefit of this peerless Fatawa, a generous, kind-hearted, dignified, courageous, intelligent, and widely renowned gentleman, Munshi Nawal Kishore Sahib C.I.E. (may his prosperity endure), turned his attention. With great courage and kindness, he made this humble translator indebted to him and, with immense passion that should serve as an example for others, had this translation executed.

O Lord! Your being is pure, You are All-Powerful over everything. Just as the illustrious name of the just Sultan 'Alamgir remains on the pages of existence through this Arabic Fatawa, it is hoped by Your grace and mercy that through this magnificent translation, the honorable name of this grand patron remains enduring with fame until the Day of Judgment, under whose prosperous shadow such a monumental task was completed, the parallel of which is the original organization by Sultan Aurangzeb himself. May Allah, in His grace, allow Muslims to benefit from this translation ten times more than the original. It is the duty of all Muslims to thank this high-spirited patron with sincerity and good character, for that peerless Fatawa, described just now, is now manifest in such a popular and beautiful garb that anyone with even a little knowledge, who can at least read Urdu, can benefit from it with slight attention.

The translation is in very simple and intelligible Urdu. In the original book itself, this principle is largely observed: a legal issue is started separately, and then all possible scenarios in that category, from wherever they were gathered, are cited with the book's reference. This humble translator has maintained the qualities of the original without adding or subtracting anything. Expert scholars and jurists who are well-acquainted with the issues of Fiqh and their constraints and indications will appreciate my plea: that translating a legal issue from Arabic into another language is extremely difficult because the authentic meaning is bound by specific constraints in the words. Thus, it was necessary to bring such words in the target language that preserve the original meaning, signs, and nuances, as sometimes the sequence and placement of words affect the original ruling. Therefore, observing this is mandatory. After thoroughly understanding the original issue and its constraints, the translated text should be viewed independently in that light; if they align, it is well, otherwise, they should be aligned as much as possible. Now, the translator briefly submits regarding the translation and himself: when the aforementioned noble patron insistently appointed this humble servant, Amir Ali bin Al-Sayyid Al-A'zam Ali, to this service, I cast a humble look at my own lack of means and a respectful gaze at this great Fatawa. A strange state was observed, but ultimately, relying on the grace of God Almighty...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① १८४ प्रस्तावना

यह सर्वविदित है कि सच्चे पैगंबर (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) का यह चमत्कार सुनने योग्य है कि इस्लाम के पतन के समय गरीब लोग दीन-ए-इस्लाम पर अडिग रहेंगे। यह प्रत्यक्ष देखा गया है कि ऐसे समय में जहाँ तक ये विज्ञान अरबी भाषा के बजाय उर्दू में प्रकट हों, वह सर्वथा उचित है। इसी दिन के लिए अंतर्दृष्टि रखने वाले विद्वानों ने कुरान पाक का अनुवाद भी उर्दू में कर रखा था, जो काम आया; परंतु अभी भी तफ़सीर, हदीस और फ़िक़्ह (इस्लामी कानून) की बहुत बड़ी आवश्यकता शेष है। कहाँ हैं वे धनवान अमीर और उच्च पदस्थ रईस, कहाँ हैं देश और सम्मान के स्वामी, कि वे इस ओर ध्यान दें। क्या उन्होंने केवल इस नश्वर संसार की शानो-शौकत पर ही भरोसा कर लिया है? क्या उन्होंने परलोक में खाली हाथ जाना पसंद किया है? क्या अपार धन को व्यर्थ के खेलों में बर्बाद करने के बजाय ऐसे कार्यों में खर्च करना बेहतर और पूर्ण प्रसिद्धि तथा सम्मान की बात नहीं है? देखिए, इसका उत्तर कब मिलता है। जैसा कि कहा गया है, "नक्कारखाने में तूती की आवाज़ कौन सुनता है," परंतु वर्तमान में अदृश्य पर्दे से एक अद्भुत सामग्री दिखाई दी और अल्लाह की व्यवस्था ने कहाँ से रहमत का बादल बरसाया, जिससे गरीब मुसलमानों की सूखी खेती हरी हो गई और हर तरफ़ से प्रशंसा की आवाज़ें बुलंद होने लगीं। वाह रे नामवरी! जिसे अल्लाह अता कर दे, यह किसी का विशेष हिस्सा नहीं है। अर्थात्, इस बेमिसाल फ़तावा के अनुवाद और आम लाभ की ओर एक दयालु, उदार, गंभीर स्वभाव वाले, उच्च साहसी, बुद्धिमान और विख्यात जनाब मुंशी नवल किशोर साहब सी.आई.ई. (ईश्वर उनकी प्रगति बनाए रखे) ने ध्यान दिया। उन्होंने कितनी महानता और सहानुभूति के साथ इस लेखक (अनुवादक) को अपना कृतज्ञ बनाया और बड़े उत्साह के साथ, जो दूसरों के लिए एक मिसाल होनी चाहिए, इसका अनुवाद कराया।

ऐ खुदा! तेरी ज़ात पाक है, तू हर चीज़ पर सक्षम है। जैसे तेरी सृष्टि में न्यायप्रिय सुल्तान आलमगीर का पावन नाम इस अरबी फ़तावा के कारण संसार के पन्नों पर जीवित है, उसी तरह तेरे फ़ज़ल-ओ-करम (कृपा) से आशा है कि इस महान अनुवाद के कारण इस महान रईस का नाम भी प्रलय तक प्रसिद्धि के साथ अमर रहेगा, जिनके संरक्षण में ऐसा यादगार काम संपन्न हुआ जिसकी मिसाल स्वयं सुल्तान औरंगज़ेब द्वारा किया गया प्रबंध है। अल्लाह तआला अपनी कृपा से इस अनुवाद से मुसलमानों को मूल से दस गुना अधिक लाभान्वित करे। इस उच्च साहसी रईस का धन्यवाद करना सच्चाई और नैतिकता के साथ तमाम मुसलमानों पर अनिवार्य है, क्योंकि वह बेमिसाल फ़तावा, जिसका विवरण अभी दिया गया, अब ऐसे लोकप्रिय और सुंदर रूप में प्रस्तुत है कि हर व्यक्ति, जिसे थोड़ा भी ज्ञान

हो, यहाँ तक कि जो उर्दू पढ़ सकता हो, थोड़े से ध्यान के साथ इससे लाभ उठा सकता है। अनुवाद बहुत ही सरल और सुबोध उर्दू भाषा में है। मूल पुस्तक में स्वयं यह नियम अपनाया गया है कि प्रत्येक मसला (कानूनी मुद्दा) अलग से शुरू किया गया है, फिर उस श्रेणी में जितने भी संभव रूप हैं, जहाँ से भी प्राप्त हुए, पुस्तक के संदर्भ के साथ उद्धृत किए गए हैं। इस विनम्र अनुवादक ने मूल की खूबियों को बरकरार रखा है, कोई कमी या बढ़ोतरी नहीं की है। विशेषज्ञ विद्वान और फ़ुक़हा (कानूनविद) जो फ़िक़्ह के मसलों और उनके प्रतिबंधों व संकेतों से अच्छी तरह परिचित हैं, वे मेरी इस प्रार्थना का सम्मान करेंगे कि एक कानूनी मसले को अरबी से किसी अन्य भाषा में अनुवाद करना अत्यंत कठिन हो जाता है, क्योंकि शब्दों के प्रतिबंधों में ही प्रामाणिक अर्थ निहित होता है। इसलिए आवश्यक था कि हर शब्द के स्थान पर दूसरी भाषा का ऐसा शब्द लाया जाए जिससे मूल के अनुसार अर्थ और संकेत यथावत रहें, क्योंकि कभी-कभी शब्दों के क्रम बदलने से मूल आदेश पर प्रभाव पड़ता है। अतः इसका ध्यान रखना अनिवार्य है। मूल मसले और उसके प्रतिबंधों को भली-भांति समझने के बाद अनुवाद की इबारत को स्वतंत्र रूप से देखा जाए; यदि वे मेल खाते हैं तो बेहतर है, अन्यथा यथासंभव मेल बिठाया जाना चाहिए। अब अनुवादक संक्षेप में अनुवाद और स्वयं के बारे में निवेदन करता है कि जब पूर्वोक्त महान रईस ने इस विनम्र 'अमीर अली बिन अल-सैयद अल-आज़म अली' को इस सेवा के लिए नियुक्त किया, तो मैंने अपनी योग्यता पर एक तुच्छ नज़र डाली और इस महान फ़तावा पर एक सम्मानजनक नज़र दौड़ाई। एक अजीब स्थिति नज़र आई, परंतु अंततः अल्लाह की कृपा पर...

زبان زد از ہیں ہاں یہ معجزہ مخبر صادق علیہ السلام قابل شنید ہے کہ اہل اسلام کے بگڑنے کے وقت غریب لوگ دین اسلام پر ثابت قدم ہوں گے وہ چشم دید ہے ایسے وقت میں جہاں تک یہ علوم بجائے زبان عربی کے اردو میں جلوہ گر ہوں عین صواب ہے اسی دن کے لئے عارفان صاحب بصیرت نے قرآن پاک کا ترجمہ بھی اردو میں کر رکھا تھا جو کام آیا مگر ہنوز تفسیر و حدیث و فقہ کی بہت بڑی حاجت باقی ہے۔ کہاں نہیں امراء ذی دولت ورؤساء والا منزلت کہاں ہیں صاحبان ملک وعزت کچھ اس طرف توجہ فرمائیں۔ کیا انھوں نے صرف دنیائے ناپائدار ہی کی شان و شوکت پر بھروسا کر لیا ہے کیا آخرت میں خالی ہاتھ جانا پسند کیا ہے کیا مال کثیر لہو و لعب میں برباد کرنے سے ایسے کاموں میں صرف کرنا بہتر اور پوری ناموری و عزت نہیں ہے۔ دیکھئے کب اس کا جواب ملتا ہے بقول شخصے نقارخانہ میں طوطی کی آواز کون سنتا ہے مگر فی الحال تو پردہ غیب سے ایک عجیب سامان نظر آیا اور حق عزوجل کی کارسازی نے کہاں سے ابر رحمت برسایا جس سے غریب اہل اسلام کی خشک کھیتی ہری ہوگئی اور ہر طرف سے صدائے تحسین آفرین بلند ہے واہ ری نام آوری جس کو خدا سے عزوجل عطا کرلے یہ کسی کا حصہ مخصوص نہیں یعنی اس فتاویٰ بے مثال کے ترجمہ و عام فیض کی جانب ایک رئیس دریا دل با مروت سنجیدہ خصلت عالی ہمت امیر کبیر ذی ہوش صاحب شعور و والا خطاب مشہور نزدیک و دور جناب منشی نول کشور صاحب سی۔ آئی۔ ای دام اقبالہ نے توجہ فرمائی اور کیسی عالی ہمتی و دلجوئی سے راقم مترجم کو اپنا مشکور بنایا اور کمال شوق سے پوری عالی ہمتی سے جود و سروں کے لئے نظیر ہونی چاہئے اس کا ترجمہ کرایا۔

الٰہی تیری ذات پاک ہے تو ہر چیز پر قادر مختار ہے جیسے تیری مخلوق میں سے سلطان عادل عالمگیر کا نام نامی اس فتاویٰ عربی سے صفحہ ہستی پر برقرار ہے۔ اس طرح تیرے فضل وکرم سے امید ہے کہ اس ترجمہ عظیم الشان سے اس رئیس والاشان کا نام گرامی تا قیامت ناموری کے ساتھ پائدار ہو جس کے سایہ دولت میں ایسا یادگار کام انجام ہوا جس کی نظیر خود وہی سلطان اورنگ زیب ادار اللہ برہانہ کا اہتمام ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے اصل سے دس گونہ زائد اس ترجمہ سے عموماً اہل اسلام کو مستفید فرمائے اس رئیس والا ہمت عالی ہمت کا شکریہ صدق و راستی و خوش اخلاقی کے ساتھ تمام اہل اسلام پر واجب ہے کیونکہ وہ بے مثال فتاویٰ جس کا حال ابھی بیان ہوا اب ایسے ہر دلعزیز و عام پسند خوبصورت لباس میں جلوہ گر ہے کہ ہر شخص جس کو علم اگر چہ تھوڑا ہو حتی کہ اردو پڑھ سکتا ہو ادنیٰ توجہ کے ساتھ بخوبی اس سے مستفید ہو سکتا ہے ترجمہ بہت سلیس اردو زبان میں عام فہم ہے۔ اصل کتاب میں خود یہ التزام بیشتر مرعی ہے کہ مسئلہ علیحدہ شروع کیا پھر جس قدر صورتیں اس صنف میں ممکن ہیں جہاں تک جہاں سے بہم پہنچیں بحوالہ کتاب نقل فرمائیں۔ مترجم ضعیف نے اصل کی خوبیوں کو بحال خود باقی رکھا کچھ کمی بیشی نہیں کی اور علمائے ماہرین و فقہائے کاملین فقہ کے مسائل و ان کے قیود و اشارات سے خوب واقف ہیں وہ میرے التماس کی قدر فرمائیں گے کہ فقہی مسئلہ کو عربی زبان سے کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنا اس وجہ سے بہت سخت مشکل ہو گیا کہ الفاظ میں قیود سے مفہوم معتبر ہے پس ضرور ہوا کہ ہر لفظ کی جگہ دوسری زبان کا ایسا لفظ لانا چاہئے جس سے اصل کے موافق مفہوم و اشارہ و کنایہ بحال خود باقی رہے اور بسا اوقات وضع و تقدیم و تاخیر کو اصل حکم میں دخل ہوتا ہے پس اس کا لحاظ فرض ہے اور اصل مسئلہ و صورت و اس کے قیود و اشارات کو بخوبی سمجھ لینے کے بعد ترجمہ کی عبارت کو مستقل نظر سے اسی انداز پر دیکھا جائے اگر متوافق ہیں تو بہتر ورنہ تا امکان متوافق کرنا چاہئے اب مترجم مختصر حال

ترجمہ و مترجم عرض کرتا ہے کہ جب رئیس والا خطاب موصوف الذکر نے اس ضعیف امیر علی بن السید الاعظم علی غفر اللہ لہما کو باصرار اس خدمت پر مامور فرمایا تو میں نے ایک نظر حقارت اپنی بے بضاعتی پر ڈالی اور ایک نگاہ تجلیل اس فتاویٰ عظیم پر دوڑائی ایک حالت عجیب نظر آئی لیکن آخر فضل حق سبحانہ تعالیٰ پر

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① | 183 | Introduction

...was filled. He (Allah) inclined the Great Leader towards this significant task and appointed a humble servant like me to this work, for the ultimate outcome of the deeds of His servants lies with their All-Knowing Creator. The manifestation of Divine Power, from initial anxiety to final tranquility, was a source of joy. In the early stages of his consciousness, the translator had deeply benefitted from mathematical sciences such as arithmetic, algebra, geometry, trigonometry, and mechanics, etc. By the grace of Allah, these rational sciences studied during the age of discernment proved helpful in noble tasks like the principles of jurisprudence, law, Hadith, and exegesis (Tafsir). Although religious sciences are the core here, this request will be honored with acceptance when those parts of the translation are reviewed where, due to ignorance of mathematics, the distinction between correct and incorrect manuscripts was lost by the scribes. An example of this is clear in the chapter on 'Mixtures' (Akhlat) in the introduction, which I have included for added caution. Beyond this, great effort was made in the translation to preserve the original book exactly as it is, without any alteration or change in its structure, and the ethics of translation were observed as much as possible. All praise is due to Allah alone, who enabled a weak servant like me to complete this important task with such divine success. In the translation, the constraints and indications of the original were maintained without interfering with the composition, simplicity of language was prioritized, erroneous manuscripts were corrected, and harmony with fundamental principles was observed. This was achieved despite my state of exhaustion and distress, translating it according to the parts and monthly installments of the original book; for even writing a portion of the original Arabic in a month is considered extremely difficult by most friends, let alone translating it and observing all the aforementioned matters.

This is a clear manifestation of divine success and power—to Him belongs all praise in the beginning and the end. Let it be clear that a gentleman had previously translated the first volumes of this book up to 'Kitab-us-Siyar' with negligence, without understanding the meaning, resulting in many meaningless passages. Perhaps to him, translating was not more difficult than composing, and furthermore, he believed that understanding the original well is not a prerequisite for translation, as many laypeople think. Therefore, the high-minded leader (may his prosperity endure) ordered a re-translation of both volumes. In this, the translation from the beginning of the first volume to the end of 'Al-Hajj' was done by Maulana

Ehteshamuddin Sahib, and from the second volume 'Kitab-an-Nikah' to the end, including the third and fourth volumes (i.e., until the completion of the book), is the translation by this writer. I regretted that a small portion, which deserved translation with more explanation, remained separate from me, but by Allah’s grace and mercy, it is not improbable that it too may be published with my translation. He is my Lord and He has power over all things. It should also be known that in a certain state, another translation of this book was produced wherein, firstly, an alteration was made by separating each detail and case of the rulings according to the translator's own opinion, similar to the book 'Ma La Budda Minhu'. This change is undesirable. Secondly, the greatest flaw is that the translator made such transpositions in the translation of phrases and even verses that it led to severe errors in legal rulings.

For instance, the verse from the first 'Book of Purification' (Kitab-ut-Taharah): "O you who believe! When you rise for prayer..." was translated as: "O you who believe! When you intend to pray, wash your faces and your hands and feet along with elbows and ankles, and wipe your heads." The writer regretted this translation for the sake of safeguarding the Sharia. Because of this, the school of thought of Imam Zufar is invalidated, and the sequence (Tarteeb) which is obligatory (Farz) according to Imams Malik and Shafi'i and a Sunnah according to Imam Abu Hanifa, is also invalidated. Rather, according to this translation, this mixed sequence becomes obligatory. There were severe defects like this in that translation, of which this writer gave notification out of love and protection for the Sharia. In response, this writer's translation was requested so that corrections could be made. Since it was under publication at that time, it is now presented after being printed. All praise be to Allah for that. This weak translator requests the people of knowledge, virtue, and Islam that he does not claim himself to be infallible from error; rather, he is a human prone to mistakes and oversights. He has exerted his utmost effort in such a work so that the general Muslim community may gain awareness of Divine Law and the Sunnah of the Prophet (PBUH). Therefore, wherever one becomes aware of his error...

...भर दिया गया। जिसने इस रईस-ए-आज़म (महान नेता) को इस महत्वपूर्ण कार्य की ओर प्रवृत्त किया और मुझ जैसे तुच्छ सेवक को इस काम पर लगाया, क्योंकि सेवकों के कार्यों का परिणाम उनकी सत्ता का वही ज्ञाता स्रष्टा (अल्लाह) है। और प्रारंभिक बेचैनी से अंतिम शांति तक ईश्वरीय शक्ति का प्रकट होना आनंद का कारण था। अनुवादक को अपनी चेतना के आरंभ में गणितीय विज्ञान जैसे अंकगणित, बीजगणित, यूक्लिड, त्रिकोणमिति और यांत्रिकी आदि में पूर्ण लाभ प्राप्त हुआ था। अल्लाह का शुक्र है कि विवेक की आयु के ये तर्कसंगत विज्ञान, सिद्धांत, न्यायशास्त्र (फ़िक़्ह), हदीस और तफ़सीर जैसे नेक कामों में सहायक हुए। यद्यपि इसमें दीन (धर्म) का ज्ञान ही मूल है, और यह विनती उस समय स्वीकृति के साथ सम्मानित होगी जब अनुवाद के वे स्थान देखे जाएँगे जहाँ गणित की अज्ञानता के कारण नकल करने वालों (लिपिकों) से सही और गलत प्रतियों में अंतर समाप्त हो गया था। इसका एक उदाहरण मुक़द्दमा के'बाबे अख़लात' में स्पष्ट है, जिन्हें मैंने अधिक सावधानी के लिए मुक़द्दमा में दर्ज कर दिया है। इसके अलावा, अनुवाद में मूल पुस्तक को बिना किसी बदलाव या स्थिति के परिवर्तन के बनाए रखने का भरपूर प्रयास किया गया और अनुवाद के शिष्टाचार का यथासंभव पालन किया गया। समस्त स्तुति अल्लाह के लिए है जिसने मुझ जैसे दुर्बल बंदे से यह महत्वपूर्ण कार्य इतनी सफलता के साथ संपन्न कराया। अनुवाद में मूल की पाबंदियों और संकेतों को संरचना में हस्तक्षेप किए बिना रखा गया, सरल भाषा का ध्यान रखा गया, गलत प्रतियों को सुधारा गया और मूल सिद्धांतों के साथ तालमेल का ध्यान रखा गया। यद्यपि मैंने थकान और परेशानी की स्थिति में इसे मूल पुस्तक के हिस्सों और मासिक किश्तों के हिसाब से अनुवाद किया, क्योंकि महीने में मूल अरबी का हिस्सा लिखना ही अधिकांश मित्रों की नज़र में कठिन है, अनुवाद करना और उपर्युक्त बातों का ध्यान रखना तो दूर की बात है।

और यह स्पष्ट रूप से ईश्वर की कृपा और शक्ति है, इसलिए आदि और अंत में उसी की प्रशंसा है। और स्पष्ट हो कि इस पुस्तक की पहली जिल्द 'किताब-उस-सियर' के अंत तक एक साहब ने लापरवाही से, बिना अर्थ समझे अनुवाद कर दिया था, जिससे कई स्थान निरर्थक हो गए। शायद उनके लिए अनुवाद करना रचना करने से कठिन नहीं था, और इसके अलावा, मूल को अच्छी तरह समझना अनुवाद के लिए शर्त नहीं है जैसा कि अधिकांश लोग सोचते हैं। इसलिए उच्च संकल्प वाले रईस (शासक) ने दोनों जिल्दों का दोबारा अनुवाद कराया, जिसमें पहली जिल्द शुरू से 'अल-हज' के अंत तक जनाब मौलवी एहतशाम उद्दीन साहब ने अनुवाद की। दूसरी जिल्द 'किताब-उन-निकाह' से

अंत तक, और तीसरी व चौथी जिल्द यानी पुस्तक की समाप्ति तक इसी लेखक (अनुवादक) का अनुवाद है। मुझे खेद हुआ कि एक छोटा हिस्सा जो अधिक व्याख्या के साथ अनुवाद के योग्य था, मुझसे अलग रहा, लेकिन अल्लाह की कृपा से यह असंभव नहीं है कि वह भी मेरे अनुवाद के साथ प्रकाशित हो जाए। वह मेरा रब है और हर चीज़ पर सक्षम है। और यह जानना चाहिए कि किसी रियासत (राज्य) में इसी पुस्तक का एक और अनुवाद हुआ जिसमें पहले तो यह बदलाव किया गया कि इसके हर मसले (समस्या/नियम) को अनुवादक ने अपनी राय से अलग करके'माला बुद्दा मिन्हु' (एक प्रसिद्ध न्यायशास्त्रीय पुस्तक) की तरह अलग-अलग कर दिया। यह परिवर्तन अवांछनीय है। और दूसरा सबसे बड़ा दोष यह है कि अनुवादक ने वाक्यांशों और यहाँ तक कि आयतों के अनुवाद में ऐसा आगे-पीछे किया कि जिससे नियमों में भारी गलती हो गई।

जैसे कि 'किताब-उत-तहारत' की पहली आयत: "ऐ ईमान वालों! जब तुम नमाज़ के लिए खड़े हो..." का अनुवाद इस तरह लिखा कि "ऐ ईमान वालों! जब तुम नमाज़ का इरादा करो तो अपने चेहरे और हाथों व पैरों को कोहनियों और टखनों समेत धोओ और अपने सिर का मसह करो।" लेखक को शरीयत की रक्षा के दृष्टिकोण से इस अनुवाद पर खेद हुआ। क्योंकि इससे इमाम ज़फ़र का मत व्यर्थ हो जाता है, और इमाम मालिक व शाफ़ई के अनुसार क्रम (तरतीब) फ़र्ज़ है और इमाम अबू हनीफ़ा के अनुसार सुन्नत है, वह भी व्यर्थ हो जाता है। बल्कि इस अनुवाद से यह मिश्रित क्रम फ़र्ज़ बन जाता है। अनुवाद में इसी तरह के भारी दोष थे जिनसे लेखक ने प्रेम और शरीयत की रक्षा के कारण अवगत कराया। उत्तर में लेखक का अनुवाद माँगा गया ताकि सुधार किया जा सके। चूँकि उस समय तक यह छप रहा था, अब छपने के बाद प्रस्तुत है। अल्लाह का शुक्र है कि यह दुर्बल अनुवादक विद्वानों और इस्लाम के सेवकों से विनती करता है कि वह स्वयं को गलतियों से मासूम (पाक) नहीं मानता, बल्कि वह पूर्णतः भूल-चूक करने वाला मनुष्य है। उसने ऐसे कार्य में अपनी पूरी शक्ति और प्रयास लगा दिया है जिससे ईश्वरीय कानून (शरीयत) और पैगंबर (सल्ल.) की सुन्नत से आम मुसलमानों को जानकारी हो सके। अतः जहाँ उसकी गलती का पता चले...

بھر دیا گیا۔ جس نے اس رئیسِ اعظم کو اس کارِ اہم کی جانب مائل فرمایا اور مجھ سے بیچ کارہ کو اس کام پر لگایا کیونکہ افعالِ عباد کا مآل ان کی ذات کے وہی خلاقِ علیم ہے اور ابتدائی اضطراب سے آخری اطمینان بھی ظہورِ قدرتِ الہیہ میں موجبِ سرور تھا کہ مترجم کو بدوِ شعور میں جن علومِ ریاضیہ مانندِ حساب و جبر و مقابلہ و اقلیدس و علمِ مثلث و جرثقیل وغیرہ میں توغلِ استفادہ کامل ہوا تھا بحمد اللہ تعالیٰ کہ سنِ تمیز کے علومِ معقولات و اصولین و فقہ وحدیث و تفسیر کی طرح نیک کام میں ممد ہوئے اگر چہ اس میں علومِ الدین اصل ہیں اور یہ التماس اس وقت باطمینانِ پیرایہ قبول سے مشرف ہوگا کہ ترجمہ کے وہ مقامات نظر سے گذریں جہاں بسببِ نادانیِ حساب کے ناسخین سے صحیح و غلط نسخہ کا امتیاز مرتفع ہوا ہے اور نمونہ اس کا مقدمہ کے باب اخلاط منح الاصل ہے ظاہر ہے جن کو میں نے بنظرِ مزید احتیاط مقدمہ میں درج کر دیا یا اس کے سوائے ترجمہ میں بعینہ اصل کتاب کو بدون کسی تغییر و تبدیل وضع کے باقی رکھنے میں کوششِ بلیغ کی اور آدابِ ترجمہ کو حتی الوسع ملحوظ رکھا اور تمام حمد و ثناء اللہ تعالیٰ ہی کو سزاوار ہے کہ جس نے یہ اہم کام اس حسنِ توفیق کے ساتھ مجھ سے ضعیف بندے سے انجام کو پہنچایا کہ ترجمہ میں اصل کے قیود و اشارات کو مع ترکیب کی مداخلت کے اور سلیس عبارت کی رعایت اور غلط نسخہ کی تصحیح اور توافقِ با الاصول کا لحاظ رکھا گیا حالانکہ میں نے خستگی قریب بخمسہ و پریشانی میں اس کو اصل کتاب کے پارہ جز و ماہوراہ کے حساب سے ترجمہ کیا کیونکہ مہینہ میں پارہ جز واصل عربی کا لکھنا ہی اکثر احباب کی نظر میں سخت دشوار ہے ترجمہ کرنا اور ان امورِ مذکورہ کا لحاظ رکھنا دورکنار۔

اور یہ صریح توفیق و قدرتِ الہی جل و شانہ ہے فلا الحمد فی الاولی والاخرۃ اور واضح ہو کہ اس کتاب کی جلدیں اولین آخر کتاب السیر تک اول میں ایک صاحب نے سہل انگاری سے بغیر معنی ترجمہ سمجھے ہوئے ترجمہ فرمائیں کہ بکثرت مقامات مہمل عبارت ہو گئی شاید ان کے نزدیک ترجمہ بہ نسبت تصنیف کے مشکل نہ تھا اور مزید برآں یہ کہ اصل کا بخوبی سمجھ لینا ترجمہ کے لئے شرط نہیں جیسا کہ اکثر عوام کا خیال ہے لہٰذا والا خطاب رئیسِ عالی ہمت دام اقبالہ نے دونوں جلدوں کو مکرر ترجمہ کرایا جس میں جلد اول سے آخر تک الحج تک جناب مولوی احتشام الدین صاحب نے ترجمہ فرمائی اور دوسری جلد کتاب النکاح سے آخر تک مع جلد سوم و چہارم یعنی ختم کتاب تک اسی راقم کا ترجمہ ہے اور مجھے افسوس ہوا کہ خفیف حصہ جو زیادہ توضیح سے ترجمہ کے لائق تھا مجھ سے علیحدہ رہا لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے بعید نہیں ہے کہ وہ بھی میرے ترجمہ سے چھپ جائے۔ وھو ربی علی کل شیئ قدیر اور جاننا چاہیے کہ بعض ریاست میں اسی کتاب کا ترجمہ ہوا جس میں اول تو یہ تصرف و تغییر کیا گیا کہ اس کے مسائل کے ہر جزئیہ و ہر صورت کو مترجم نے اپنی رائے سے علیحدہ کر کے مثلِ مالا بد منہ کے مسئلہ مسئلہ علیحدہ کیا اور یہ تغییر نامرغوب ہے اور دوم سب سے زیادہ خرابی یہ ہے کہ مترجم نے عباراتِ حتیٰ کہ آیات کے ترجمہ میں ایسی تقدیم و تاخیر کی کہ جس سے احکام میں سخت غلطی واقع ہو گئی۔

چنانچہ اول کتاب الطہارت کی آیت قولہ تعالیٰ: "یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ....." کا ترجمہ یوں لکھا کہ اے ایمان والو جب تم ارادہ کرو نماز کا تو دھوؤ اپنے منہ اور ہاتھوں و پیروں کو کہنیوں و گٹوں سمیت اور مسح کرو اپنے سر کا۔ راقم کو اس ترجمہ پر بلحاظ صیانتِ شریعت کے افسوس ہوا۔ کیونکہ اس سے امام زفر کا مذہب باطل و ترتیبِ امام مالک و شافعی کے نزدیک فرض و امام ابوحنیفہ کے نزدیک سنت ہے وہ باطل بلکہ اس ترجمہ پر یہ ترتیب مختلط فرض ہو جاتی ہے

اور مانند اس کے ترجمہ میں سخت نقص تھے جس سے راقم نے براہِ محبت و صیانتِ شریعت آگاہ کیا اور جواب میں راقم کا ترجمہ طلب کیا گیا کہ اس سے اصلاح کرلی جائے چونکہ اس وقت تک زیر طبع تھا اب طبع سے فارغ ہو کر پیش ہے۔ والحمد للہ علی ذلک مترجم ضعیف اربابِ علم و فضل و اصحابِ اسلام توحید کی خدمت میں التماس رکھتا ہے کہ وہ اپنے نفس کو خطا سے معصوم نہیں بناتا ہے بلکہ وہ بشر سراسر خطا و سہو ہے اور اس نے ایسے کام میں حتی الوسع سعی و کوشش کی جس سے شریعتِ الہیہ و سنتِ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عام اہل اسلام و ایمان کو آگاہی ہو لہٰذا جہاں اس کی خطا پر آگاہ۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① [184] Introduction

...inform [the translator] of it or correct it yourself. And if even a single word is accepted, then pray for forgiveness for it before the Almighty Lord. Since the actions of creatures are also, like their very existence, the creation of the Almighty Creator, all praise and glory belong only to Allah. The translator takes no pride, but rather places reliance and trust upon divine guidance (Tawfiq-e-Ilahi). Along with this empty-handedness, amidst the anxieties of the solitary journey to the hereafter, the hope following the acceptance of Saadi (may mercy be upon him) is this:

The purpose is that a mark (work) of ours may remain as a memory, for I see no permanence in existence. Perhaps some kind-hearted person may one day, out of mercy, offer a prayer for the state of this humble soul.

O Allah! Accept it from us and restrain the tongues of the disputants from it, and forgive me by Your grace, for the sake of our master and lord Muhammad, and his family and all his companions. By Your mercy, O Most Merciful of the merciful. -

Conclusion of Printing

Praise and gratitude be to Allah that the Preface of Fatawa-e-Hindiya (Translation of Fatawa-e-Alamgiriya) was adorned with the beauty of printing for the fourth time in a blessed hour and commendable time in the month of Shawwal al-Mukarram 1349 Hijri, corresponding to the month of March 1931 AD, at the Munshi Nawal Kishore Press, Lucknow. This was done under the direction and patronage of the owners of the said press, under the management of Keri Das Seth, Superintendent. May Allah Almighty, through His grace and kindness, make the people of the world benefit and be enlightened by it, by His favor and generosity.

हूँ, उसे सूचित करें या स्वयं सुधार लें और यदि एक अक्षर भी स्वीकार हो जाए, तो ईश्वर की दरगाह में इसके लिए क्षमा की प्रार्थना करें। क्योंकि जब सृष्टियों के कर्म भी उसी की तरह सर्वशक्तिमान ईश्वर की सृष्टि हैं, तो समस्त प्रशंसा और स्तुति केवल अल्लाह के लिए ही शोभा देती है। अनुवादक को कोई गर्व नहीं है, बल्कि वह ईश्वर की कृपा (तौफ़ीक़-ए-इलाही) पर ही भरोसा और विश्वास रखता है। इस अभाव के साथ, परलोक की एकाकी यात्रा की चिंताओं के बीच, सादी रहमतुल्लाह अलैह की प्रार्थना के रूप में यही तमन्ना है:

मेरा उद्देश्य एक स्मृति चिन्ह छोड़ना है, क्योंकि मुझे जीवन में कोई स्थायित्व नज़र नहीं आता। शायद कोई सहृदय व्यक्ति किसी दिन दया भाव से, इस दीन की स्थिति के लिए प्रार्थना करे।

ऐ अल्लाह! इसे हमारी ओर से स्वीकार फरमा और बहस करने वालों की ज़बान से इसे सुरक्षित रख, और अपने अनुग्रह से हमारे आका और मौला मुहम्मद (सल्ल.) और उनकी आल और उनके साथियों के वसीले से मेरी मगफिरत फ़रमा। अपनी रहमत के सदके ऐ सबसे ज़्यादा रहम करने वाले। -

खातमत-उत-तबा (मुद्रण का समापन)

अल्लाह का शुक्र और उपकार है कि मुक़द्दमा फ़तावा-ए-हिन्दिया (अनुवाद फ़तावा-ए-आलमगीरिया), एक शुभ घड़ी और प्रशंसनीय समय में शव्वाल अल-मुकर्रम १३४९ हिजरी के अनुसार मार्च १९३१ ईस्वी में मुंशी नवल किशोर प्रेस, लखनऊ में उक्त प्रेस के मालिकों के निर्देश और संरक्षण में और केरी दास सेठ, अधीक्षक के प्रबंधन में, चौथी बार मुद्रण के आभूषण से सुशोभित हुआ। अल्लाह तआला अपने फ़ज़ल और करम से दुनिया के लोगों को इससे लाभान्वित और अनुग्रहित फरमाए, अपने एहसान और मेहरबानी से।

ہوں اس کو مطلع فرمائیں یا خود اصلاح فرمائیں اور اگر ایک حرف قبول ہو تو حضرت باری تعالیٰ میں اس کے لئے مغفرت کی دعا فرمائیں کیونکہ جب مخلوق کے افعال بھی مثل اس کی ذات کے خالق عزوجل کی مخلوق ہیں تو سب حمد و ثناء اللہ تعالیٰ ہی کو سزاوار ہے اور مترجم کو کچھ افتخار نہیں مگر حسن توفیق الہی جل شانہ پر اعتبار و اعتماد ہے بلکہ اس تہی دستی کے ساتھ اس کو یکہ و تنہا سفر آخرت کے انتشار سے تمنا بہ قبول سعدی علیہ الرحمۃ یہ ہے

غرض نقشی ست کز ما یاد ماند - کہ ہستی را نمی بینم بقائی مگر صاحب دلے روزے برحمت - کند بر حال ایں مسکین دعائی

اللهم تقبله منا وكف عنه لسان المجادلين واغفر لی بفضلك بطفيل سيدنا ومولانا محمد وآله واصحابه اجمعين برحمتك يا ارحم الراحمين -

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ والمنۃ کہ مقدمہ فتاویٰ ہندیہ ترجمہ فتاویٰ عالمگیریہ بسا عتِ سعید و آوانِ حمیدہ بماہِ شوال المکرم ۱۳۴۹ ہجری مطابق ماہ مارچ ۱۹۳۱ء مطبع منشی نولکشور لکھنو میں حسب ایما و سرپرستی جناب مالکان مطبع مذکورہ باہتمام کیری داس سیٹھ سپرنٹنڈنٹ بارِ چہارم حلیہ طبع سے پیراستہ ہوا اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے اہلِ عالم کو اس سے مستفید و مستفیض فرمائے بمنہ و کرمہ۔

Fatawa-e-Alamgiri Modern Urdu

फ़तावा-ए-आलमगीरी जदीद उर्दू

فَتَاوٰی عَالَمْگِیرِی جَدِید اُرْدُو

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | 187 | Kitab at-Taharah (The Book of Purification)

In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful. All praise is due to Allah, Lord of the worlds, and peace and blessings be upon His Messenger Muhammad, and his family and companions all together. To proceed! This is a translation of the first volume of Fatawa Alamgiri in simple Urdu language.

Kitab at-Taharah (The Book of Purification) It contains seven chapters.

Chapter One Regarding Ablution (Wudu) It contains five sections.

Section One Regarding the Obligatory Acts (Fara'id) of Wudu The basis for this is the noble verse: **"O you who believe! When you rise to [perform] prayer, wash your faces and your forearms to the elbows and wipe over your heads and wash your feet to the ankles." [Quran 5:6]**. Meaning, O believers, when you intend to pray, wash your faces and your hands up to the elbows, and wipe your heads, and wash your feet up to the ankles. Thus, there are four obligatory acts in Wudu. First obligatory act: Washing the face. Washing means causing water to flow, and wiping (masah) means applying moisture; this is written in al-Hidayah. It is stated in Sharh al-Tahawi that according to the manifest narration (zahir al-riwayah), flowing of water is a condition[1] for Wudu; hence, as long as drops of water do not flow, the Wudu will not be valid. It is narrated from Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him) that the flowing of water drops is not a condition in Wudu; therefore, the ruling regarding ice is that if one performs Wudu with it, and if two or more drops[2] flow, then by consensus (ijma') the Wudu is valid, and if not, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad it is not valid, whereas according to Imam Abu Yusuf it is valid. This is written in al-Dhakhirah. The correct view is the opinion of Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad. This is written in al-Mudmarat. In the manifest narration, the boundary of the face (1) is not mentioned; this is written in al-Bada'i. In terms of meaning, the face is from the place where hair grows on the head down to below the jaws and the chin, and from one earlobe (2) to the other; this is written in 'Ayni Sharh al-Hidayah.

---

1 It is a condition, meaning rubbing is not mandatory, but it is more cautious as stated in al-Fath. 2 'Qatrah' (drop) with fat-ha on all letters is evidence that there should be at least two drops, and in al-Fayd this is called the most correct view as

stated in al-Durr. (1) i.e., the beginning of the forehead surface. (2) From one lobe to the other.

फ़तावा आलमगिरी ..... जिल्द ① | १८७ | किताब अत-तहारा (पवित्रता की किताब)

बिस्मिल्लाहिर रहमानिर रहीम। अल्हम्दु लिल्लाहि रब्बिल आलमीन वस्सलातु अला रसूलीही मुहम्मदिन व आलिही व असहाबिही अजमईन अम्मा बाद! यह फ़तावा आलमगिरी की पहली जिल्द का आसान उर्दू में अनुवाद है।

किताब अत-तहारा इसमें सात अध्याय हैं।

पहला अध्याय वज़ू के बयान में इसमें पाँच खंड हैं।

पहला खंड वज़ू के फ़र्ज़ों के बयान में इसका मूल यह पवित्र आयत है: **"या अय्युहल्लज़ीना आमनू इज़ा कुमतुम इलस्सलाति फ़ग़सिलू वुजूहकुम व ऐदियकुम इलल मराफ़िक़ि वमसहू बिरुऊसिकुम व अरजुलकुम इलल कअ़बैन"** - अर्थात् ऐ ईमान वालों! जब तुम नमाज़ का इरादा करो, तो अपने चेहरे और अपने हाथों को कोहनियों तक धोओ, और अपने सिरों का मसह करो, और अपने पैरों को टखनों तक धोओ। अतः वज़ू में चार फ़र्ज़ हैं। पहला फ़र्ज़: चेहरा धोना। धोने का अर्थ है पानी बहाना और मसह का अर्थ है नमी पहुँचाना, यह हिदाया में लिखा है। शरह तहावी में है कि ज़ाहिर रिवायत के अनुसार वज़ू में पानी का बहाना शर्त[1] है, अतः जब तक पानी की बूंदें नहीं बहेंगी वज़ू जायज़ न होगा। और इमाम अबू यूसुफ़ रहमतुल्लाह अलैहि से वर्णित है कि वज़ू में पानी की बूंदों का बहना शर्त नहीं है, इसलिए बर्फ़ का हुक्म यह है कि यदि कोई उससे वज़ू करे, तो यदि दो या अधिक बूंदें[2] बह गईं, तो सर्वसम्मति (इज्मा) से वज़ू जायज़ है, और यदि नहीं बहीं, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के निकट जायज़ नहीं है और इमाम अबू यूसुफ़ के निकट जायज़ है। यह ज़ख़ीरा में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद का कथन ही सही है। यह मुज़मरात में लिखा है। ज़ाहिर रिवायत में चेहरे (१) की सीमा का उल्लेख नहीं है, यह बदाई में लिखा है। अर्थ में है कि चेहरा सिर के बाल उगने के स्थान से दोनों जबड़ों के ढलान और ठुड्डी के नीचे तक और एक कान (२) की लौ से दूसरे तक है, यह ऐनी शरह हिदाया में लिखा है।

---

[1] शर्त है, अर्थात् मलना अनिवार्य नहीं है लेकिन सावधानी इसी में है जैसा कि फ़तह में है। [2] 'क़तरे' (बूंदें) सभी (अक्षरों) पर फ़तहा के साथ, इस बात का प्रमाण है कि कम से कम दो बूंदें हों, और फ़ैज़ में इसी को सबसे सही कहा गया है जैसा कि दुर्र में है। (१) अर्थात् माथे की सतह की शुरुआत से। (२) एक लौ से दूसरी तक।

بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العلمین والصلوۃ علی رسولہ محمد و آلہ واصحابہ اجمعین اما بعد! یہ ترجمہ جلد اول فتاویٰ عالمگیری سلیس اُردو زبان میں ہے

کتاب الطهارة اس میں سات ابواب ہیں

باب اول وضو کے بیان میں اس میں پانچ فصلیں ہیں

فصل اول فرائضِ وضو کے بیان میں اصل اس میں یہ آیہ کریمہ ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** ۔ یعنی اے ایمان والو جب ارادہ کرو تم نماز کا تو دھوؤ منہ اپنے اور ہاتھ اپنے کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں پر اور دھوؤ پاؤں اپنے ٹخنوں تک۔ پس وضو میں چار فرض ہیں۔ پہلا فرض۔ چہرہ کا دھونا ہے دھونے سے مراد ہے پانی بہا دینا اور مسح سے مراد ہے تری پہنچانا یہ ہدایہ میں لکھا ہے شرح طحاوی میں ہے کہ ظاہر روایت کے بموجب وضو میں پانی کا بہانا شرط [1] ہے پس جب تک پانی کے قطرے نہ بہیں گے وضو جائز نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وضو میں پانی کے قطروں کا بہنا شرط نہیں پس برف کا حکم یہ ہے کہ اگر اس سے وضو کرے پس اگر دو یا زیادہ قطرے [2] بہہ گئے تو بالاجماع وضو جائز ہے اور اگر نہ ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ یہ ذخیرہ میں لکھا ہے صحیح امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے۔ یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ ظاہر روایت میں چہرہ (۱) کی حد مذکور نہیں یہ بدائع میں لکھا ہے معنی میں ہے کہ چہرہ سر کے بال جمنے

کے مقام سے دونوں جبڑوں کے اتار اور ٹھوڑی کے نیچے تک سے کانوں (۲) کی لوتک ہے یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے۔

---

[1] شرط ہے یعنی ملنا لازم نہیں لیکن احوط ہے کہ کما فی الفتح ۱۲ منہ [2] قطرے بفتح جمیع دلیل ہے کہ کم سے کم دو قطرے ہوں اور فیض میں اسی کو اصح کہا کما فی الدر ۱۲ (۱) یعنی ابتدائے سطح پیشانی ۱۲ (۲) ایک لو سے دوسری تک ۱۲

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume 1 ..... 188 ..... Kitab al-Taharah (Book of Purification)

If the hair on the front part of the head has fallen out due to baldness (1), the most correct view (Asah) is that reaching water there is not mandatory (Wajib); this is stated in *Khulasa* and confirmed in *Zahedi*. For someone whose head hair grows so far down that it comes within the boundary of the face, it is Wajib to wash those hairs that grow below the point where hair typically begins to grow; this is mentioned in *Ayni Sharh Hidaya*. It is neither Wajib nor Sunnah to get water inside the eyes, and one should not burden themselves with opening and closing the eyes to get water to the roots of the eyelashes or the corners of the eyes; this is stated in *Zahiriyya*. It is narrated from Faqih Ahmad bin Ibrahim that closing the eyes very tightly while washing the face is not permissible; this is in *Muheet*. It is Wajib to reach water to the corner of the eye near the nose; this is in *Khulasa*. If the eyes are sore and discharge is present, then if the discharge remains outside when the eyes are closed, it is Wajib to reach water beneath it; otherwise, it is not Wajib; this is stated in *Zahedi*. The portion of the lips that remains visible when they are closed is included as part of the face, and what is hidden is considered part of the mouth; this is the correct view as per *Khulasa*. Washing the white area between the beard (or jaw) and the ears is Wajib in Wudu; Tahawi has mentioned this in his book, stating it is the correct view and the opinion of most scholars; this is in *Zakhira*. One should wash the hair of the mustache, eyebrows, and the beard at the base of the chin. It is not Wajib to reach water to where the hair grows (the skin underneath) if it is thick. However, if the hair is sparse and the place where it grows is exposed, then it is Wajib to reach water there; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. In *Nisab*, it says if the mustache is long and water does not reach beneath it during Wudu, the Wudu is valid; the Fatwa is based on this. The rule for Ghusl (ritual bath) is contrary to this, as stated in *Muzmarat*. Regarding the beard, according to Imam Abu Hanifa (RA), wiping (Masah) over one-fourth of the beard is obligatory (Fard); this is in *Sharh Wiqaya*. It is narrated from Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad (RA) that flowing water over the beard is Fard, and this is the more correct view; it is in *Tayyin* and *Zahedi*. Washing the hair that hangs below the chin is not Wajib; this is mentioned in both *Muheet* volumes. If one flows water over the beard hair and then shaves it, re-washing the chin is not Wajib. Similarly, if one shaves the eyebrows or mustache, or wipes the head then shaves it, or trims the nails, repetition (of Wudu) is not necessary; this is in *Fatawa Qazi Khan*.

The Second Obligatory Act (Fard) of Wudu

Is washing both hands. According to our three scholars, the elbows are also included in the washing; this is in *Muheet*. If there is an extra part on the limbs of Wudu, such as an extra finger or palm, washing it is Wajib; this is in *Siraj al-Wahhaj*. If someone has two hands on one shoulder, the one that is complete is the original hand, and washing it is Wajib. The second one is extra; it is Wajib to wash that portion of it which corresponds to the part of the original hand that must be washed. Washing the part that does not correspond to that area is not Wajib; this is in *Fath al-Qadir*. Rather, washing it is commendable (Mustahabb); this is in *Bahr al-Raiq*. In *Fatawa Ma Wara al-Nahr*, it is stated that if an area equivalent to the point of a needle remains dry in the parts to be washed in Wudu, or if dry or wet mud is filled under the nail roots, it will not be valid. And if in the hand...

---

1. Referring to baldness where hair is naturally absent from the front of the head or has fallen out.
2. Washing the inside of the nose and mouth, and the roots of eyebrows, beard, and mustache hairs when thick, and washing the anus is not Fard because it involves hardship and difficulty.
3. Washing the entire beard is practically Fard according to the correct and Fatwa-based school of thought, and other narrations are discarded in favor of this view. (Badai) (2) Washing hanging hair is not Wajib by consensus, but it is Sunnah. (Tahawi). If the skin underneath is visible, then washing the skin is necessary, as in eyebrows and mustaches, etc.; this is the chosen view. (Al-Burhan). (1) Or if it did not grow.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 ..... 188 ..... किताबुत तहारह

अगर सिर के अगले हिस्से के बाल गंजेपन (صلع) के कारण गिर गए हों (1), तो सबसे सही बात (असह) यह है कि वहाँ पानी पहुँचाना वाजिब नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है और यही सही है, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। और जिसके सिर के बाल इतने नीचे तक उगे हों कि वे चेहरे की सीमा में आ जाएँ तो उन बालों को धोना वाजिब है जो उस जगह से नीचे उगे हैं जहाँ तक आम तौर पर बाल उगने की सीमा होती है, यह 'ऐनी' शरह 'हिदाया' में लिखा है। आँखों के अंदर पानी पहुँचाना न वाजिब है और न ही सुन्नत, और पलकों की जड़ों और आँखों के किनारों तक पानी पहुँचाने के लिए आँखों को खोलने और बंद करने का कष्ट न उठाए, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। फ़क़ीह अहमद बिन इब्राहिम से वर्णित है कि चेहरा धोते समय आँखों को बहुत ज़ोर से बंद करना जायज़ नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। आँख के कोए पर यानी आँखों के उस कोने पर जो नाक से मिला हुआ है, पानी पहुँचाना वाजिब है, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर आँखें दुखती हों और कीचड़ (चिपड़) दिखाई दे, तो यदि आँखें बंद करने पर वह कीचड़ बाहर रहता हो, तो उसके नीचे पानी पहुँचाना वाजिब है, अन्यथा वाजिब नहीं, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। होंठ बंद करते समय जितना हिस्सा खुला रहता है, वह चेहरे में शामिल है और जो छिप जाए वह मुँह के अंदर माना जाता है, यही सही है, यह 'खुलासा' में लिखा है। दाढ़ी या जबड़े और कानों के बीच की जो सफेदी है, वज़ू में उसका धोना वाजिब है, तहावी ने अपनी किताब में ऐसा ही उल्लेख किया है और कहा है कि यही सही है और अधिकतर उलेमा का यही मत है, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। मूँछों, भौंहों और दाढ़ी के बालों को जो ठुड्डी की जड़ पर हैं, धोए और जहाँ से बाल उगे हैं वहाँ (त्वचा तक) पानी पहुँचाना वाजिब नहीं है, लेकिन अगर बाल कम हों और जहाँ से वे उगे हैं वह जगह दिखाई देती हो तो वहाँ पानी पहुँचाना वाजिब है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। 'निसाब' में है कि अगर वज़ू करने वाले की मूँछें बड़ी हों और वज़ू के समय उनके नीचे पानी न पहुँचे तो वज़ू जायज़ है, इसी पर फतवा है। गुस्ल (ritual bath) का हुक्म इसके विपरीत है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। दाढ़ी का हुक्म यह है कि इमाम अबू हनीफा (रह.) के नज़दीक चौथाई दाढ़ी का मसह फ़र्ज़ है, यह 'शरह विक़ाया' में लिखा है। और इमाम अबू हनीफा और इमाम मुहम्मद (रह.) से यह वर्णित है कि दाढ़ी के ऊपर पानी बहाना फ़र्ज़ है और यही अधिक सही है, यह 'तय्यीन' में लिखा है और यही सही है, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। और जो बाल ठुड्डी से नीचे लटकते हैं, उनका धोना वाजिब नहीं है, यह दोनों 'मुहीत' में लिखा है। अगर ठुड्डी के बालों पर पानी बहाया फिर वह बाल मुँड़वा लिए तो ठुड्डी का धोना वाजिब नहीं है, और इसी तरह अगर भौंहें या मूँछें मुँड़वा लीं या सिर का

मसह किया फिर सिर मुँड़वा लिया या नाखून तराशे तो वज़ू दोहराना (इआदा) लाज़िम न होगा, यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है।

दूसरा फ़र्ज़ वज़ू का

दोनों हाथों का धोना है। हमारे तीनों इमामों के नज़दीक कोहनियाँ भी धोने में शामिल हैं, यह 'मुहीत' में लिखा है। वज़ू के अंगों पर अगर कुछ अतिरिक्त चीज़ हो जैसे अतिरिक्त उंगली या हथेली, तो उसका धोना वाजिब होगा, यह 'सिराज अल-वहज' में लिखा है। अगर किसी के कंधे पर दो हाथ पैदा हों, तो जो हाथ पूरा है वही असली हाथ है, उसका धोना वाजिब है और दूसरा अतिरिक्त है, उस पर उतना हिस्सा धोना वाजिब होगा जितना असली हाथ के उस हिस्से के सामने है जिसका धोना फ़र्ज़ है, और जो हिस्सा ऐसे मुक़ाम के सामने नहीं है, उसका धोना वाजिब नहीं है, यह 'फ़तहुल क़दीर' में लिखा है। बल्कि उसका धोना मुस्तहब (पसंदीदा) है, यह 'बह़रुर रइक़' में लिखा है। 'फ़तावा मावरा-उन-नहर' में है कि अगर वज़ू में धोने वाली जगहों में से एक सुई की नोंक के बराबर जगह भी सूखी रह गई या नाखूनों की जड़ों में सूखी या गीली मिट्टी भरी हो, तो वज़ू जायज़ न होगा, और अगर हाथ में...

---

1. मुराद वह गंजापन जिसके सिर के अगले हिस्से के बाल जन्मजात नहीं होते या गिर जाते हैं।
2. नाक और मुँह के अंदर धोना, और भौंहों, दाढ़ी और मूँछों के बालों की जड़ें जब वे घने हों, और गुदा का धोना फ़र्ज़ नहीं है क्योंकि इसमें कठिनाई और मशक्कत है।
3. दाढ़ी यानी पूरी दाढ़ी धोना सही और मुफ़्ती-बेह (जिस पर फतवा है) मज़हब के अनुसार व्यावहारिक रूप से फ़र्ज़ है, और अन्य रिवायतों को छोड़कर इसी बात पर अमल किया जाता है। (बदाए) (2) लटकते बालों का धोना सर्वसम्मति से वाजिब नहीं बल्कि मसनून (सुन्नत) है। (ताहावी)। अगर नीचे की खाल नज़र आती हो तो खाल का धोना लाज़िम है जैसे भौंहें और मूँछें वगैरह, यही पसंदीदा मत है। (अल-बुरहान)। (1) या न जमे हों।

اگر سر کے اگلے حصے کے بال صلع ہونے کی وجہ سے گر پڑے (۱) تو اصح یہ ہے کہ وہاں پانی پہنچانا واجب نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے یہی صحیح ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ اور جس کے سر کے بال اتنے نیچے تک جمیں کہ چہرہ کی حد میں آجائیں تو اس پر ان بالوں کا دھونا واجب ہے جو اس مقام سے نیچے جمیں جہاں تک غالباً بالوں کے جمنے کی حد ہوتی ہے یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے۔ آنکھوں کے اندر پانی پہنچانا واجب ہے نہ سنت اور پلکوں کی جڑوں اور آنکھوں کے کناروں میں پانی پہنچنے کے لیے آنکھوں کے کھولنے اور بند کرنے کا تکلف نہ کرے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ فقیہ احمد بن ابراہیم سے مروی ہے کہ چہرہ دھوتے وقت آنکھوں کو بہت زور سے بند کرنا جائز نہیں یہ محیط میں لکھا ہے آنکھ کے کویہ پر یعنی اس گوشہ چشم پر جو ناک سے ملا ہوا ہے پانی پہنچانا واجب ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر آنکھیں دکھتی ہوں اور چپڑ ظاہر ہوں تو اگر آنکھیں بند کرنے میں وہ چپڑ باہر رہتے ہوں تو ان کے نیچے پانی پہنچانا واجب ہے ورنہ واجب نہیں یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ ہونٹ بند کرتے وقت جس قدر کھلے رہیں وہ چہرہ میں شامل ہیں اور جو چھپ جائیں وہ منہ کے ساتھ ہیں یہی صحیح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ ڈاڑھی یا جبڑے اور کانوں کے بیچ میں جو سپیدی ہے وضو میں اس کا دھونا واجب ہے طحاوی نے اپنی کتاب میں ایسا ہی ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور اکثر مشائخ کا یہی مذہب ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے مونچھوں اور بھوؤں کے بال اور ڈاڑھی کے بال جو ٹھوڑی کی جڑ پر ہیں ان کو دھو دے اور جس جگہ سے بال جمے ہیں وہاں پانی پہنچانا واجب نہیں لیکن اگر بال تھوڑے ہوں اور جہاں سے وہ جمے ہوں وہ جگہ کھلی ہوئی ہو تو وہاں پانی پہنچانا واجب ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے نصاب میں ہے اگر وضو کرنے والے مونچھیں بڑی ہوں اور

وضو کے وقت ان کے نیچے پانی نہ پہنچے تو وضو جائز ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ غسل کا حکم اس کے برخلاف ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے ڈاڑھی کا حکم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی ڈاڑھی کا مسح فرض ہے یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سے یہ مروی ہے کہ ڈاڑھی کے اوپر پانی بہانا فرض ہے اور یہی اصح ہے یہ تین میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور جو بال ٹھوڑی سے نیچے لٹکتے ہیں ان کا دھونا واجب نہیں یہ دونوں محیطوں میں لکھا ہے۔ اگر ٹھوڑی کے بالوں پر پانی بہایا پھر وہ بال منڈوائے تو ٹھوڑی کا دھونا واجب نہیں اور اس طرح اگر بھوئیں یا مونچھیں منڈائیں یا سر پر مسح کیا پھر سر منڈوایا یا ناخن تراشے تو اعادہ لازم نہ ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

دوسرا فرض وضو کا

دونوں ہاتھوں کا دھونا ہے۔ ہمارے تینوں عالموں کے نزدیک کہنیاں بھی دھونے میں داخل ہیں یہ محیط میں لکھا ہے اعضائے وضو پر اگر کچھ زیادہ مرکب ہو جیسے زائد انگلی یا ہتھیلی تو اس کا دھونا واجب ہو گا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر کسی کے شانے پر دو ہاتھ پیدا ہوں تو جو ہاتھ پورا ہو وہی اصلی ہاتھ ہے اس کا دھونا واجب ہے اور دوسرا زائد ہے اس کا دھونا واجب ہے اس قدر کا دھونا واجب ہو گا جتنا اصلی ہاتھ کے ایسے مقام کے سامنے ہے جس کا دھونا فرض ہے اور جتنا ایسے مقام سے مقابل نہیں اس کا دھونا واجب نہیں یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ بلکہ اس کا دھونا مستحب ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے فتاویٰ ماوراء النہر میں ہے کہ اگر وضو میں دھونے کے مقاموں میں سے سوئی کے سر کے برابر خشک باقی رہ گیا یا ناخنوں کی جڑوں میں خشک یا تر مٹی بھری ہو تو جائز نہ ہو گا اور اگر ہاتھ میں

۱ قولہ صلع جس کے اگلے سر کے بال پیدائشی نہیں ہوتے یا گر جاتے ہیں ۱۲ ۲ ناک اور منہ کے اندر کا دھونا اور بھوؤں اور ڈاڑھی اور مونچھ کے بالوں کی جڑوں کا جب کہ گھنے ہوں اور کسی کے گوہ کا دھونا فرض نہیں کیونکہ حرج اور مشقت ہے ۱۲ ۳ ڈاڑھی یعنی پوری ڈاڑھی دھونا مذہب صحیح مفتیٰ بہ پر عملی فرض ہے اور دیگر روایات متروک ہو کر اسی قول پر مرجع ہے ۱۲ بدائع (۲) لٹکتے بالوں کا دھونا بالاتفاق واجب نہیں بلکہ مسنون ہے۔ (ط) اگر نیچے کی کھل نظر آتی ہو تو بشرہ دھونا لازم ہے جیسے بھوئیں اور مونچھیں وغیرہ یہی مختار ہے۔ البرہان۔ (۱) یا نہ جیتے ۱۲

If leaven (dough) or henna is applied to the skin, the ablution (wudu) will be valid. Dabbusi was asked: If while kneading, some dough gets stuck to someone's hand and dries, and they then perform wudu, what is the ruling? He replied that if a small amount of dough is stuck, the wudu is valid; this is stated in 'Zahidi'. The area under the fingernails is also included among the parts to be washed in wudu; if dough is packed under them, it is obligatory (wajib) to ensure water reaches underneath. This is mentioned in 'Khulasah' and most authoritative books. Shaykh Imam Zahid Abu Nasr Saffar mentioned in his commentary that if the nails are so long that they cover the tips of the fingers, it is obligatory to reach the skin underneath with water. If they are short, it is not obligatory; this is recorded in 'Muheet'. If the nails are long enough to extend beyond the fingertips, it is the consensus of all scholars that washing the area beneath them is obligatory; this is stated in 'Fath al-Qadir'. It is mentioned in 'Jami al-Saghir' that Abul Qasim was asked a problem regarding someone whose nails are so long that dirt (mail jamar) accumulates in them, or a person who works with soil, or a woman who dyes her fingers with henna, or someone who tans and scrapes leather such that dirt accumulates under their nails, or a dyer—is the wudu of all these people valid or not? He replied that their status is the same, and the wudu of all of them is valid because it is difficult for them to avoid these substances. The legal decree (fatwa) is in favor of validity, and there is no difference between a city dweller and a villager in this regard; this is recorded in 'Zakhirah'. Similarly, if a baker has long nails, the same ruling applies to them; this is quoted in 'Zahidi' from 'Jami al-Asghar'. However, when hair dye or a similar coating (khizab) hardens and dries, the wudu and ritual bath (ghusl) will not be complete; this is quoted in 'Siraj al-Wahhaj' from 'Zakhirah'. It is stated in 'Majmu al-Nawazil' that if a ring is loose, it is Sunnah (recommended practice) to move it. But if it is so tight that water does not reach underneath, moving it is Fard (obligatory); this is mentioned in 'Khulasah', and this is the apparent report (Zahir al-Riwayah) as stated in 'Muheet'.

The Third Obligation (Fard) of Wudu

It is to wash both feet. According to the three major scholars (Imams), the ankles are also included in the washing of the feet. The ankle is the protruding bone of the shin that is above the foot; this is stated in 'Muheet'. If someone's hand or foot is amputated such that nothing remains of the elbow or ankle, the obligation to wash them is dropped; however, if any part remains, washing it is obligatory. It is stated in 'Bahr al-Ra'iq' that the same ruling applies to washing the area where the limb was

cut. This is recorded in 'Muheet'. In 'Mutanabbih', it is mentioned that Fajandi was asked: If someone's foot becomes numb to the point that even if it were cut, they wouldn't feel it, is washing the foot in wudu still obligatory for them? He replied that it is; this is stated in 'Tatarkhaniyah'. If oil is applied to the feet and they are washed in wudu, but due to the greasiness, the water does not seem to affect the surface, the wudu is still valid; this is mentioned in 'Zakhirah'. (Majmu al-Nawazil)

Footnotes: * **1.** Henna, meaning the paste/dye, because its color does not obstruct water. * **2.** "Feet" refers to those that are outwardly sound, because for wounded feet and those hidden inside leather socks (khuffayn), wiping (masah) is the specific and established requirement. * **3.** "Washing": Because this has been a continuous practice (mutawatir) since the time of the Messenger of Allah ﷺ. Such a practice is as obligatory as the five daily prayers and the specific number of their units (rak'ahs), which are not explicitly detailed in the Quran but have come down through continuous practical tradition (amal-e-mutawatir), needing no oral narration. Similarly, this is also a continuous practical tradition. While wiping over leather socks was not mentioned in a mutawatir verse, famous reports were needed for it, which were narrated from seventeen companions (may Allah be pleased with them). In the Holy Quran, the mention of feet after the wiping of the head was to indicate the order (sequence). If it is argued that this might cause confusion that feet should also only be wiped like the head, the answer is that the use of the word 'Ka'bayn' (ankles) removes this doubt entirely, because wiping is done on the upper surface, and wiping all the way to the ankles is impossible without effectively washing. Understand this well.

यदि खमीर (गूंधा हुआ आटा) या मेहंदी लगी हो, तो वज़ू जायज़ होगा। दबूसी से पूछा गया था कि यदि आटा गूंथते समय गूंधा हुआ आटा किसी के हाथ पर लगकर सूख जाए और फिर वह वज़ू करे, तो इसका क्या हुक्म है? उन्होंने कहा कि यदि आटा थोड़ा लगा है, तो वज़ू जायज़ है, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। नाखूनों के नीचे का स्थान भी वज़ू के अंगों में शामिल है; यदि उसमें गूंधा हुआ आटा भरा हो, तो उसके नीचे पानी पहुँचाना वाजिब (अनिवार्य) है, यह 'ख़ुलासा' और अधिकांश विश्वसनीय पुस्तकों में लिखा है। शेख इमाम ज़ाहिद अबूनस्र सफ़्फ़ार ने अपनी शरह (व्याख्या) में उल्लेख किया है कि यदि नाखून इतने बड़े हों कि उनके नीचे उंगलियों के सिरे छिप जाएं, तो उनके नीचे पानी पहुँचाना वाजिब है, और यदि वे छोटे हों, तो वाजिब नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि नाखून इतने बड़े हों कि वे उंगलियों के सिरों से भी आगे निकल जाएं, तो सभी विद्वानों का यही मत है कि उनके नीचे के स्थान को धोना वाजिब है, यह 'फ़तहुल क़दीर' में लिखा है। 'जामे' सग़ीर' में है कि अबुल क़ासिम से यह मसला पूछा गया कि यदि किसी के नाखून इतने बड़े हों कि उनमें मैल जमा हो, या कोई व्यक्ति मिट्टी का काम करता हो, या कोई महिला मेहंदी से उंगलियाँ रंगे, या वह व्यक्ति जो चमड़े को पकाकर साफ़ और छीलने का काम करता है और उसके नाखूनों में मैल जमा हो, या रंगरेज़—इन सब का वज़ू जायज़ है या नहीं? तो उन्होंने उत्तर दिया कि इन सब की स्थिति एक जैसी है और सब का वज़ू जायज़ है, क्योंकि इन चीज़ों से बचना कठिन है और फ़तवा इसके जायज़ होने पर है। शहर वालों या गाँव वालों में इसमें कोई अंतर नहीं है, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। इसी प्रकार, यदि रोटी पकाने वाले के नाखून बड़े हों, तो उसके लिए भी यही हुक्म है, यह 'ज़ाहिदी' में 'जामे' असग़र' के हवाले से उद्धृत है। और जब खिज़ाब (बालों का रंग या लेप) जम जाए और सूख जाए, तो वज़ू और ग़ुस्ल (स्नान) पूरा नहीं होगा, यह 'सिराज अल-वहाज' में 'ज़ख़ीरा' से उद्धृत है। 'मजमूअ अल-नवाज़िल' में लिखा है कि यदि अंगूठी ढीली हो, तो उसे हिलाना सुन्नत है। और यदि वह इतनी तंग हो कि उसके नीचे पानी न पहुँचता हो, तो उसे हिलाना फ़र्ज़ (अनिवार्य) है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है और यही ज़ाहिर रिवायत है जैसा कि 'मुहीत' में लिखा है।

वज़ू का तीसरा फ़र्ज़

दोनों पैरों को धोना है। आपके तीनों विद्वानों (इमामों) के अनुसार टखने भी पैरों को धोने में शामिल हैं। टखना पिंडली की वह उभरी हुई हड्डी है जो पैर के ऊपर होती है, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि किसी का हाथ या पैर कट जाए और कोहनी या टखने में से कुछ भी शेष न रहे, तो उन्हें धोना साक़ित

(समाप्त) हो जाएगा, और यदि कुछ भाग शेष रहे, तो उसे धोना वाजिब होगा। 'बहर अल-राइक़' में लिखा है कि जहाँ से अंग कटा है, उस स्थान को धोने का भी यही हुक्म है। यह 'मुहीत' में लिखा है। 'मुतनब्बिह' में है कि फ़जंदी से पूछा गया कि यदि किसी का पैर सुन्न हो जाए और ऐसा हो जाए कि यदि उसे काटा भी जाए तो पता न चले, तो क्या उस पर वज़ू में पैर धोना वाजिब होगा? उन्होंने उत्तर दिया कि हाँ, वाजिब होगा, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। यदि पैरों पर तेल लगा हो और फिर वज़ू में पैर धोए जाएं लेकिन चिकनाई के कारण पानी का असर न हो, तो भी वज़ू जायज़ होगा, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। (मजमूअ अल-नवाज़िल)

फुटनोट्स: * **१.** मेहंदी यानी लेप, क्योंकि उसका रंग पानी पहुँचने में बाधा नहीं डालता। * **२.** पैरों से तात्पर्य वे हैं जो प्रत्यक्ष रूप से स्वस्थ हों, क्योंकि ज़ख्मी पैरों और चमड़े के मोज़ों (ख़ुफ़फ़ैन) के अंदर छिपे पैरों के लिए मसह (गीले हाथों से पोंछना) निर्धारित और नियत है। * **३.** धोना: क्योंकि रसूलुल्लाह ﷺ के समय से यही निरंतर (मुतवातिर) चला आ रहा है। यह निरंतरता वैसी ही अनिवार्य (फ़र्ज़) है जैसे कि दिन-रात की पाँच नमाज़ों के समय और उनकी रकातों की संख्या, जिनका कुरान में स्पष्ट उल्लेख नहीं है, लेकिन वे निरंतर व्यवहार (अमल-ए-मुतवातिर) से चली आ रही हैं, जिसके लिए मौखिक रिवायत की आवश्यकता नहीं है। इसी तरह यह भी निरंतर व्यवहार है। हाँ, मोज़ों पर मसह करना आयत-ए-मुतवातिर (निरंतर आयत) नहीं था, इसलिए उसके लिए प्रसिद्ध रिवायतों की आवश्यकता हुई, जो सत्रह सहाबा (रज़ियल्लाहु अन्हुम) से प्राप्त हुईं। और कुरान मजीद में सिर के मसह के बाद पैरों का उल्लेख इसलिए किया गया ताकि क्रम (तरतीब) ज्ञात हो सके। यदि यह कहा जाए कि इससे भ्रम हो सकता है कि शायद सिर की तरह पैरों पर भी केवल मसह करना चाहिए, तो उत्तर यह है कि 'कअ़बैन' (टखनों) शब्द के प्रयोग से यह संदेह बिल्कुल समाप्त हो गया, क्योंकि मसह ऊपर की ओर होता है और टखनों तक (पूरा पैर) मसह करना बिना धोए संभव नहीं है। इसे समझें।

خمیر لگا ہو یا مہندی لگی تو وضو جائز ہوگا۔ دبوسی سے پوچھا گیا تھا کہ اگر آٹا گوندھنے میں گوندھا ہوا آٹا کسی کے ہاتھ میں لگ کر خشک ہو گیا پھر اس نے وضو کیا تو اس کا کیا حکم ہے انہوں نے کہا کہ اگر آٹا تھوڑا لگا ہے تو وضو جائز ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ جو مقام ناخنوں کے نیچے ہے وہ بھی اعضائے وضو میں شامل ہے اگر اس میں گندھا ہوا آٹا بھرا ہوا ہو تو اس کے نیچے پانی پہنچانا واجب ہے یہ خلاصہ میں اور اکثر معتبر کتابوں میں لکھا ہے۔ شیخ امام زاہد ابونصر صفار نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اگر ناخن اتنے بڑے ہوں کہ ان کے نیچے انگلیوں کے سرے چھپ جائیں تو ان کے نیچے پانی پہنچانا واجب ہے اور اگر چھوٹے ہوں تو واجب نہیں ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر اتنے بڑے ہوں کہ انگلیوں کے سروں سے بھی نکل جائیں تو سب کا یہی قول ہے کہ ان کے نیچے کے مقام کا دھونا واجب ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ جامع صغیر میں ہے کہ ابوالقاسم سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر کسی کے ناخن ایسے وافر ہوں کہ ان میں میل جمار ہے یا کوئی شخص مٹی کا کام کرتا ہو یا کوئی عورت مہندی میں انگلیاں رنگے یا وہ شخص جو چمڑے کو پکا کر صاف کرتا اور چھیلتا ہے کہ اس کے ناخنوں میں میل جمار ہے یا رنگریز ان سب کا وضو جائز ہے یا نہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ ان سب کا ایک حال ہے اور وضو سب کا جائز ہے اس لئے کہ ان کو ان چیزوں سے بچنے میں حرج ہے اور فتویٰ جواز پر ہے شہر والے یا گاؤں والے میں کچھ فرق نہیں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ اسی طرح اگر روٹی پکانے والے کے ناخن بڑھے ہوئے ہوں تو اس کا بھی یہی حکم ہے یہ زاہدی میں جامع اصغر سے نقل کیا ہے اور خضاب جب جم جائے اور خشک ہو جائے تو وضو اور غسل پورا ادا نہیں ہوگا یہ سراج الوہاج میں ذخیرہ سے نقل کیا ہے اور مجموع النوازل میں ہے کہ اگر انگوٹھی ڈھیلی ہو تو اس کو حرکت دینا سنت

ہے۔ اور اگر ایسی تنگ ہو کہ اس کے نیچے پانی نہ پہنچتا ہو تو اس کو حرکت دینا فرض ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی ظاہر روایت ہی یہ محیط میں لکھا ہے۔

تیسرا فرض وضو کا

دونوں پاؤں دھونا ہے تمہارے تینوں عالموں کے نزدیک ٹخنے بھی پاؤں میں دھونے میں داخل ہیں اور ٹخناہ وہ ابھری ہوئی ہڈی پنڈلی کی ہے جو قدم کے اوپر ہوتی ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر کسی کا ہاتھ یا پاؤں کٹ جائے اور کہنی اور ٹخنے میں سے کچھ باقی نہ رہے تو ان کا دھونا ساقط ہو جائے گا اور اگر باقی رہے تو واجب ہوگا۔ بحر الرائق میں لکھا ہے اور جس مقام سے کٹا ہے اس کے دھونے کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ محیط میں لکھا ہے۔ متنبیہ میں ہے کہ فجندی سے پوچھا گیا کہ اگر کسی کا پاؤں رہ جائے اور ایسا ہو جائے کہ اگر اس کو کاٹو تو خبر نہ ہو تو کیا اس پر وضو میں پاؤں دھونا واجب ہو گا انہوں نے جواب دیا کہ ہو گا یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ اگر پاؤں پر تیل ملا پھر وضو کرنے میں پاؤں دھوئے لیکن چکنائی کی وجہ سے پاؤں پر پانی کا اثر نہ ہوا تو وضو جائز ہو گا یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ مجموع النوازل

حواشی: * ۱ مہندی یعنی لدی کیونکہ رنگ معترض نہیں ہے ۱۲ * ۲ پاؤں یعنی جو ظاہر میں صحیح سالم ہوں اس واسطے کہ زخمی پاؤں اور جو موزے کے اندر چھپے ہیں ان کے واسطے مسح کرنا معین اور مقرر ہے ۱۲ * ۳ دھونا۔ اس واسطے کہ زمانہ رسول اللہ ﷺ سے یہی متواتر ہے اور ایسا متواتر لفظی فرض ہے جیسے رات دن کی پانچوں نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعتوں کی مختلف تعداد کہیں قرآن میں صریح نہیں مذکور مگر عملی متواتر چلا آیا جس کو زبانی روایت کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے اسی طرح یہ بھی عملی متواتر ہے ہاں موزہ پر مسح کرنا لایۃ متواتر نہیں تھا۔ تو اُس کے لیے نقل مشہور کی ضرورت ہوئی اور وہ سترہ صحابہ رضی اللہ

عنہم سے پائی گئی اور قرآن مجید میں مسح سر کے بعد اس واسطے بیان فرمایا کہ ترتیب معلوم ہو ورنہ ترتیب کے واسطے دوسری آیت آتی اگر کہو کہ پھر اِتہا التبا سہو گیا کہ شاید سر کی طرح پاؤں پر مسح کیا جائے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ کعبین کہنے سے یہ شبہ بالکل نہ رہا اس واسطے کہ مسح تو اوپر کی طرف ہوتا اور کعبین تک بغلی غیر ممکن ہے فافہم

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1, Page 190, Book of Purification

...It is mentioned that if someone's feet are cracked and they fill those cracks with fat (ointment), then wash their feet, and water does not reach under that fat, they should consider whether reaching the area under it with water would cause harm. If it causes harm, the Wudu (ablution) is valid. If it does not cause harm, the Wudu is not valid; this is written in *Al-Muhit*. If the crack is stitched, it is valid in any case; this is written in *Al-Khulasa*. Shams-ul-A'immah al-Halwani mentioned that if there is a fissure in someone's limb and they are unable to wash it, the obligation to wash that fissure is waived, and it will be mandatory to let water flow over it. Now, if they are also unable to let water flow over it, then *Masah* (wiping) is sufficient. If they are unable to do *Masah* as well, then even *Masah* is waived; they should wash around it and leave that spot; this is written in *Al-Zakhira*. If someone has a wound and a scab has risen on it, and all the edges of the scab are attached to the wound, but the edge from which pus comes out has separated, then if the scab is washed during Wudu but water does not reach under it, the Wudu is valid because what is under the scab is not exposed, so washing it is not obligatory. This is written in *Fatawa Qazi Khan*. If there is a sore on a limb involved in Wudu, like a boil etc., and there is a thin scab on it, and while performing Wudu water is poured over this scab, and then the scab is removed, is it now obligatory to wash the area under that scab? The answer is that if when the scab was removed, the wound had completely healed in such a way that no pain was felt upon its removal, then washing that spot is obligatory. If the scab was removed before the wound healed, such that pain was felt upon removal, then if something (pus/blood) came out and flowed, the Wudu is broken. If nothing came out, washing that spot is not obligatory. The correct answer is that washing is not obligatory in either case. It is mentioned in *Fawaid Qazi Imam Rukn-ul-Islam Ali al-Sa'adi* that if the droppings of flies or fleas are stuck on some parts of the Wudu limbs and water does not reach under them during Wudu, the Wudu will be valid because it is impossible to avoid this. However, if fish skin or chewed bread is stuck and has dried, and during Wudu water does not reach under it, then it is not valid because avoiding this is possible; this is written in *Al-Muhit*. If a tiny bit (the size of a straw) of a limb remains dry and the moisture of the same limb is brought to that part, it is valid; this is in *Al-Khulasa*. If the moisture of one limb is brought to another limb, it is not valid in Wudu, but it is valid in *Ghusl* (ritual bath), provided that the moisture is clinging; this is written in *Al-Zahiriya*. If a person is caught in rain or enters a flowing river, their Wudu is done, and if water reaches the entire body, the *Ghusl* is also done,

but rinsing the mouth and putting water in the nose will be mandatory upon them; this is written in *Al-Sirajiyya*.

The Fourth Obligatory Act of Wudu It is to perform *Masah* (wiping) of the head ^{1}. Wiping the amount of the *nasiya* (forelock) is obligatory; it is written in *Al-Hidaya*. The preferred view is that the amount of the *nasiya* is a quarter of the head; this is written in *Ikhtiyar Sharh al-Mukhtar*. According to the most authentic view, it is obligatory to use the fingers of the hand for *Masah*; this is written in *Al-Kifaya*. Therefore, if one performs *Masah* with one finger or two fingers, it is not valid according to the manifest report; this is written in *Sharh al-Tahawi*. If one performs *Masah* with the index finger and the thumb in such a way that they are spread out and the part of the palm between them also touches the head, then the *Masah* will be valid because there is the index finger, the thumb, and two fingers, and the part of the palm between them is equivalent to one finger, thus making three in total...

^{1} *Masah*, meaning wiping over the ears even if they get wet from rain, or from leftover moisture after washing, but it is not valid with the remaining moisture after performing *Masah* as long as there are no drops. (2) Similarly, *Masah* occurs within the performance of *Ghusl*. Some said that *Masah* is to be moistened in any way with water. I say that intending *Masah* is necessary even if it falls under *Ghusl* and this is more cautious. Then, the amount of *Masah* in most reliable texts is a quarter of the head, which is the famous report. In *Al-Badai'* it is said that the measure of three fingers is the fundamental report, and *Al-Zahiriya* authenticated this, and upon this is the fatwa. 12 Anhar.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द 1, पृष्ठ 190, किताबुत्तहारह (पवित्रता की किताब)

...इसमें है कि अगर किसी के पाँव फट गए हों और उनमें वह चर्बी भरे फिर पाँव धोए और उस चर्बी के नीचे पानी न पहुँचे तो इस बात पर गौर करे कि अगर उसके नीचे पानी पहुँचाना नुकसान करता है तो वज़ू जायज़ है और अगर नुकसान नहीं करता तो वज़ू जायज़ नहीं, यह 'मुहीत' में लिखा है। और अगर उसको सी ले तो हर सूरत में जायज़ है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। शम्स-उल-आइम्मा हलवानी ने ज़िक्र किया है कि अगर किसी के अंगों में शिगाफ़ (दरार) हो और उसके धोने से लाचार हो तो उस दरार के धोने का फ़र्ज़ उसके ज़िम्मे से साक़ित (माफ़) हो जाएगा और उसके ऊपर पानी बहा लेना लाज़िम होगा। अब अगर उसके ऊपर पानी बहाने से भी लाचार हो तो 'मसह' काफ़ी है और अगर मसह से भी लाचार हो तो मसह भी उससे साक़ित हो जाएगा; उसके आस-पास से धो ले और उस जगह को छोड़ दे, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। अगर किसी के ज़ख़्म हुआ और उस ज़ख़्म का छिलका ऊपर उठ गया हो और उस ज़ख़्म के सब किनारे उस छिलके से मिले हुए हैं मगर जिस तरफ से पीप निकलती है वह किनारा छिलके से जुदा हो गया, तो अगर वज़ू में छिलका ऊपर से धुल गया और उस छिलके के नीचे पानी न पहुँचा तो वज़ू जायज़ है क्योंकि जो कुछ छिलके के नीचे है वह खुला हुआ नहीं है, अतः उसका ग़ुस्ल (धोना) भी फ़र्ज़ नहीं। यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। अगर वज़ू के किसी अंग में क़ुराह (फोड़ा) है जैसे दुंबल (बालतोड़) आदि और उस पर पतला छिलका है, वज़ू करते समय उस छिलके पर पानी बहा लिया फिर उस छिलके को उतार डाला तो अब क्या उस छिलके के नीचे के हिस्से का धोना वाजिब है या नहीं? जवाब यह है कि जब वह छिलका उतारा, अगर उस वक़्त वह ज़ख़्म बिलकुल ठीक हो गया था इस तरह कि छिलके के उतरने से कोई तकलीफ़ महसूस नहीं हुई तो उस जगह का धोना उस पर वाजिब है। अगर वह छिलका ज़ख़्म ठीक होने से पहले उतरा इस तरह कि उसके उतरने में तकलीफ़ हुई, तो अगर उसमें से कुछ (मवाद या ख़ून) निकला और बहा तो वज़ू टूट गया और अगर कुछ न निकला तो उस स्थान का धोना वाजिब नहीं। और सही जवाब यह है कि दोनों स्थितियों में धोना वाजिब नहीं। 'फ़वाइद क़ाज़ी इमाम रुक्न-उल-इस्लाम अली अल-सअदी' में वर्णित है कि अगर वज़ू के कुछ अंगों पर मक्खियों या पिस्सुओं की बीट लगी हो और वज़ू में पानी उसके नीचे न पहुँचे तो वज़ू जायज़ होगा क्योंकि इससे बचाव मुमकिन नहीं है। और अगर मछली की खाल या चबाई हुई रोटी लग गई हो और सूख गई हो और वज़ू करते समय पानी उसके नीचे न पहुँचे तो जायज़ नहीं क्योंकि इससे बचाव मुमकिन है; यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर किसी अंग का एक तिनके के बराबर हिस्सा सूखा रह जाए और उसी अंग की नमी उस टुकड़े पर पहुँचा दी जाए तो

जायज़ है; यह 'ख़ुलासा' में है। अगर एक अंग की नमी दूसरे अंग पर पहुँचाई जाए तो वज़ू में जायज़ नहीं, ग़ुस्ल में जायज़ है बशर्ते कि वह नमी चिपकी हुई हो; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। अगर किसी व्यक्ति पर बारिश का पानी पड़ गया या वह बहती हुई नदी में दाख़िल हो गया तो उसका वज़ू हो गया, और अगर पूरे शरीर पर पानी पहुँच गया तो ग़ुस्ल भी हो गया, मगर कुल्ली करना और नाक में पानी डालना उस पर वाजिब होगा; यह 'सिराजिया' में लिखा है।

वज़ू का चौथा फ़र्ज़ सिर का मसह ^{1} करना है और वह बक़द्र-ए-नासिया (माथे के बालों की मात्रा) यानी माथे की ओर फ़र्ज़ है, 'हिदाया' में लिखा है। मुख़्तार (पसंदीदा मत) यह है कि नासिया की मात्रा सिर के एक चौथाई के बराबर है, यह 'इख़्तियार शरह अल-मुख़्तार' में लिखा है। सबसे सही (अस़ह) कथन के अनुसार मसह में हाथ की उंगलियाँ लगाना वाजिब है, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। अतः अगर एक उंगली या दो उंगलियों से मसह किया तो 'ज़ाहिर अल-रिवायह' के अनुसार जायज़ नहीं, यह 'शरह तहावी' में लिखा है। अगर शहादत की उंगली और अंगूठे से इस तरह मसह करे कि वे फैले हुए हों और उनके बीच में जितनी हथेली है वह भी सिर पर लगा दे तो भी मसह जायज़ हो जाएगा क्योंकि शहादत की उंगली, अंगूठा और दो उंगलियाँ हैं और उनके बीच की हथेली एक उंगली के बराबर है, तो कुल तीन हो गईं...

^{1} मसह, यानी कानों से ऊपर चाहे बारिश से भीग जाए या धोने के बाद बची हुई नमी से हो, मगर मसह के बाद बची हुई नमी से जायज़ नहीं है जब तक कि बूँदें न गिरें। (2) इसी तरह ग़ुस्ल करने में मसह हो जाता है। कुछ ने कहा कि मसह यह है कि किसी तरह पानी से तर हो जाए। मैं कहता हूँ कि मसह का इरादा ज़रूरी है चाहे वह ग़ुस्ल के अंतर्गत हो और यही अधिक एहतियात वाला है। फिर अधिकांश विश्वसनीय ग्रंथों में मसह की मात्रा सिर का चौथाई हिस्सा है, जो मशहूर रिवायत है। 'अल-बदाइ' में कहा गया कि तीन उंगलियों की मात्रा मूल रिवायत है, और 'ज़हीरिया' ने इसे सही ठहराया और इसी पर फ़तवा है। 12 अनहार।

میں ہے کہ اگر کسی کے پاؤں پھٹ گئے ہوں اور ان میں وہ چربی بھرے پھر پاؤں دھوئے اور اس چربی کے نیچے پانی نہ پہنچے تو اس بات پر غور کرے کہ اگر اس کے نیچے پانی پہنچانا نقصان کرتا ہے تو وضو جائز ہے اور اگر نقصان نہیں کرتا تو وضو جائز نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر اس کو سی لے تو ہر صورت میں جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ شمس الائمہ حلوانی نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی کے اعضاء میں شگاف ہو اور اس کے دھونے سے عاجز ہو تو اس شگاف کے دھونے کا فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور اس کے اوپر پانی بہا لینا لازم ہو گا اب اگر اس کے اوپر پانی بہانے سے بھی عاجز ہو تو مسح کافی ہے اور اگر مسح سے بھی عاجز ہو تو مسح بھی اس سے ساقط ہو جائے گا اس پاس سے دھو لے اور اس جگہ کو چھوڑ دے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اگر کسی کے زخم ہوا اور اس زخم کا چھلکا اوپر اٹھ گیا ہو اور اس زخم کے سب کنارے اس چھلکے سے ملے ہوئے ہیں مگر جس طرف سے پیپ نکلتی ہے وہ کنارہ چھلکے سے جدا ہو گیا تو اگر وضو میں چھلکا اوپر سے دُھل گیا اور اس چھلکے کے نیچے پانی نہ پہنچا تو وضو جائز ہے اس لئے کہ جو کچھ چھلکے کے نیچے ہے وہ کھلا ہوا نہیں پس اس کا غسل بھی فرض نہیں۔ یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر وضو کے کسی عضو میں قرحہ ہے جیسے دبل وغیرہ اور اس پر پتلا چھلکا ہے وضو کرتے میں اس چھلکے پر پانی بہا لیا پھر اس چھلکے کو اتار ڈالا تو اب اس پر اس چھلکے کے نیچے کا غسل واجب ہے یا نہیں جواب یہ ہے کہ جب وہ چھلکا اتارا اگر اس وقت وہ زخم بالکل اچھا ہو گیا تھا اس طرح کہ چھلکے کے اترنے سے کچھ ایذا نہ معلوم ہوئی تو اس وضع کا دھونا اس پر واجب ہے اگر وہ چھلکا زخم اچھا ہونے سے پہلے اترا اس طرح کہ اس کے اترنے میں ایذا ہوئی تو اگر اس میں سے کچھ نکلا اور بہا تو وضو ٹوٹ

گیا اور اگر کچھ نہ نکلا تو اس موضع کا دھونا واجب نہیں اور ٹھیک جواب یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں دھونا واجب نہیں فوائد قاضی امام رکن الاسلام علی السعدی میں مذکور ہے کہ اگر بعض اعضاء وضو پر مکھیوں یا پسوؤں کا گود لگا ہوا اور وضو میں پانی اس کے نیچے نہ پہنچے تو وضو جائز ہو گا اس لئے کہ بچاؤ اس سے ممکن نہیں ہے۔ اور اگر مچھلی کی کھال یا چبائی ہوئی روٹی لگ گئی ہو اور خشک ہو گئی ہو اور وضو کرتے میں پانی اس کے نیچے نہ پہنچے تو جائز نہیں اس لئے کہ بچاؤ اس سے ممکن ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر کسی عضو کا ایک تنکا خشک رہ جائے اور اسی عضو کی تری اس ٹکڑے پر پہنچائی جائے تو جائز ہے یہ خلاصہ میں ہے۔ اگر ایک عضو کی تری دوسرے عضو پر پہنچائی جائے تو وضو میں جائز نہیں غسل میں جائز ہے بشرطیکہ وہ تری چپکتی ہوئی ہو یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اگر کسی شخص پر بارش کا پانی پڑ گیا یا وہ بہتی ہوئی نہر میں داخل ہو گیا تو وضو اس کا ہو گیا اور اگر تمام بدن پر پانی پہنچ گیا تو غسل بھی ہو گیا مگر کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اس پر واجب ہو گا یہ سراجیہ میں لکھا ہے۔

چوتھا فرض وضو کا سر کا مسح $1^$ کرنا ہے اور وہ بقدر ناصیہ یعنی سوئے پیشانی کے فرض ہے ہدایت میں لکھا ہے مختار یہ ہے کہ مقدار ناصیہ کی بقدر چوتھائی سر کے ہے یہ اختیار شرح مختار میں لکھا ہے۔ اصح قول کے بموجب مسح میں ہاتھ کی انگلیاں لگانا واجب ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے۔ پس اگر ایک انگلی یا دو انگلیوں سے مسح کیا تو ظاہر روایت کے بموجب جائز نہیں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اگر انگشت شہادت اور انگوٹھے سے اس طرح مسح کرے کہ وہ کھلے ہوئے ہوں اور ان کے بیچ میں جس قدر ہتھیلی ہے وہ بھی سر کو لگا دے تو بھی مسح جائز ہو جائے گا اس لئے انگشت شہادت اور انگوٹھا اور دو انگلیاں ہیں اور ان کے بیچ میں جس قدر ہتھیلی ہے ایک انگلی کی مقدار وہ ہے پس سب تین

$$L^1$$ مسح یعنی کانوں سے اوپر اگر چہ بارش سے بھیگ جائے یا دھونے کے بعد بچی ہوئی تری سے ہو مگر مسح کے بعد باقی تری سے نہیں جائز ہے جب تک قطر نہ ہو (۲) اسی طرح غسل کرنے میں مسح ہو جاتا ہے۔ بعض نے کہا کہ مسح یہ کہ پانی سے کسی طرح تر ہو جائے۔ میں کہتا ہوں کہ قصد مسح ضروری ہے اگر چہ غسل کے ذیل میں ہو قابل اور یہی احوط ہے۔ پھر مقدار مسح اکثر متون معتبرہ میں چہارم سر ہے مشہور روایت ہے اور بدائع میں کہا کہ تین انگلیوں کی قدر روایت اصول ہے اور ظہریہ یہ صحیح کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے ۱۲ انہر

Fatwa-e-Alamgiri ..... Volume 1 Book of Purification (Kitab al-Taharah)

...fingers became wet; this is mentioned in *Al-Muheet* and *Fatwa Qazi Khan*. If one performs *Mash* (wiping) of the head with the fingertips, it is permissible if water is dripping from them; if it is not dripping, it is not permissible, as mentioned in *Al-Zakhirah*. If someone has long hair and performs *Mash* on that hair with three fingers, if the *Mash* was done on the hair that covers the head, it substitutes for the *Mash* of the head. However, if *Mash* is performed on hair that hangs over the forehead or neck, it is not permissible. If the hair is tied in two braids around the head, as women often do, and *Mash* is performed on the ends of the braids, it is permissible according to some of our scholars on the condition that the braids are hanging down, because they have performed *Mash* on hair that is over the head. But the general opinion of the scholars is that such *Mash* is not permissible, whether the braids are hanging or not; this is stated in *Al-Muheet*. *Mash* of the ears cannot substitute for the *Mash* of the head, as stated in *Al-Sirajiyyah*. If a person's hand is wet and they perform *Mash* with it, it is permissible, whether the moisture is from water taken from a vessel or remains from washing the hands; this is the correct view. However, if *Mash* of the head or leather socks (*Khuff*) has already been performed and moisture remains on the hand, it is not permissible to use that remaining moisture for another *Mash* of the head or socks; this is mentioned in *Al-Khulasah*. If moisture is taken from another limb, it is not permissible for *Mash*, regardless of whether that limb was washed or wiped; this is mentioned in *Al-Zakhirah*. Performing *Mash* with snow is permissible in all cases, and jurists have not distinguished between whether it drips moisture or not; this is stated in *Fatwa Burhaniyah*. If one washes the head along with the face (1), it fulfills the requirement of *Mash*, but it is disliked (*Makruh*) because it goes against the prescribed method; this is mentioned in *Al-Muheet*. If the head is partially shaved and *Mash* is performed on the unshaven part, it is permissible, as mentioned in *Al-Jawhar al-Nayyirah*. It is stated in *Al-Hujjah* that if *Mash* is not done on the front of the head but is done in the middle, or on the back, right, or left side, it is permissible; this is mentioned in *Al-Tatarkhaniyah*. Performing *Mash* over a cap or a turban is not permissible. Similarly, it is not permissible for a woman to perform *Mash* over her headscarf (*Odhni*). However, if water is dripping through such that it reaches the hair, it is permissible in place of *Mash*; this is stated in *Al-Khulasah*. This applies as long as the water does not change color, as mentioned in *Al-Zahiriyyah*. It is better for a woman to perform *Mash* under her headscarf; this is mentioned in *Fatwa Qazi Khan*. If a woman has dye (like henna) on her hair and

performs *Mash* over the dye, if the moisture of her hand mixes with the dye and loses the property of pure water, the *Mash* will not be permissible; this is mentioned in *Al-Khulasah*.

Second Section On the Sunnahs of Wudhu

There are thirteen Sunnahs in Wudhu as mentioned in the texts. Among them is saying "Bismillah" (In the name of Allah). Reciting Bismillah is always a Sunnah in Wudhu; it is not restricted only to when one performs Wudhu after waking up from sleep. The consideration for reciting Bismillah is at the beginning of Wudhu. If one forgets at the beginning and remembers after having washed some limbs, reciting it then will not fulfill the Sunnah requirement. However, this ruling (2) regarding Bismillah does not apply to eating or other such activities, as mentioned in *Al-Tabyin*. If one forgets to recite Bismillah at the start of Wudhu, they should recite it as soon as they remember before completing Wudhu so that the Wudhu is not devoid of it; this is mentioned in *Siraj al-Wahhaj*. One should also recite Bismillah before and after performing *Istinja* (cleaning private parts), and this is the correct view, as stated in *Al-Hidayah*. One should not recite Bismillah when one's private parts are exposed or when in a place of impurity (*Najasa*); this is mentioned in *Fath al-Qadir*. Tahawi and...

(1) And if the head is immersed in a vessel full of water, or both leather socks or the bandage for wiping, even though one does not have Wudhu, such wiping is sufficient. (1) Washing, meaning it is legally considered washing... (2) Not the same ruling, rather recite it whenever remembered.

उंगलियां हो गईं यह 'मुहीत' में और 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। अगर उंगलियों के पोरों से सर का मसह (पोंछना) करे, अगर पानी उनसे टपकता हुआ है तो जायज़ होगा और अगर टपकता हुआ न हो तो जायज़ न होगा, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। अगर किसी के सर पर लंबे बाल हैं और तीन उंगलियों से उन बालों में मसह किया तो अगर वह मसह उन बालों पर हुआ जिनके नीचे सर है तो वह मसह सर के कायम मुकाम (स्थान पर) हो जाएगा और अगर ऐसे बालों पर मसह किया जिनके नीचे माथा या गर्दन है तो जायज़ न होगा। अगर सर के गिर्द दोनों गेसू (बालों की लटें) बंधे हों जैसे औरतें बांध लिया करती हैं, तो अगर मसह गेसुओं के सिरे पर किया तो हमारे बाज़ मशाईख के नज़दीक इस शर्त पर जायज़ है कि उन गेसुओं को नीचे लटकाए इसलिए कि उसने ऐसे बालों पर मसह किया जिनके नीचे सर है और आम मशाईख का मज़हब यह है कि वह मसह जायज़ नहीं ख्वा उन गेसुओं को लटकाए या न लटकाए, यह 'मुहीत' में लिखा है। कानों का मसह सर के मसह के कायम मुकाम नहीं हो सकता। यह 'सिराजिया' में लिखा है। अगर किसी के हाथ में तरी (गीलापन) हो और उससे मसह कर ले तो जायज़ है, ख्वा वह तरी उस पानी की हो जो उसने बर्तन में से लिया हो या हाथ धोने के बाद उसकी तरी हाथ में बाकी हो, यही सही है। लेकिन अगर सर का या मोज़े का मसह किया और तरी हाथ में बाकी रही तो उससे फिर सर का या मोज़े का मसह जायज़ नहीं, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर किसी अज़ू (अंग) से तरी ले ली तो उससे मसह जायज़ नहीं ख्वा उस अज़ू को धोया था या उस पर मसह किया था, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। अगर बर्फ से मसह करे तो हर सूरत में जायज़ है और फ़ुक़हा ने इसमें कुछ फ़र्क नहीं किया है कि उसमें से तरी टपकती हुई हो या न हो, यह 'फ़तावा बुर्हानिया' में लिखा है। और अगर सर को चेहरे के साथ धो लिया (1) तो मसह के कायम मुकाम हो जाएगा लेकिन मकरूह है इसलिए कि जिस तरह हुक्म है यह सूरत उसके ख़िलाफ़ है, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर सर कुछ मुंडा है और कुछ नहीं मुंडा और जहाँ से नहीं मुंडा है वहाँ से मसह किया तो जायज़ है, यह 'जौहर-ए-नय्यरा' में लिखा है। और हुज्जत में है कि अगर सर पर सामने की तरफ मसह न किया और पीछे की तरफ या दाएं या बाएं तरफ बीच में मसह किया तो जायज़ है, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। टोपी पर और अमामा (पगड़ी) पर मसह करना जायज़ नहीं है इसी तरह औरत को अपनी ओढ़नी पर मसह करना जायज़ नहीं है लेकिन अगर पानी ऐसा टपकता हुआ हो कि बालों तक पहुँच जाए तो बजाय मसह के जायज़ होगा यह 'खुलासा' में लिखा है और यह उस सूरत में है जब पानी में रंग न आ जाए यह 'ज़हीरिया' में लिखा है और अफ़ज़ल यह है कि औरत

मसह ओढ़नी के नीचे करे यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। अगर औरत के सर पर खिज़ाब (मेंहदी आदि) लगा हो और वह खिज़ाब पर मसह करे अगर उसके हाथ की तरी खिज़ाब के साथ मिलकर ख़ालिस पानी के हुक्म से निकल गई तो मसह जायज़ न होगा यह 'खुलासा' में लिखा है।

दूसरी फ़सल वज़ू की सुन्नतों के बयान में

वज़ू में तेरह सुन्नतें हैं यह 'मुतून' में मज़कूर है। उनमें से एक 'बिस्मिल्लाह' पढ़ना है। बिस्मिल्लाह पढ़ना हमेशा वज़ू में सुन्नत है, यह कैद नहीं कि जब सोते से उठकर वज़ू करे तब ही बिस्मिल्लाह पढ़े। वज़ू में इब्तिदा (शुरुआत) में बिस्मिल्लाह पढ़ने का एतबार है और अगर इब्तिदा में भूल गया और जब बाज़ अंगों को धो चुका उस वक्त याद आया और फिर बिस्मिल्लाह पढ़ी तो सुन्नत अदा न होगी मगर खाना खाने में और इसी तरह के और कामों में बिस्मिल्लाह का यह हुक्म (2) नहीं है, यह 'तबीईन' में लिखा है। अगर इब्तिदा-ए-वज़ू में बिस्मिल्लाह पढ़ना भूल गया तो वज़ू तमाम करने से पहले जब याद आ जाए तब पढ़ ले, वज़ू उससे खाली न हो यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। और इस्तिंजा करने से पहले भी बिस्मिल्लाह पढ़े और बाद को भी पढ़े यही सही है यह 'हिदाया' में लिखा है। जब सतर (नग्नता) खुला हुआ हो या नजासत (गंदगी) के स्थान पर हो तो बिस्मिल्लाह न पढ़े यह 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है। तहावी और...

(1) और अगर सर को पानी भरे बर्तन में दाखिल किया या अपने दोनों मोज़ों को या मसह की पट्टी को हालांकि उसको वज़ू नहीं है तो इस तरह का मसह किफ़ायत करता है। (1) धोना यानी वह शरई तौर पर धोया जाता है... (2) हुक्म नहीं बल्कि जिस वक्त याद आए पढ़ ले।

انگلیاں ہو گئیں یہ محیط میں اور فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر انگلیوں کے سروں سے سر کا مسح کرے اگر پانی ان سے ٹپکتا ہوا ہے تو جائز ہوگا اور اگر ٹپکتا ہوا نہ ہو تو جائز نہ ہو گا یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی کے سر پر لمبے بال ہیں اور تین انگلیوں سے ان بالوں میں مسح کیا تو اگر وہ مسح ان بالوں پر ہوا جن کے نیچے سر ہے تو وہ مسح سر کے قائم مقام ہو جائے گا اور اگر ایسے بالوں پر مسح کیا جن کے نیچے ماتھا یا گردن ہے تو جائز نہ ہوگا۔ اگر سر کے گرد دونوں گیسو بندھے ہوں جیسے عورتیں باندھ لیا کرتی ہیں تو اگر مسح گیسوؤں کے سرے پر کیا تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس شرط پر جائز ہے کہ ان گیسوؤں کو نیچے لٹکائے اس لیے کہ اس نے ایسے بالوں پر مسح کیا جن کے نیچے سر ہے اور عامہ مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مسح جائز نہیں خواہ ان گیسوؤں کا لٹکائے یا نہ لٹکائے یہ محیط میں لکھا ہے کانوں کا مسح سر کے مسح کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ یہ سراجیہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی کے ہاتھ میں تری ہو اور اس سے مسح کر لے تو جائز ہے خواہ وہ تری اس پانی کی ہو جو اس نے برتن میں سے لیا ہو یا بائیں دھوٹی ہوں اس کی تری ہاتھ میں باقی ہو یہی صحیح ہے۔ لیکن اگر سر کا یا موزہ کا مسح کیا اور تری ہاتھ میں باقی رہی تو اس سے پھر سر کا یا موزہ کا مسح جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر کسی عضو سے تری لے لی تو اس سے مسح جائز نہیں خواہ اس عضو کو دھویا تھا یا اس پر مسح کیا تھا یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ اگر برف سے مسح کرے تو ہر صورت میں جائز ہے اور فقہاء نے اس میں کچھ فرق نہیں کیا ہے کہ اس میں سے تری ٹپکتی ہوئی ہو یا نہ ہو یہ فتاویٰ برہانیہ میں لکھا ہے اور اگر کومنہ کے ساتھ دھولیا (1) تو مسح کے قائم مقام ہو جائے گا لیکن مکروہ ہے اس لئے کہ جس طرح حکم ہے یہ صورت اس کے خلاف ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر سر کچھ منڈا

ہے اور کچھ نہیں منڈا اور جہاں سے نہیں منڈا ہے وہاں سے مسح کیا تو جائز ہے یہ جو ہر نیرہ میں لکھا ہے اور حجت میں ہے کہ اگر سر پر سامنے کی طرف مسح نہ کیا اور پیچھے کی طرف یا دائیں یا بائیں طرف بیچ میں مسح کیا تو جائز ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے ٹوپی پر اور عمامہ پر مسح کرنا جائز نہیں ہے اس طرح عورت کو اپنی اوڑھنی پر مسح کرنا جائز نہیں ہے لیکن اگر پانی ایسا ٹپکتا ہوا ہو کہ بالوں تک پہنچ جائے تو بجائے مسح کے جائز ہو گا یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب پانی میں رنگ نہ آجائے یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ عورت مسح اوڑھنی کے نیچے کرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر عورت کے سر پر خضاب لگا ہو اور وہ خضاب پر مسح کرے اگر اس کے ہاتھ کی تری خضاب کے ساتھ مل کر خالص پانی کے حکم سے نکل گئی تو مسح جائز نہ ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

دوسری فصل وضو کی سنتوں کے بیان میں

وضو میں تیرہ سنتیں ہیں یہ متون میں مذکور ہے۔ منجملہ ان کے بسم اللہ پڑھنا ہے۔ بسم اللہ پڑھنا ہمیشہ وضو میں سنت ہے یہ قید نہیں کہ جب سوتے سے اٹھ کر وضو کرے تب ہی بسم اللہ پڑھے۔ وضو میں ابتدا میں بسم اللہ پڑھنے کا اعتبار ہے اور اگر ابتداء میں بھول گیا اور جب بعض اعضاء کو دھو چکا اس وقت یاد ہوا اور پھر بسم اللہ پڑھی تو سنت ادا نہ ہو گی مگر کھانا کھانے میں اور اس طرح کے اور کاموں میں بسم اللہ کا یہ حکم (۲) نہیں ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر ابتداء وضو میں بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو وضو تمام کرنے سے پہلے جب یاد آ جائے تب پڑھ لے نگاہ وضو اس سے خالی نہ ہو یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور استنجا کرنے سے پہلے بھی بسم اللہ پڑھے اور بعد کو بھی پڑھے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ جب ستر کھلا ہوا ہو یا موضع نجاست میں ہو بسم اللہ نہ پڑھے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ طحاوی اور

(۱) اور اگر سر کو پانی بھرے برتن میں داخل کیا یا اپنے دونوں موزوں کو یا مسح کی پٹی کو حالانکہ اس کو وضو نہیں ہے تو اس طرح کا مسح کفایت کرتا ہے ۱۲ (۱) دھونا یعنی وہ شرعاً دھویا جاتا ہے... (۲) حکم نہیں بلکہ جس وقت یاد آئے پڑھ لے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | Page 192 | Kitab at-Taharah (The Book of Purification)

Maulana Fakhruddin Mayurghi has stated that it is narrated from the Salaf (pious predecessors) that one should recite Bismillah in Wudu as follows: *"Bismillah-il-Azim wal Hamdu-lillah ala Deen-il-Islam"* (In the name of Allah the Great, and praise be to Allah for the religion of Islam). It is mentioned in *Khaniyah* that this is narrated from the Messenger of Allah ﷺ. It is written in *Mi'raj al-Dirayah* that if one recites *"La ilaha illallah"*, *"Alhamdulillah"*, or *"Ashhadu alla ilaha illallah"* at the beginning of Wudu, the Sunnah of reciting Bismillah will be fulfilled[1]; this is written in *Taniyah*. Among the Sunnahs of Wudu is washing both hands up to the wrists three times at the beginning. It has been said that this is mandatory (Fard), but prioritizing it is Sunnah; this view is adopted in *Fath al-Qadir*, *Mi'raj*, and *Khabaziyah*, and the words of Imam Muhammad also point towards this, as written in *Bahr al-Ra'iq*.

The method of washing hands is as follows: if the vessel is small, hold it with the left hand and pour water over the right hand three times, then hold the vessel with the right hand and pour over the left. If the vessel is large like a *matka* (earthen pot) and a smaller vessel is available, act according to the first method. If no small vessel is available, close the fingers of the left hand, dip them into the vessel, pour water onto the right hand, rub the fingers together to purify the hand, then dip the right hand and purify the left; this is written in *Mudmarat*. This applies only when there is no impurity (Najsat) on the hands. If there is impurity, one must find a way to purify them first, as stated in *Khulasah*. There is a difference of opinion on whether to wash hands before or after *Istinja* (cleaning after relief); the most correct view is to wash them both times—once before and once after, as mentioned in *Fatawa Qazi Khan*.

Rinsing the mouth (*Madmadah*) and inhaling water into the nose (*Istinshaq*) are also among the Sunnahs of Wudu. The Sunnah method is to rinse the mouth three times first, then the nose three times, using fresh water each time; this is written in *Muhit al-Sarakhsi*. The limit for rinsing the mouth is that the water reaches[1] all parts of the mouth, and for the nose, it should reach the soft bone; this is written in *Khulasah*. If one omits these, the correct view is that they will be considered sinful because both are *Sunnah Mu'akkadah* (emphasized Sunnahs), and omitting them is a wrongdoing, unlike *Sunan Zawa'id*. If one takes water in the palm once and rinses the mouth three times with it, it is permissible. However, taking water once and inhaling it into the nose three times is not permissible because the used water would return to the palm, which is not the case with mouth rinsing.

Using the *Miswak* (tooth-stick) is another Sunnah of Wudu. It should be made from bitter wood as it removes mouth odors, strengthens the teeth, and improves digestion. The wood should be moist, as thick as the little finger, and one span (hand-width) long. A finger cannot replace the stick unless the stick is unavailable. For women, chewing the gum of the Balsam tree serves the purpose of Miswak. It is recommended (*Mustahabb*) to hold the Miswak in the right hand with the little finger underneath, the thumb under the tip, and the remaining fingers on top. The time for Miswak is the same as for mouth rinsing. One should brush the upper and lower teeth, as well as across the width, starting from the right side. For someone who fears vomiting while using the Miswak...

---

[1] The Sunnah will be fulfilled with any remembrance (Dhikr) of Allah. 12-2 (1) i.e., reaches. 12

फतावी आलमगीरी ..... जिल्द ① | १९२ | किताब अत-तहारह (पवित्रता की पुस्तक)

मौलाना फखरुद्दीन मायरगी ने कहा है कि सलफ़ (पूर्वजों) से यह वर्णित है कि वज़ू में बिस्मिल्लाह इस तरह पढ़े: "بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام" (महान अल्लाह के नाम से, और इस्लाम के धर्म पर अल्लाह का शुक्र है)। खानिया में है कि रसूलुल्लाह ﷺ से इसी तरह वर्णित है। यह मेराज अद-दिराया में लिखा है कि यदि वज़ू की शुरुआत में "ला इलाहा इल्लल्लाह", "अल्हम्दुलिल्लाह", या "अश्हदु अल्ला इलाहा इल्लल्लाह" पढ़ ले, तो बिस्मिल्लाह पढ़ने की सुन्नत अदा[1] हो जाएगी, यह तनियाह में लिखा है। वज़ू की सुन्नतों में से एक वज़ू की शुरुआत में दोनों हाथों को गट्टों (कलाई) तक तीन बार धोना है। कहा गया है कि यह फ़र्ज़ है, लेकिन इसे पहले करना सुन्नत है; फ़तह अल-क़दीर, मेराज और खबाज़िया में इसी को अपनाया गया है, और इमाम मोहम्मद के कथन में भी इसी की ओर इशारा है, यह बहर अर-रैक में लिखा है। हाथ धोने का तरीका यह है कि यदि बर्तन छोटा हो, तो बाएं हाथ से बर्तन पकड़कर दाएं हाथ पर तीन बार पानी डाले, फिर दाएं हाथ से बर्तन पकड़े और बाएं हाथ पर पानी डाले। यदि बर्तन बड़ा हो जैसे मटका, और उसके साथ छोटा बर्तन भी हो, तो पहले बताए गए तरीके पर अमल करे। यदि छोटा बर्तन न हो, तो बाएं हाथ की उंगलियां बंद करके बर्तन में डाले और उससे दाएं हाथ पर पानी डाले, फिर उंगलियां मलकर हाथ पाक करे, फिर दायां हाथ बर्तन में डाले और उससे बाएं हाथ को पाक करे; यह मुज़मरात में लिखा है। यह उसी स्थिति में है जब हाथ पर कोई गंदगी (नजासत) न लगी हो। यदि गंदगी लगी हो, तो उसे पाक करने की तदबीर करे, यह खुलासा में लिखा है। इसमें मतभेद है कि हाथ इस्तिंजा (शौच के बाद सफाई) से पहले धोए जाएं या बाद में; सही यह है कि दोनों बार धोए—एक बार इस्तिंजा से पहले और एक बार बाद में, यह फतावा काज़ी खान में लिखा है।

वज़ू की सुन्नतों में कुल्ली करना और नाक में पानी डालना शामिल है। सुन्नत यह है कि पहले तीन बार कुल्ली करे, फिर तीन बार नाक में पानी डाले, और हर बार के लिए नया पानी ले; यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। कुल्ली की सीमा यह है कि पानी पूरे मुँह के अंदर घूम[1] जाए, और नाक में पानी डालने की सीमा यह है कि पानी नाक की नरम हड्डी तक पहुँच जाए; यह खुलासा में लिखा है। यदि कोई कुल्ली करना और नाक में पानी डालना छोड़ दे, तो सही यह है कि वह गुनहगार होगा क्योंकि ये दोनों सुन्नत-ए-मुअक्कदा हैं, और सुन्नत-ए-मुअक्कदा को छोड़ना बुराई है। सुन्नत-ए-ज़वाइद को छोड़ने में बुराई नहीं है, जैसा कि सिराज अल-वहाज में लिखा है। यदि कोई एक बार हाथ में पानी लेकर उसी से तीन बार कुल्ली कर ले, तो यह जायज़ है; लेकिन एक बार हाथ में पानी लेकर उसी को

तीन बार नाक में डाले, तो यह जायज़ नहीं है क्योंकि नाक में इस्तेमाल किया हुआ पानी वापस हाथ में आ जाएगा। कुल्ली के मामले में ऐसा नहीं होता। यह मुहीत में लिखा है। यदि थोड़ा पानी कुल्ली के लिए और बाकी नाक के लिए इस्तेमाल करे, तो जायज़ है। इसका उल्टा करना जायज़ नहीं है।

वज़ू की सुन्नतों में मिस्वाक करना भी है। मिस्वाक कड़वे पेड़ की लकड़ी से बनानी चाहिए क्योंकि इससे मुँह की बदबू दूर होती है, दांत मज़बूत होते हैं और मैदा (पेट) मज़बूत होता है। मिस्वाक की लकड़ी गीली होनी चाहिए, छोटी उंगली के बराबर मोटी और एक बालिश्त (एक हाथ की हथेली की लंबाई) लंबी होनी चाहिए। लकड़ी की जगह उंगली मिस्वाक का काम नहीं दे सकती, हाँ यदि लकड़ी न मिले तो दाएं हाथ की उंगली काम दे सकती है। औरतों के लिए 'बलम' के पेड़ का गोंद चबाना मिस्वाक के बराबर है। मिस्वाक को दाएं हाथ में पकड़ना मुस्तहब है, इस तरह कि छोटी उंगली मिस्वाक के नीचे हो, अंगूठा सिरे के नीचे और बाकी उंगलियां ऊपर। मिस्वाक का समय वही है जो कुल्ली का है। मिस्वाक दांतों के ऊपर, नीचे और चौड़ाई में करनी चाहिए, और शुरुआत दाईं ओर से करनी चाहिए। जिस व्यक्ति को मिस्वाक से उल्टी आने का डर हो, वह...

---

[1] यह सुन्नत अल्लाह के किसी भी ज़िक्र से अदा हो जाएगी। १२-२ (१) यानी पहुँच जाए। १२

مولانا فخر الدین مایرغی نے کہا ہے کہ سلف سے یہ منقول ہے کہ وضو میں بسم اللہ یوں پڑھے۔ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی دین الاسلام۔ خانیہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح مروی ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اگر ابتدائے وضو میں لا الہ الا اللہ یا الحمد للہ یا اشہد ان لا الہ الا اللہ پڑھ لے تو سنت بسم اللہ پڑھنے کی ادا[1] ہو جائے گی یہ تنیہ میں لکھا ہے۔ اور منجملہ وضو کی سنتوں کے ابتداء وضو میں گٹوں تک تین بار دونوں ہاتھوں کا دھونا ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ فرض ہے اور مقدم کرنا سنت ہے فتح القدیر اور معراج اور خبازیہ میں اسی کو اختیار کیا ہے اور اصل میں امام محمد کے قول میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اور ہاتھ دھونے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر برتن چھوٹا ہو تو بائیں ہاتھ سے برتن کو پکڑ کر داہنے ہاتھ پر تین بار پانی ڈالے پھر داہنے ہاتھ سے برتن پکڑے اور اس طرح بائیں ہاتھ پر پانی ڈالے اور اگر برتن بڑا ہو جیسے مٹکا تو اگر اس کے ساتھ برتن چھوٹا بھی ہو تو اس طرح عمل کرلے جو اول مذکور ہوا اور اگر چھوٹا برتن نہ ہو تو بائیں ہاتھ کی انگلیاں بند کر کے برتن میں داخل کرے اور اس سے داہنے ہاتھ پر پانی ڈالے اور انگلیوں کو ایک دوسرے پر مل کر ہاتھ کو پاک کر کے پھر داہنا ہاتھ برتن میں ڈالے اور اس سے بایاں ہاتھ پاک کرلے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور یہ اسی صورت میں ہے جب ہاتھ پر کوئی نجاست نہ لگی ہو اور اگر ہاتھ پر نجاست بھی لگی ہو تو اس کے پاک کرنے کی کوئی تدبیر کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اس میں اختلاف ہے کہ ہاتھ استنجا کرنے سے پہلے دھوئے یا بعد کو دھوئے اور اصح یہ ہے کہ دونوں بار دھوئے ایک بار قبل استنجا کرنے کے اور ایک بار بعد استنجا کرنے کے فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور منجملہ وضو کی سنتوں کے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ہے اور سنت یہ ہے کہ اول تین

بار کلی کرلے پھر تین بار ناک میں پانی ڈالے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ہر بار نیا پانی لے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور کلی کرنے کی حد یہ ہے کہ تمام منہ کے اندر پانی پھر[1] جائے اور ناک میں ڈالنے کی حد یہ ہے کہ جہاں تک ناک کا چڑا نرم ہے یعنی نرم ہڈی تک پانی پہنچ جائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ترک کرے گا تو صحیح یہ ہے کہ گناہ گار ہوگا اس لئے کہ وہ دونوں منجملہ سنت مؤکدہ کے ہیں اور سنت مؤکدہ کا چھوڑنا برائی ہے بخلاف سنن زوائد کے اس لئے کہ ان کے چھوڑنے میں برائی نہیں آتی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر پانی ایک بار ہاتھ میں لے کر اسی سے تین کلیاں کرلے تو جائز ہے اور اگر پانی ایک بار چلو میں لے کر اسی کو تین بار ناک میں ڈالے تو جائز نہیں اس لئے کہ ناک میں پانی ڈالنے میں مستعمل پانی اس چلو میں لوٹ کر آجائے گا اور یہ صورت کلی کرنے میں نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر پانی چلو میں لے کر تھوڑے سے پانی سے کلی کرے پھر باقی پانی ناک میں ڈالے تو جائز ہے اگر اس کا الٹا کرے تو جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور منجملہ وضو کی سنتوں کے مسواک کرنا ہے مسواک ایسے درختوں کی لکڑی سے بنانا چاہئے جو تلخ ہوتے ہیں اس سے بد بو منہ کی پاک ہوتی ہے اور دانت مضبوط ہوتے ہیں اور معدہ قوی ہوتا ہے اور چاہئے کہ مسواک کی لکڑی تر ہو اور بقدر چھوٹی انگلی کی موٹی ہو اور ایک بالشت لمبی ہو۔ مسواک کرنے کے لئے انگلی لکڑی کے قائم مقام نہیں ہو سکتی البتہ اگر لکڑی نہ ملے تو اس صورت میں داہنے ہاتھ کی انگلی لکڑی کے قائم مقام ہو سکتی ہے یہ محیط اور ظہیریہ میں لکھا ہے اور عورتوں کے واسطے درختِ بلم کا گوند چبانا مسواک کے قائم مقام ہو جاتا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔

مستحب ہے مسواک داہنے ہاتھ میں اس طرح پکڑنا کہ چھوٹی انگلی مسواک کے نیچے رکھے اور انگوٹھا مسواک کے سرے کے نیچے رکھے اور باقی انگلیاں مسواک کے اوپر یہی مذکور ہے نہر

الفائق میں۔ وقت مسواک کرنے کا وہی ہے جو کلی کرنے کا وقت ہے یہ مذکور ہے نہایہ میں دانتوں کے اوپر کی جانب اور نیچے کی جانب میں مسواک کرے اور دانتوں کی چوڑائی میں مسواک کرے اور ابتداء مسواک کی داہنی جانب سے کرے یہی ہے جوہرۃ النیرہ میں جس شخص کو مسواک کرنے سے قے آنے کا خوف ہو وہ مسواک کرنا

---

[1] ادا ہو جائے گی اسی طرح ہر ذکر الٰہی سے۔ ۱۲-۲ (۱) یعنی پہنچ جائے۔ ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) | 193 | Kitab al-Taharah (Book of Purification)

Performing *Miswak* (teeth cleaning with a twig) while lying down is disliked (*Makruh*); this is mentioned in *Siraj al-Wahhaj*. Among the *Sunnahs* (prophetic traditions) of *Wudu* (ablution) is the *Khilal* (combing through with fingers) of the beard. Qadi Khan has written in the commentary of *Jami' al-Saghir* that performing *Khilal* of the beard after washing the face three times is a Sunnah according to Abu Yusuf, and this is the adopted view. The same is stated in *Zahidi* and *Mabsut* that this is the most correct (*Asahh*) position; this is mentioned in *Mi'raj al-Dirayah*. The method for *Khilal* of the beard is to insert fingers and comb from the bottom upwards. This is narrated from Shams al-A'immah al-Kardari and written in *Mudmarat*.

Also among the Sunnahs of *Wudu* is the *Khilal* of the fingers. This involves intertwining the fingers such that water drips from them. This is a *Sunnah Mu'akkadah* (emphasized Sunnah) by consensus, as mentioned in *Nahr al-Faiq*. *Khilal* of the fingers is a Sunnah if water has already reached between them; however, if water has not reached because they are closed/tightly joined, then *Khilal* becomes obligatory (*Wajib*), as written in *Tabyin*. Immersing the fingers in water also takes the place of *Khilal*, even if the water is not flowing. In the *Khilal* of the hands, it is best to intertwine the fingers. For the feet, one should use the little finger of the left hand for *Khilal*, starting from the little toe of the right foot and ending at the little toe of the left foot. This is written in *Nahr al-Faiq*, and the fingers should be inserted from below, as stated in *Mudmarat*.

Washing three times those limbs whose washing is obligatory (*Fard*), such as both hands, the face, and the feet, is part of the Sunnahs of *Wudu*. This is written in *Muhit*. Washing thoroughly once (1) is obligatory, as stated in *Zahiriyyah*. Washing twice is *Sunnah Mu'akkadah* according to the correct legal school, as written in *Jawharah al-Nayyirah*. The meaning of washing thoroughly is that water reaches the entire limb, flows over it, and drops of water drip from it; this is written in *Khulasah*. It is stated in *Fatawa Hujjah* that for each wash, water should reach the entire limb that is obligatory to wash in *Wudu*. If the first wash leaves a small part of the limb dry, the second wash reaches that dry part, and the third wash cleanses the whole limb, then this does not count as washing three times (2); this is written in *Mudmarat*. If a limb is washed only once due to water being expensive, extreme cold, or some other need, it is not disliked (*Makruh*) and one will not be a sinner. However, if there is no such reason, one will be a sinner; this is written in *Mi'raj al-Dirayah*. If one washes more

than three times for peace of mind in a state of doubt, or has made the intention for another *Wudu*, there is no harm in it, as written in *Nihayah* and *Siraj al-Wahhaj*.

Among the Sunnahs of *Wudu* is the *Masah* (wiping with wet hands) of the whole head. This is mentioned once in *Sutun*. The greater purification in this is to place both palms and fingers on the front of the head and move them toward the back so that the hands pass over the entire head. Then, wipe the ears with two fingers ensuring that the water used for them is not already 'used' water (*Musta'mal*); this is written in *Tabyin*. If a person habitually abandons wiping the entire head without a valid excuse, he will be a sinner, as written in *Qunya*. Also among the Sunnahs of *Wudu* is the wiping of the ears. Wipe the ears from the front and the back with the same water used for the head's wiping. This is written in *Sharh Tahawi*. If one takes fresh water for wiping the ears while the initial moisture still remains, it is better, as written in *Bahr al-Raiq*. If one wipes the front of the ears while washing the face and the back while wiping the head, it is permissible, but the first described method is superior (*Afdal*), as written in *Sharh Tahawi*. Wipe the upper part of the ears with the inner side of the thumbs and the ears'...

Footnotes: 1. Prayer performed after using *Miswak* is seventy times superior, according to the Hadith of Imam Ahmad and the practice of the Prophets. 2. *Khilal* of the beard is established by the Hadith of Abu Dawood. (1) Let the entire limb be washed. (2) Rather, it occurred only once.

लेटकर मिसवाक करना मकरूह है, यह 'सिराज अल-वहाज' में वर्णित है। वज़ू की सुन्नतों में से एक दाढ़ी का खिलाल (उँगलियाँ फेरना) करना है। काज़ी खान ने 'जामे सगीर' की शरह में लिखा है कि तीन बार मुँह धोने के बाद दाढ़ी का खिलाल करना इमाम अबू यूसुफ़ के निकट सुन्नत है और यही मत अपनाया गया है। यही 'ज़ाहिदी' और 'मब़सूत' में भी लिखा है कि यही सबसे सही (अ़सह) है। यह 'मेराज अद-दिराया' में लिखा है। दाढ़ी में खिलाल करने का तरीका यह है कि दाढ़ी में उँगलियाँ डालकर नीचे से ऊपर की ओर खिलाल करे। शम्स अल-अइम्मा करदरी से यही रिवायत है, यह 'मुज़्मरात' में लिखा है।

और वज़ू की सुन्नतों में उँगलियों का खिलाल करना शामिल है, और वह यह है कि उँगलियाँ इस तरह एक-दूसरे में डाले कि उनसे पानी टपकता हो। यह सर्वसम्मति से सुन्नत-ए-मुअक्कदा है, यह 'नहर अल-फ़ाइक़' में उल्लेखित है। उँगलियों का खिलाल करना उस स्थिति में सुन्नत है जब पानी उनके बीच पहुँच चुका हो, और यदि पानी न पहुँचा हो क्योंकि वे आपस में मिली हुई (बन्द) हों, तो खिलाल करना वाजिब (अनिवार्य) होगा, यह 'तब्यीन' में लिखा है। और उँगलियों को पानी में डुबो देना भी खिलाल के समान माना जाता है, भले ही पानी बहता हुआ न हो। हाथों के खिलाल में बेहतर यह है कि उँगलियों में उँगलियाँ डाले, और पैरों के खिलाल में बाएँ हाथ की छोटी उँगली से खिलाल करे, और दाहिने पैर की छोटी उँगली से शुरू करके बाएँ पैर की छोटी उँगली पर समाप्त करे। यह 'नहर अल-फ़ाइक़' में लिखा है और उँगलियाँ नीचे की ओर से डालें, यह 'मुज़्मरात' में लिखा है।

वज़ू की सुन्नतों में से उन अंगों को तीन बार धोना है जिनका धोना फर्ज़ है, जैसे दोनों हाथ, मुँह और पैर। यह 'मुहीत' में लिखा है। एक बार अच्छी तरह धोना (1) फर्ज़ है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और दो बार धोना सुन्नत-ए-मुअक्कदा है, सही मज़हब के अनुसार यह 'जौहरा अन-नैय्यिरा' में लिखा है। अच्छी तरह धोने का अर्थ यह है कि पानी पूरे अंग पर पहुँचे और उस पर बहता हो, जिससे पानी की बूँदें टपकें, यह 'खुलासा' में लिखा है। 'फ़तावा हुज्जत' में लिखा है कि अंगों को हर बार इस प्रकार धोना चाहिए कि उन सभी अंगों पर पानी पहुँच जाए जिनका धोना वज़ू में वाजिब है। और यदि पहली बार इस तरह धोया कि अंग का कुछ हिस्सा सूखा रह गया, फिर दूसरी बार धोने में उस सूखे हिस्से पर पानी पहुँचा, फिर तीसरी बार में पूरा अंग धुल गया, तो यह तीन बार धोना (2) नहीं माना जाएगा, यह 'मुज़्मरात' में लिखा है। और यदि केवल एक बार अंग धोया इस कारण से कि पानी महँगा था या सर्दी थी या कोई और ज़रूरत थी, तो यह मकरूह (नापसंद) नहीं है और वह गुनहगार नहीं होगा।

और यदि ऐसा कोई कारण नहीं है, तो वह गुनहगार होगा, यह 'मेराज अद-दिराया' में लिखा है। और यदि मन की शांति के लिए तीन बार से अधिक धोया, ऐसी स्थिति में जब उसे संदेह हुआ हो, या दूसरे वज़ू की नियत कर ली हो, तो इसमें कोई हर्ज नहीं है, यह 'निहाया' और 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है।

वज़ू की सुन्नतों में पूरे सिर का मसह करना शामिल है, यह 'सुतून' में एक बार लिखा है। और अधिक पाकीज़गी इसमें है कि दोनों हथेलियाँ और उँगलियाँ सिर के अगले हिस्से पर रखकर पिछले हिस्से की ओर इस तरह ले जाएँ कि पूरे सिर पर हाथ फिर जाए। फिर दो उँगलियों से कानों का मसह करे इस तरह कि उनका पानी इस्तेमाल शुदा न हो, यह 'तब्यीन' में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति बिना किसी मजबूरी के हमेशा पूरे सिर का मसह छोड़ दे, तो वह गुनहगार होगा, यह 'कुन्या' में लिखा है। वज़ू की सुन्नतों में कानों का मसह करना भी है। कानों को आगे से भी मसह करे और पीछे से भी मसह करे उसी पानी से जिससे सिर का मसह किया है। यह 'शरह तहावी' में लिखा है। यदि कानों के मसह के लिए नया पानी ले, जबकि पहली नमी अभी बाकी थी, तो यह बेहतर होगा, 'बहर अर-राइक़' में लिखा है। यदि कानों के अगले हिस्से को चेहरा धोने के साथ और पिछले हिस्से को सिर के मसह के साथ मसह करे, तो भी जायज़ होगा, लेकिन वही तरीका उत्तम (अफ़ज़ल) है जो पहले बताया गया, यह 'शरह तहावी' में लिखा है। कानों के ऊपरी हिस्से को अँगूठों के अंदरूनी हिस्से से मसह करे और कानों के..

फुटनोट: 1. मिस्वाक के साथ पढ़ी गई नमाज़ सत्तर गुना उत्तम है, इमाम अहमद की हदीस और नबियों के तरीके के अनुसार। 2. दाढ़ी का खिलाल करना हदीस अबू दाऊद से प्रमाणित है। (1) पूरा अंग धुल जाए। (2) बल्कि वह एक ही बार हुआ।

چھوڑے لیٹ کر مسواک کرنا مکروہ ہے یہ مذکور ہے سراج الوہاج میں اور منجملہ وضو کی سنتوں کے داڑھی کا خلال کرنا ہے قاضی خان نے جامع صغیر کی شرح میں لکھا ہے کہ تین بار منہ دھونے کے بعد داڑھی کا خلال کرنا ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے یہی لکھا ہے زاہدی میں اور مبسوط میں ہے کہ یہی اصح ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور طریقہ داڑھی میں خلال کرنے کا یہ ہے کہ داڑھی میں انگلیاں ڈال کر نیچے کے جانب سے اوپر کی جانب کی خلال کرے۔ شمس الائمہ کردری سے یہی منقول ہے یہ لکھا ہے مضمرات میں ۔ اور منجملہ وضو کی سنتوں کے انگلیوں میں خلال کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ انگلیاں انگلیاں میں اس طرح ڈالے کہ ان سے پانی ٹپکتا ہوا ہو یہ بالاتفاق سنت موکدہ ہے یہ نہر الفائق میں مذکور ہے انگلیوں میں خلال کرنا سنت اس حالت میں ہے کہ پانی ان کے بیچ میں پہنچ چکا ہوا اور اگر پانی نہ پہنچا ہو اس سبب سے کہ بند ہوں تو خلال کرنا واجب ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور انگلیوں کا پانی میں داخل کر دینا قائم مقام خلال کرنے کے ہو جاتا ہے اگرچہ پانی جاری نہ ہو اور ہاتھوں کے خلال میں اولے یہ ہے کہ انگلیاں میں انگلیاں ڈالے اور پاؤں کے خلال میں بائیں ہاتھ کی چھوٹی انگلی سے خلال کرے اور داہنے پاؤں کی چھوٹی انگلی سے شروع کر کے بائیں پاؤں کی چھوٹی انگلی پر ختم کرے یہ نہر الفائق میں لکھا ہے اور انگلی نیچے کی طرف سے ڈالے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور وضو کی سنتوں میں سے تین بار دھونا ہے ان اعضا کو جن کا دھونا فرض ہو جیسے دونوں ہاتھ اور منہ اور پاؤں یہ محیط میں لکھا ہے۔ ایک بار اچھی طرح دھونا (۱) فرض ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور دو بار دھونا سنت موکدہ ہے موافق مذہب صحیح کے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ اچھی طرح دھونے کے معنی یہ ہیں کہ پانی کل عضو پر پہنچے اور اس پر

بہے اور اس سے پانی کے قطرے ٹپکیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ فتاویٰ حجتہ میں لکھا ہے کہ اعضا کو ہر مرتبہ ایسا دھونا چاہئے کہ اس تمام عضو پر پانی پہنچ جائے جس کا دھونا وضو میں واجب ہے اور اگر اول مرتبہ ایسا دھویا کہ تھوڑا سا عضو خشک رہ گیا ہے پھر دوسری مرتبہ کے دھونے میں تھوڑے سے خشک ٹکڑے پر پانی پہنچا پھر تیسری مرتبہ میں سارا عضو دھل گیا تو یہ تین مرتبہ کا دھونا (۲) نہ ہوا یہ مضمرات میں لکھا ہے اور اگر صرف ایک بار عضو دھویا اس وجہ سے کہ پانی گراں تھا یا سردی تھی یا کوئی اور حاجت تھی تو مکروہ نہیں ہے اور گنہگار نہ ہو گا اور اگر کوئی ایسا سبب نہیں تو گنہگار ہو گا یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور اگر تین مرتبہ سے زیادہ دھویا واسطے طمانیت قلب کے ایسے حالت میں کہ اس کو شک واقع ہوا تھا یا دوسرے وضو کی نیت کر لی تو اس میں مضائقہ نہیں یہ نہایہ اور سراج الوہاج میں لکھا ہے اور منجملہ وضو کی سنتوں کے پورے سر کا مسح ہے ایک بار یہی ستون میں لکھا ہے اور زیادہ طہارت اس میں ہے کہ دونوں ہتھیلیاں اور انگلیاں اپنے سر کے اگلے حصہ پر رکھ کر پچھلے حصہ کی طرف کو اس طرح لے جائے کہ سارے سر پر ہاتھ پھر جائے پھر دو انگلیوں میں سے کانوں کا مسح کرے اس طرح کہ پانی ان کا مستعمل نہ ہوا ہو یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر کوئی شخص ہمیشہ پورے سر کا مسح بغیر عذر چھوڑ دیا کرے تو گنہگار ہو گا یہ قنیہ میں لکھا ہے اور منجملہ وضو کی سنتوں کے کانوں کا مسح ہے۔ کانوں کو آگے سے بھی مسح کرے اور پیچھے سے بھی مسح کرے اسی پانی سے جس سے سر کا مسح کیا ہے۔ یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اگر کانوں کے مسح کے واسطے نیا پانی لے ایسی حالت میں کہ پہلی تری بھی باقی تھی تو بہتر ہو گا۔ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اگر کانوں کو اگلی طرف سے منہ دھونے کے ساتھ میں مسح کرنے اور پچھلی طرف سے سر کے مسح کے ساتھ مسح کرے تو بھی جائز ہو گا مگر افضل وہی صورت ہے جو اول مذکور ہوئی

یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ کانوں کے اوپر کی طرف انگوٹھوں کے اندر کی طرف سے مسح کرے اور کانوں کے

[حاشیہ:] ۱. مسواک کی نماز ستر درجہ افضل ہے بحدیث امام احمد اور طریق انبیاء ہے بحدیث سنن ۱۲ مع ۲. داڑھی کا خلال حدیث ابو داؤد سے ثابت ہے ۱۲ (۱) پورا عضو دھل جائے ۱۲ (۲) بلکہ ایک بار ہوا ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (193) Kitab al-Taharah (The Book of Purification)

Wipe the inside of the index finger with the inside (of the other), as stated in 'Siraj al-Wahhaj'. Among the Sunnahs (prophetic traditions) of Wudu (ablution) is the Niyyah (intention).

The legal position is that one should make an intention for an act of worship that is not valid without ritual purity, or intend to remove the impurity caused by being without Wudu; this is mentioned in 'Tabyin'. The method of making an intention is to say: "My intention is to perform this Wudu for prayer for the sake of Allah's pleasure." Or, "My intention is to remove the state of ritual impurity," or "My intention is to attain purity," or "My intention is to make performing prayer permissible." This is written in 'Siraj al-Wahhaj'. The intention should be made at the moment of washing the face. The seat of the intention is the heart, and expressing it verbally is Mustahab (recommended); this is written in 'Jawharah Nayyirah'. Among the Sunnahs of Wudu is 'Tarteeb' (sequence), which means doing first what Allah mentioned first; this is written in 'Tabyin'. Quduri counted the intention, the sequence, and wiping the entire head as Mustahab, while the authors of 'Hidayah', 'Muheet', 'Tuhfah', 'Idah', and 'Wani' included them among the Sunnahs, and this is the more correct view; as stated in 'Mi'raj al-Dirayah'. Among the Sunnahs of Wudu is 'Mualat' (continuity), which means washing one limb immediately after the other. The limit for this is that in moderate weather, the previous limb should not dry before washing the next one. Extremes of heat, wind, or cold are not taken into account; rather, the normal state of the person performing Wudu is considered. This is written in 'Jawharat al-Nayyirah'. Dividing the Wudu, i.e., washing some parts and then washing the rest after a pause, is Makruh (disliked) if done without a valid excuse. If there is an excuse, such as running out of water and going to fetch more, the correct view is that there is no harm. The same ruling applies to dividing parts during Ghusl (ritual bath) or Tayammum (dry ablution); this is written in 'Siraj al-Wahhaj'.

Third Section Description of the Mustahabbat (Recommended Acts) of Wudu

Two Mustahabbat of Wudu are mentioned in the core texts: first, starting from the right side, i.e., washing the right hand then the left, and the right foot then the left. According to the correct school of thought, this is called 'Fadilat' (merit). For paired limbs in Wudu, it is Mustahab to prioritize the right limb over the left. However, the rule for the ears is the opposite. But if someone has only one hand or an illness in the other, preventing them from wiping both together, they should wipe the right ear

first and then the left; this is written in 'Jawharat al-Nayyirah'. The second Mustahab in Wudu is wiping the neck, which should be done with the backs of both hands; however, wiping the throat is a Bid'ah (innovation); this is written in 'Bahr al-Ra'iq'. Jurists have mentioned other Sunnahs and etiquettes for this occasion. It is a Sunnah to hold the vessel in the right hand while washing the feet, pouring water onto the right foot from the top, and rubbing it with the left hand. Wash it three times in this manner.

Footnotes: 1. The index finger; this is proven by a Sahih Hadith in Ibn Majah, and 'Fath al-Qadeer' has given preference to this view. 2. The views of Shaykh al-Islam state that Wudu is a command in Sharia and will not be fulfilled without intention. Jurists said it won't be considered worship without intention, but prayer will be valid, though no spiritual reward for Wudu will be gained. Intending worship is better than merely intending the removal of impurity. 3. Mustahab is an action that the Prophet (PBUH) performed sometimes and omitted at others, or an action favored by the righteous predecessors (Salaf Saliheen). 4. Because it is Mustahab to wipe both ears simultaneously. 5. For example, rubbing the limbs during the first wash and not wasting water, etc.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... खंड १ (१९३) किताब अल-तहारत

शहादत की उंगली के अंदरूनी हिस्से से अंदर की ओर मसह (पोंछना) करे, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। और वज़ू की सुन्नतों में से नियत (इरादा) करना भी शामिल है।

मज़हब (पंथ का मत) यह है कि वज़ू करने के लिए ऐसी इबादत की नियत करे जो बिना पवित्रता (तहारत) के सही नहीं होती, या उस नापाकी (अपवित्रता) को दूर करने की नियत करे जो बिना वज़ू होने के कारण है; यह 'तबीन' में लिखा है। नियत करने का तरीका यह है कि इस प्रकार कहे: "मेरी नियत यह है कि मैं यह वज़ू नमाज़ के लिए अल्लाह को प्रसन्न करने के लिए करता हूँ।" या "मेरी नियत यह है कि बे-वज़ू रहने की नापाकी दूर हो जाए" या "मेरी नियत पाक होने की है" या "मेरी नियत यह है कि नमाज़ पढ़ना जायज़ हो जाए"। यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। नियत उस समय करे जब मुँह धोता हो। नियत का स्थान दिल है और ज़ुबान से कहना मुस्तहब (पसंदीदा) है; यह 'जौहरा नय्यिरा' में लिखा है। वज़ू की सुन्नतों में 'तरतीब' (क्रम) भी है, और वह यह है कि अल्लाह ने जिसका ज़िक्र पहले किया है, उसे पहले करे; यह 'तबीन' में लिखा है। 'क़ुदूरी' ने नियत, तरतीब और पूरे सिर के मसह को मुस्तहब में गिना है, जबकि 'हिदाया', 'मुहीत', 'तुहफ़ा', 'ईज़ाद' और 'वानी' के लेखकों ने इन्हें सुन्नतों में शामिल किया है और यही अधिक सही है; यह 'मेराज अल-दराया' में लिखा है। वज़ू की सुन्नतों में 'मुआलात' (निरंतरता) भी है, और मुआलात से तात्पर्य यह है कि एक अंग को धोने के तुरंत बाद दूसरा अंग धोया जाए। इसकी सीमा यह है कि सामान्य मौसम में पिछले अंग के सूखने से पहले अगला अंग धो लिया जाए। गर्मी, हवा या सर्दी की तीव्रता का विचार नहीं किया जाएगा, बल्कि वज़ू करने वाले की (सामान्य) स्थिति का विचार किया जाएगा। यह 'जौहरतुल नय्यिरा' में लिखा है। वज़ू में अंगों के बीच अंतर करना, यानी कुछ अंगों को धोकर कुछ देर रुकने के बाद बाकी अंगों को धोना, यदि बिना किसी कारण (उज़र) के हो तो मकरूह (नापसंद) है। और यदि कोई कारण हो, जैसे पानी खत्म हो जाए और उसकी तलाश में जाना पड़े या इसी तरह की कोई और वजह हो, तो सही यह है कि इसमें कोई हर्ज नहीं। ग़ुस्ल (स्नान) और तयम्मुम के बीच अंतर करने का भी यही नियम है; यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है।

तीसरी फ़स्ल वज़ू के मुस्तहबात (पसंदीदा कार्यों) का वर्णन

मूल ग्रंथों में वज़ू के दो मुस्तहबात बताए गए हैं: पहला, दाईं ओर से शुरुआत करना, यानी पहले दाहिना हाथ धोए फिर बायां, और पहले दाहिना पाँव धोए फिर बायां। सही मत के अनुसार इसी का

नाम 'फ़ज़ीलत' है। वज़ू के उन अंगों में जो जोड़े में हैं, दाहिने अंग को बाएं पर प्राथमिकता देना मुस्तहब है। लेकिन कानों का नियम इसके विपरीत है। यदि किसी का एक ही हाथ हो या दूसरे हाथ में कोई बीमारी हो और वह दोनों का मसह एक साथ न कर सके तो वह पहले दाहिने कान का मसह करे फिर बाएं का; यह 'जौहरतुल नय्यिरा' में लिखा है। वज़ू में दूसरा मुस्तहब गर्दन का मसह करना है, जिसके लिए दोनों हाथों की पीठ का उपयोग करना चाहिए, लेकिन हलक (गले के सामने का हिस्सा) का मसह करना बिदअत (नया अविष्कार/अनुचित) है; यह 'बह्रुल रैक' में लिखा है। इस अवसर पर फ़ुक़हा (कानूनविदों) ने कुछ अन्य सुन्नतें और शिष्टाचार भी लिखे हैं। सुन्नत है कि पाँव धोते समय दाहिने हाथ से बर्तन को पकड़े और पानी दाहिने पाँव पर ऊपर की ओर से डाले और बाएं हाथ से उसे मले। इस तरह तीन बार उसे धोए।

पाद-टिप्पणियाँ: 1. शहादत की उंगली यानी तर्जनी अंगुली। यह इब्न माजह की सही हदीस से प्रमाणित है और 'फ़तहुल क़दीर' में इसी को प्राथमिकता दी गई है। 2. शेखुल इस्लाम के कथनों के अनुसार, शरीयत में वज़ू का हुक्म है और वह बिना नियत के अदा नहीं होगा। फ़ुक़हा ने कहा कि नियत के बिना वह इबादत नहीं मानी जाएगी, लेकिन उससे नमाज़ अदा हो जाएगी, भले ही वज़ू का सवाब (पुण्य) न मिले। इबादत की नियत करना नापाकी दूर करने की नियत से बेहतर है। 3. मुस्तहब वह कार्य है जिसे पैगंबर (स.अ.व.) ने कभी किया और कभी नहीं किया, और वह कार्य जिसे नेक पूर्वजों (सलफ़ सालिहीन) ने पसंद किया। 4. क्योंकि कानों का एक साथ मसह करना मुस्तहब है। 5. उदाहरण के लिए, पहली बार धोते समय अंगों को मलना और पानी बर्बाद न करना आदि।

اندر کی طرف سے انگشتِ شہادت کی اندر کی طرف سے مسح کرے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اور منجملہ وضو کی سنتوں کے نیت ہے۔

مذہب یہ ہے کہ وضو کرنے کے لئے ایسی عبادت کی نیت کرے جو بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی یا اس ناپاکی کے رفع ہونے کی نیت کرے جو بے وضو ہونے کے سبب سے ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ نیت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یوں کہے کہ میری نیت یہ ہے کہ میں یہ وضو نماز کے لئے کرتا ہوں اللہ کے رضامند کرنے کے واسطے۔ یا میری نیت یہ ہے کہ بے وضو رہنے کی ناپاکی کی دور ہو جائے یا میری نیت پاک ہونے کی ہے یا میری نیت یہ ہے کہ نماز پڑھنا جائز ہو جائے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور نیت اس وقت کرے جس وقت منہ دھوتا ہے اور محل نیت کا دل ہے اور زبان سے کہنا اس کا مستحب ہے یہ جوہرہ نیرہ میں لکھا ہے۔ منجملہ وضو کی سنتوں کے ترتیب ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ نے جس کا ذکر اوّل کیا ہے اس کو اوّل کرے یہ تبیین میں لکھا ہے قدوری نے نیت اور ترتیب اور پورے سر کے مسح کو مستحب سے شمار کیا ہے اور صاحبِ ہدایہ اور محیط اور تحفہ اور ایضاح اور وانی نے ان کو سنتوں میں داخل کیا ہے اور یہی اصح ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور منجملہ وضو کی سنتوں کے موالات ہے اور موالات سے مراد یہ ہے کہ ایک عضو کو دھو کر اس کے بعد ہی دوسرا عضو بھی دھوئے اور حد اس کی یہ ہے کہ اعتدال کے موسم میں پچھلے عضو کے دھونے سے قبل پہلا عضو خشک نہ ہو جائے گرمی کی شدت اور ہوا کی شدت اور سردی کی شدت کا اعتبار نہیں البتہ وضو کرنے والے کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ وضو میں تفریق کر دینا یعنی بعض اعضا کو دھو کر کچھ توقف کے بعد باقی اعضا کو دھونا اگر بغیر عذر ہو تو مکروہ ہے اور اگر

کوئی عذر ہو مثلاً پانی تمام ہو جائے اور اس کی طلب میں جائے یا اس طرح کی اور کوئی وجہ ہو تو صحیح یہ ہے کہ مضائقہ نہیں۔ غسل اور تیمم کے درمیان میں تفریق کر دینے کا بھی یہی حکم ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے

تیسری فصل مستحباتِ وضو کے بیان

وضو کے مستحبات متون میں دو مذکور ہیں اول سیدھی طرف سے ابتدا کرنا یعنی پہلے داہنا ہاتھ دھوئے پھر بایاں ہاتھ دھوئے اور پہلے داہنا پاؤں دھوئے پھر بایاں پاؤں دھوئے اور موافق مذہب صحیح کے اسی کا نام فضیلت ہے اور اعضاء وضو میں جس قدر دوہرے عضو ہیں ان میں داہنے عضو کو بائیں عضو پر مقدم کرنا مستحب ہے مگر قانون کا حکم اس کے برخلاف ہے لیکن اگر کسی کے ایک ہی ہاتھ ہو یا دوسرے ہاتھ میں کوئی بیماری ہو اس وجہ سے دونوں کا مسح ساتھ نہ کر سکے تو وہ اول داہنے کان کا مسح کرے پھر بائیں کا کرے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ دوسرا مستحب وضو میں گردن کا مسح ہے اور وہ دونوں ہاتھوں کی پشت کرنا چاہئے لیکن حلقوم کا مسح بدعت ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اس موقع پر اور بھی کچھ سنتیں اور آداب فقہا نے لکھے ہیں ۔ سنت ہے کہ پاؤں دھوتے وقت داہنے ہاتھ میں برتن کو پکڑے اور پانی داہنے پاؤں پر اوپر کی طرف سے ڈالے اور بائیں ہاتھ سے اس کو ملے اس طرح تین بار اس کو دھو

حواشی: 1. انگشت شہادت یعنی کلمہ کی انگلی اور یہی ابن ماجہ کی حدیث صحیح میں ثابت ہے اور اسی کو فتح القدیر میں ترجیح دی ۱۲ 2. نیت اقوال شیخ الاسلام نے کہا کہ شرع میں وضو کا حکم ہے وہ بغیر نیت کے ادا نہ ہوگا (ط) فقہاء نے کہا کہ بغیر نیت کے وہ عبادت نہ ہوگا (۲) لیکن اس سے نماز ادا ہو جائے گی اگر چہ وضو کا ثواب کچھ نہ ملے (ط) ۱۲ ع۔ (۳) عبادت کی نیت بہ نسبت رفع حدث کے بہتر ہے ۱۲ فتح 3. مستحب وہ عمل ہے جس کو رسول علیہ الصلاۃ والسلام

نے کبھی کیا کبھی نہ کیا اور وہ عمل جس کو سلف صالحین نے پسند کیا ۱۲ 4. کیونکہ کانوں کو ساتھ ہی مسح کرنا مستحب ہے ۱۲ 5. مثلاً اول بار دھونے میں اعضا کو ملنا اور پانی میں اسراف نہ کرنا وغیرہ ۱۲

...then pour water on the left foot from above and rub it as well; this is mentioned in *Al-Muhit*. Among the Sunnahs is to begin washing the hands and feet from the tips of the fingers; this is mentioned in *Fath al-Qadir* and the same is in *Al-Muhit*. Starting the wiping of the head (Masah) from the front part is Sunnah; this is mentioned in *Zahidi*. Maintaining the sequence in rinsing the mouth and nose—that is, rinsing the mouth first then the nose—is Sunnah according to us; this is written in *Khulasah*. Performing these thoroughly (Mubaligha) is also Sunnah. This is mentioned in *Al-Kafi* and *Sharh al-Tahawi*. For a person fasting, it is not Sunnah to rinse the mouth or nose excessively; this is mentioned in *Tatarkhaniyah*. Thoroughly rinsing the mouth means gargling; this is in *Al-Kafi*. Thoroughly rinsing the nose involves snuffling water into both nostrils and drawing it up until it reaches the hard part of the nose; this is in *Al-Muhit*. It is mentioned in the original texts that etiquette (Adab) also includes not being extravagant (Israf) with water, nor being deficient; this is in *Khulasah*. This applies when using water from a river or one's own property. However, if one performs ablution (Wudu) using water that is endowed (Waqf) for those seeking purification, then exceeding limits or wasting water is prohibited (Haram), and there is no disagreement on this; this is mentioned in *Bahr al-Raiq*.

While washing each limb, one should recite: **"Ash-hadu alla ilaha illallah wahdahu la sharika lahu wa ash-hadu anna Muhammadan abduhu wa rasuluh"** (I bear witness that there is no deity except Allah alone, He has no partner, and I bear witness that Muhammad is His servant and Messenger). While performing Wudu, one should not engage in the kind of talk people usually do; this is in *Al-Muhit*. If there is a necessity to speak and one fears that not speaking will cause that need to be missed, then speaking in such a state is not contrary to etiquette; this is in *Bahr al-Raiq*. One should perform all actions of Wudu oneself. Upon completing Wudu, one should recite: **"Subhanakallahumma wa bihamdika ash-hadu alla ilaha illa anta astaghfiruka wa atubu ilayka wa ash-hadu alla ilaha illallah wa ash-hadu anna Muhammadan abduhu wa rasuluh."** (Glory be to You, O Allah, and praise be to You; I bear witness that there is no deity except You; I seek Your forgiveness and turn to You in repentance. And I bear witness that there is no deity except Allah, and I bear witness that Muhammad is His servant and Messenger). One should not use the same cloth used for drying the private parts to dry the limbs of Wudu. After finishing Istinja (cleansing after relief), one should face the Qibla during Wudu. After completing Wudu, one should recite: **"Allahummaj'alni minat-tawwabina waj'alni**

minal-mutatahhirin" (O Allah, make me among those who repent and make me among those who purify themselves). After completing Wudu, one should pray two Rak'ahs of prayer (1). After completing Wudu, one should refill their vessel with water for the next prayer's Wudu; this is in *Al-Muhit*. Of the water left over from Wudu, one should drink a drop while standing and facing the Qibla. Wudu should be performed from clay vessels. One should not shake water off their hands; this is in *Siraj al-Wahaj*. Take water for rinsing the mouth with the right hand. Also put water into the nose with the right hand and blow the nose with the left hand; this is mentioned in *Khazanat al-Fiqh*, a work by Abu Layth. It is reported from Khalaf bin Ayyub that it is appropriate for the one performing Wudu in the winter season to first...

(Footnotes) 1. Narrated by Umar bin al-Khattab (RA) that the Messenger of Allah (PBUH) said: "There is none among you who performs Wudu, and performs it thoroughly, then says: 'Ash-hadu alla ilaha illallah wahdahu la sharika lahu wa ash-hadu anna Muhammadan abduhu wa rasuluh,' except that the eight gates of Paradise are opened for him to enter through whichever he wishes." (Reported by Muslim) 2. Narrated by Uqbah bin Amir (RA) that the Messenger of Allah (PBUH) said: "There is no Muslim who performs Wudu and does it well, then prays two Rak'ahs focusing with his heart and face (towards Allah), but that Paradise becomes obligatory for him." (Reported by Muslim) (1) Provided it is not a Makruh (disliked) time for prayer.

(शीर्षक) फ़तावा आलमगीरी..... खंड ① [१९५] किताब-उत-तहारत (पवित्रता की पुस्तक)

...दें फिर बाएं पैर पर ऊपर की तरफ से पानी डाले और उसको भी मलें, यह 'मुहीत' में लिखा है और सुन्नतों में से है कि हाथों और पैरों के धोने में उंगलियों के पोरों (सिरों) की तरफ से शुरू करना, यह 'फतह अल-क़दीर' में लिखा है और यही 'मुहीत' में भी लिखा है। और मसह में सिर के अगले हिस्से से शुरू करना सुन्नत है, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। कुल्ली और नाक में पानी डालने में भी क्रम का लिहाज़ करना यानी पहले कुल्ली करना फिर नाक में पानी डालना हमारे नज़दीक सुन्नत है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है और इनमें अच्छी तरह मबालग़ा (गहराई से करना) सुन्नत है। यह 'काफ़ी' और 'शरह तहावी' में लिखा है। रोज़ेदार को खूब अच्छी तरह कुल्ली करना और नाक में पानी डालना सुन्नत नहीं है, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। और अच्छी तरह कुल्ली करना यह है कि ग़रग़रा करे, यह 'काफ़ी' में लिखा है और अच्छी तरह नाक में पानी डालना इस तरह होता है कि दोनों नथुनों में पानी डालकर ऊपर को चढ़ाए यहाँ तक कि पानी नाक के उस स्थान तक पहुँच जाए जो सख्त है, यह 'मुहीत' में लिखा है। और असल में उल्लेख है कि अदब (शिष्टाचार) यह भी है कि पानी में इसराफ़ (फ़िज़ूलखर्ची) न करे और कमी भी न करे, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और यह उस स्थिति में है जब पानी नहर का हो या अपनी मिल्कियत हो और अगर ऐसे पानी से वुज़ू करे जो वुज़ू करने वालों के लिए वक़्फ़ (धार्मिक उपयोग के लिए आरक्षित) हो, तो पानी खर्च करने में ज़्यादती और इसराफ़ करना हराम है, इसमें किसी का मतभेद नहीं है, यह 'बहर अल-राइक़' में लिखा है।

और हर अंग को धोते समय यह पढ़े: **अशहदु अल-ला इलाहा इल्लल्लाहु वहदहू ला शरीका लहू व अशहदु अन्ना मुहम्मदन अब्दुहू व रसूलुह** यानी गवाही देता हूँ मैं कि अल्लाह के सिवा कोई इबादत के लायक़ नहीं, वह अकेला है, उसका कोई शरीक (साझीदार) नहीं और गवाही देता हूँ मैं कि बेशक मुहम्मद (सल्ल.) उसके बंदे और रसूल हैं। और वुज़ू करते समय ऐसी बातें न करे जो लोग आम तौर पर करते हैं, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर कोई बात कहना ज़रूरी हो और डर हो कि बात न कहने से वह ज़रूरत पूरी नहीं हो पाएगी, तो ऐसी स्थिति में बात करना अदब के खिलाफ नहीं है, यह 'बहर अल-राइक़' में लिखा है। और वुज़ू के सारे काम खुद करे और जब वुज़ू कर चुके तो यह पढ़े: **सुब्हानका अल्लाहुम्मा व बिहम्दिका अशहदु अल-ला इलाहा इल्ला अन्ता अस्तग़फ़िरुका व अतूबु इलैका व अशहदु अल-ला इलाहा इल्लल्लाहु व अशहदु अन्ना मुहम्मदन अब्दुहू व रसूलुह।** यानी पवित्रता बयान करता हूँ मैं तेरी ऐ अल्लाह! और प्रशंसा करता हूँ मैं तेरी और गवाही देता हूँ मैं कि तेरे सिवा कोई इबादत के लायक़ नहीं, मैं तुझसे माफ़ी माँगता हूँ और तेरी तरफ तौबा

करता हूँ और गवाही देता हूँ मैं कि अल्लाह के सिवा कोई इबादत के लायक़ नहीं और गवाही देता हूँ मैं कि मुहम्मद (सल्ल.) उसके बंदे और रसूल हैं। और जिस कपड़े से इस्तिंजा (शौच के बाद सफाई) के स्थान को पोंछे, उस कपड़े से वुज़ू के अंगों को न पोंछे। और इस्तिंजा से फ़ारिग़ (मुक्त) होने के बाद वुज़ू में क़िबला की तरफ मुँह करे और वुज़ू से फ़ारिग़ होने के बाद यह पढ़े: **अल्लाहुम्मजअल्नी मिनत-तव्वाबीना वजअल्नी मिनल-मुततहिरीन** यानी ऐ अल्लाह! मुझे तौबा करने वालों में से बना और मुझे पाक-साफ़ रहने वालों में से बना। और जब वुज़ू कर चुके तो दो रकअत नमाज़ पढ़े (1)। और जब वुज़ू कर चुके तो अपने बर्तन में दूसरी नमाज़ के वुज़ू के लिए पानी भर ले, यह 'मुहीत' में लिखा है। और जो पानी वुज़ू से बच जाए उसमें से एक कतरा (घूँट) खड़े होकर क़िबला की तरफ मुँह करके पी ले और मिट्टी के बर्तनों से वुज़ू करे और कपड़ों पर वुज़ू का पानी गिरने न दे, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। और अपने हाथों को झटके नहीं, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। कुल्ली के लिए दाहिने हाथ से पानी ले। नाक में भी दाहिने हाथ से पानी डाले और बाएं हाथ से नाक साफ करे, यह 'खज़ाना-तुल-फ़िक़्ह' में लिखा है जो अबुल लैथ की रचना है। और खलफ़ बिन अयूब से यह वर्णित है कि वुज़ू करने वाले को उचित यह है कि जाड़ों (सर्दी) के मौसम में पहले अपने...

(फ़ुटनोट) १. हज़रत उमर बिन अल-ख़त्ताब (रज़ि.) से रिवायत है कि रसूलुल्लाह (सल्ल.) ने फ़रमाया कि तुम में से जो कोई वुज़ू करे और उसे अच्छी तरह पूरा करे, फिर कहे: अशहदु अल-ला इलाहा इल्लल्लाहु वहदहू ला शरीका लहू व अशहदु अन्ना मुहम्मदन अब्दुहू व रसूलुह तो उसके लिए जन्नत के आठों दरवाज़े खोल दिए जाते हैं, जिस दरवाज़े से चाहे दाखिल हो जाए। (मुस्लिम) २. उक़्बा बिन आमिर (रज़ि.) से रिवायत है कि रसूलुल्लाह (सल्ल.) ने फ़रमाया कि कोई मुसलमान ऐसा नहीं जो वुज़ू करे और उसे अच्छी तरह करे, फिर दो रकअत नमाज़ पढ़े जिसमें वह अपने दिल और चेहरे से (अल्लाह की तरफ) मुतवज्जा हो, सिवाय इसके कि उसके लिए जन्नत वाजिब हो जाती है। (मुस्लिम) (१) बशर्ते कि वह मकरूह (वर्जित) समय न हो।

دے پھر بائیں پاؤں پر اوپر کی طرف سے پانی ڈالے اور اس کو بھی ملے یہ محیط میں لکھا ہے اور منجملہ سنتوں کے ہے ہاتھوں اور پاؤں کے دھونے میں انگلیوں کے سروں کی طرف سے شروع کرنا یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور یہی محیط میں لکھا ہے۔ اور مسح میں سر کے اگلے حصہ سے شروع کرنا سنت ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں بھی ترتیب کا لحاظ کرنا یعنی پہلے کلی کرنا پھر ناک میں پانی ڈالنا ہمارے نزدیک سنت ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور ان میں اچھی طرح مبالغہ کرنا سنت ہے۔ یہ کافی اور شرح طحاوی میں لکھا ہے روزہ دار کو خوب اچھی طرح کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا سنت نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور اچھی طرح کلی کرنا یہ ہے کہ غرغرہ کرے یہ کافی میں لکھا ہے اور اچھی طرح ناک میں پانی ڈالنا یوں ہوتا ہے کہ دونوں نتھنوں میں پانی ڈال کر اوپر کو چڑھائے یہاں تک کہ پانی ناک کے اس مقام تک پہنچ جائے جو سخت ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اصل میں مذکور ہے کہ ادب یہ بھی ہے کہ پانی میں اسراف نہ کرے اور کمی بھی نہ کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب پانی نہر کا ہو یا اپنی ملک ہو اور اگر ایسے پانی سے وضو کرے جو طہارت کرنے والوں پر وقف ہو تو پانی صرف کرنے میں زیادتی اور اسراف کرنا حرام ہے کسی کا اس میں خلاف نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔

اور ہر عضو کو دھوتے وقت یہ پڑھے **اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله** یعنی گواہی دیتا ہوں میں کہ نہیں ہے کوئی معبود مگر اللہ اکیلا ہے وہ نہیں ہے کوئی شریک واسطے اس کے اور گواہی دیتا ہوں میں کہ بیشک محمد اس کے بندے ہیں اور رسول ہیں اور وضو کرتے میں ایسی باتیں نہ کرے جو آدمیوں سے کیا کرتے ہیں یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر

کسی بات کہنے کی ضرورت ہو اور یہ خوف ہو کہ اس وقت بات نہ کہنے میں یہ ضرورت فوت ہو جائے گی تو ایسی حالت میں بات کرنا ترک ادب نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اور وضو کے سارے کام اپنی ذات سے کرے اور جب وضو کر چکے تو یہ پڑھے۔ **سبحانك اللهم و بحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك و اتوب اليك واشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمد عبده ورسوله۔** یعنی پاکی بیان کرتا ہوں میں تیری اے اللہ اور حمد کرتا ہوں میں تیری اور گواہی دیتا ہوں میں کہ نہیں ہے کوئی معبود مگر تو مغفرت طلب کرتا ہوں میں تجھ سے اور توبہ کرتا ہوں تیری طرف اور گواہی دیتا ہوں میں کہ نہیں ہے کوئی معبود مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں میں کہ محمد بندے اس کے ہیں اور رسول اس کے۔ اور جس کپڑے سے مقام استنجا کو پونچھے اس کپڑے سے اور سارے اعضائے وضو کو نہ پونچھے اور استنجے سے فارغ ہونے کے بعد وضو میں قبلہ کی طرف منہ کرے اور وضو سے فارغ ہونے کے بعد پا وضو کرنے میں یہ پڑھے: **اللهم اجعلنی من التوابين واجعلنی من المتطهرين** یعنی اے اللہ بنا مجھ کو توبہ کرنے والوں میں سے اور بنا مجھ کو پاک ہونے والوں میں سے اور جب وضو کر چکے تو دو رکعت نماز پڑھے (1) اور جب وضو کر چکے تو اپنے برتن میں دوسری نماز کے وضو کے لئے پانی بھر کے یہ محیط میں لکھا ہے اور جو پانی وضو سے بچے اس میں سے ایک قطرہ کھڑا ہو کر قبلہ کی طرف منہ کر کے پانی لے اور مٹی کے برتنوں سے وضو کرے اور کپڑوں پر وضو کا پانی گرنے نہ دے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور اپنے ہاتھوں کو جھاڑے نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ کلی کے لئے داہنے ہاتھ سے پانی لے۔ ناک میں بھی داہنے ہاتھ سے پانی ڈالے اور بائیں ہاتھ سے ناک سنکے یہ خزانہ الفقہ میں لکھا ہے جو ابواللیث کی تصنیف ہے۔ اور خلف بن ایوب سے یہ منقول ہے کہ وضو کرنے والے کو مناسب یہ ہے کہ جاڑوں کے موسم میں اول اپنے

(حاشیے) ۱۔ حضرت عمر بن الخطاب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی خالی نہیں کہ تم میں سے وضو کرے پس اُس کو بھر پور کرے پھر کہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ واشہد ان محمداً عبدہ ورسولہ مگر آنکہ اس کے لیے آٹھوں دروازے جنت کے کھول دیئے گئے جس دروازے سے چاہے داخل ہو (رواہ مسلم) ۲۔ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں کوئی مسلمان کہ وضو کرے سو اُس کو اچھی طرح کرے پھر دو رکعتیں پڑھے ان میں اپنے دل و چھرہ سے متوجہ ہو مگر آنکہ اُس کے لیے جنت واجب ہوگئی۔ (رواہ مسلم) (۱) جب کہ وقت مکروہ نہ ہو ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① [196] Book of Purification (Kitab al-Taharah)

Moisten the limbs with water as if applying oil, then pour water over them, because in winter, water does not affect the inside of the limbs properly. This is written in 'Bada'i'. Among the etiquettes of wudu (ablution) is to rub the limbs, insert the little finger into the ear holes, and perform wudu before the time of prayer. While pouring water, do not strike the face with hands as if slapping, and sit in an elevated place; this is written in 'Tabyeen'. Wash the handle of the vessel—that is, the place from where the vessel is held—three times. Wash the limbs gently and do not rush during wudu. Fully fulfill the washing, khilal (cleaning between fingers/toes), and rubbing. Slightly extend the limits of washing the face, hands, and feet beyond their defined boundaries to be certain they are thoroughly washed; this is mentioned in 'Mi'raj al-Dirayah'. Start washing the face from the top; this is written in 'Nahr al-Faiq'. Perform wudu in a clean place because respect is also due to the water of wudu; this is quoted in 'Nahr al-Faiq' from 'Muzmarat'. If the vessel is small, keep it on the left side, and if it is large, where water is taken by dipping the hand to scoop it, keep it on the right. Involve both the tongue and the heart in the intention (niyyah) and recite 'Bismillah' while washing each limb. While rinsing the mouth, recite: *O Allah! Help me in the recitation of the Qur'an, in Your remembrance, in Your gratitude, and in the excellence of Your worship.* While putting water in the nose, recite: *O Allah! Grant me the fragrance of Paradise and do not let me smell the stench of Hell.* While washing the face, recite: *O Allah! Brighten my face on the day when many faces will be brightened and many will be darkened.* When washing the right hand, recite: *O Allah! Give my record of deeds in my right hand and make my accounting easy.* When washing the left hand, recite: *O Allah! Do not give my record of deeds in my left hand nor from behind my back.*

When wiping (masah) the head, recite: *O Allah! Shade me under the shade of Your Throne on the day when there will be no shade except the shade of Your Throne.* While wiping the ears, recite: *O Allah! Make me among those who listen to the word and follow the best of it.* When wiping the neck, recite: *O Allah! Free my neck from the Fire.* When washing the right foot, recite: *O Allah! Keep my feet firm on the Bridge (Sirat) on the day when feet slip.* When washing the left foot, recite: *O Allah! Make my sins forgiven, my effort accepted, and my trade never-failing.* After washing each limb, recite Durood (invocations for the Prophet) and do not use less than one 'Mudd' of water; this is written in 'Tabyeen'. Wudu is of three types: First, 'Fard' (obligatory), which is for a person who does not have wudu at the time of standing for prayer. Second, 'Wajib' (necessary), which is for performing Tawaaf of the Kaaba; if one performs Tawaaf without wudu, it will be valid but a necessary act will have been omitted. Third, 'Mustahabb' (recommended), and its types are countless; among them are performing wudu before sleeping, maintaining a constant state of wudu (performing it

as soon as it breaks), and similarly, performing wudu after backbiting.

1- One Mudd. The Prophet ﷺ used to perform wudu with one Mudd and take a bath (ghusl) with one Sa'. According to current usage, one Mudd is close to a 'seer' (approx. 1 kg/liter), and four Mudds make one Sa'.

अंगों को पानी से इस तरह तर कर ले जैसे तेल मलते हैं, फिर उन पर पानी बहा दे, क्योंकि जाड़ों के मौसम में पानी अंगों के अंदर अच्छी तरह असर नहीं करता। यह 'बदाए' में लिखा है। और वज़ू के आदाब (शिष्टाचार) में से है कि अंगों को मले और कानों के सुराख़ में छोटी उंगली डाले और वक्त से पहले वज़ू कर ले। पानी डालते समय मुँह पर हाथ ऐसे न मारे जैसे तमाचे मारते हैं, और ऊँची जगह पर बैठे, यह 'तब्ईन' में लिखा है। बर्तन के दस्ते को, यानी जहाँ से बर्तन को पकड़ते हैं, उस जगह को तीन बार धोए और नरमी के साथ अंगों को धोए और वज़ू में जल्दी न करे। धोने, खिलाल (उँगलियों के बीच साफ़ करना) करने और मलने को पूरा-पूरा अदा करे और मुँह, हाथ और पाँव धोने की जो सीमाएँ हैं, उनसे थोड़ा और बढ़ा दे ताकि उन सीमाओं तक धुल जाने का यकीन हो जाए। यह 'मेराजुद्दिराया' में लिखा है। मुँह धोने में ऊपर की तरफ़ से शुरू करे, यह 'नहरुल फ़ाइक' में लिखा है। और वज़ू पाक (साफ) जगह में करे, क्योंकि वज़ू के पानी का भी सम्मान है। यह 'नहरुल फ़ाइक' में 'मुज़्मरात' से उद्धृत किया गया है। यदि बर्तन छोटा हो तो उसे बाईं ओर रखे और यदि बर्तन बड़ा हो जिससे हाथ डालकर अंजुली से पानी लेता हो, तो उसे दाईं ओर रखे। नीयत (इरादे) में ज़बान और दिल दोनों को शामिल करे और हर अंग धोते समय 'बिस्मिल्लाह' पढ़े। कुल्ला करते समय यह पढ़े: अल्लाहुम्मा अइन्नी अला तिलावतिल.कुरआनि व ज़िक़रिका व शुक़रिका व हुस्नि इबादतिक (हे अल्लाह! मेरी सहायता कर कुरआन की तिलावत, तेरे ज़िक्र, तेरे शुक्र और तेरी इबादत की बेहतरी पर)। नाक में पानी डालते समय यह पढ़े: अल्लाहुम्मा अरिहनी राइहतल जन्नति व ला तुरिहनी राइहतन नार (हे अल्लाह! मुझे जन्नत की खुशबू सुंघा और जहन्नम की बदबू न सुंघा)। मुँह धोते समय यह पढ़े: अल्लाहुम्मा बय्यिज़ वजही यौमा तबय्यज़ु वुजूहुंव व तस्वद्दु वुजूह (हे अल्लाह! मेरा चेहरा उस दिन रोशन कर जिस दिन बहुत से चेहरे रोशन होंगे और बहुत से काले होंगे)। और जब दायाँ हाथ धोए तो यह पढ़े: अल्लाहुम्मा आतिनी किताबी बियमीनी व हासिबनी हिसाबय यसीरा (हे अल्लाह! मेरा नामा-ए-अमाल मेरे दाएं हाथ में देना और मेरा हिसाब आसानी से करना)। और जब बायां हाथ धोए तो यह पढ़े: अल्लाहुम्मा ला तुअतिनी किताबी बिशिमाली व ला मिंव वराई ज़हरी (हे अल्लाह! मेरा नामा-ए-अमाल मेरे बाएं हाथ में न देना और न ही मेरी पीठ के पीछे से)।

और जब सर का मसह (पानी वाला हाथ फेरना) करे तो यह पढ़े: अल्लाहुम्मा अज़िल्लनी तहता ज़िल्लि अर्शिका यौमा ला ज़िल्ला इल्ला ज़िल्लु अर्शिक (हे अल्लाह! मुझे अपने अर्श के साये के नीचे जगह दे, जिस दिन तेरे अर्श के साये के सिवा कोई साया न होगा)। कानों के मसह के समय यह पढ़े: अल्लाहुम्मजअल्नी मिनल्लज़ीना यस्तमिऊनल कौला फ़यत्तबिऊना अहसनह (हे अल्लाह! मुझे उन लोगों में से कर जो बात को सुनते हैं और उसका अनुसरण करते हैं जो सबसे अच्छी होती है)। जब गर्दन का मसह करे तो यह पढ़े: अल्लाहुम्मा अ़तिक रकबती मिनन नार (हे अल्लाह! मेरी गर्दन को आग से आज़ाद कर)। जब दायाँ पैर धोए तो यह पढ़े: अल्लाहुम्मा सब्बित कदमय अला सिराति यौमा तज़िल्लुल अकदाम (हे अल्लाह! मेरे दोनों पैरों को सिरात पर उस दिन स्थिर रख जिस दिन पैर फिसलेंगे)। और जब बायां पैर धोए तो यह पढ़े: अल्लाहुम्मजअल ज़न्बी मग़फ़ूरंव व सअ्यी मश्कूरंव व तिज़ारती लन तबूर (हे अल्लाह! मेरे गुनाहों को बख़्शा हुआ, मेरी कोशिश को स्वीकार्य और मेरे व्यापार को कभी न नष्ट होने वाला बना)। प्रत्येक अंग को धोने के बाद दरूद पढ़े और पानी की मात्रा एक 'मुद्द' से कम न करे, यह 'तब्ईन' में लिखा

है। वज़ू तीन प्रकार के होते हैं: पहला 'फर्ज़' (अनिवार्य), और वह उस व्यक्ति के लिए है जिसका वज़ू नहीं है और नमाज़ का समय हो गया हो। दूसरा 'वाजिब' (आवश्यक), और वह काबा के तवाफ़ के लिए है; यदि कोई बिना वज़ू के तवाफ़ करेगा तो तवाफ़ तो हो जाएगा लेकिन वाजिब छूट जाएगा। तीसरा वज़ू 'मुस्तहब' (पसंदीदा/नफ़्ल) है और इसकी कोई गिनती नहीं है; इसकी किस्मों में से है सोते समय वज़ू करना, हमेशा वज़ू की हालत में रहना (यानी जब वज़ू टूटे तुरंत नया वज़ू कर लेना), और इसी तरह पीठ पीछे बुराई (गीबत) करने के बाद वज़ू करना।

1- एक मुद्द। हज़रत मुहम्मद ﷺ एक मुद्द पानी से वज़ू करते थे और एक 'साअ' से ग़ुस्ल (स्नान) करते थे। वर्तमान में एक मुद्द लगभग एक सेर (लगभग १ किलो/लीटर) के करीब होता है और चार मुद्द का एक साअ होता है।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① [۱۹۶] کتاب الطهارة اعضا کو پانی سے اس طرح تر کرلے جیسے تیل ملتے ہیں پھر ان پر پانی بہا دے اس لئے کہ جاڑوں کے موسم میں پانی اعضا کے اندر اچھی طرح اثر نہیں کرتا یہ بدائع میں لکھا ہے اور آداب وضو میں سے ہے کہ اعضا کو ملے اور کانوں کے سوراخ میں چھوٹی انگلی ڈالے اور وقت سے پہلے وضو کرلے اور پانی ڈالتے میں منہ پر ہاتھ ایسے نہ مارے جیسے طمانچے مارتے ہیں اور اونچی جگہ میں بیٹھے یہ تبیین میں لکھا ہے برتن کی دستی کو یعنی جہاں سے برتن کو پکڑتے ہیں اس مقام کو تین بار دھوئے اور نرمی کے ساتھ اعضا کو دھوئے اور وضو میں جلدی نہ کرے اور دھونے اور خلال کرنے اور ملنے کو پورا پورا ادا کرے اور منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے دھونے کی جو حدیں ہیں ان سے کچھ اور زیادتی کردے تاکہ ان حدوں تک دھل جانے کا یقین ہو جائے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور منہ دھونے میں اوپر کی طرف سے شروع کرے یہ نہر الفائق میں لکھا ہے۔ اور وضو پاک جگہ میں کرلے اس لئے کہ وضو کے پانی کی بھی تعظیم ہے یہ نہر الفائق میں مضمرات سے نقل کیا ہے اور چھوٹا برتن ہو تو اس کو بائیں طرف رکھے اور اگر بڑا برتن ہو جس میں ہاتھ ڈال کر چلو سے پانی لیتا ہو تو داہنے طرف رکھے اور نیت میں زبان و دل دونوں کو شریک کرے اور ہر عضو دھوتے وقت بسم اللہ پڑھے اور کلی کرتے وقت یہ پڑھے : اَللّٰهُمَّ اَعِنِّی عَلَی تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ وَ ذِكْرِكَ وَ شُكْرِكَ وَ حُسْنِ عِبَادَتِكَ یعنی اے اللہ مدد کر میری تلاوت قرآن پر اور اپنے ذکر پر اور اپنے شکر پر اور اپنی عبادت کی خوبی پر اور ناک میں پانی ڈالتے وقت یہ پڑھے اَللّٰهُمَّ اَرِحْنِیْ رَائِحَتَهُ الْجَنَّةِ وَ لَا تُرِحْنِی رَائِحَتَهُ النَّارِ۔ اے اللہ سنگھا مجھ کو خوشبو جنت کی اور نہ سنگھا مجھ کو بو نار کی اور منہ دھوتے وقت یہ پڑھے: اَللّٰهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِی يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوْهٌ یعنی اے اللہ اجلا کر منہ میرا جس روز اجلے ہونگے بہت سے منہ اور سیاہ ہونگے بہت سے منہ اور جب داہنا ہاتھ دھوئے

تو یہ پڑھے: اَللّٰھُمَّ اَعْطِنِیْ کِتَابِیْ بِیَمِیْنِیْ وَ حَاسِبْنِیْ حِساباً یَّسِیْراً۔ یعنی اے اللہ نامہ اعمال میرا میرے داہنے ہاتھ میں دینا اور حساب میرا آسانی سے کرنا۔ اور جب بایاں ہاتھ دھوئے تو یہ پڑھے: اَللّٰھُمَّ لَا تُعْطِنِیْ کِتَابِیْ بِشِمَالِیْ وَ لَا مِنْ وَرَاءِ ظَھْرِي۔ یعنی اے اللہ نہ دینا نامہ اعمال میرا میرے بائیں ہاتھ میں اور نہ میرے پیٹھ کے پیچھے سے۔ اور جب سر کا مسح کرے تو یہ پڑھے: اَللّٰھُمَّ اَظِلَّنِی تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِکَ یَوْمَ لَا ظِلَّ اِلَّا ظِلُّ عَرْشِکَ یعنی اے اللہ سایہ دے مجھ کو اپنے عرش کے نیچے جس روز نہ ہوگا کوئی سایہ مگر تیرے عرش کا سایہ اور کانوں کے مسح کے وقت یہ پڑھے: اَللّٰھُمَّ اجْعَلْنِیْ مِنَ الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَہُ یعنی اے اللہ کر تو مجھ کو ان لوگوں میں سے جو سنتے ہیں قول کو اور مانتے ہیں اس کو جو اچھا ہوتا ہے اور جب گردن کا مسح کرے تو یہ پڑھے اَللّٰھُمَّ اعْتِقْ رَقَبَتِی عَنِ النَّارِ یعنی اے اللہ بچا گردن میری آگ سے اور جب داہنا پاؤں دھوئے تو یہ پڑھے اَللّٰھُمَّ ثَبِّتْ قَدَمَی عَلَی الصِّرَاطِ یَوْمَ تَزِلُّ الْاَقْدَامُ یعنی اے اللہ ثابت رکھ دونوں پاؤں میرے صراط پر جس روز پھسلیں گے پاؤں۔ اور جب بایاں پاؤں دھوئے تو یہ پڑھے: اَللّٰھُمَّ اجْعَلْ ذَنبِیْ مَغْفُوْراً وَ سَعْیِیْ مَشْکُوْراً وَ تِجَارَتِیْ لَنْ تَبُوْرَ یعنی اے اللہ کر میرے گناہوں کو بخشا ہوا اور میری کوشش کو مقبول اور میری تجارت نہ برباد ہونے والی اور ہر عضو کے دھونے کے بعد درود پڑھے اور ایک مدّ سے پانی کی مقدار کم نہ کرے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ وضو تین طرح کے ہوتے ہیں اوّل فرض اور وہ وضو اس شخص کا ہے جس کا وضو نہیں نماز کھڑے ہوتے وقت۔ دوسرے واجب اور وہ وضو ہے طواف کعبہ کیلئے اگر بے وضو طواف کرے گا تو جائز ہوگا مگر واجب ترک ہوگا۔ تیسرے وضو مستحب اور اسکی کوئی گنتی نہیں اسکی قسموں میں سے ہے سوتے وقت وضو کرنا وضو کی محافظت کرنا یعنی جب وضو ٹوٹے اسی وقت وضو کرلے تاکہ ہر وقت باوضو رہے اور اسی قسم سے ہے ہی وضو کرنا بعد غیبت کرنے کے اور بعد

1- ایک مد۔ آنحضرت ﷺ ایک مد سے وضو فرماتے ایک صاع سے غسل کرتے جس حصین وغیرہ ایک مد فی الحال کے رواج سے قریب سیر کے ہو اور چار کا ایک صاع ہوتا ہے۔

Among the similar categories are reciting poetry, performing Wudu upon Wudu (renewing Wudu), performing Wudu after laughing loudly (Ghahqahah), and performing Wudu for the purpose of bathing a deceased person. This is stated in Fatawa Qazi Khan.

Fourth Chapter Regarding the Disliked Acts (Makruhat) of Wudu Among the disliked acts are splashing water forcefully onto the face, rinsing the mouth or putting water into the nose with the left hand, and blowing the nose with the right hand without a valid excuse. This is mentioned in 'Khazanat-ul-Fiqh,' a work by Abu al-Layth. It is also disliked to wipe (Masah) three times with fresh water. However, there is no harm in drying oneself with a towel after Wudu, as noted in 'Tabyeen.' It is also considered disliked to reserve a specific vessel solely for one's own Wudu so that no one else may use it, similar to how it is disliked to reserve a specific spot in the mosque for one's prayer. This is mentioned in 'Wajeez,' an authorship of Quduri.

Fifth Chapter Regarding the Matters that Invalidate Wudu Things that invalidate Wudu include anything that emerges from the two natural passages: stool, urine, and air that emerges from the anus; also Wadi, Madhi, Mani (semen), worms, and stones. The discharge of stool invalidates Wudu whether it is a small or large amount. The same ruling applies to urine and air emerging from the anus, as stated in 'Al-Muhit.' Air emerging from the male or female urinary tract does not break Wudu according to the correct legal school (Madhab-e-Sahih). However, if a woman's urinary and stool passages have become joined, it is commendable (Mustahabb) for her to perform Wudu [after passing air from the front]. This is mentioned in 'Al-Jawharat-un-Nayyirah.' If there is a penetrating wound in the abdomen and air emerges from it, Wudu is not broken, just as it is not broken by a burp even if it is malodorous, as per 'Al-Quniyah.' If urine descends into the urinary canal of the penis but does not emerge, Wudu remains intact. However, if it reaches the foreskin (the skin involved in circumcision), Wudu is invalidated; this is mentioned in 'Ad-Dhakirah' and affirmed as the correct view in 'Bahr-ur-Raiq.' If urine emerges from a woman's internal private part but does not reach the external part, Wudu is broken. For a man whose male organ has been amputated, if something resembling urine emerges from his urinary tract and he has control over it—meaning he can stop it or release it at will—then it is treated as urine and invalidates Wudu. If he lacks such control, Wudu is not broken unless it flows out on its own, according to 'Qazi Khan.' In the Fatawa, it is stated that if a hermaphrodite (Khuntha) is classified among men, their

second private part is treated as a wound; whatever emerges from it does not break Wudu unless it flows. This is documented in 'Siraj-ul-Wahhaj,' 'Fatawa Qazi Khan,' 'Ad-Dhakirah,' 'Al-Muhit al-Sarakhsi,' and most authoritative texts. While some hold that Wudu becomes obligatory in this case (as in 'Tabyeen'), the most reliable opinion remains the first one, as noted in 'Nahr-ul-Faiq.'

Footnote: Prohibited acts during Wudu include using the leftover water from a woman's Wudu or Ghusl and performing Wudu in an impure place, out of respect for the water used for purification. It is also disliked to spit or blow the nose into the water, particularly if it is not flowing. Tahawi noted that this is Makruh-e-Tanzihi (slightly disliked).

शेर पढ़ने के और इसी क़िस्म से है वज़ू पर वज़ू करना (वज़ू का नवीनीकरण) और इसी क़िस्म से है ज़ोर से हँसने (कहकहा) के बाद वज़ू करना और इसी क़िस्म से है मय्यत को नहलाने (ग़ुस्ल-ए-मय्यत) के लिए वज़ू करना। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

चौथी फ़स्ल वज़ू की मकरूहात (नापसंद चीज़ों) के बयान में मकरूहात में से है ज़ोर से मुँह पर पानी मारना, बाएँ हाथ से कुल्ली करना और नाक में पानी डालना, और बिना किसी मजबूरी के दाहिने हाथ से नाक साफ़ करना। यह 'ख़ज़ानतुल-फ़िक़्ह' में लिखा है जो अबू लैस की रचना है। मकरूहात में यह भी शामिल है कि नया पानी लेकर तीन बार मसह (सिर या अंगों का पोंछना) करना। वज़ू के बाद तौलिए या रूमाल से शरीर पोंछने में कोई समस्या नहीं है, यह 'तबीईन' में लिखा है। और यह भी मकरूह है कि किसी बर्तन को सिर्फ़ अपने वज़ू के लिए ही तय कर ले कि कोई और उससे वज़ू न करे, जैसे कि मस्जिद में किसी जगह को नमाज़ के लिए अपने नाम कर लेना मकरूह है। यह 'वजीज़' में लिखा है जो इमाम कुदूरी की रचना है।

पाँचवीं फ़स्ल वज़ू तोड़ने वाली चीज़ों (नवाक़िज़-ए-वज़ू) के बयान में वज़ू तोड़ने वाली चीज़ों में शामिल हैं: वे चीज़ें जो दोनों रास्तों (मल और मूत्र द्वार) से निकलती हैं जैसे पाख़ाना, पेशाब और हवा जो मलद्वार से निकले, और वदी, मज़ी, मनी, कीड़ा या पथरी। पाख़ाना निकलने से वज़ू टूट जाता है, चाहे वह कम हो या ज़्यादा। पेशाब और मलद्वार से निकलने वाली हवा का भी यही हुक्म है, जैसा कि 'मुहीत' में लिखा है। पुरुष या महिला के पेशाब के रास्ते से निकलने वाली हवा सही मज़हब के अनुसार वज़ू नहीं तोड़ती। लेकिन अगर किसी महिला का पेशाब और पाख़ाना का रास्ता मिल गया हो, तो उसके लिए वज़ू करना मुस्तहब (बेहतर) है, यह 'जौहरतुल-नियरा' में लिखा है। यदि पेट में ऐसा ज़ख़्म हो जो आर-पार हो और उससे हवा निकले, तो वज़ू नहीं टूटता, ठीक वैसे ही जैसे डकार से वज़ू नहीं टूटता चाहे उसमें बदबू ही क्यों न हो, यह 'कुनिया' में लिखा है। यदि पेशाब लिंग की नली में आ जाए तो वज़ू नहीं टूटता, लेकिन यदि वह 'कुलफ़ा' (खाल का वह हिस्सा जिसकी ख़तना की जाती है) में आ जाए तो वज़ू टूट जाएगा; यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है और 'बहरुर-राइक' के अनुसार यही सही है। यदि महिला की योनि के अंदरूनी हिस्से से पेशाब निकले और बाहर न आए तो वज़ू टूट जाएगा। यदि किसी पुरुष का लिंग कटा हुआ हो और उसके पेशाब के रास्ते से कोई चीज़ पेशाब जैसी निकले, तो यदि वह उसे रोकने पर सक्षम है (इच्छा होने पर रोक सके या निकाल सके), तो उसे पेशाब माना जाएगा और वज़ू टूट जाएगा। यदि वह इसे नियंत्रित नहीं कर सकता, तो जब तक वह

ख़ुद न बहे, वज़ू नहीं टूटेगा, यह 'क़ाज़ी ख़ान' में वर्णित है। फ़तावा में है कि यदि यह स्पष्ट हो जाए कि एक उभयलिंगी (ख़ुंसा) पुरुषों में शामिल है, तो उसका दूसरा अंग ज़ख़्म के समान माना जाएगा; उसमें से निकलने वाली चीज़ वज़ू नहीं तोड़ेगी जब तक कि वह बह न निकले। यह 'सिराजुल-वहाज' में लिखा है और यही बात 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान', 'ज़ख़ीरा' और 'मुहीत सरख़सी' जैसी विश्वसनीय किताबों में है। हालाँकि, कुछ का मानना है कि इस पर वज़ू वाजिब हो जाता है, जैसा 'तबीईन' में है, पर भरोसेमंद पहला विचार ही है जैसा 'नहरुल-फ़ाइक' में लिखा है।

नोट: वज़ू की मनाही वाली चीज़ों में से है महिला के वज़ू या ग़ुस्ल से बचे हुए पानी से वज़ू करना, और नापाक जगह पर वज़ू करना क्योंकि वज़ू के पानी का सम्मान है। पानी में थूकना या नाक साफ़ करना भी मकरूह है, ख़ासकर यदि पानी बहता हुआ न हो। इमाम तहावी ने कहा है कि यह 'मकरूह-ए-तन्ज़ीही' (हल्का नापसंद) है।

شعر پڑھنے کے اور اسی قسم سے ہے وضو پر وضو کرنا اور اسی قسم سے ہے قہقہہ سے ہنسنے کے بعد وضو کرنا اور اسی قسم سے ہے غسلِ میت کے واسطے وضو کرنا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے

چوتھی فصل مکروہاتِ وضو کے بیان میں مکروہات میں سے ہے سختی کے ساتھ پانی منہ پر مارنا اور بائیں ہاتھ سے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اور داہنے ہاتھ سے ناک سنکنا بغیر عذر کے یہ خزانۃ الفقہ میں لکھا ہے جو ابو اللیث کی تصنیف ہے اور مکروہات میں سے ہے تین بار مسح کرنا نیا پانی لے کر اور وضو کر لینے کے بعد رومال سے پونچھ لینے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور مکروہ یہ ہے کہ کسی برتن کو اپنے وضو کے واسطے خاص کر لے کہ اس برتن سے سوا اسکے اور کوئی وضو نہ کرے جیسے یہ مکروہ ہے کہ مسجد میں کوئی جگہ اپنی نماز کے واسطے خاص کر لے یہ وجیز میں لکھا ہے جو قدوری کی تصنیف ہے

پانچویں فصل وضو توڑنے والی چیزوں کے بیان میں وضو توڑنے والی چیزوں میں ہے جو چیز دونوں راستوں سے نکلے پاخانہ اور پیشاب اور ہوا جو پاخانہ کے مقام سے نکلے اور ودی اور مذی اور منی اور کیڑا اور پتھری۔ پاخانہ کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تھوڑا ہو یا بہت اور یہی حکم ہے پیشاب کا اور ہوا کا جو پاخانہ کے مقام سے نکلے یہ محیط میں لکھا ہے اور وہ ہوا جو مرد اور عورت کے پیشاب کے مقام سے نکلے موافق مذہبِ صحیح کے وضو نہیں توڑتی لیکن اگر کسی عورت کا پیشاب اور پاخانہ کا راستہ مل گیا ہے اس کے لئے وضو کر لینا مستحب ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ کسی پیٹ میں آر پار زخم ہوا اور اس میں سے ہوا نکلے تو وضو نہیں

ٹوٹا جس طرح ایسی ڈکار سے نہیں ٹوٹا جس میں بدبو آتی ہو یہ قنیہ میں لکھا ہے اگر پیشاب عضو تناسل کی ڈنڈی میں اتر آئے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور اگر قلفہ میں یعنی اس کھال میں جس کی ختنہ کرتے ہیں اتر آئے تو وضو ٹوٹ جائے گا یہ لکھا ہے ذخیرہ میں۔ اور صحیح یہی ہے یہ لکھا ہے بحر الرائق میں۔ اور اگر عورت کی اندر کی فرج سے پیشاب نکلا باہر کی فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور جس مرد کا عضو تناسل کٹ گیا ہو اگر اس کے پیشاب کے مقام سے کوئی ایسی چیز نکلے جو مشابہ پیشاب کے ہو پس اگر اس کے بند کرنے پر قادر ہے اس طرح کہ اگر چاہے روک لے اور جو چاہے نکال دے تب تو وہ پیشاب ہے وضو اس سے ٹوٹ جاتا ہے اور جو وہ اس پر قادر نہیں تو نہیں ٹوٹتا جب تک خود نہ بہے یہ قاضی خان میں لکھا ہے۔ فتاویٰ میں ہے کہ جب ظاہر ہو جائے کہ خنثیٰ مردوں میں شامل ہے تو اس کی دوسری فرج بمنزلہ زخم کے ہے اس میں جو نکلے گا اس سے وضو نہ ٹوٹے گا جب تک نہ بہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور یہی فتاویٰ قاضی خان اور ذخیرہ اور محیط سرخسی اور اکثر معتبرات میں لکھا ہے۔ اور اکثر کا یہ مذہب ہے کہ اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اعتماد کے قابل وہی پہلا قول ہے یہ نہر الفائق میں لکھا ہے۔

ا اور وضو کی ممنوعات سے عورت کے وضو یا غسل کے باقی بچے پانی سے وضو کرنا اور ناپاک جگہ وضو کرنا اس لیے کہ وضو کے پانی کی کچھ حرمت ہے اور مکروہ ہے تھوکنا سکنا پانی میں یعنی اگر آپ جاری ہو طحاوی نے کہا کہ یہ کہ حرمت تنزیہی ہے ۱۲ منہ

Fatawa al-Alamgiri ..... Volume (1) [198] Kitab al-Taharah (The Book of Purity)

If a man has a wound on his penis with two openings, one through which the same substance flows as through the natural urinary tract, and the other through which something else flows, then the first opening is treated as the primary urinary opening. When urine appears at its head, wudu (ablution) is invalidated even if it does not flow. As for the second opening, if anything appears, wudu is not invalidated as long as it does not flow. If a person fears urine leaking and places cotton in the urinary opening, and urine would have leaked out had the cotton not been there, there is no harm in this. Wudu is not invalidated as long as the urine does not appear on the outer part of the cotton; this is written in Fatawa Qadhi Khan.

If someone's rectum prolapses and they push it back in with their hand or a cloth, their wudu is invalidated because some impurity has touched their hand. Sheikh Imam Shams al-A'imma al-Halwani wrote that wudu is invalidated by the mere protrusion of the rectum; this is mentioned in al-Dhakhirah. Madhi (pre-seminal fluid) invalidates wudu, as does wadi (thick white fluid after urination). If mani (semen) is discharged without sexual desire, such as from lifting a heavy load or falling from a height, wudu becomes obligatory; this is mentioned in al-Muhit.

Male semen is thick and white, smelling like the bud of a date palm tree, and is sticky; its discharge causes the limb to become limp. Female semen is thin and yellow, while madhi is thin and whitish. Madhi appears during intimacy with one's wife under desire. The fluid that comes from a woman in response to this is called qadhi. Wadi is a thick urinary fluid. Some have said that wadi is what comes out after ghusl (ritual bath) following intercourse, or after urination; this is written in al-Tabyin.

If a worm comes out of the anus, it invalidates wudu. The same ruling applies if it comes from the urinary tract of a man or woman, and the same applies to stones; this is written in Fatawa Qadhi Khan. If one puts a drop into the opening of the organ and it then comes out, wudu is not invalidated, just as fast is not broken; this is written in al-Zahiriyyah. If an enema is performed with oil and it then comes out, wudu must be repeated; this is written in al-Muhit al-Sarakhsi.

Anything that enters from the lower part and then comes out invalidates wudu because it necessarily carries some internal moisture, even if its entry was not complete, such as if one end remains in the hand; as written in Wajiz al-Karduri. Among the things that invalidate wudu is blood that comes from a part of the body other than these two natural outlets and flows to a part that is cleansed (during

wudu). This includes blood, yellow serum (kachlo), pus, or fluid discharged due to illness.

"Flowing" means that it rises above the head of the wound and then descends; this is written in al-Muhit al-Sarakhsi and is the most correct view, as stated in Nahr al-Faiq. When blood rises above the head of the wound but does not flow, wudu is not invalidated, even if it covers a larger area than the wound's opening. This is written in al-Zahiriyyah, and the fatwa (legal opinion) is based on this: wudu is not invalidated in such a case, as mentioned in al-Muhit.

Blood, yellow serum, pus, and fluid from a wound or blister, as well as fluid that comes out of the navel, nipple, eye, or ear due to illness, all fall under the same ruling according to the most correct school of thought, as written in al-Zahidi. If oil is put in the ear and stays in the brain for some time, then flows out from the ear or nose, wudu is not invalidated.

It is narrated from Imam Abu Yusuf that if an internal fluid comes out through the mouth, wudu becomes obligatory because coming out of the mouth means it passed through the stomach, which is a place of impurity, thus taking the ruling of vomit; this is written in al-Muhit al-Sarakhsi. If something is drawn up through the nose and then comes out of the mouth in a mouthful, wudu is invalidated. If it comes out through the ears, it is not; this is written in Siraj al-Wahaj. If some water enters the ear while bathing and remains there, then later comes out through the nose, wudu is not required; this is written in al-Muhit. In al-Nisab, it is stated that this is the most correct view, as written in Tatarkhaniyya. However, if it turns into yellow serum, then wudu will be invalidated, as written in al-Mudmarat. If from the ear...

फतावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) [198] किताब-उत-तहारत

अगर किसी पुरुष के लिंग में जख्म हो और उसमें दो छेद हों, एक ऐसा कि उससे वही चीज़ निकलती हो जो पेशाब के रास्ते से बहती हो और दूसरा ऐसा हो कि उससे वह निकलता हो जो पेशाब के रास्ते में न बहता हो, तो पहला छेद लिंग के छेद के समान है। जब पेशाब उसके सिरे पर प्रकट होगा तो वज़ू टूट जाएगा चाहे वह न बहे, और दूसरे छेद से अगर कुछ प्रकट हो तो जब तक वह बहे नहीं, वज़ू नहीं टूटेगा। अगर किसी व्यक्ति को पेशाब निकल आने का डर हो, इस कारण से वह पेशाब के छेद में रुई रख ले और अगर रुई न रखे तो पेशाब निकल आए, इसमें कोई हर्ज नहीं है और जब तक पेशाब रुई में प्रकट न हो जाए तब तक उसका वज़ू नहीं टूटता है, ऐसा फतावा काज़ी खान में लिखा है।

अगर किसी व्यक्ति का काँच (गुदा-भ्रंश) बाहर निकल आए और उसे हाथ से या कपड़े से पकड़कर अंदर डाले तो उसका वज़ू टूट जाएगा क्योंकि कुछ नजासत (गंदगी) उसके हाथ को लग गई। और शेख इमाम शम्स-उल-अइम्मा हलवानी ने लिखा है कि काँच के निकलने ही से वज़ू टूट जाता है, यह ज़खीरा में लिखा है। मज़ी से वज़ू टूट जाता है और वदी से भी टूट जाता है और जो मनी बिना कामुकता (شهوت) के निकले उससे भी वज़ू टूट जाता है, उदाहरण के लिए कोई बोझ उठाया या ऊँची जगह से गिरा और मनी निकल आई तो वज़ू वाजिब होगा, यह मुहीत में लिखा है।

पुरुष की मनी जमी हुई और सफेद रंग की होती है और उसकी गंध ऐसी होती है जैसे खजूर के पेड़ की कली में और उसमें चिपचिपाहट होती है और उसके निकलने से अंग सुस्त हो जाता है। और औरत की मनी पतली पीले रंग की होती है और मज़ी (مذی/نذی) पतली सफेदी की ओर झुकी हुई होती है और जब कोई कामुकता की स्थिति में अपनी पत्नी के साथ संभोग करता है, उस समय प्रकट होती है और इसके विपरीत जो औरत से निकलती है उसे 'कज़ी' (قذی) कहते हैं और वदी गाढ़ा पेशाब होता है। कुछ ने कहा है कि वदी वह है जो संभोग के बाद गुस्ल करने के बाद निकलती है और पेशाब के बाद निकलती है, यह तबीईन में लिखा है।

कीड़ा अगर मल-द्वार से निकले तो उससे वज़ू टूटता है और अगर औरत या पुरुष के मूत्र-द्वार से निकले तो भी यही हुक्म है और यही हुक्म पथरी का है, यह फतावा काज़ी खान में लिखा है। अगर कोई अपने अंग के छेद में कतरा डाले फिर वह निकल आए तो वज़ू नहीं टूटता जैसे कि रोज़ा नहीं

टूटता, यह ज़हीरिया में लिखा है। अगर तेल से हक़ना (enema) किया फिर वह बाहर निकला तो दोबारा वज़ू करे, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है।

और जो चीज़ नीचे की तरफ से अंदर जाए और फिर निकले उससे वज़ू टूट जाता है क्योंकि यह आवश्यक है कि अंदर से कुछ नमी उसमें लग आती है भले ही उसका प्रवेश पूरा न हो, उदाहरण के लिए उसका एक सिरा हाथ में हो, वजीज़ करदुरी में लिखा है। और वज़ू तोड़ने वाली चीज़ों में से वह लहू (रक्त) भी है जो इन दो रास्तों के अलावा अन्य दिशा से निकले और बहे—ऐसी दिशा जिसे पाक (शुद्ध) किया जाता है—चाहे वह खून हो, कचलो (पीला द्रव्य) हो, पीप हो या पानी जो किसी बीमारी के कारण निकले।

बहने का अर्थ यह है कि जख्म के सिरे से ऊपर उठकर नीचे को उतरे, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है और यही अधिक सही (اصح) है, यह नहर-उल-फायक में लिखा है। खून जब जख्म के सिरे से ऊपर उठे तो वज़ू नहीं टूटता चाहे वह जख्म के सिरे से अधिक स्थान में फैल जाए, यही ज़हीरिया में लिखा है और फतवा इसी पर है कि वज़ू नहीं टूटता इस प्रकार की स्थिति में, यह मुहीत में लिखा है।

खून, कचलो, पीप और जख्म का पानी या फफोले का पानी और वह पानी जो बीमारी के कारण नाभि से निकले, स्तन के सिरे से निकले, आँख से निकले या कान से निकले, सबका एक ही हुक्म है सबसे सही मज़हब के अनुसार, यह ज़ाहिदी में लिखा है। अगर कान में तेल डाला और वह दिमाग में कुछ देर ठहरा फिर कान या नाक की तरफ से बह गया तो उससे वज़ू नहीं टूटता।

इमाम अबू यूसुफ से रिवायत है कि अगर (अंदरूनी तरल) मुँह के रास्ते से निकलेगा तो उस पर वज़ू वाजिब होगा क्योंकि मुँह से निकलने का अर्थ है कि वह पेट से होकर आया है और पेट नजासत का स्थान है, अतः वह वमन (उल्टी) के हुक्म में हो गया, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है। अगर किसी चीज़ को नाक के रास्ते से ऊपर चढ़ाया फिर वह मुँह की तरफ से मुँह भर निकली तो वज़ू टूट जाएगा और अगर कानों की तरफ से निकली तो नहीं टूटेगा, यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है। अगर नहाने में कुछ पानी कान के अंदर चला गया और वहाँ रुका रहा फिर नाक की तरफ से निकला तो उस पर वज़ू लाज़िम नहीं आता, यह मुहीत में लिखा है और निसाब में है कि यही अधिक सही है, यह तातारखानिहा में लिखा है। लेकिन अगर वह कचलो (पीला द्रव्य) हो जाएगा तो उससे वज़ू टूट जाएगा, यह मुज़मरात में लिखा है। अगर कान से...

کسی مرد کے عضو تناسل میں زخم ہو اور اس میں دو سوراخ ہوں ایک ایسا ہو کہ اس میں سے وہی چیز نکلتی ہو جو پیشاب کے راستے سے بہتی ہو اور دوسرا ایسا ہو کہ اس سے وہ نکلتا ہو جو پیشاب کے راستے میں نہ بہتا ہو تو پہلا سوراخ بمنزلہ سوراخ ذکر کے ہے جب پیشاب اس کے سر پر ظاہر ہو گا تو وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ نہ بہے اور دوسرے سوراخ سے اگر کچھ ظاہر ہو تو جب تک وہ بہے نہیں وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اگر کسی شخص کو پیشاب نکل آنے کا خوف ہو اس سبب سے وہ پیشاب کے سوراخ میں روئی رکھ لے اور اگر روئی نہ رکھے تو پیشاب نکل آئے اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور جب تک پیشاب روئی میں ظاہر نہ ہو جائے تب تک اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر کسی شخص کی کانچ باہر نکل آئے اور اس کو ہاتھ سے یا کپڑے سے پکڑ کر اندر ڈالے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اس لئے کہ کچھ نجاست اس کے ہاتھ کو لگ گئی۔ اور شیخ امام شمس الائمہ حلوانی نے لکھا ہے کہ کانچ کے نکلنے ہی سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ مذی سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور ودی سے بھی ٹوٹ جاتا ہے اور جو منی بغیر شہوت کے نکلے اس سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا یا بلند جگہ سے گرا اور منی نکل آئی تو وضو واجب ہو گا یہ محیط میں لکھا ہے۔ مرد کی منی بستہ اور سپید رنگ ہوتی ہے اور بواس کی ایسی ہوتی ہے جیسے درخت خرما کی کلی میں اور اس میں چپکاہٹ ہوتی ہے اور اس کے نکلنے سے عضو سست ہو جاتا ہے اور عورت کی منی پتلی زرد رنگ ہوتی ہے اور ندی (مذی) پتلی مائل سپیدی ہوتی ہے اور جب کوئی حالت شہوت میں اپنی عورت کے ساتھ اختلاط کرتا ہے اس وقت ظاہر ہوتی ہے اور اس کے مقابل میں عورت سے جو نکلتی ہے اس کو قذی کہتے ہیں اور ودی پیشاب ہوتا ہے گاڑھا اور بعض نے کہا ہے ودی وہ ہے

جو مجامعت کر کے غسل کرنے کے بعد نکلتی ہے اور پیشاب کے بعد نکلتی ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ کیڑا اگر پاخانہ کے مقام سے نکلے تو اس سے وضو ٹوٹتا ہے اور اگر عورت یا مرد کے پیشاب کے مقام سے نکلے تو بھی یہی حکم ہے اور یہی حکم ہے پتھری کا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر کوئی اپنے عضو کے سوراخ میں قطرہ ڈالے پھر وہ نکل آئے تو وضو نہیں ٹوٹتا جیسے کہ روزہ نہیں ٹوٹتا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ اگر تیل سے حقنہ کیا پھر وہ باہر نکلا تو دوبارہ وضو کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور جو چیز نیچے کی طرف سے اندر کو جائے اور پھر نکلے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ ضرور ہے کہ اندر سے کچھ تری اس میں لگ آتی ہے اگر چہ دخول اس کا پورا نہ ہو مثلاً ایک کنارہ اس کا ہاتھ میں ہو وجیز کروری میں لکھا ہے اور وضو توڑنے والی چیزوں سے ہے وہ لہو بھی جو ان دو رستوں کے سوا اور طرف سے نکلے اور بہے ایسی طرف جو پاک کی جاتی ہے خون ہو کچلو ہو یا پیپ ہو یا پانی جو کسی بیماری کے سبب سے نکلے بہنے کے معنی یہ ہیں کہ زخم کے سرے سے اوپر کو اٹھ کر نیچے کو اترے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ نہر الفائق میں لکھا ہے خون جب زخم کے سرے سے اوپر کو اٹھے تو وضو نہیں ٹوٹتا اگر چہ سر زخم سے زیادہ جگہ میں ہو جائے یہی ظہیریہ میں لکھا ہے اور فتویٰ اسی پر ہے کہ نہیں ٹوٹتا ہے وضو اس قسم کی صورت میں یہ محیط میں لکھا ہے خون اور کچلو ہو اور پیپ اور پانی زخم کا اور آبلہ کا اور وہ پانی جو بیماری کی وجہ سے ناف میں سے نکلے یا چوچی میں سے نکلے یا آنکھ میں سے نکلے یا کان میں سے نکلے سب کا ایک حکم ہے موافق مذہب اصح کی یہ زاہدی میں لکھا ہے اگر کان میں تیل ڈالا اور وہ دماغ میں کچھ دیر ٹھہرا پھر کان یا ناک کی طرف سے بہہ گیا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر منہ کے راستے سے نکلے گا تو اس پر وضو واجب ہو گا اس لئے کہ منہ سے نکلے گا تو معدے میں ہو کر آئے گا اور معدہ محل نجاست ہے پس وہ قے

کے حکم میں ہو گیا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر کسی چیز کو ناک کے راستے سے اوپر چڑھایا پھر وہ منہ کی طرف سے منہ بھر نکلی تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر کانوں کی طرف سے نکلی تو نہیں ٹوٹے گا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر نہانے میں کچھ پانی کان کے اندر داخل ہو گیا ہے اور وہاں رکار ہا پھر ناک کی طرف سے نکلا اس پر اور وضو لازم نہیں آتا یہ محیط میں لکھا ہے۔ اور نصاب میں ہے کہ یہی اصح ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے لیکن اگر وہ کچلو ہو جائے گا تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر کان سے

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (199) Book of Purification (Kitab-ut-Taharah)

If pus or bloody discharge comes out without pain, Wudu (ablution) will not be broken. If it comes out with pain, Wudu will be broken because when it comes out with pain, it obviously originated from a wound. This is narrated as the Fatwa of Shams-ul-Aimmah Halwai, written in 'Al-Muheet', and the same is mentioned in 'Az-Zakhirah', 'At-Tabyeen', and 'Siraj-ul-Wahhaj'. Imam Muhammad (R.A.) mentioned in 'Al-Asl' that if a small amount of blood comes out from a wound and it is wiped off, then it comes out again and is wiped off again; if the blood was such that if not wiped, it would have flowed, then in this case Wudu is broken. If it wouldn't have flowed, it's not broken. The same rule applies if a little blood comes from a wound and ash or soil is put on it, then it appears again and the same is done; in this situation too, it will be considered whether it would have flowed if collected. This is written in 'Az-Zakhirah'. If blood descends from the head to a place where washing is required (for cleanliness), such as the nose or ear, Wudu is broken. This is written in 'Al-Muheet'.

In the nose, the area where washing is required is the soft part of the nose; this is written in 'Al-Multaqat'. If blood comes from the mouth, it will be considered whether the blood or the saliva is predominant. If both are equal, Wudu is broken. This is determined by color: if the color is red, Wudu is broken; if it is yellow, it is not broken. This is written in 'At-Tabyeen'. If someone performing Wudu feels the trace of blood in the mouth by pressing something or using Miswak, Wudu is not broken as long as the flow of blood is not established; this is written in 'Az-Zahiriyyah'. If there is a wound in the eye and blood flows within the eye to the other side, Wudu is not broken because that blood hasn't reached a place where washing is obligatory; this is written in 'Al-Kifayah'. If blood came out because the wound was pressed, but wouldn't have come out otherwise, the preferred opinion is that Wudu is broken; this is written in 'Al-Wajeez al-Kurdari', and this is correct as written in 'Al-Quduri' and is more appropriate as written in 'Sharh al-Munyah', a composition of Al-Halabi. If a blister is peeled and water or pus flows out, if it flows from the edge of the wound, Wudu is broken, otherwise not. This rule applies when it comes out by itself; if it comes out due to pressing, Wudu is not broken because it was forced out, not self-extracted; this is written in 'Al-Hidayah'. If clotted blood the size of a lentil comes out during nose cleaning, Wudu is not broken; this is written in 'Al-Khulasah'. If a knife grazes a body part and becomes covered in blood, if the wound is small Wudu is not broken, just as it's not broken by fly or mosquito bites. If the wound is large, Wudu is

broken. Similarly, if a leech sucks an organ and becomes full of blood, Wudu is broken; this is written in 'Al-Muheet as-Sarkhasi'. If water flows from an eye vein like a fistula, it is considered a wound flowing from within; it breaks Wudu. This is written in 'Fatawa Qazi Khan'. If water constantly flows from someone's eye due to pain or some other illness, then fresh Wudu is required for every prayer time because there's a possibility that it is pus or bloody discharge; this is written in 'At-Tabyeen'. A worm coming out from the edge of a wound doesn't break Wudu; this is written in 'Al-Muheet'. If someone has a guinea worm disease (Rishta), its ruling is like that of a worm; if water flows from it, Wudu is broken; written in 'Az-Zahiriyyah'. Among the things that break Wudu is vomiting; if bile, food, or water comes out as a mouthful of vomit, Wudu is broken; this is written in 'Al-Muheet'. The correct definition of 'mouthful' is that one cannot stop it without distress; this is written in 'Al-Muheet as-Sarkhasi'. If water is drunk and then clear water is vomited, Wudu is broken; this is cited from 'Fatawa' in 'Siraj-ul-Wahhaj'. If a mouthful of phlegm is vomited, if it came down from the head, Wudu is not broken, and that which [comes] from the stomach...

1. Transcribed from 'Al-Kafi' in 'Al-Fath' that this is most correct, and 'Jami al-Fatawa' says it's most appropriate. 2. Rather, it won't break.
2. It is major impurity (Najasat-e-Ghalizah) even if a nursing infant vomits immediately after drinking milk; this is the correct view. Similarly, if food and water reached the stomach and remained unchanged, according to the narration from Hasan, it does not break [Wudu]. This is preferred, it's in 'Al-Hutabi' and is correct in 'As-Siraj', 'At-Tahqiq', and 'Al-Hidayah'.

यदि पीप या कचलो निकले और बिना दर्द के निकले तो वुज़ू नहीं टूटेगा, यदि दर्द के साथ निकले तो वुज़ू टूट जाएगा क्योंकि जब वह दर्द के साथ निकला तो स्पष्ट रूप से किसी घाव से निकला है, यह शम्स-उल-आइम्मा हलवाई का फतवा है, जो 'मुहीत' में लिखा है और यही 'ज़खीरा', 'तबीन' और 'सिराज-उल-वहाज' में भी है। इमाम मुहम्मद (रह.) ने 'अस्ल' में उल्लेख किया है कि यदि घाव से थोड़ा सा खून निकले और उसे पोंछ दिया जाए, फिर निकले और फिर पोंछ दिया जाए, तो यदि खून इतना था कि जितना पोंछा गया, अगर न पोंछा जाता तो बह जाता, तो इस स्थिति में वुज़ू टूट जाएगा और यदि न बहता तो नहीं टूटेगा। और यही नियम उस स्थिति में है जब घाव से थोड़ा सा खून निकले और उस पर राख या मिट्टी डाल दी जाए, फिर वह दिखाई दे और फिर वैसा ही किया जाए, तो ऐसी स्थिति में भी यही ध्यान रखा जाएगा कि यदि कुल जमा होता तो बहता या नहीं। यह 'ज़खीरा' में लिखा है। यदि खून सिर की ओर से ऐसी जगह उतरे जहाँ पाक करने का नियम है, जैसे नाक या कान, तो वुज़ू टूट जाएगा, यह 'मुहीत' में लिखा है।

नाक में जहाँ तक पाक करने का नियम है, वह स्थान है जहाँ तक नाक नरम है, यह 'मुल्तकत' में लिखा है। यदि मुँह से खून निकले तो यह देखा जाएगा कि खून अधिक है या थूक, यदि दोनों बराबर हैं तो वुज़ू टूट जाएगा और इसका निर्णय रंग से होता है, यदि लाल रंग है तो वुज़ू टूट जाएगा, यदि पीला रंग है तो नहीं टूटेगा, यह 'तबीन' में लिखा है। यदि वुज़ू करने वाले को किसी चीज़ को मुँह में दबाने या मिसवाक करने से खून का असर महसूस हो, तो उसका वुज़ू तब तक नहीं टूटेगा जब तक खून का बहना न पाया जाए, यह 'ज़हीरह' में लिखा है। यदि आँख में कोई घाव हो और उसमें से खून निकलकर आँख के अंदर ही दूसरी तरफ पहुँच जाए तो वुज़ू नहीं टूटेगा क्योंकि वह खून ऐसी जगह नहीं पहुँचा जिसका धोना वाजिब हो, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। घाव को दबाने से खून निकला और अगर न दबाते तो न निकलता, तो पसंद किया हुआ मत यही है कि वुज़ू टूट जाएगा, यह 'वजीज़ कुर्दुरी' में लिखा है और यही सही है, यह 'कुदूरी' में लिखा है और यही बेहतर है, यह 'शराह मुनिया' में लिखा है जो हलबी की रचना है। यदि किसी छाले को छील दिया और उसमें से पानी या पीप आदि बही, यदि वह घाव के मुँह से बही तो वुज़ू टूट जाएगा वरना नहीं, यह नियम तब है जब वह स्वयं निकले, और यदि दबाने से निकले तो वुज़ू नहीं टूटेगा क्योंकि जो कुछ निकला वह निकाला गया है स्वयं नहीं निकला, यह 'हिदाया' में लिखा है। नाक साफ़ करने में मसूर के दाने के बराबर जमा हुआ खून निकला, इससे वुज़ू नहीं टूटा, यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि छुरी किसी अंग को छूकर निकले

और खून से भर जाए, तो यदि घाव छोटा है तो वुज़ू नहीं टूटेगा जैसे मक्खी या मच्छर के काटने से नहीं टूटता, और यदि घाव बड़ा है तो वुज़ू टूट जाएगा। इसी प्रकार यदि जोंक किसी अंग को चूसे और खून से भर जाए तो भी वुज़ू टूट जाएगा, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि किसी की आँख की नस से नासूर की तरह पानी बहता रहता हो तो वह घाव की तरह है जो उसके अंदर से बहता है, वुज़ू तोड़ देगा, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि किसी की आँख से दर्द के कारण या किसी बीमारी के कारण हमेशा पानी बहता रहता हो तो हर नमाज़ के लिए ताज़ा वुज़ू का हुक्म होगा क्योंकि संभावना है कि वह पीप या कचलो हो, यह 'तबीन' में लिखा है। घाव के मुँह से निकलने वाले कीड़े से वुज़ू नहीं टूटता, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि किसी को 'रिश्ता' (नारू) की बीमारी हो तो उसका हुक्म भी कीड़े जैसा है, यदि उससे पानी बहे तो वुज़ू टूट जाएगा, 'ज़हीरह' में लिखा है। और वुज़ू तोड़ने वाली चीज़ों में से 'क़य' (उल्टी) भी है, यदि पित्त, भोजन या पानी मुँह भरकर उल्टी के रूप में निकले तो वुज़ू तोड़ देगा, यह 'मुहीत' में लिखा है। मुँह भरने की सही सीमा यह है कि बिना कठिनाई के उसे रोका न जा सके, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि पानी पिया फिर उल्टी में साफ़ पानी निकला तो वुज़ू टूट जाएगा, यह 'सिराज-उल-वहाज' में फ़तावा से लिया गया है। यदि उल्टी में मुँह भरकर बलगम आए, तो यदि वह सिर की ओर से उतरा है तो वुज़ू नहीं टूटेगा और जो आमाशय...

1. 'फ़तह' में 'काफ़ी' से लिया गया है कि यही सबसे सही है और 'जामे उल फ़तावा' में कहा गया कि यह अधिक मिलता-जुलता है। 2. बल्कि नहीं टूटेगा।
2. यह भारी नजासत (नजासत-ए-मुग़ल्लज़ा) है यदि दूध पीने वाले बच्चे ने दूध पीकर तुरंत उल्टी कर दी, यही सही मत है। इसी प्रकार भोजन और पानी पेट तक पहुँचकर बिना किसी बदलाव के रहा हो, तो हसन की रिवायत में यह वुज़ू तोड़ने वाला नहीं है, यही मुख़्तार (पसंदीदा) है, यही 'सिराज' और 'तहरीक' और 'हिदाया' में सही है।

پیپ یا کچلو ہو نکلے اگر بغیر درد کے نکلے تو وضو نہیں ٹوٹے گا اگر درد کے ساتھ نکلا تو وضو ٹوٹ جائے گا اس لئے کہ جب وہ درد کے ساتھ نکلا تو ظاہرًا کسی زخم سے نکلا ہے یہ منقول ہے فتوٰی شمس الائمہ حلوائی کا یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی ذخیرہ میں اور تبیین میں اور سراج الوہاج میں۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اصل میں ذکر کیا ہے کہ اگر زخم سے تھوڑا سا خون نکلے اور اس کو پونچھ ڈالے پھر نکلے پھر پونچھ ڈالے تو اگر خون ایسا تھا کہ اس میں سے جس قدر پونچھ لیا ہے اگر نہ پونچھتا تو بہہ جاتا اس صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر نہ بہتا تو نہ ٹوٹے گا اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ زخم سے تھوڑا سا خون نکلے اور اس پر راکھ یا مٹی ڈال دے پھر وہ ظاہر ہو پھر وہ ایسا ہی کرے تو ایسی حالت میں بھی یہی لحاظ کیا جائے گا کہ اگر کل جمع ہوتا تو بہتا یا نہ بہتا یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ خون سر کی طرف سے ایسی جگہ کو اترے جہاں حکم پاک کرنے کا ہے مثلاً ناک یا کان تو وضو ٹوٹ جائے گا یہ محیط میں لکھا ہے ناک میں جہاں تک پاک کرنے کا حکم ہے وہ مقام ہے جہاں تک ناک نرم ہے یہ ملتقط میں لکھا ہے اگر منہ سے خون نکلے تو یہ اعتبار کیا جائے گا کہ خون غالب ہے یا تھوک اگر دونوں برابر ہیں تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اس امر کا اعتبار رنگ سے ہوتا ہے اگر سرخ رنگ ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اگر زرد رنگ ہے تو نہیں ٹوٹے گا یہ تبیین میں لکھا ہے اگر وضو والے کو کسی چیز کے منہ میں دابنے مسواک کرنے سے خون کا اثر معلوم ہو تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا جب تک خون کا بہنا نہ معلوم ہو یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اگر آنکھ میں کوئی زخم ہو اور اس میں خون نکل کر آنکھ کے اندر ہی دوسری جانب کو پہنچا تو وضو نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ وہ خون ایسی جگہ نہیں پہنچا جس کا دھونا واجب ہو یہ کفایہ میں لکھا ہے زخم کو دبانے سے خون نکلا اور اگر

دبائے تو نہ نکلتا تو مختار یہی ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا یہ وجیز کردری میں لکھا ہے اور یہی ٹھیک ہے یہ قدوری میں لکھا ہے اور یہی اوجہ ہے یہ شرح مینیہ میں لکھا ہے جو حلبی کی تصنیف ہے اگر کسی آبلہ کو چھیل ڈالا اور اس میں سے پانی یا پیپ وغیرہ بہی اگر وہ زخم کے سرے سے بہی تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہ ٹوٹے گا یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ اپنے آپ نکلے اور اگر دبانے سے نکلے تو وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ جو کچھ نکلا وہ نکالا گیا خود نہیں نکلا یہ ہدایہ میں لکھا ہے ناک سیکنے میں جما ہوا خون مسور کے دانہ کے برابر نکلا اس سے وضو نہیں ٹوٹا یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر چھری کسی کے عضو کو لگ کر چو سے اور خون سے پر ہو جائے تو اگر چھوٹی ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا جیسے مکھی اور مچھر کے چونے سے نہیں ٹوٹتا اور اگر بڑی ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اس طرح جونک اگر کسی کے عضو کو چوسے اور خون سے پر ہو جائے تو بھی وضو ٹوٹ جائے گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر کسی کی آنکھ کی رگ میں سے ناسور کی طرح پانی بہا کرتا ہو تو وہ بمنزلہ زخم کے ہے جو اس کے اندر سے بہے گا وضو توڑ دے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر کسی کی آنکھ میں سے درد کی وجہ سے یا کسی اور بیماری کی وجہ سے ہمیشہ پانی بہا کرتا ہو تو ہر وقت نماز کے واسطے تازہ وضو کا حکم ہو گا اس لئے کہ احتمال ہے کہ وہ پیپ یا کچلو ہو یہ تبیین میں لکھا ہے۔ کیڑا جو زخم کے سرے سے نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹا یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر کسی کو رشتہ کی بیماری ہو تو اس کا حکم بھی شل کیڑے کے ہے اگر اس سے پانی بہے تو وضو ٹوٹ جائے گا ظہیریہ میں لکھا ہے اور وضو توڑنے والوں میں سے قے بھی ہے اگر پت یا کھانا یا پانی منہ بھر کر قے کے طور پر نکلے تو وضو توڑ دے گا یہ محیط میں لکھا ہے اور منہ بھرنے کی حد صحیح یہ ہے کہ بغیر وقت اور مشقت کے اس کو روک نہ سکے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر پانی پیا پھر قے میں صاف پانی نکلا تو وضو ٹوٹ جائے گا یہ سراج الوہاج میں فتاویٰ

سے نقل کیا ہے۔ اگر قے میں منہ بھر بلغم آئے تو اگر سر کی طرف سے اترا ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا اور جو معدے

۱۲ ۲ہ فتح میں کافی سے نقل کیا کہ یہی اصح ہے اور جامع الفتویٰ میں کہا کہ یہ اشبہ ہے ۱۲ ۳ہ نجس مغلظہ ہے اگر چہ شیر خوار لڑکے نے دودھ پی کر فوراً قے کر دی بلکہ نہ ٹوٹے گا یہی قول صحیح ہے اسی طرح کھانا اور پانی معدہ تک پہنچ کر بغیر تغیر سے رہا ہو تو یہی حکم حسن کی روایت میں ناقض نہیں یہی مختار ہے الہتبی اور یہی صحیح ہے السراج اور التحقیق میں الہدایہ میں ۱۲ منہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (200) Kitab-ut-Tahara (The Book of Purification)

... if it comes out, then according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), the Wudu (ablution) is not invalidated, while according to Imam Abu Yusuf (RA), it is invalidated. This ruling applies when the vomit consists of pure phlegm. If it is mixed with something else, such as food, and the amount is a mouthful, then the Wudu is invalidated; otherwise, it is not. It is stated in *Muheet Surkhasi* that if blood appears in vomit, and it is flowing blood descending from the head, then by consensus, Wudu is invalidated. If the blood is clotted, then by consensus, it is not invalidated. If it originates from the stomach and is clotted, then by consensus, Wudu is not invalidated, but if it is a mouthful, then Wudu is invalidated. If the blood is flowing, then according to the opinion of Imam Abu Hanifa (RA), Wudu is invalidated even if it is not a mouthful. This is mentioned in *Sharh Munia*, and this is the preferred (mukhtar) opinion. In *Tabeen*, it is stated that general scholars (masha'ikh) have deemed this correct. In *Badai*, it is written that if several small bouts of vomiting occur such that if combined they would constitute a mouthful, then according to Imam Muhammad (RA), if the cause for all of them was the same, Wudu is invalidated; otherwise, it is not. *Muzmarat* states this to be the most authentic (asah) view. If one feels nauseous once and vomits, and the nausea does not subside, and one vomits again in that same state, both instances are considered as one. If the nausea subsides after the first vomit and then occurs again, the causes are considered distinct; this is written in *Kani*.

Whatever substance emerges from a person's body that does not invalidate Wudu is also not considered impure (najis), such as a small amount of vomit or blood that did not flow. This is stated in *Tabeen* and is the correct view, as also mentioned in *Kani*. Among the things that invalidate Wudu is sleep, whether it occurs while lying on one's side, during prayer, or outside of prayer. There is no disagreement among jurists (fuqaha) on this ruling. The same ruling applies to one who sleeps leaning on an elbow or a support; this is written in *Badai*. It also applies to one who sleeps lying flat on their back, as stated in *Bahrur Raiq*. If someone sleeps sitting in such a way that both buttocks are resting on their heels, as if crouching down, Wudu is not mandatory (wajib) upon them; this is the most correct view and is stated in *Muheet Surkhasi*. If someone sleeps while leaning against something such that they would fall if it were removed, then if the buttocks (maq'ad) are separated from the ground, by consensus, Wudu is invalidated. If they are not separated, the correct view is that it is not invalidated. This is written in *Tabeen*. If one sleeps while standing or sitting,

whether on the ground or in a litter (amari), or while performing ruku' (bowing) or sujud (prostration), if this is during prayer, the Wudu is not invalidated in any case. The same ruling applies if it is outside of prayer, but in the case of sujud, the condition is that it must be according to the Sunnah posture—meaning the abdomen is raised above the thighs and the arms are separated from the ribs. If this posture is not maintained, Wudu will be invalidated. This is mentioned in *Bahrur Raiq*. In the apparent tradition (zahir al-riwayah), there is no difference between falling asleep unintentionally and sleeping intentionally. It is narrated from Imam Abu Yusuf (RA) that intentional sleep invalidates Wudu, but the correct view is the zahir al-riwayah, as mentioned in *Muheet*. If a sick person prays while lying on their side and falls asleep, there is a difference of opinion regarding the ruling. The correct view is that their Wudu is invalidated. This is written in *Muheet*, *Tabeen*, and *Bahrur Raiq*, and the fatwa is based on this. This is also stated in *Nahr-ul-Faiq*. If one sleeps while sitting and keeps nodding and tilting such that the buttocks repeatedly separate from the ground, Shamsul A'imma Halwani states that the apparent position of the school is that Wudu is not invalidated. This is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. If someone was sleeping while sitting and fell forward on their face or fell to their side, if they became alert before falling or while falling, or if they woke up immediately after falling, Wudu is not invalidated. However, if they remained asleep for a while and then woke up, Wudu is invalidated; this is written in *Tabeen*. If one sleeps cross-legged, Wudu is not invalidated. The same ruling applies to sleeping with both legs extended to one side while both buttocks are in contact with the ground.

---

1. If a small amount of blood falls into a liquid like water, a ruling of impurity should be given. If it falls on a dry item like clothing, according to Imam Muhammad, a ruling of purity should be given. *Al-Jawharah* 12
2. There are thirteen states for a sleeper: sleeping on the side or leaning and sleeping on a pillow invalidates Wudu. Sleeping while sitting, cross-legged, with legs extended, or like a dog (sitting upright/alert), and sleeping while riding, walking, standing, or in ruku' and sujud, does not invalidate Wudu. 12

फतवा आलमगीरी ..... खंड १ (२००) किताब-उत-तहारत

...यदि (उलटी) आए, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के अनुसार वज़ू नहीं टूटेगा, और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के अनुसार टूट जाएगा। यह हुक्म उस समय है जब उल्टी में केवल कफ (बलगम) हो। और यदि यह किसी और चीज़ के साथ मिला हो, जैसे भोजन आदि, तो यदि भोजन मुँह भर हो, तो वज़ू टूट जाएगा, अन्यथा नहीं। मुहीत सुरखसी में लिखा है कि यदि उल्टी में खून आए और बहता हुआ खून सिर की तरफ से उतरा हो, तो सर्वसम्मति (बिला-इत्तेफाक) से वज़ू टूट जाएगा। और यदि खून जमा हुआ (बस्ता) हो, तो सर्वसम्मति से नहीं टूटेगा। और यदि वह पेट से आया हो और जमा हुआ हो, तो सर्वसम्मति से वज़ू नहीं टूटेगा, लेकिन यदि मुँह भर हो, तो वज़ू टूट जाएगा। और यदि वह बहता हुआ हो, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. के कथन के अनुसार वज़ू टूट जाएगा, भले ही वह मुँह भर न हो। यह 'शरह मुनिया' में लिखा है और यही चुनिंदा (मुख्तार) मत है। 'तब्बीन' में लिखा है कि अधिकांश उलेमाओं (मशायख) ने इसे सही कहा है। 'बदाई' में लिखा है कि यदि थोड़ी-थोड़ी उल्टी इस तरह आए कि उन सब को मिलाकर मुँह भर हो जाए, तो इमाम मुहम्मद रह. का यह कथन है कि यदि उन सब का कारण एक ही था, तो वज़ू टूट जाएगा, अन्यथा नहीं। 'मुज़मरात' में लिखा है कि यही सबसे सही है। यदि एक बार जी मचलने (उबकाई) से उल्टी आई और वह जी मचलाना रुका नहीं और उसी स्थिति में दोबारा उल्टी आई, तो इन दोनों का निकलना एक ही माना जाएगा। और यदि एक बार की मतली रुकने के बाद दोबारा उल्टी आई, तो कारण अलग माना जाएगा, यह 'कानी' में लिखा है।

जो चीज़ मनुष्य के शरीर से ऐसी निकली जिससे वज़ू नहीं टूटा, वह नापाक (नजिस) भी नहीं होती, जैसे थोड़ी सी उल्टी और खून जो बहा न हो। यह 'तब्बीन' में लिखा है और यही सही है। यह 'कानी' में लिखा है। वज़ू तोड़ने वाली चीज़ों में नींद भी शामिल है, चाहे वह करवट लेकर लेटने में हो, नमाज़ में हो या नमाज़ के बाहर। इस हुक्म में फ़ुक़हा (विधिवेत्ताओं) के बीच कोई मतभेद नहीं है। यही हुक्म उसके लिए भी है जो किसी कोहनी या सहारे पर टिक कर सो जाए, यह 'बदाई' में लिखा है। और यही हुक्म उसके लिए है जो चित लेट कर सोए, यह 'बह्र-उर-रैक' में लिखा है। यदि कोई इस तरह बैठकर सोए कि उसके दोनों कूल्हे उसकी दोनों एड़ियों पर टिके हों, जैसे कोई औंधा बैठ जाता है, तो उस पर वज़ू अनिवार्य (वाजिब) नहीं होता, और यही सबसे सही मत है। यह 'मुहीत सुरखसी' में लिखा है। यदि कोई किसी चीज़ का सहारा लेकर सोए और वह सहारा हटा लिया जाए तो वह गिर पड़े, तो यदि कूल्हा (मक़अद) ज़मीन से अलग है, तो सर्वसम्मति से वज़ू टूट जाएगा, और यदि अलग नहीं है,

तो सही बात यह है कि वज़ू नहीं टूटेगा। यह 'तब्बीन' में लिखा है। यदि कोई खड़े होकर सो जाए या बैठकर सो जाए, चाहे वह ज़मीन पर हो या सवारी (अमारी) पर, या रुकू करते हुए सो जाए या सजदा करते हुए सो जाए, यदि वह नमाज़ की स्थिति में है, तो किसी भी स्थिति में वज़ू नहीं टूटता। और यदि नमाज़ के बाहर हो, तब भी यही हुक्म है, लेकिन सजदे की स्थिति में यह शर्त है कि वह सुन्नत के अनुसार हो, इस प्रकार कि उसका पेट रानों (जांघों) से ऊपर उठा हो और उसके हाथ पसलियों से अलग हों। और यदि यह मुद्रा (हयत) नहीं होगी, तो वज़ू टूट जाएगा। यह 'बह्र-उर-रैक' में लिखा है। प्रमाणित रिवायत में नींद के हावी होने (ग़लबा) और जानबूझकर सोने में कोई अंतर नहीं है। इमाम अबू यूसुफ़ रह. से यह वर्णित है कि जानबूझकर सोने से वज़ू टूट जाता है, लेकिन सही वही है जो ज़ाहिर रिवायत में है, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि कोई बीमार करवट पर लेट कर नमाज़ पढ़ रहा हो और सो जाए, तो उसके हुक्म में मतभेद है। सही यह है कि उसका वज़ू टूट जाता है। यह 'मुहीत', 'तब्बीन' और 'बह्र-उर-रैक' में लिखा है और इसी पर फतवा है। यह 'नह्र-उल-फाएक' में लिखा है। यदि कोई बैठा हुआ सोया और झुक-झुक जाता है और बार-बार उसका कूल्हा ज़मीन से अलग हो जाता है, तो शम्सुल आइमा हलवानी का कहना है कि मज़हब का ज़ाहिर मत यह है कि वज़ू नहीं टूटता। यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। यदि कोई बैठा हुआ सो रहा था और मुँह के बल गिर पड़ा या करवट के बल गिर पड़ा, तो यदि वह गिरने से पहले सचेत हो गया या गिरते-गिरते सचेत हो गया, या गिरने के तुरंत बाद सचेत हो गया, तो वज़ू नहीं टूटता। लेकिन यदि वह थोड़ी देर सोता रहा और फिर जागा, तो वज़ू टूट गया, यह 'तब्बीन' में लिखा है। यदि कोई पालथी मारकर (चार ज़ानू) सोए, तो वज़ू नहीं टूटता। और यही हुक्म उस स्थिति में सोने का है जब दोनों पैर एक तरफ फैले हों और कूल्हे ज़मीन से टिके हों।

---

1. यदि पानी जैसी किसी तरल चीज़ में थोड़ा सा खून चला जाए तो नापाकी का फतवा दिया जाएगा, और यदि कपड़ों जैसी सूखी चीज़ पर हो तो इमाम मुहम्मद के अनुसार पाकी का फतवा देना चाहिए। अल-जौहरा १२
2. सोने वाले की तेरह अवस्थाएँ हैं: मुसब्बिह यानी करवट पर लेटना और सहारा लेकर तकिये पर सोना वज़ू तोड़ने वाले हैं। और बैठे हुए, पालथी मारकर, पैर फैलाकर, और कुत्ते की तरह बैठने वाले जो होश में हों, और सवार, पैदल, खड़े, रुकू और सजदे में सोने वालों का वज़ू नहीं टूटता। १२

سے آیا ہے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نہ ٹوٹے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا یہ حکم اس وقت ہے جتے میں خالص بلغم ہو اور اگر کسی اور چیز کے ساتھ ملا ہو جیسے کھانا وغیرہ تو اگر کھانا منہ بھر ہو گا وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہ ٹوٹے گا۔ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر قے میں خون آئے اگر بہتا ہوا خون سرے سے اترا ہے تو بالاتفاق وضو ٹوٹے گا اور اگر خون بستہ ہے تو بالاتفاق نہ ٹوٹے گا اور اگر معدہ سے آیا ہے اگر خون بستہ ہے تو بالاتفاق وضو نہ ٹوٹے گا لیکن اگر منہ بھر ہو گا تو وضو ٹوٹے گا اور اگر بہتا ہوا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب وضو ٹوٹے گا اگرچہ منہ بھر نہ ہو یہ شرح منیہ میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے تبیین میں لکھا ہے اور اسی کو عام مشائخ نے صحیح کہا ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اگر تھوڑی تھوڑی قے اس طرح آئے کہ سب جمع ہو تو منہ بھر کر ہو جائے تو امام محمدؒ کا یہ قول ہے کہ اگر سبب ان سب کا ایک ہی تھا وضو ٹوٹے گا ورنہ نہ ٹوٹے گا مضمرات میں لکھا ہے کہ یہی اصح ہے اگر ایک مرتبہ جی متلا کر قے آئی اور وہ جی متوقف نہ ہوئی اور اسی میں دوبارہ قے آئی تو سب ان دونوں کا نکلا ایک ہے اور اگر ایک مرتبہ کی متلی موقوف ہونے کے بعد دوبارہ قے آئی تو سبب مختلف ہے یہ کافی میں لکھا ہے۔

جو چیز آدمی کے بدن سے ایسی نکلی جس سے وضو نہیں ٹوٹا وہ نجس بھی نہیں ہوتی جیسے تھوڑی سی قے اور خون جو بہہ نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور منجملہ وضو توڑنے والوں کے نیند ہے جو کروٹ سے لیٹنے میں ہو نماز میں ہو یا غیر نماز میں اس حکم میں فقہا میں سے کسی کا خلاف نہیں اور یہی حکم ہی اس کا جو ایک کو لہہ پر ٹیک دے کر سوئے وہ بدائع میں لکھا ہے اور یہ حکم ہے اس کا جو چت لیٹ کر سوئے یہ بحر

الرائق میں لکھا ہے اگر بیٹھ کر اس طرح سوئے کہ دونوں سر میں اپنی دونوں ایڑیوں پر رکھ دے جیسے کوئی اوندھا ہو جاتا ہے تو اس پر وضو واجب نہیں اور یہ اصح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر کسی چیز پر سہارا دے کر سوئے کہ اگر وہ ہٹا لی جائے تو گر پڑے تو اگر مقعد زمین سے جدا ہے تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر جدا نہیں تو صحیح یہ ہے کہ نہ ٹوٹے گا یہ تبیین میں لکھا ہے اگر کھڑا ہوا سوئے یا بیٹھا ہوا سوئے اگر چہ زمین پر ہو یا عماری میں ہو یار کوع کرتا ہو سوئے یا سجدہ کرتا ہو سوئے تو اگر حالت نماز میں ہے تو کسی صورت میں وضو نہیں ٹوٹتا اور اگر خارج نماز ہو تب بھی یہی حکم ہے مگر سجدہ کی صورت میں یہ شرط ہے کہ ہیئت مسنون کے مطابق ہو اس طرح کہ پیٹ اس کا رانوں سے اوپر اٹھا ہوا ہو اور بازو اس کے پسلیوں سے جدا ہوں اور اگر یہ ہیئت نہ ہو گی تو وضو ٹوٹ جائے گا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے ظاہر روایت میں نیند کے غلبہ سے سو جانے اور عمدًا سونے میں کچھ فرق نہیں اور امام ابو یوسفؒ سے یہ منقول ہے کہ عمداً سونے میں وضو ٹوٹ جاتا ہے اور صحیح وہی ہے جو ظاہر روایت میں ہے یہ محیط میں لکھا ہے مریض اگر کروٹ پر لیٹ کر نماز پڑھتا ہو اور سو جائے تو اس کے حکم میں اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ وضو اس کا ٹوٹ جاتا ہے یہ محیط اور تبیین اور بحر الرائق میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ نہر الفائق میں لکھا ہے اگر بیٹھا ہوا سویا اور جھک جھک جاتا ہے اور بار بار مقعد زمین سے جدا ہو جاتی ہے تو شمس الائمہ حلوائی کا یہ قول ہے کہ ظاہر مذہب یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر بیٹھا ہوا سوتا تھا اور منہ کے بل گر پڑا یا پہلو کے بل گر پڑا تو اگر وہ گرنے سے پہلے ہوشیار ہو گیا یا گرتے گرتے ہوشیار ہو گیا یا سوتا ہوا اگر گرنے کے بعد فوراً ہوشیار ہو گیا تو وضو نہیں ٹوٹتا اور اگر تھوڑی دیر سوتا رہا پھر جاگا تو وضو ٹوٹا ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر چار زانو بیٹھ کر سویا تو

وضو نہیں ٹوٹتا اور یہی حکم ہے اس صورت کے سونے میں کے دونوں پاؤں ایک طرف کو پھیل جائیں اور دونوں سریں زمین سے ملے ہوں

---

۱ اگر پانی وغیرہ سیال چیز میں تقلیل خون گیا تو ناپاکی کا اور اگر کپڑے وغیرہ خشک میں ہو تو البتہ پاکی کا فتویٰ بقول امام محمد دینا چاہیے الجوہرہ ۱۲ ۲ سونے والے کی تیرہ حالتیں ہیں قوم مسبح یعنی کروٹ پر اور تھوڑک اور تکیہ دے کر ناقض وضو ہیں اور بیٹھے اور چار زانو اور پاؤں پھیلائے اور منثنیٰ اور کتے کی طرح از حاضر سے اور سوار و پیدل و کھڑے ور کوع و سجود میں اور یہ نا قحض وضو نہیں ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1, Kitab al-Taharah (The Book of Purification)

It is stated in 'Khulasa' that if someone falls asleep while riding an animal with a bare back: if the animal is ascending or on level ground, the ablution (Wudu) is not invalidated. However, if the animal is descending, then this sleep will be counted as invalidating the Wudu; this is mentioned in 'al-Muhit'. If one sleeps on an animal's back that has a saddle (Akaaf^1) or a pack-saddle, the Wudu remains intact. If a person falls asleep while sitting on the edge of a high place with their feet hanging down, their Wudu will be invalidated; this is recorded in 'Fatawa Qazi Khan'.

If a person dozes off while lying on their side: if it is a deep doze, the Wudu is invalidated; if it is light, it is not. The difference between a deep and light doze is that a person in a light doze can hear nearby conversation, whereas a person in a deep doze is unaware of most of it. This is stated in 'al-Muhit', and the same ruling is quoted from Shams al-A'imma. It is mentioned in 'al-Zakhira' that the factors that invalidate Wudu include unconsciousness, insanity, fainting, and intoxication. Unconsciousness invalidates Wudu whether it is brief or prolonged. Insanity, fainting, and intoxication also invalidate it. Regarding intoxication, according to some scholars, the threshold is when a person cannot distinguish between a man and a woman; Sadr al-Shahid adopted this view. However, the correct view, as narrated from Shams al-A'imma al-Halwani, is that intoxication is when there is a stagger in one's gait. This is recorded in 'al-Zakhira'.

Among the invalidators of Wudu is 'Qahqaha' (loud laughter). The definition of Qahqaha is laughter that is loud enough for both the person and those nearby to hear. 'Hansi' (laughter) is when only the person themselves can hear it, but those nearby cannot. 'Tabassum' (smiling) is when neither the person nor those nearby can hear it. This is stated in 'al-Zakhira'. Bursting into loud laughter during any prayer that involves bowing (Ruku) and prostration (Sajdah) invalidates both the prayer and the Wudu according to our school; this is stated in 'al-Muhit'. Whether the laughter is intentional or accidental, the ruling remains the same, according to 'Khulasa'. Laughter outside of prayer does not affect purification. Hansi (audible laughter to oneself) invalidates the prayer but not the Wudu, while Tabassum (smiling) invalidates neither. If one laughs loudly during a Prostration of Recitation (Sajdah Tilawat) or a Funeral Prayer (Salat al-Janaza), that prostration or prayer becomes void, but the Wudu is not invalidated; this is recorded in 'Fatawa Qazi Khan'. If a child laughs loudly during prayer, their Wudu is not invalidated, according to 'al-Muhit'. If one laughs loudly while sleeping during prayer, the correct view is that neither Wudu

nor the prayer is invalidated; this is in 'al-Tabyin'. Hakim Abu Muhammad al-Kuni holds that both are invalidated, and most later scholars have adopted this view as a precaution; this is in 'al-Muhit'.

If one laughs loudly during a 'Manzuma' prayer^2, the most correct view is that Wudu is invalidated, as stated in 'Zahiriyya'. If one laughs loudly in a prayer performed through gestures due to some excuse (such as being a rider or being ill), whether it is an optional (Nafl) or obligatory (Fard) prayer, the Wudu is invalidated; this is in 'Fath al-Qadir'. Just as loud laughter invalidates Wudu, it also invalidates Tayammum (dry ablution). It does not invalidate the purification of Ghusl (ritual bath). However, some scholars state that it invalidates the Wudu component within Ghusl. Therefore, if someone laughs loudly during prayer while in a state of Ghusl, their prayer becomes void, and it is not permissible to pray until they perform a fresh Wudu; this is in 'al-Muhit' and is the correct view according to 'Tatar-Khaniyya'. Another invalidator of Wudu is 'Mubasharat'^3 (direct skin-to-skin contact). When a man and a woman have direct skin-to-skin contact while naked and with desire, such that their private parts meet, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, the Wudu is invalidated as a matter of legal preference (Istihsan). According to Imam Muhammad, the Wudu is not invalidated, which is the logical analogy (Qiyas). 'al-Muhit' and 'Nisab' state that the former view is correct, and 'Niyabij' mentions that the Fatwa is based on this. It is stated in 'Tatar-Khaniyya' that if private parts meet, it is not necessary for the man to be in a state of desire for the woman's Wudu to be invalidated.

---

1. 'Akaaf' refers to a saddle for a donkey or similar animal, akin to a horse's saddle.
2. 'Manzuma' prayer refers to a prayer started under the misconception that an obligatory or Sunnah prayer was missed, only to realize later it had already been performed. Such a prayer is not mandatory once the mistake is realized, but laughing loudly during it still invalidates Wudu.
3. 'Mubasharat' literally means the meeting of skin to skin. In this context, it does not refer to the common colloquial meaning of sexual intercourse.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① किताबुत-तहारत (पवित्रीकरण की पुस्तक)

यह 'खुलासा' में लिखा है कि यदि कोई सवारी करते समय किसी ऐसे जानवर पर सो जाए जिसकी पीठ नंगी हो, तो यदि वह चढ़ाई या समतल स्थान पर हो तो वज़ू नहीं टूटेगा, लेकिन यदि वह ढलान की ओर जा रहा हो तो यह नींद वज़ू तोड़ने वाली मानी जाएगी, यह 'मुहीत' में है। यदि वह ऐसे जानवर की पीठ पर सोया जिस पर अकाफ़^1 (काठी) या गद्दी हो, तो उसका वज़ू नहीं टूटेगा। यदि कोई ऊँचे स्थान के सिरे पर बैठकर सो गया और पैर लटका दिए तो वज़ू टूट जाएगा, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है।

यदि करवट लेकर लेटे हुए ऊंघ आ जाए, तो यदि वह गहरी ऊंघ है तो वज़ू टूट जाएगा और यदि हल्की है तो नहीं टूटेगा। गहरी और हल्की ऊंघ में अंतर यह है कि जो अपने पास की बातें सुन सके वह हल्की ऊंघ है, और जिसे पास की अधिकांश बातों की खबर न रहे वह गहरी ऊंघ है, 'मुहीत' में ऐसा लिखा है। यही फ़तवा शम्स-उल-आइम्मा से उद्धृत है। यह 'ज़खीरा' में लिखा है कि वज़ू तोड़ने वाली चीज़ों में बेहोशी, पागलपन, मूर्च्छा और नशा शामिल हैं। बेहोशी से वज़ू टूट जाता है, चाहे वह थोड़ी हो या ज़्यादा। पागलपन, मूर्च्छा और नशे से भी वज़ू टूट जाता है। इस विषय में कुछ विद्वानों के अनुसार नशे की सीमा यह है कि वह पुरुष और स्त्री में अंतर न कर सके सदरुश्-शहीद ने इसी राय को अपनाया है। परंतु सही वह है जो शम्स-उल-आइम्मा हलवानी से वर्णित है, वह यह कि उसकी चाल में लड़खड़ाहट हो। यह 'ज़खीरा' में लिखा है।

वज़ू तोड़ने वाली चीज़ों में 'कहकहा' (ज़ोर की हंसी) भी है। कहकहा की सीमा यह है कि वह स्वयं भी सुने और उसके बगल वाले भी सुनें। 'हंसी' उसे कहते हैं जिसे वह स्वयं तो सुन ले पर बगल वाले न सुनें। 'तबस्सुम' (मुस्कुराहट) वह है जिसे न वह खुद सुने और न ही बगल वाले सुनें। यह 'ज़खीरा' में लिखा है। उन सभी नमाज़ों में जिनमें रुकू और सजदा होता है, कहकहा मारना हमारे निकट नमाज़ और वज़ू दोनों को तोड़ देता है, यह 'मुहीत' में लिखा है। कहकहा जानबूझकर हो या भूल से, यह 'खुलासा' में लिखा है। जो कहकहा नमाज़ के बाहर हो, उससे वज़ू नहीं टूटता। हंसी से नमाज़ जाती रहती है पर वज़ू नहीं टूटता, और तबस्सुम से न नमाज़ जाती है न वज़ू। यदि सजदा-ए-तिलावत में या नमाज़-ए-जनाज़ा में कहकहा मारा, तो वह सजदा और नमाज़ बातल (अमान्य) हो जाएगी, पर वज़ू नहीं टूटेगा, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। यदि बालक नमाज़ में कहकहा मारे तो वज़ू नहीं टूटता, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि नमाज़ के दौरान सोते हुए कहकहा मारा तो सही राय यह है कि इससे वज़ू और नमाज़ दोनों नहीं टूटेंगे, यह 'तबीन' में लिखा है। हाकिम अबू मुहम्मद कूनी का कहना

है कि दोनों टूट जाएंगे, और आम बाद के विद्वानों ने एहतियातन (सावधानीवश) इसी को अपनाया है, यह 'मुहीत' में है।

यदि 'नमाज़-ए-मंज़ूमा'^2 में कहकहा मारा तो सही यही है कि वज़ू टूट जाएगा, 'ज़हीरिया' में ऐसा लिखा है। यदि ऐसी नमाज़ में कहकहा मारा जिसे किसी विवशता के कारण इशारों से पढ़ा जा रहा हो, चाहे सवारी पर हो या ज़मीन पर, नफ़्ल हो या फ़र्ज़, तो वज़ू टूट जाएगा, यह 'फ़त्हुल क़दीर' में लिखा है। कहकहा जिस प्रकार वज़ू तोड़ता है उसी प्रकार तैयम्मुम को भी तोड़ता है, पर गुस्ल (स्नान) की पवित्रता को नहीं तोड़ता। कुछ का कहना है कि यह वज़ू के चारों अंगों के गुस्ल को भी बातिल कर देता है। अतः जिसने नमाज़ में कहकहा लगाया उसकी नमाज़ बातिल हो जाएगी और जब तक वह ताज़ा वज़ू न कर ले नमाज़ पढ़ना जायज़ नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है और यही सही है। 'ततारख़ानिया' में भी यही लिखा है। वज़ू तोड़ने वाली चीज़ों में से 'मुबाशरत'^3 (बिना पर्दे के शारीरिक स्पर्श) भी है। जब कोई स्त्री के साथ इस तरह नग्न होकर कामुकता के साथ शारीरिक स्पर्श करे कि दोनों के गुप्तांग मिल जाएं तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के अनुसार वज़ू टूट जाएगा। इमाम मुहम्मद के अनुसार वज़ू नहीं टूटेगा और यही कयास (तर्क) है। 'मुहीत' और 'निसाब' में लिखा है कि यही सही है। 'नयाबीज' में है कि इसी पर फ़तवा है। यदि दोनों के गुप्तांग मिल जाएं तो स्त्री का वज़ू टूटने के लिए पुरुष का कामुक होना आवश्यक नहीं है।

---

1. गधे आदि की 'अकाफ़' जैसे घोड़े की जीन (काठी)।
2. 'नमाज़-ए-मंज़ूमा' वह नमाज़ है जिसे गलतफहमी में शुरू किया गया हो, जैसे यह सोचकर कि जोहर या सुन्नत नहीं पढ़ी है, पर बाद में पता चला कि पढ़ ली थी। ऐसी नमाज़ शुरू करने से अनिवार्य नहीं होती, पर उसमें कहकहा मारने से वज़ू टूट जाएगा।
3. 'मुबाशरत' का शाब्दिक अर्थ है त्वचा का त्वचा से मिलना। यहाँ इसका अर्थ सामान्य जन की भाषा में संभोग (जिमा) करना नहीं है।

یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر جانور کی سواری میں جس کی پیٹھ ننگی ہے سو گیا پس اگر چڑھاؤ پر جانے یا برابر جگہ جانے کی حالت میں ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر اتار کی طرف چلنے کی حالت ہو تو یہ نیند وضو تو نا شمار ہوگی یہ محیط میں ہے اور اگر ایسے جانور کی پیٹھ پر سویا جس پر اکاف۱۸ یا کسی ہے تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اگر کوئی تھور کے سر پر بیٹھا ہوا سو گیا اور پاؤں لٹکا دیئے تو وضو ٹو ٹنے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

اگر پہلو پر لیٹا ہوا اونگھ جائے تو اگر زور کی اونگھ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر خفیف ہو تو نہیں ٹوٹے گا اور زور کی اونگھ اور خفیف اونگھ میں فرق یہ ہے جو اپنے قریب کی باتیں سنتا ہے تو خفیف اونگھ ہے اور جو قریب کی اکثر باتوں کی اس کی خبر نہیں تو زور کی اونگھ ہے محیط میں لکھا ہے اور یہی فتویٰ منقول ہے شمس الائمہ سے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور وضو توڑنے والوں میں سے بیہوشی اور جنون اور غشی اور نشہ ہے بیہوشی سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تھوڑی ہو یا بہت اور جنون اور غشی اور نشے سے بھی ٹوٹ جاتا ہے اور اس باب میں بعض مشائخ کے نزدیک نشے کی حد یہ ہے کہ عورت مرد میں تمیز نہ کرے اسی قول کو صدر الشہید نے اختیار کیا ہے اور صحیح وہ ہے جو شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کی چال میں کچھ لغزش ہو یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور وضو توڑنے والوں میں سے قہقہہ ہی اور حد قہقہہ کی یہ ہے کہ وہ بھی سنے اور اس کے برابر والے بھی سنیں اور ہنسی اس کو کہتے ہیں کہ وہ خود سن لے برابر والے نہ سنیں اور تبسم وہ ہے کہ نہ وہ سنے اور اس کے برابر والے سنیں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ قہقہہ مارنا ان سب نمازوں کے اندر جن میں رکوع اور سجدہ کیا جاتا ہے ہمارے نزدیک نماز اور وضو دونوں کو توڑ دیتا ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور قہقہہ عمداً ہو یا

بھول کر ہو یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور جو قہقہہ نماز سے خارج ہوا اس سے طہارت نہیں جاتی اور ہنسی سے نماز جاتی رہتی ہے وضو نہیں جاتا اور تبسم سے نہ نماز جاتی ہے نہ وضو۔ اگر سجدہ تلاوت میں یا نماز جنازہ میں قہقہہ مارا تو وہ سجدہ اور نماز باطل ہو گی وضو نہیں ٹوٹے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے ۔ لڑکا اگر نماز میں قہقہہ مارے تو وضو نہیں ٹوٹتا یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر نماز کے اندر سوتے میں قہقہہ مارا تو صحیح یہ ہے کہ اس سے وضو اور نماز دونوں نہیں ٹوٹیں گے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ حاکم ابو محمد کونی کا یہ قول ہے کہ وضو اور نماز دونوں ٹوٹ جائیں گے اور عامہ متاخرین نے احتیاطاً اسی کو اختیار کیا ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر نماز منظومہ^2 میں قہقہہ مارا تو اصح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا ظہیریہ میں لکھا ہے اگر ایسی نماز میں قہقہہ مارا کہ عذر کی حالت سے اشاروں سے نماز پڑھتا تھا یا سوار تھا اور نفل اشاروں سے پڑھتا تھا یا فرض بسبب عذر کے اشاروں سے پڑھتا تھا تو وضو ٹوٹ جائے گا یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ قہقہہ جس طرح وضو توڑتا ہے اس طرح تیمم کو بھی توڑتا ہے غسل کی طہارت کو نہیں توڑتا اور بعض کا قول ہے کہ غسل کی طہارت کو بھی وضو کے چاروں اعضا میں سے باطل کر دیتا ہے پس غسل کرنے والے نے جب نماز میں قہقہہ لگایا تو نماز اسکی باطل ہو گی اور جب تک تازہ وضو نہ کر لے نماز پڑھنا جائز نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور وضو توڑنے والوں میں سے ہے کھلی ہوئی مباشرت^3 جب کھلی ہوئی مباشرت کر لے عورت کے ساتھ اس طرح کہ ننگا ہو اور شہوت سے استادگی ہو اور دونوں کی شرمگاہیں مل جائیں تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً وضو ٹوٹ جائے گا اور امام محمد کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا اور یہی قیاس ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور نصاب میں لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے اور نیا بیج میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے یہ

تاتارخانیہ میں لکھا ہے اگر دونوں کی شرمگاہیں مل جائیں۔ تو عورت کا وضو ٹوٹنے کے لئے مرد کو شہوت ہونا ضروری نہیں

1۔ گدھے وغیرہ کی اکاف جیسے گھوڑے کی زین ۱۲ 2۔ قولہ منظومہ وہ نماز جو گمان میں سمجھ کر شروع کی مثلاً گمان کیا کہ میں نے ظہر کی نماز یا سنت نہیں پڑھی ہے پس شروع کی پھر معلوم ہوا کہ پڑھ چکا ہے تو شروع کرنے سے اس پر لازم نہ ہو گی لیکن اگر اس میں قہقہہ مارا تو علی الاصح وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ نماز میں کفن وارد ہوئی ہے ۱۲ 3۔ مباشرت لغت میں بشرہ کو بشرہ سے ملانا اور بشرہ ظاہری بدن کی کھال ہے اور یہاں عوام کا محاورہ یعنی جماع کرنا نہیں ۱۲

Book of Purification (Kitab al-Taharah) 202 Fatawa Alamgiri ..... Volume 1

This is written in *Quniyah*. Touching a woman by a man, or touching a man by a woman, does not break the *Wudu* (ablution); this is recorded in *Al-Muhit*. Touching one's own private part or someone else's does not break the *Wudu* according to our school (Hanafi); this is mentioned in *Al-Muhit*. If open intimacy (skin-to-skin contact) occurs between two women, or between a man and a beardless young boy, then according to Imam Abu Hanifa (R.A.) and Imam Abu Yusuf (R.A.), the *Wudu* is broken; this is stated in *Quniyah*. The same ruling applies if such intimacy occurs between two men, as mentioned in *Mi'raj al-Dirayah*. Matters of doubt certainly correlate with these issues. The fundamental rule is: if someone doubts whether they washed a certain limb or not, and this doubt occurs for the first time, they should wash that specific part. However, if this happens frequently, such doubt is disregarded. This rule applies if the doubt arises while performing *Wudu*; if the doubt arises after completing *Wudu*, it should be ignored. If a person was in a state of *Wudu* and then doubts if it is broken, the *Wudu* remains valid. Conversely, if a person was without *Wudu* and doubts if they have attained purification, they remain in a state of impurity. In this matter, one should not act upon mere predominant thought (*ghalib guman*); this is noted in *Al-Khulasah*.

Chapter Two Regarding Ghusl (Ritual Bath) It contains three sections

First Section Regarding the Obligatory Acts of Ghusl

And they are three: rinsing the mouth, rinsing the nose, and washing the entire body. This is written in the *Mutun* (original texts) (1). The boundary for rinsing the mouth and nose has already been explained in the chapter on *Wudu* in *Al-Khulasah*. If someone drinks water and does not spit it out, it suffices for rinsing the mouth provided it reaches the entire oral cavity, as stated in *Al-Zahiriyah*. If a part of a tooth is hollow and something remains inside it, or if food remains between the teeth, or if there is wet mucus in the nose, the correct opinion is that the *Ghusl* is complete; this is written in *Al-Zahidi*. However, precaution dictates removing food from between the teeth and pouring water over it, as stated in *Fath al-Qadir*. If there is dried mucus in the nose, the *Ghusl* will not be complete; this is recorded in *Al-Zahidi*. If kneaded dough is stuck to a nail, the *Ghusl* is incomplete, but dirt under the nails does not prevent the validity of *Ghusl*, regardless of whether the person is from a village or a city. Dry or wet mud on nails does not prevent *Ghusl*. However, the substances stuck under the nails of a tanner or a dyer do prevent the validity of *Ghusl*. Some scholars

state that due to hardship and necessity, it does not prevent validity because cases of necessity are exempted from general Shar'i rules; this is mentioned in *Al-Zahiriyah*. If fish scales or chewed bread are stuck on the body and have dried, and water does not reach beneath them during bathing, the *Ghusl* is not valid. However, fly or mosquito droppings are permissible (i.e., do not invalidate the bath); this is in *Al-Muhit*. If there are skin flakes that have risen but their edges are still attached, and water does not reach underneath them, there is no harm. If the flakes later fall off, one does not need to repeat the *Ghusl*; this is recorded in *Al-Zahiriyah*. Water inside the eyes...

---

1. According to Imam Shafi'i, touching a woman invalidates *Wudu*, and the research on this is in *Bayn al-Hidayah*.
2. Predominant thought... If one is certain they washed a limb but doubts which one was left out, they should wash the left foot. If there is doubt regarding the impurity of water or clothing, it is of no consequence. Similarly, regarding a divorce where one doubts if it was given, or a slave being freed, such doubt is invalid (the original state persists).
3. "The whole body" refers to the external skin and does not include the internal body. (1) Once, without hardship.

किताब-अत-तहारत (पवित्रता की पुस्तक) 202 फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1

यह कुनिया में लिखा है। पुरुष के स्त्री को स्पर्श करने से या स्त्री के पुरुष को स्पर्श करने से वज़ू नहीं टूटता, यह मुहीत में लिखा है। अपने लिंग को छूने या दूसरे के लिंग को छूने से हमारे निकट वज़ू नहीं टूटता, यह मुहीत में लिखा है। खुली हुई मुबाशरत (बिना कपड़े के स्पर्श) दो औरतों के बीच हो, या पुरुष और अम्रद (दाढ़ी रहित किशोर) लड़के के बीच हो, तो भी इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के निकट वज़ू टूट जाता है, यह कुनिया में लिखा है। और यही नियम है यदि ऐसी मुबाशरत दो पुरुषों के बीच हो, यह मेराजुद-दिराया में लिखा है। निस्संदेह, संदेह के मामले भी इन्हीं मामलों से मेल रखते हैं। मूल सिद्धांत यह है कि यदि किसी को यह संदेह हो कि उसने अमुक अंग का वज़ू किया है या नहीं, और यह संदेह उसे पहली बार हुआ हो, तो वह उस अंग को धोए जिसमें संदेह है। और यदि ऐसा अक्सर होता है, तो इस संदेह का कोई मूल्य नहीं है। यह नियम तब है जब संदेह वज़ू करने की स्थिति में हो, और यदि वज़ू से फारिग होने के बाद संदेह हो, तो उसकी ओर ध्यान न दे। और जिस व्यक्ति को वज़ू था और अब वज़ू होने में संदेह हुआ, तो उसका वज़ू शेष है। और यदि वह बिना वज़ू के था और पवित्रता में संदेह हुआ, तो वह बिना वज़ू के ही माना जाएगा। इस मामले में प्रबल धारणा (गालिब गुमान) पर अमल न करे, यह खुलासा में लिखा है।

दूसरा अध्याय ग़ुस्ल के बयान में इसमें तीन खंड हैं

पहला खंड ग़ुस्ल के फर्ज़ों (अनिवार्य कार्यों) के विषय में

और वे तीन हैं: कुल्ला करना, नाक में पानी डालना, और पूरे शरीर को धोना। यह मुतून (1) में लिखा है। कुल्ला करने और नाक में पानी डालने की सीमा वज़ू के अध्याय में 'खुलासा' से वर्णित की जा चुकी है। यदि किसी ने पानी पिया और मुँह से बाहर नहीं फेंका, तो वही कुल्ले के बदले काफी है यदि वह पूरे मुँह में पहुँच जाए, यह ज़हीरिया में लिखा है। और यदि उसके किसी दाँत का कुछ हिस्सा खाली है और उसमें कुछ शेष रह गया है, या उसके दाँतों के बीच भोजन का अंश शेष है, या उसकी नाक में गीली गंदगी (रींट) है, तो सही यह है कि ग़ुस्ल पूरा हो गया, यह ज़ाहिदी में लिखा है। एहतियात (सावधानी) इसी में है कि भोजन को दाँतों के छिद्रों से निकालकर उस पर पानी बहा ले, यह फ़तहुल क़दीर में लिखा है। सूखी रींट यदि नाक में है, तो ग़ुस्ल पूरा नहीं होगा, यह ज़ाहिदी में लिखा है। यदि गूँधा हुआ आटा नाखून में लगा है, तो ग़ुस्ल पूरा नहीं होगा, और यदि मैल है, तो वह ग़ुस्ल में बाधक नहीं है; और गाँव वाले तथा शहर वाले इसमें समान हैं। और सूखी व गीली मिट्टी यदि

नाखूनों में है, तो ग़ुस्ल में बाधक नहीं है। और चर्मकार (चमड़ा साफ़ करने वाले) और रंगरेज़ के नाखूनों में जो कुछ भरा होता है, वह ग़ुस्ल में बाधक है। और कुछ का कहना है कि कठिनाई और आवश्यकता के कारण यह ग़ुस्ल में बाधक नहीं है क्योंकि आवश्यकता के स्थान शरीयत के नियमों से अपवाद होते हैं, यह ज़हीरिया में लिखा है। यदि शरीर के ऊपर मछली की खाल या चबाई हुई रोटी लगी है और सूख गई है और नहाने में पानी उसके नीचे नहीं पहुँचा, तो ग़ुस्ल जायज़ (वैध) नहीं होगा। और यदि मक्खी या मच्छर की बीट है तो जायज़ है, यह मुहीत में लिखा है। यदि उसके(शरीर के) छिलके निकल आए हों और वे उठ गए हों लेकिन किनारे जुड़े हुए हों और छिलकों के नीचे पानी न पहुँचे, तो कोई हर्ज नहीं है। फिर यदि छिलके उतर जाएँ तो दोबारा ग़ुस्ल न करे, यह ज़हीरिया में लिखा है। आँखों के अंदर पानी...

---

1. इमाम शाफ़ई के निकट स्त्री का स्पर्श करना वज़ू तोड़ने वाला है और तहक़ीक़ बैनल-हिदाया में है।
2. गुमान... यकीन है कि एक अंग धोया था और संदेह किया कि किसे छोड़ा, तो बायां पाँव धो ले; और पानी व कपड़े की अशुद्धि (नजासत) में संदेह किया तो कुछ नहीं है। इसी प्रकार पत्नी के तलाक़ में कि शायद उसे तलाक़ दे दी हो, या दास आज़ाद किया हो, तो वह भी बातिल (अमान्य) है।
3. पूरे शरीर से तात्पर्य बाहरी त्वचा है और आंतरिक शरीर तात्पर्य नहीं है। (1) बिना किसी कठिनाई के एक बार।

یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ مرد کے عورت کو مساس کرنے سے یا عورت کے مرد کو مساس کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا یہ محیط میں لکھا ہے اپنے ذکر کو چھوئے یا دوسرے کے ذکر کو چھوئے تو ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا یہ محیط میں لکھا ہے کھلی ہوئی مباشرت دو عورتوں میں ہو مرد اور امرد لڑکے میں ہو تو بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے اگر ایسی مباشرت دو مردوں میں ہو تو یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے بے شک کے مسائل بھی انہیں مسائل سے میل رکھتے ہیں اصل میں ہے کہ اگر کسی کو یہ شک ہوا کہ فلانے عضو کا وضو کیا ہے یا نہیں اور یہ شک اس کو اول بار ہوا تھا تو اس موضع کو دھوئے جس میں شک ہے اور اگر اکثر یہی ہوتا ہے تو اس شک کا کچھ اعتبار نہیں یہ حکم اس وقت ہے کہ جب شک وضو کرنے کی حالت میں ہو اور اگر وضو سے فارغ ہونے کے بعد شک ہو تو اس کی طرف التفات نہ کرے اور جس شخص کو وضو تھا اور اب وضو ہونے میں شک ہوا تو وضو اس کا باقی ہے۔ اور اگر بے وضو تھا اور طہارت میں شک ہوا تو بے وضو ہے۔ اس مسئلہ میں غالب گمان پر عمل نہ کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

دوسرا باب غسل کے بیان میں اس میں تین فصلیں ہیں

پہلی فصل غسل کے فرضوں میں

اور وہ تین ہیں کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، سارے بدن کو دھونا یہ متون (1) میں لکھا ہے کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کی حد باب وضو میں خلاصہ سے بیان ہو چکی جب نے اگر پانی پی لیا اور منہ میں سے پھینکا نہیں تو وہی کلی کے بدلے کافی ہے اگر سارے منہ میں پہنچ جائے ظہیریہ

میں لکھا ہے اور اگر اس کا کوئی دانت کچھ خالی ہے اس میں کچھ باقی رہ گیا یا اس کے دانتوں کے بیچ میں طعام باقی ہے یا اس کی ناک میں تر اینٹھ ہے تو اصح یہ ہے کہ غسل پورا ہو گیا یہ زاہدی میں لکھا ہے احتیاط ہے کہ کھانے کو دانت کے خلاؤں سے نکال کر اس پر پانی بہالے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے خشک رینٹہ اگر ناک میں ہے تو غسل پورا نہ ہو گا یہ زاہدی میں لکھا ہے اگر گندھا ہوا آٹا ناخن میں لگا ہے تو غسل پورا نہ ہو گا اور میل ہے تو مانع غسل نہیں اور گاؤں والے اور شہر والے اس میں برابر ہیں اور خشک اور تر مٹی اگر ناخنوں میں ہے تو مانع غسل نہیں اور چرم ساز اور رنگریز کے ناخنوں میں جو بھرا ہوتا ہے وہ مانع غسل ہے اور بعض کا قول ہے کہ بسبب حرج اور ضرورت کے مانع غسل نہیں اس لئے کہ ضرورت کے مقامات قواعد شرع سے مستثنیٰ ہوتے ہیں یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ اگر بدن کے اوپر مچھلی کا پوست یا چابی ہوئی روٹی لگی ہے اور خشک ہوگئی ہے اور نہانے میں پانی اس کے نیچے نہ پہنچا تو غسل جائز نہ ہوگا اور اگر مکھی یا مچھر کا گو ہے تو جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر اس کے چھلکے نکلے ہو اور چھلکے اس کے اٹھ گئے ہوں مگر کنارے ملے ہوئے ہوں اور چھلوں کے نیچے پانی نہ پہنچے تو مضائقہ نہیں ہے پھر اگر چھلکے اتر جائیں تو دوبارہ غسل نہ کرے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ آنکھوں کے اندر پانی...

1۔ امام شافعی کے نزدیک عورت کا چھونا ناقض وضو ہے اور تحقیق بین الہدایہ میں ہے ۱۲ 2۔ گمان... یقین ہے کہ ایک عضو میں دھویا تھا اور شک کیا کہ کس کو چھوڑا تو بایاں پاؤں دھو لے اور پانی و کپڑے کی نجاست میں شک کیا تو کچھ نہیں ہے اسی طرح جورو کی طلاق میں کہ شاید اس کو طلاق دے دی ہو یا مملوک آزاد کیا تو بھی باطل ہے باشباہ مشائخ نکل گئی ہے تو باطل ہے ۱۲ 3۔ سارے بدن سے مراد بشرہ ظاہری ہے اور باطنی بدن مراد نہیں ۱۲ (1) بلا حتی کے ایک بار

Fatawa Alamgiri..... Volume 1 (203) Kitab at-Taharah (The Book of Purification)

...putting water [into the braids] is not obligatory, as stated in al-Muhit al-Sarakhsi. If water reaches the roots of the hair, it is not necessary for a woman to undo her braids during ghusl (ritual bath). However, it is necessary to undo her tresses (loose hair); this is the correct view as stated in al-Hidayah. If a woman's hair is loose, it is obligatory to ensure water reaches between them. For a man, it is fard (obligatory) to make water reach the middle of his beard, just as it is obligatory to reach the roots, and it is obligatory to reach between the hairs even if they are thick; this is stated in al-Muhit al-Sarakhsi. If a woman has applied a thick perfume to her head such that water cannot reach the roots of the hair, it is obligatory to remove that perfume so that water can reach the roots; this is stated in Siraj al-Wahaj. If earrings or rings are tight, it is obligatory to move them. If there is no earring in the ear, and water passes over it and enters the hole, it is sufficient; if not, water should be made to enter, but one should not go through the trouble of inserting wood or the like, as stated in al-Bahr al-Ra'iq. It is obligatory to make water reach the navel, and one should even insert a finger into it to ensure water reaches it thoroughly; this is stated in al-Muhit al-Sarakhsi. If an uncircumcised person performs ghusl from janaba (ritual impurity) and water does not reach under the foreskin, it is permissible according to al-Muhit and Waqi'at al-Natafi, and this is the chosen view (mukhtar) as stated in Tatarkhaniyah. It is commendable (mustahabb) to make water enter under that skin, as stated in Fath al-Qadir. It is obligatory for a woman to wash the external genitalia in the ghusl for janaba, menstruation, and post-natal bleeding, and it is sunnah (prophetic practice) in wudu (ablution), as stated in al-Muhit al-Sarakhsi. It is stated in Fatawa Ghiyathiyyah that a woman should not insert her finger into her private parts during ghusl, and this is the chosen view as stated in Tatarkhaniyah. If oil was applied and water was poured, but the body did not "accept" the water (i.e., it rolled off), it is permissible, as stated in Sharh al-Wiqayah.

Second Section On the Sunnahs of Ghusl

The Sunnah is to wash both hands up to the wrists three times, then wash one's private parts (1). If there is any impurity (najasa) on the body, one should remove it, then perform wudu just as one does for prayer, except for washing the feet; this is stated in al-Multaqat. In ghusl, washing the private parts first is sunnah, whether there is impurity on them or not. Just as performing wudu before washing the rest of the body is sunnah, whether one is already in a state of wudu or not, as stated in al-Hitti. The narration from Hasan is that one should not perform masah (wiping) of the

head, but the correct view is that one should perform masah; this is stated in al-Zahidi and the same is in Fatawa Qazi Khan. Then one should pour water three times over the head and over the entire body; this is stated in al-Zahidi. The correct view is that pouring water the first time is fard (obligatory) and the subsequent times are sunnah; this is stated in Siraj al-Wahaj. The method of pouring water is to first pour water three times over the right shoulder, then three times over the left shoulder, then three times over the head and the entire body; this is stated in Mi'raj al-Dirayah and this is the most correct view (asah), as stated in al-Zahidi. Then one should move away from the place of bathing and wash the feet; this is stated in al-Muhit. This rule applies when one is bathing in a place where water collects. If one is bathing on a wooden board or stone, one should not delay washing the feet; this is stated in al-Jawharat al-Nayyirah. Some other sunnahs and etiquettes have been mentioned by the scholars here. It is sunnah to first make an intention (niyyah) in one's heart and to say with the tongue, "My intention is to perform this ghusl for janaba..." [Sentence continues on next page].

फ़तावा आलमगीरी..... खंड 1 (203) किताब अत-तहारा (पवित्रता की पुस्तक)

...डालना अनिवार्य नहीं है, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है। अगर पानी बालों की जड़ों तक पहुँच जाए, तो औरत के लिए गुसल (स्नान) में चोटी खोलना ज़रूरी नहीं है। और अपनी लटों को खोलना ज़रूरी है, यही सही है, यह हिदाया में लिखा है। अगर औरत के बाल खुले हों, तो उनके बीच पानी पहुँचाना अनिवार्य है और पुरुष को अपनी दाढ़ी के बीच में पानी पहुँचाना फ़र्ज़ (अनिवार्य) है, जैसे कि इसकी जड़ों में पहुँचाना अनिवार्य है और बालों के बीच में पानी पहुँचाना अनिवार्य है, भले ही वे गुँथे हुए हों, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है। अगर औरत ने अपने सिर पर ऐसी गाढ़ी खुशबू लगाई हो कि पानी बालों की जड़ों तक न पहुँच सके, तो उस खुशबू को हटाना अनिवार्य है ताकि पानी बालों की जड़ों तक पहुँच जाए, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। बाली और अंगूठी अगर तंग हों, तो उन्हें हिलाना अनिवार्य है। अगर कान में बाली न हो और पानी ऊपर से गुज़रते समय छेद के अंदर चला जाए, तो काफी है, और अगर न जाए, तो पानी पहुँचाना चाहिए, लेकिन पानी के अलावा लकड़ी आदि डालने का कष्ट न उठाए, यह बहरुर रायिक में लिखा है। नाभि के अंदर पानी पहुँचाना अनिवार्य है और अच्छी तरह पानी पहुँचाने के लिए उसमें उंगली भी डालनी चाहिए, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है। जिस व्यक्ति का खतना न हुआ हो, यदि उसने जनाबत (अशुद्धता) से गुसल किया और शिश्न की लटकी हुई खाल के अंदर पानी नहीं पहुँचा, तो जायज़ है, यह मुहीत और वाकआत नातफी में लिखा है और यही मुख्तार में है और यह तातारखानिया में लिखा है। मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि उस खाल के अंदर पानी पहुँचा दे, यह फतहुल कदीर में लिखा है। औरत पर बाहरी गुप्तांग का धोना जनाबत, मासिक धर्म और प्रसवोत्तर रक्तस्राव के गुसल में अनिवार्य है, और वज़ू में सुन्नत है, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है। और फ़तावा गयासिया में लिखा है कि औरत गुसल के समय अपनी उंगली गुप्तांग में न डाले, और यही मुख्तार में है, यह तातारखानिया में लिखा है। अगर तेल लगाया और पानी बहाया और शरीर ने पानी स्वीकार नहीं किया (यानी पानी फिसल गया), तो जायज़ है, यह शरह विक़ाया में लिखा है।

दूसरी फ़स्ल गुसल की सुन्नतों के बारे में

सुन्नत यह है कि दोनों हाथों को कलाई तक तीन बार धोए, फिर अपने गुप्तांगों को धोए (1) और अगर शरीर पर कोई अशुद्धता लगी हो तो उसे दूर करे, फिर उसी तरह वज़ू करे जैसे नमाज़ के लिए किया जाता है, लेकिन दोनों पैर न धोए, यह मुल्तक़त में लिखा है। गुसल में पहले गुप्तांग धोना सुन्नत है, चाहे उस पर अशुद्धता हो या न हो। जिस तरह बाकी शरीर धोने से पहले वज़ू करना सुन्नत है, चाहे वज़ू हो

या न हो, हट्टी में लिखा है। हसन की रिवायत यह है कि सिर का मसह (गीले हाथ फेरना) भी न करे, और सही यह है कि मसह करे, यह जाहिदी में लिखा है और यही फ़तावा काज़ी खान में है। फिर तीन बार अपने सिर पर और पूरे शरीर पर पानी डाले, यह जाहिदी में लिखा है। सही यह है कि पहली बार पानी डालना फ़र्ज़ है और दोबारा सुन्नत है, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। पानी डालने का तरीका यह है कि पहले तीन बार दाहिने कंधे पर पानी डाले, फिर तीन बार बाएं कंधे पर पानी डाले, फिर तीन बार अपने सिर और पूरे शरीर पर पानी डाले, यह मेराजुद दराया में लिखा है और यही सबसे सही (असह) है, यह जाहिदी में लिखा है। फिर अपनी नहाने की जगह से हट जाए, तब पैर धोए, यह मुहीत में लिखा है। यह नियम तब है जब ऐसी जगह नहा रहा हो जहाँ पानी जमा हो जाता हो। अगर लकड़ी के तख्ते या पत्थर पर नहा रहा हो तो पैरों को धोने में देरी न करे, यह जवहरतुन नैयरा में लिखा है। यहाँ कुछ और भी सुन्नतें और शिष्टाचार विद्वानों ने बताए हैं। सुन्नत है कि पहले अपने दिल में नीयत (इरादा) करे और ज़ुबान से कहे कि मेरी नीयत यह है कि मैं यह जनाबत का गुसल... [वाक्य अगले पृष्ठ पर जारी है]

ڈالنا واجب نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ بالوں کی جڑوں میں اگر پانی پہنچ جائے تو عورت کو غسل میں پانی چوٹی کھولنا ضروری نہیں۔ اور اپنے گیسوؤں کو کھولنا ضروری ہے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اگر عورت کے بال کھلے ہوئے ہوں تو ان کے درمیان پانی پہنچانا واجب ہے اور مرد کو اپنی داڑھی کے بیچ میں پانی پہنچانا فرض ہے جس طرح کہ اس کی جڑوں میں پہنچانا واجب ہے اور بالوں کے بیچ میں پانی پہنچانا واجب ہے اگر چہ گندھے ہوئے ہوں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر عورت اپنے سر پر گاڑھی خوشبو اس طرح لگائے کہ پانی بالوں کی جڑوں میں نہ پہنچ سکے تو اس پر اس خوشبو کا دور کرنا واجب ہے تاکہ پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچ جائے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ بالی اور انگوٹھی اگر تنگ ہو تو ان کو ہلانا واجب ہے اگر کان میں بالی نہ ہو اور پانی جب اوپر سے گزرے تو سوراخ کے اندر بھی داخل ہو جاتا ہے تو کافی ہوا اور نہ جاتا ہو تو پانی کو داخل کرنا چاہئے لیکن پانی کے سوا لکڑی وغیرہ کے ڈالنے کا تکلف نہ کرے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ ناف کی تونڈی میں پانی پہنچانا واجب ہے اور خوب اچھی طرح پانی پہنچنے کے لئے اس میں انگلی بھی ڈالنا چاہئے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ جس شخص کا ختنہ نہیں ہوا اگر اس نے جنابت سے غسل کیا اور ذکر کی لٹکی ہوئی کھال کے اندر پانی نہ پہنچا تو جائز ہے یہ محیط اور واقعات ناطفی میں لکھا ہے اور یہی مختار میں ہے اور یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے مستحب یہ ہے کہ اس کھال کے اندر پانی داخل کرلے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے عورت پر باہر کی فرج کا دھونا غسلِ جنابت اور حیض اور نفاس میں واجب ہے اور وضو میں سنت ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور فتاویٰ غیاثیہ میں لکھا ہے کہ عورت غسل کے وقت انگلی اپنی فرج میں داخل نہ کرے اور یہی مختار میں ہے یہ تاتارخانیہ میں

لکھا ہے۔ اگر تیل ملّا اور پانی بہایا اور بدن نے پانی کو قبول نہ کیا تو جائز ہے یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے۔

دوسری فصل غسل کی سنتوں میں

سنت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کو پہنچوں کے کنارے تک تین بار دھوئے پھر اپنی شرمگاہ کو دھوئے (۱) اور اگر نجاست بدن پر لگی تو اسے دور کرے پھر اسی طرح وضو کرے جیسے نماز کے لئے کرتا ہے مگر دونوں پاؤں نہ دھوئے یہ ملتقط میں لکھا ہے غسل میں شرمگاہ کو پہلے دھولینا سنت ہے خواہ نجاست اس میں ہو یا نہ ہو جس طرح باقی بدن کے دھونے سے پہلے وضو کر لینا سنت ہے وضو ہو یا نہ ہو ہٹّی میں لکھا ہے حسن کی روایت یہ ہے کہ سر کا مسح بھی نہ کرے اور صحیح یہ ہے کہ مسح کرے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور یہی ہے فتاویٰ قاضی خان میں پھر تین بار اپنے سر پر اور تمام بدن پر پانی ڈالے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ پہلی مرتبہ پانی ڈالنا فرض ہے اور دوبارہ سنت ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے پانی ڈالنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے تین بار پانی داہنے مونڈھے پر ڈالے پھر تین بار پانی بائیں مونڈھے پر ڈالے پھر تین بار اپنے سر اور تمام بدن پر ڈالے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ پھر اپنے نہانے کی جگہ سے ہٹ جائے تب پاؤں دھوئے یہ محیط میں لکھا ہے یہ حکم اس وقت ہے جب ایسی جگہ نہاتا ہو جہاں پانی جمع ہو جائے اگر تختے یا پتھر پر نہاتا ہو تو پاؤں کے دھونے میں تاخیر نہ کرے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ یہاں کچھ اور بھی سنن اور آداب مشائخ نے بیان کئے ہیں سنت ہے کہ پہلے اپنے دل میں نیت کرے اور زبان سے یہ کہے کہ میری یہ نیت ہے کہ یہ غسل جنابت کے دور

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① [302] Kitab al-Taharah (Book of Purification)

...to perform Ghusl (ritual bath) or intended it for Janabat (state of major ritual impurity). Then, while washing both hands, one should recite Bismillah and then perform Istinja (cleaning the private parts). This is written in al-Jawhara al-Nayyirah. It is Sunnah not to waste water nor to use too little, and not to face the Qibla during Ghusl. One should rub the entire body the first time and bathe in a place where no one can see them, and not speak to anyone. After the bath, one should wipe their body with a thick cloth; this is written in al-Muniya.

Third Section Explanation of things that make Ghusl obligatory

These are three: Among them is Janabat, which occurs due to two reasons. First, the forceful discharge of semen (mani) with lust, without penetration, whether due to touching, looking, nocturnal emission (Ihtilam), or manual stimulation. This is written in al-Muhit al-Sarakhsi. This applies whether it is from a male or female, while asleep or awake, as mentioned in al-Hidayah. The factor for lust is considered at the time the semen leaves its original place, not when it exits the glans (supari); this is written in al-Tabyin. If someone had a nocturnal emission or looked at a woman and the semen moved from its place with lust, but the person held their organ until the lust subsided and then the semen flowed out, then according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Muhammad (RA), Ghusl is obligatory, but according to Imam Abu Yusuf (RA), it is not; this is written in al-Khulasa. If, after Janabat, one bathed without urinating or sleeping and performed prayer, and then the remaining semen came out, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, Ghusl becomes obligatory again, but according to Imam Abu Yusuf, it is not. However, according to all, the rule is not to repeat that prayer; this is written in Ghayat al-Dhakhirah. If semen comes out after urinating, sleeping, or walking, then by consensus, Ghusl is not obligatory; this is written in al-Tabyin. If a person has a nocturnal emission and the semen moves from its place but does not appear at the tip of the glans, Ghusl is not obligatory; this is written in Fatawa Qadi Khan. If a person urinated and semen came out of the organ, if there was arousal in the organ, Ghusl is obligatory; if it was flaccid, only Wudu (ablution) is required; this is written in al-Khulasa. If a woman had intercourse with her husband and then bathed, and afterwards her husband's semen came out of her body, Wudu becomes obligatory for her, not Ghusl. If someone woke up from sleep and found wetness on their bed or thigh and remembers a nocturnal emission, and is certain it is semen (mani) or certain it is Madhi (pre-seminal fluid), or doubts whether it is Mani or Madhi, then Ghusl is obligatory. If they are certain it is

Wadi (fluid after urination), then Ghusl is not obligatory. If wetness is found but no nocturnal emission is remembered, and it is certain to be Wadi, then Ghusl is not obligatory. If it is certain to be Mani, Ghusl is obligatory. If certain to be Madhi, Ghusl is not obligatory. If there is doubt whether it is Mani or Madhi, then according to Imam Abu Yusuf (RA), Ghusl is not obligatory until a nocturnal emission is certain, while according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), it is obligatory. Qadi Imam Abu Ali al-Nasafi said that Husam quoted Imam Muhammad (RA) in his Nawadir saying: If a person wakes up and finds wetness on the glans but does not remember a dream, if before sleeping the organ was aroused, Ghusl is not obligatory, but if it is certain that it is semen, Ghusl is obligatory. If the organ was flaccid before sleeping, Ghusl is obligatory. Shams al-A'immah al-Halwani said that this situation often occurs, and if Ghusl becomes obligatory for people and privacy is not possible, a man should not skip bathing even if people see him, but a woman should skip it and perform Tayammum instead. Detailed information is in Ayn al-Hidayah. 12

...होने के लिए करता हूँ या यह ग़ुस्ल जनाबत के लिए करता हूँ। फिर दोनों हाथ धोते वक्त बिस्मिल्लाह पढ़े फिर इस्तंजा करे। यह जौहरतुन नीरा में लिखा है और सुन्नत है कि पानी में न इसराफ़ (फ़ालतू ख़र्च) करे न कमी करे और ग़ुस्ल के वक़्त क़िबला की तरफ़ मुँह न करे और तमाम बदन को पहली मर्तबा मल ले और ऐसे मौक़े पर नहाये जहाँ उसको कोई न देखे और हर किसी से बात न करे और ग़ुस्ल के बाद मोटे कपड़े से अपना बदन पोंछ डाले, यह मुनिया में लिखा है।

तीसरी फ़सल उन चीज़ों के बयान में जिनसे ग़ुस्ल वाजिब होता है

वे तीन हैं: उनमें से एक जनाबत है और वह दो कारणों से होती है। एक यह कि मनी (वीर्य) ज़ोर और शहवत (कामोत्तेजना) के साथ निकले, बिना प्रवेश के छूने से या देखने से या एहतिलाम (स्वप्नदोष) हो या हस्तमैथुन से मनी निकले, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। पुरुष से निकले या स्त्री से, सोते में या जागते में, हिदाया में लिखा है। शहवत का विचार मनी के अपने स्थान से अलग होने के समय किया जाता है न कि सुपारी (लिंग के अग्रभाग) से निकलने के समय, यह तबीय्यीन में लिखा है। अगर एहतिलाम हुआ या किसी स्त्री की तरफ देखा और मनी अपनी जगह से शहवत के साथ अलग हुई फिर उसने अपने अज़ू (अंग) को दबा लिया यहाँ तक कि उसकी शहवत शांत हो गई फिर मनी बही तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू मुहम्मद रह. के नज़दीक ग़ुस्ल वाजिब होगा और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के नज़दीक वाजिब न होगा, यह ख़ुलासा में लिखा है। अगर जनाबत के बाद बिना पेशाब किए और बिना सोये नहाया और नमाज़ पढ़ी फिर बाक़ी मनी निकली तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक ग़ुस्ल वाजिब होगा और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक वाजिब न होगा लेकिन सब के नज़दीक यह हुक्म है कि उस नमाज़ को न लौटाए (दोबारा न पढ़े), ग़ायतुल ज़ख़ीरा में लिखा है। अगर पेशाब करने या सोने या चलने के बाद मनी निकली तो सर्वसम्मति से ग़ुस्ल वाजिब न होगा, यह तबीय्यीन में लिखा है। अगर किसी व्यक्ति को एहतिलाम हुआ और मनी अपनी जगह से अलग हुई लेकिन सुपारी के सिरे पर ज़ाहिर नहीं हुई तो ग़ुस्ल वाजिब न होगा, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर किसी व्यक्ति ने पेशाब किया और उसके लिंग से मनी निकली, अगर उसके अंग में उत्तेजना थी तो ग़ुस्ल वाजिब होगा और अगर शिथिल था तो उस पर वज़ू लाज़िम होगा, यह ख़ुलासा में लिखा है। अगर किसी स्त्री से उसके पति ने संभोग किया और फिर वह स्त्री नहाई, फिर उसके शरीर से उसके पति की मनी निकली तो उस पर वज़ू वाजिब होगा ग़ुस्ल वाजिब न होगा।

अगर कोई व्यक्ति सोकर जागा और उसने अपने बिस्तर पर या अपनी जांघ पर गीलापन पाया और उसे एहतिलाम भी याद है, अगर उसे यक़ीन है कि वह मनी है या यक़ीन है कि वह मज़ी (कामुक स्राव) है या शक है कि मनी है या मज़ी, तो उस पर ग़ुस्ल वाजिब है और अगर यक़ीन है कि वह वदी (मूत्र के बाद निकलने वाला स्राव) है तो ग़ुस्ल वाजिब न होगा। अगर गीलापन पाए मगर एहतिलाम याद नहीं, अब अगर यक़ीन हो कि वह वदी है तो ग़ुस्ल वाजिब न होगा। और अगर यक़ीन है कि वह मनी है तो ग़ुस्ल वाजिब होगा और अगर यक़ीन हो कि वह मज़ी है तो ग़ुस्ल वाजिब न होगा और अगर शक हो कि वह मनी है या मज़ी, तो इमाम अबू यूसुफ़ रह. का यह कथन है कि जब तक एहतिलाम का यक़ीन न हो ग़ुस्ल वाजिब न होगा और इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक वाजिब होगा। क़ाज़ी इमाम अबू अली नसफ़ी ने कहा है कि हुसाम ने अपने नवादिर में इमाम मुहम्मद रह. का यह कथन उद्धृत किया है कि अगर कोई व्यक्ति जागे और अपनी सुपारी पर गीलापन पाए और उसे स्वप्न याद न हो, अगर सोने से पहले उसके अंग में उत्तेजना थी तो उस पर ग़ुस्ल वाजिब नहीं, लेकिन अगर यह यक़ीन हो जाए कि यह मनी है तो ग़ुस्ल वाजिब होगा और अगर सोने से पहले उसका अंग शिथिल था तो उस पर ग़ुस्ल वाजिब होगा। शम्सुल अइम्मा हलवानी ने कहा है कि यह स्थिति अक्सर हुआ करती है और लोगों को उस पर ग़ुस्ल वाजिब हुआ और वहाँ पर्दा (एकांत) संभव नहीं तो नहाना न छोड़े चाहे लोग उसे देखें, और स्त्री उसे छोड़कर तयम्मुम करे। और पूरी तफ़सील (विवरण) ऐनुल हिदाया में है। १२

ہونے کے لئے کرتا ہوں یا یہ غسل جنابت کے لئے کرتا ہوں۔ پھر دونوں ہاتھ دھوتے وقت بسم اللہ پڑھے پھر استنجا کرے۔ یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور سنت ہے کہ پانی میں نہ اسراف کرے نہ کمی کرے اور غسل کے وقت قبلہ کی طرف منہ نہ کرے اور تمام بدن کو اول مرتبہ مل لے اور ایسے موقع پر نہائے جہاں اس کو کوئی نہ دیکھے اور ہر کسی سے بات نہ کرے اور بعد غسل کے موٹے کپڑے سے اپنا بدن پونچھ ڈالے یہ منیہ میں لکھا ہے۔

تیسری فصل ان چیزوں کے بیان میں جس سے غسل واجب ہوتا ہے

وہ تین ہیں : منجملہ ان کے جنابت ہے اور وہ دو سبب سے ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ منی دفق و شہوت کے ساتھ خارج ہو بغیر دخول کے چھونے سے یا دیکھنے سے یا احتلام ہو یا ہاتھ کے عمل سے منی نکلے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے مرد سے نکلے یا عورت سے سوتے میں یا جاگتے میں ہدایہ میں لکھا ہے۔ شہوت کا اعتبار منی کے اپنے مکان سے جدا ہونے کے وقت کیا جاتا ہے اور سپاری سے نکلنے کے وقت نہیں کیا جاتا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر احتلام ہوا یا کسی عورت کی طرف دیکھا اور منی اپنی جگہ سے شہوت سے جدا ہوئی پھر اس نے اپنے ذکر کو دبا لیا یہاں تک کہ شہوت اس کی ساکن ہوگئی پھر منی بہی تو اس پر امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو محمدؒ کے نزدیک غسل واجب ہوگا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک واجب نہ ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر جنابت کے بعد بغیر پیشاب اور بغیر سوئے نہایا اور نماز پڑھی پھر باقی منی نکلی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک غسل واجب ہوا گا اور امام ابو یوسف کے نزدیک واجب نہ ہوگا لیکن سب کے نزدیک یہ حکم ہے کہ اس نماز کو نہ لوٹادے غایۃ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ اگر پیشاب کرنے یا

سونے یا چلنے کے بعد منی نکلی تو بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا یہ تبیین میں لکھا ہے اگر کسی شخص کو احتلام ہوا اور منی اپنی جگہ سے جدا ہوئی لیکن سپاری کے سرے پر نہ ظاہر ہوئی تو غسل واجب نہ ہوگا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر کسی شخص نے پیشاب کیا اور اس کے ذکر سے منی نکلی اگر اس کے عضو میں تندی تھی تو غسل واجب ہوگا اور اگر سست تھا تو وضو اس پر لازم ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی عورت سے اس کے شوہر نے مجامعت کی اور پھر وہ عورت نہائی پھر اس کے بدن سے اس کے شوہر کی منی نکلی تو اس پر وضو واجب ہوگا غسل واجب نہ ہوگا۔ اگر کوئی شخص سونے سے جاگا اور اس نے اپنے بچھونے پر یا اپنی ران پر تری پائی اور اس کو احتلام بھی یاد ہے اگر یقین ہے کہ وہ منی ہے یا یقین ہو کہ وہ مذی ہے یا شک ہو کہ وہ منی ہے یا مذی تو اس پر غسل واجب ہے اور اگر یقین ہے کہ وہ ودی ہے تو غسل واجب نہ ہوگا۔ اگر تری پائے مگر احتلام یاد نہیں اب اگر یقین ہو کہ وہ ودی ہی تو غسل واجب نہ ہوگا۔ اور اگر یقین ہے کہ وہ منی ہے تو غسل واجب ہوگا اور اگر یقین ہو کہ وہ مذی ہے تو غسل واجب نہ ہوگا اور اگر شک ہو کہ وہ منی ہے یا مذی تو امام ابو یوسفؒ کا یہ قول ہے کہ جب تک احتلام کا یقین نہ ہو غسل واجب نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واجب ہوگا۔ قاضی امام ابوعلی نسفی نے کہا ہے کہ حسام نے اپنے نوادر میں امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص جاگے اور اپنی سپاری پر تری پائے اور خواب اس کو یاد نہ ہو اگر سونے سے پہلے اس کے عضو میں تندی تھی تو اس پر غسل واجب نہیں لیکن اگر یہ یقین ہو جائے کہ یہ منی ہے تو غسل واجب ہوگا اور اگر سونے سے پہلے اس کا عضو سست تھا تو اس پر غسل واجب ہوگا۔ شمس الائمہ حلوانی نے کہا ہے کہ یہ صورت اکثر واقع ہوا کرتی ہے اور لوگ اس پر غسل واجب ہوا اور وہاں پردہ ممکن نہیں تو نہانے کو نہ چھوڑے اگرچہ لوگ اس کو دیکھیں اور عورت چھوڑ کر تیمم کرے اور تمام تفصیل عین الہدایہ میں ہے۔ ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (405) Kitab al-Taharah (The Book of Purification)

...are neglectful of, so it is obligatory to memorize it. This is written in Al-Muhit.

If one remembers the pleasure of a wet dream (Ihtelam) and ejaculation (Inzal) but finds no moisture, the ritual bath (Ghusl) is not obligatory. This same ruling applies to women in the manifest reports, because for Ghusl to be obligatory on a woman, it is conditional that the semen exits towards the outer part of the vagina.[1] This is the fatwa, as written in Mi'raj al-Dirayah. If a person falls asleep while sitting, standing, or walking, then wakes up and finds moisture, the ruling is the same as for one who falls asleep lying down; this is written in Al-Muhit. If semen is found on the bedding and the man says it belongs to the woman, and the woman says it belongs to the man, then the most correct view is that, as a precaution, Ghusl is obligatory for both; this is written in Al-Zahiriyyah. If a person faints and, after recovering, finds moisture on their knee or clothes, Ghusl is not obligatory for them. The same ruling applies to intoxication, and its ruling is not like that of sleep; this is written in Al-Muhit. If someone wakes up from sleep and remembers a wet dream but no moisture is apparent, yet after a short while some fluid (madi/nadi) comes out, then Ghusl is not obligatory for them. If a wet dream occurred during the night, they woke up and saw no moisture, then performed ablution (Wudu) and prayed the Fajr prayer, and after that semen came out, then Ghusl will be obligatory; this is written in Al-Dhakhirah, and they shall not repeat their prayer. Similarly, if a wet dream occurred during prayer but no ejaculation happened until the prayer was completed, and then ejaculation occurred, they shall bathe but not repeat the prayer; this is written in Fath al-Qadir.

The second cause of ritual impurity (Janabat) is penetration (Dukhul). Regardless of which path (vaginal or anal) penetration occurs, once the glans penis (Hishfa) is concealed, Ghusl becomes obligatory for both the active and passive partners, whether ejaculation occurs or not; this is the correct doctrine of our scholars. This is written in Al-Muhit and it is correct, as stated in Fatawa Qadi Khan. If someone's glans is amputated, then inserting the member to the extent of the glans makes Ghusl obligatory; this is written in Siraj al-Wahaj. If penetration occurs with an animal, or a corpse, or a girl so young that girls of her age are not usually consorted with, then Ghusl is not obligatory without ejaculation[2]; this is written in Al-Muhit. The correct view is that if penetration into a girl's place of intercourse is possible such

that the internal hymen could rupture but the two passages do not become one, then she is capable of intercourse; this is written in Siraj al-Wahaj.

If intercourse occurs only on the outer parts of a woman's vagina and semen reaches her womb, whether she is a virgin or not, Ghusl will not be obligatory for her, because there are two causes for Ghusl: either ejaculation or the entry of the glans, and neither was found. However, if she becomes pregnant, Ghusl will be obligatory because ejaculation is proven; this is written in Fatawa Qadi Khan. If she becomes pregnant, Ghusl will be obligatory upon her from the time of intercourse, and she shall repeat all the prayers from that time; this is written in Al-Multaqit. If a woman says that a Jinn visits her and she experiences the same feeling with it as she does during intercourse with her husband, Ghusl shall not be obligatory for her; this is written in Muhit al-Sarakhsi. If a ten-year-old boy has intercourse with a woman, Ghusl is obligatory for the woman but not for the boy, but the boy should be ordered to bathe so that he becomes accustomed to it, just as he is ordered to pray to establish a habit. If the man is an adult and the girl is a minor but capable of intercourse, Ghusl is obligatory for the man but not for the girl. If a castrated man (Khasi) has intercourse, Ghusl is obligatory for both parties; this is written in Al-Muhit. If one penetrates after wrapping a cloth around their member and ejaculation does not occur, some have said Ghusl will be obligatory, and the opinion of some—which is also the most correct—is that if the cloth is so thin that the heat of the vagina and...

---

[1] Because in the Hadith of Umm Sulaym, the woman seeing (moisture) is itself a condition. Narrated by al-Bukhari and Muslim. [2] Meaning without ejaculation. If ejaculation occurs, then Ghusl is obligatory as it is considered a wet dream. If a Jinn appears in human form, Ghusl becomes obligatory upon the entry of the glans, whether ejaculation occurs or not, because rulings are based on apparent circumstances.

फतावा-ए-आलमगीरी ..... खंड ① (405) किताब-उत-तहारत (पवित्रता की किताब)

...से अनभिज्ञ हैं, इसलिए इसे याद कर लेना अनिवार्य है। यह मुहीद में लिखा है।

यदि स्वप्नदोष (इहतेलाम) और वीर्यपात (इंजाल) का आनंद उसे याद हो लेकिन गीलापन न पाए, तो स्नान (गुस्ल) अनिवार्य नहीं है। और स्पष्ट रिवायत में स्त्री का भी यही हुक्म है, क्योंकि स्त्री पर स्नान अनिवार्य होने के लिए यह शर्त है कि वीर्य उसकी योनि (फ़र्ज) के बाहरी हिस्से की तरफ निकले।[1] इस पर फतवा है, यह मेराजुद्दराया में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति बैठा हुआ सोए, या खड़ा होकर सोए, या चलता हुआ सोए, फिर जाग जाए और गीलापन पाए, तो उसका हुक्म लेट कर सोने वाले के बराबर ही है, यह मुहीद में लिखा है। और यदि बिस्तर पर वीर्य पाया जाए और पुरुष कहे कि यह स्त्री का वीर्य है और स्त्री कहे कि पुरुष का वीर्य है, तो सही बात यह है कि सावधानी के तौर पर दोनों पर स्नान अनिवार्य होगा, यह ज़हीरिया में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति को मूर्च्छा (बेहोशी) आ जाए और होश आने के बाद वह अपने घुटने या कपड़े पर गीलापन पाए, तो उस पर स्नान अनिवार्य नहीं है। और यही नियम नशे की हालत का है, और इसका नियम नींद के समान नहीं है, यह मुहीद में लिखा है। कोई व्यक्ति सोकर उठा और उसे स्वप्नदोष याद है, लेकिन कोई गीलापन प्रकट नहीं हुआ, और थोड़ी देर रुकने के बाद वीर्य (मदी/नदी) निकला, तो उस पर स्नान अनिवार्य नहीं है। रात में स्वप्नदोष हुआ, फिर जगा और गीलापन नहीं देखा, फिर वज़ू किया और फज्र की नमाज़ पढ़ ली, फिर वीर्य निकला, तो उस पर स्नान अनिवार्य होगा, यह ज़खीरा में लिखा है; और वह अपनी नमाज़ को फिर से नहीं पढ़ेगा। इसी तरह यदि नमाज़ में स्वप्नदोष हुआ और वीर्यपात नहीं हुआ यहाँ तक कि नमाज़ पूरी कर ली, फिर वीर्यपात हुआ, तो स्नान करेगा लेकिन नमाज़ फिर से नहीं पढ़ेगा, यह फतहुल कदीर में लिखा है।

जनाबत (अशुद्धि) का दूसरा कारण प्रवेश (दखूल) है। प्रवेश दोनों रास्तों (अग्र और पश्च) में से किसी भी रास्ते से हो, जब हशफ़ा (लिंग का अग्र भाग) छिप जाए, तो कर्ता और कर्म (जिसके साथ किया गया) दोनों पर स्नान अनिवार्य हो जाता है, चाहे वीर्यपात हो या न हो। हमारे विद्वानों का यही सही मत है। यही मुहीद में लिखा है और यही सही है, यह फतावा काज़ी खान में लिखा है। यदि किसी का हशफ़ा कटा हुआ हो, तो हशफ़ा के बराबर लिंग प्रवेश करने से उस पर स्नान अनिवार्य हो जाएगा, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। और यदि किसी चौपाये जानवर के साथ, या मृत शरीर के साथ, या ऐसी छोटी लड़की के साथ प्रवेश किया जाए जिसके समान लड़कियों के साथ संभोग नहीं किया जाता, तो बिना वीर्यपात के स्नान अनिवार्य नहीं[2] होगा, यह मुहीद में लिखा है। और सही यह है कि

जिस लड़की के संभोग स्थल में प्रवेश इस प्रकार संभव हो कि उसके अंदर का पर्दा फटकर दोनों मार्ग एक न हो जाएं तो वह संभोग के योग्य है, यह सिराजुल वहाज में लिखा है।

यदि किसी स्त्री की योनि के बाहर-बाहर संभोग किया जाए और वीर्य उसके गर्भाशय में पहुँच जाए, चाहे वह कुंवारी हो या विवाहित, तो उस पर स्नान अनिवार्य न होगा, क्योंकि स्नान के दो कारण होते हैं: या तो वीर्यपात या हशफ़ा का प्रवेश, और इनमें से एक भी नहीं पाया गया। लेकिन यदि वह गर्भवती हो जाए, तो स्नान अनिवार्य होगा क्योंकि वीर्यपात पाया गया, यह फतावा काज़ी खान में लिखा है। और यदि गर्भ ठहर जाए, तो संभोग के समय उस पर स्नान अनिवार्य होगा और उस समय से अब तक की सारी नमाज़ें वह फिर से पढ़ेगी, यह मुल्तक़ित में लिखा है। यदि कोई स्त्री यह कहे कि मेरे पास जिन्न आया करता है और मैं उसके साथ वही अनुभव करती हूँ जो अपने पति के साथ संभोग में करती हूँ, तो उस पर स्नान अनिवार्य न होगा, यह मुहीद सरख्सी में लिखा है। यदि दस वर्ष का लड़का स्त्री के साथ संभोग करे, तो स्त्री पर स्नान अनिवार्य होगा और लड़के पर अनिवार्य नहीं होगा, लेकिन उस लड़के को भी स्नान का आदेश दिया जाएगा ताकि उसे आदत पड़े, जैसे उसे नमाज़ का आदेश आदत डालने के लिए दिया जाता है। और यदि पुरुष वयस्क हो और लड़की नाबालिग हो लेकिन संभोग के योग्य हो, तो पुरुष पर स्नान अनिवार्य होगा और लड़की पर अनिवार्य न होगा। और यदि कोई नपुंसक (खसी) संभोग करे, तो कर्ता और कर्म दोनों पर स्नान अनिवार्य होगा, यह मुहीद में लिखा है। यदि अपने अंग पर कपड़ा लपेट कर प्रवेश करे और वीर्यपात न हो, तो कुछ ने कहा कि स्नान अनिवार्य होगा, और कुछ का कथन और वही सबसे सही भी है, कि यदि कपड़ा इतना पतला हो कि योनि की उष्णता (गर्मी) और...

---

[1] क्योंकि उम्मे सुलेम की हदीस में स्त्री का देखना स्वयं शर्त है। (बुखारी और मुस्लिम) [2] यानी बिना वीर्यपात के। और यदि वीर्यपात हो, तो स्नान अनिवार्य है मानो वह स्वप्नदोष है। यदि जिन्न मनुष्य के रूप में प्रकट हो तो हशफ़ा के प्रवेश से स्नान अनिवार्य होगा, चाहे वीर्यपात हो या न हो, क्योंकि निर्णयों का आधार बाहरी स्थितियों पर है।

سے غافل ہیں پس اس کو یاد کر لینا واجب ہے۔ یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر احتلام اور انزال کی لذت اس کو یاد ہو اور تری نہ پائے تو غسل واجب نہیں اور ظاہر روایت میں عورت کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ عورت پر غسل واجب ہونے میں یہ شرط ہے کہ منی اس کی باہر فرج کی طرف نکلے ۱۔ہ اس پر فتویٰ ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اگر کوئی شخص بیٹھا ہوا سوئے یا کھڑا ہوا سوئے یا چلتا ہوا سوئے پھر جاگے اور تری پائے تو اس کا حکم اور لیٹ کر سونے والے کا برابر ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر بچھونے پر منی پائی جائے اور مرد یہ کہے کہ عورت کی منی ہے اور عورت کہے مرد کی منی ہے تو اصح یہ ہے کہ احتیاطاً دونوں پر غسل واجب ہو گا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی شخص کو غش آجائے اور بعد افاقہ کے وہ اپنے زانو پر یا کپڑے پر تری پائے تو اس پر غسل واجب نہیں۔ اور یہی حکم ہے نشے کا اور اس کا حکم نیند کے مثل نہیں یہ محیط میں لکھا ہے۔ کوئی شخص سوتے سے جاگا اور احتلام اس کو یاد ہے لیکن کوئی تری ظاہر نہیں ہوئی اور تھوڑی دیر ٹھہرنے کے بعد ندی نکلی تو اس پر غسل واجب نہیں۔ رات میں احتلام ہوا پھر جاگا اور تری نہ دیکھی پھر وضو کیا اور فجر کی نماز پڑھ لی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہو گا یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور وہ اپنی نماز کا اعادہ نہ کرے گا اور اس طرح اگر نماز میں احتلام ہوا اور انزال نہ ہوا یہاں تک کہ نماز پوری کر لی پھر انزال ہوا تو نہائے گا مگر نماز کا اعادہ نہ کرے گا یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ دوسرا سبب جنابت کا دخول ہوتا ہے۔

دخول دونوں راستوں میں سے کسی راستہ میں ہو جب سپیارہ چھپ جائے تو فاعل اور مفعول یہ دونوں پر غسل واجب کر دیتا ہے انزال ہو یا نہ ہو یہی درست مذہب ہے ہمارے علماء کا۔ یہی محیط میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر کسی کا سپیارہ کٹا ہوا ہو تو

بقدر سپیارہ کے ذکر داخل کرنے سے اس پر غسل واجب ہو جائے گا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اور اگر چوپائے جانور کے دخول کر لے یا مردے کے یا ایسی چھوٹی لڑکی کے جس کے مثل کی لڑکیوں کے ساتھ مجامعت نہیں کیا کرتے تو بغیر انزال کے غسل واجب نہیں ۲ے ہو گا یہ محیط میں لکھا ہے اور صحیح یہ ہے کہ جس لڑکی کے محلِ جماع میں دخول اس طرح ممکن ہو کہ اس کے اندر کا پردہ پھٹ کر دونوں راہیں ایک نہ ہو جائیں تو وہ مجامعت کے قابل ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر کسی عورت کی فرج سے باہر باہر مجامعت کی جائے اور منی اس کے رحم میں پہنچ جائے خواہ وہ بکر ہو یا ثیبہ ہو تو غسل اس پر واجب نہ ہو گا اس لئے کہ غسل کے دو سبب ہوتے ہیں یا انزال یا سپیارہ کا داخل ہونا ان میں سے ایک بھی نہ پایا گیا لیکن اگر اس کو حمل رہ جائے تو غسل واجب ہو گا اس لئے کہ انزال پایا گیا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر حمل رہ جائے تو وقت مجامعت کے اس پر غسل واجب ہو گا اور اس وقت سے ساری نمازیں لوٹا دے گی یہ ملتقط میں لکھا ہے۔ اگر کوئی عورت یہ کہے کہ میرے پاس جن آیا کرتا ہے اور اس کے ساتھ میں وہی کیفیت پاتی ہوں جو اپنے شوہر کی مجامعت میں پاتی ہوں تو اس پر غسل واجب نہ ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر دس برس کا لڑکا عورت سے مجامعت کرے تو عورت پر غسل واجب ہو گا اور لڑکے پر واجب نہیں ہو گا لیکن اس لڑکے کو بھی حکم غسل کا دیا جائے گا تاکہ اس کو عادت پڑے جیسے کہ اس کو نماز کا حکم عادت ہونے کے لئے کیا جاتا ہے اور اگر مرد بالغ ہو اور لڑکی نابالغ ہو مگر مجامعت کے قابل ہو تو مرد پر غسل واجب ہو گا اور اس لڑکی پر واجب نہ ہو گا اور اگر کوئی خصی مجامعت کرے تو فاعل اور مفعول دونوں پر غسل واجب ہو گا یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر اپنے عضو پر کپڑا لپیٹ کر دخول کرے اور انزال نہ ہو تو بعضوں نے کہا کہ غسل واجب ہو گا اور بعضوں کا قول اور وہی اصح بھی ہے کہ اگر کپڑا ایسا پتلا ہو کہ فرج کی حرارت اور

۱ـہ کیونکہ حدیث ام سلیم میں عورت کا دیکھ لینا خود شرط ہے رواہ البخاری و مسلم ۱۲ امین الہدایہ ۲ـہ یعنی بدون انزال کے اور اگر انزال ہو تو غسل واجب ہے گویا وہ احتلام ہے اگر جن آدمی کی صورت پر ظاہر ہوا تو فتقا ادخال حشفہ سے غسل واجب ہو گا انزال ہو یا نہ ہو کیونکہ مدار احکام کا ظاہر پر ہے ۱۲

Fatawa al-Alamgiri ..... Volume (1) (Page 306) Book of Purity

If pleasure is felt, Ghusl (ritual bath) becomes obligatory (wajib). If not, it is not obligatory. However, the more cautious ruling is that Ghusl becomes obligatory in both cases. If a 'Khuntha Mushkil' (hermaphrodite) inserts their male organ into a woman's vagina or anus, Ghusl does not become obligatory for either. The same applies if they do so with another hermaphrodite like themselves. Similarly, if a man enters a hermaphrodite, Ghusl is not obligatory. All these rulings apply if ejaculation (inzal) does not occur; if ejaculation occurs, Ghusl becomes obligatory due to it. This is recorded in 'Siraj al-Wahhaj'. Among the conditions that necessitate Ghusl are menstruation (haiz) and postnatal bleeding (nifas). When the blood of menstruation or postnatal bleeding emerges and reaches the outer part of the female organ, Ghusl becomes obligatory. This is written in 'Tabeen'. If a woman gives birth but no blood is visible, is Ghusl still obligatory? The most correct (asah) view is that it is obligatory, as stated in 'Zahiriyya'. There are nine types of Ghusl: three are 'Fard' (strictly obligatory) — for major ritual impurity (janabat), menstruation, and postnatal bleeding; one is 'Wajib' (mandatory), which is washing the deceased, as stated in 'Muheet Sarkhasi'. If a non-believer becomes Muslim while in a state of ritual impurity (junub), Ghusl is obligatory for them. Likewise, if a non-believing woman's bleeding stops and she then becomes Muslim, Ghusl is obligatory. When a girl reaches puberty through menstruation, Ghusl becomes obligatory after the bleeding stops.

When a boy reaches puberty through nocturnal emission (ihtilam), the most correct view is that Ghusl becomes obligatory at that time, as stated in 'Zahidi'. However, caution lies in regarding Ghusl as obligatory in all cases of puberty, as noted in 'Fatawa Qazi Khan'. There are four 'Sunnah' (prophetic practice) baths: on Fridays, on the two Eid days, on the day of Arafah, and when entering the state of Ihram. One is 'Mustahabb' (recommended), which is for a non-believer who converts but is not in a state of major impurity (junub). The Friday bath is for the prayer itself; this is the correct view according to 'Hidayah'. If one performs Ghusl after Fajr, loses their wudu, and then performs wudu to pray the Friday prayer, or performs Ghusl after the Friday prayer, the Sunnah will not be fulfilled. If Friday and Eid fall on the same day and one performs a single bath for both, the requirements for both are fulfilled. It is mentioned in 'Kafi' that if one bathes before dawn and prays Friday prayer with it, according to Imam Abu Yusuf, the merit of the Friday bath will be attained, but according to Abu Hasan, it will not. Some scholars have categorized these baths as 'Mandub' (optional). Ghusl for arriving in Mecca, staying in Muzdalifah, entering

Medina, recovery from insanity, and when a boy reaches the age of maturity is recorded in 'Tabeen'. Delaying Ghusl until the time of prayer is not sinful. Sheikh Sirajuddin Hindi reported a consensus (ijma) that for one without wudu or one in a state of janabat, or a woman after menstruation or childbirth, Ghusl only becomes strictly obligatory when the prayer time arrives or they intend to perform an act that requires purity, such as prayer, prostration of recitation, or touching the Quran.

---

1. Similarly, Ghusl is 'Mustahabb' (recommended) at the time of cupping (hijama), on the night of Bara'at (15th Shaban), on Laylat al-Qadr, for the solar and lunar eclipse prayers, for the prayer for rain (istisqa), during times of great fear, darkness, or severe storms, and when going into a public gathering so as not to cause discomfort with the smell of sweat. It is also recommended when wearing new clothes, after washing a corpse, for someone facing execution (justly, for retaliation, or otherwise), and for one repenting from sins so as to align outward purity with inward purity. It is also recommended for those returning from a journey and for women with non-menstrual bleeding (mustahazah).
2. According to Imam Abu Hanifa, one 'Sa' is equal to four 'Mudd', and the weight of one 'Mudd' is approximately equal to 72 traditional rupees.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) (306) किताब अल-तहारत

यदि आनंद (लज्जत) महसूस हो, तो ग़ुस्ल (स्नान) वाजिब होगा। और यदि ऐसा न हो, तो वाजिब नहीं होगा। और अधिक सावधानी का हुक्म यही है कि दोनों स्थितियों में ग़ुस्ल वाजिब होगा। यदि 'ख़ुनसा मुशकिल' (उभयलिंगी) अपने लिंग को किसी महिला के अग्र या पश्च भाग में प्रविष्ट करे, तो दोनों पर ग़ुस्ल वाजिब नहीं होगा, और यही हुक्म उस स्थिति में भी है जब वह अपने जैसे दूसरे उभयलिंगी के साथ ऐसा करे। यदि कोई पुरुष किसी उभयलिंगी के अग्र भाग में प्रविष्ट करे, तब भी ग़ुस्ल वाजिब नहीं होगा। यह सब हुक्म उस स्थिति में है जब वीर्यपात (इंजाल) न हो, लेकिन यदि वीर्यपात हो जाए, तो वीर्यपात के कारण ग़ुस्ल वाजिब होगा। यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। ग़ुस्ल वाजिब करने वाली स्थितियों में माहवारी (हैज़) और प्रसवोत्तर रक्तस्राव (निफ़ास) भी शामिल हैं। जब माहवारी या प्रसवोत्तर रक्त बाहर स्त्री की योनि तक पहुँच जाए, तो ग़ुस्ल वाजिब होगा। यह 'तबीन' में लिखा है। यदि किसी स्त्री को बच्चा पैदा हो और रक्त दिखाई न दे, तो क्या उस पर ग़ुस्ल वाजिब है? सबसे सही मत यह है कि वाजिब होता है, यह 'ज़हीरिय्या' में लिखा है। ग़ुस्ल नौ प्रकार का होता है, जिनमें से तीन प्रकार का ग़ुस्ल 'फ़र्ज़' (अनिवार्य) है: जनाबत (अशुद्धि), हैज़ और निफ़ास। और एक वाजिब है, जो मृतक का स्नान है; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि कोई काफ़िर (अविश्वासी) अपवित्र (जुनुब) अवस्था में मुसलमान हो जाए, तो उस पर ग़ुस्ल वाजिब होगा। इसी तरह यदि कोई काफ़िर महिला जिसका रक्तस्राव बंद हो गया हो, मुसलमान हो जाए, तो उस पर ग़ुस्ल वाजिब होगा। जब लड़की माहवारी के साथ बालिग (वयस्क) हो, तो रक्तस्राव बंद होने के बाद उस पर ग़ुस्ल वाजिब होगा।

और जब लड़का स्वप्नदोष (एहतलाम) के साथ बालिग हो, तो सही मत यह है कि उस समय उस पर ग़ुस्ल वाजिब होगा, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। सावधानी इसी में है कि सभी स्थितियों में ग़ुस्ल वाजिब माना जाए, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। चार ग़ुस्ल 'सुन्नत' (पैग़ंबर की प्रथा) हैं: जुमा के दिन, दोनों ईदों के दिन, अराफ़ा के दिन और एहराम बाँधते समय। एक ग़ुस्ल मुस्तहब (पसंदीदा) है, और वह उस काफ़िर का स्नान है जो मुसलमान हुआ हो लेकिन अशुद्ध (जुनुब) न हो। जुमा का ग़ुस्ल नमाज़ के लिए होता है, यही सही है, यह 'हिदाया' में लिखा है। यदि फ़ज्र के बाद ग़ुस्ल किया, फिर वूज़ू टूट गया, फिर वूज़ू करके जुमा की नमाज़ पढ़ी या नमाज़ के बाद ग़ुस्ल किया, तो सुन्नत पूरी नहीं होगी। यदि जुमा और ईद एक ही दिन हों और एक ही बार ग़ुस्ल किया जाए, तो तीनों का पुण्य मिल जाएगा। 'काफ़ी' में है कि यदि सुबह से पहले ग़ुस्ल किया और उसी से जुमा की नमाज़ पढ़ी, तो इमाम अबू यूसुफ़ के निकट जुमा के ग़ुस्ल की फ़ज़ीलत मिलेगी, लेकिन अबू हसन के निकट नहीं मिलेगी।

कुछ विद्वानों ने इन स्नानों को 'मंदूब' (ऐच्छिक) भी लिखा है। मक्का पहुँचने के लिए, मुज़दलिफ़ा में ठहरने के लिए, मदीना में प्रवेश के लिए, पागल के ठीक होने पर, और लड़के के वयस्क होने पर ग़ुस्ल करना 'तबीन' में लिखा है। यदि नमाज़ के समय तक ग़ुस्ल में देरी की जाए, तो वह गुनहगार नहीं होगा, यह 'मुहीत' में लिखा है। शेख सिराजुद्दीन हिंदी ने इस बात पर आम सहमति (इज्मा) बताई है कि जिसे वूज़ू या ग़ुस्ल की ज़रूरत हो, उस पर ग़ुस्ल केवल तभी वाजिब होता है जब नमाज़ का समय हो जाए या वह ऐसा काम करना चाहे जिसके लिए शुद्धता अनिवार्य है, जैसे नमाज़, सजदा-ए-तिलावत या क़ुरआन को छूना।

---

1. इसी तरह ग़ुस्ल मुस्तहब (पसंदीदा) है: पछने लगवाने के समय, शब-ए-बरात (15 शाबान) में, शब-ए-क़द्र में, सूर्य और चंद्र ग्रहण की नमाज़ के लिए, बारिश की प्रार्थना (इस्ततसका) के लिए, डर, अंधेरे या तेज़ आंधी के समय, और भीड़ में जाने के समय ताकि पसीने की बदबू से दूसरों को कष्ट न हो। साथ ही नया कपड़ा पहनने पर, मृतक को स्नान कराने के बाद, या जिसे मृत्युदंड दिया जा रहा हो, या पापों से तौबा करने वाले के लिए ताकि बाहरी और आंतरिक शुद्धता में सामंजस्य हो। यात्रा से लौटने वाले और 'मुस्तहाज़ा' (असामान्य रक्तस्राव वाली स्त्री) के लिए भी ग़ुस्ल मुस्तहब है।
2. इमाम अबू हनीफ़ा के निकट एक 'साअ' चार 'मुद्द' का होता है, और एक मुद्द का वज़न लगभग 72 पुराने रुपयों के बराबर होता है।

لذت محسوس ہو تو غسل واجب ہوگا۔ اور ایسا نہ ہو تو واجب نہ ہوگا۔ اور زیادہ احتیاط کا حکم یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں غسل واجب ہوگا ۔ اگر خنثیٰ مشکل اپنے ذکر کو کسی عورت کی فرج یا دبر میں داخل کرے تو دونوں پر غسل واجب نہ ہوگا اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ اپنے مثل دوسرے خنثیٰ کی فرج میں داخل کرے اور اگر کوئی مرد خنثیٰ مشکل کی فرج میں داخل کرے تو بھی غسل واجب نہ ہوگا۔ اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے جب انزال نہ ہو لیکن اگر انزال بھی ہو تو انزال کے سبب سے غسل واجب ہوگا۔ یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور منجملہ غسل واجب کرنے والیوں کے حیض و نفاس ہے جب حیض و نفاس کا خون نکل کر عورت کی باہر کی فرج تک پہنچ جائے تو غسل واجب ہوگا اور جب تک نہ پہنچے تو وہ خون نکلا نہیں اس لئے حیض نہ ہوگا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ عورت کے اگر بچہ پیدا ہوا اور خون ظاہر نہ ہو کیا اس پر بھی غسل واجب ہوتا ہے ہے اصح یہ ہے کہ واجب ہوتا ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ غسل نو طرح کا ہوتا ہے ان میں سے تین طرح کا غسل فرض ہے جنابت کا اور حیض کا اور نفاس کا اور ایک واجب ہے اور وہ مردہ کا غسل ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ کافر اگر جنب ہوا پھر مسلمان ہوا تو اس پر غسل واجب ہو گا ظاہر روایت میں اگر کافرہ عورت کا خون بند ہوا پھر مسلمان ہوئی تو اس پر غسل واجب ہوگا۔ لڑکی جب حیض کے ساتھ بالغ ہو تو حیض بند ہونے کے بعد اس پر غسل واجب ہوگا۔

اور لڑکا جب احتلام کے ساتھ بالغ ہو تو اصح یہ ہے کہ اس وقت اس پر غسل واجب ہو گا یہ زاہدی میں لکھا ہے اور زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ سب صورتوں میں غسل واجب ہوگا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اور چار غسل سنت ہیں جمعہ کے دن اور عیدین کے دن اور عرفہ کے دن اور

احرام کے وقت اور ایک مستحب ہے اور وہ غسل کافر کا ہے جب وہ مسلمان ہوا اور جنب نہ ہو یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ جمعہ کے دن کا غسل نماز کے واسطے ہوتا ہے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اگر فجر کے بعد غسل کیا پھر وضو ٹوٹ گیا پھر وضو کر کے جمعہ کی نماز پڑھی یا نماز جمعہ کے بعد غسل کیا تو سنت ادا نہ ہوگی۔ اگر جمعہ اور عید ایک دن میں جمع ہو گئے اور جامعہ بھٹی کی پھر غسل کیا تو تینوں غسل ادا ہو جائیں گے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ کافی میں ہے کہ اگر صبح سے پہلے غسل کیا اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ کے غسل کی فضیلت ملے گی۔ اور ابو الحسن کے نزدیک نہ ملے گی یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ بعض مشائخ نے ان غسلوں کو بھی مندوب لکھا ہے۔ غسل وصول مکہ کے واسطے اور مزدلفہ میں ٹھہرنے کے واسطے اور مدینہ میں داخل ہونے کے واسطے اور مجنون کا غسل جب اچھا ہو اور لڑکے کا غسل جب اپنی عمر کے حساب سے بالغ ہو یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور اسی کے مثل ہیں جب کے مسائل اگر وقت نماز تک غسل میں تاخیر کرے تو گنہگار نہیں ہوتا یہ محیط میں لکھا ہے۔ شیخ سراج الدین ہندی نے اجماع نقل کیا ہے اس بات پر کہ جس کا وضو نہ ہو اس پر وضو اور جنب اور حیض والی اور نفاس والی عورت پر غسل اسی وقت واجب ہوتا ہے جب نماز ان پر واجب ہو یا کسی ایسے کام کا ارادہ کریں جو بغیر وضو اور غسل کے نہیں ہو سکتا اور بغیر اس کے واجب نہیں ہوتا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ مثلاً نماز و سجدہ تلاوت اور قرآن کا چھونا اور مثل اسی کے اور کام یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ ظاہر الروایت میں کم سے کم پانی جو غسل کے واسطے کافی ہو ایک صاع ہوتا ہے اور وضو کے واسطے ایک مد ہمارے بعض مشائخ کا یہ قول ہے کہ ایک صاع غسل کے واسطے اس وقت

---

۱ اور اسی طرح غسل مستحب ہے پچھنے لگانے کے وقت اور شب برات میں یعنی شعبان کی پندرہویں رات میں اور شب قدر میں جب کہ اس کو جانتا ہو بظن غالب اکثر احادیث صحاح میں

عشرہ اخیرہ رمضان المبارک کی طاق راتوں میں طلب کرنا شب قدر کا وارد ہے اور سورج گہن اور چاند گہن کی نماز کے واسطے اور واسطے طلب بارش اور دفع خوف اور تاریکی روز اور سخت آندھی میں اور آدمیوں کے مجمع میں جانے کے واسطے تاکہ لوگوں کے میل اور پسینہ کی بدبو سے تکلیف نہ ہو اور جب نیا کپڑا پہنے یا مردہ نہلا دے اور اُس شخص کو جس کے قتل کا ارادہ کیا جائے خواہ بحق یا قصاص یا ظلم اور گناہ سے توبہ کرنے والے کو تاکہ توافق حاصل ہو طہارت ظاہری کو طہارت باطنی کے ساتھ اور غسل مستحب ہے سفر سے آنے والے کو اور عورت مستحاضہ کو شاید مستحاضہ کے اندر حیض واقع ہوا ہو ۱۲ ۱ صاع امام ابو حنیفہ کے نزدیک چار مد کا ہوتا ہے اور مد کی مقدار تخمیناً بقدر بہتر روپیے کے ہوتی ۱۲ مترجم عفی عنہ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) -- Book of Purification -- 207

...is sufficient for him when he omits wudu (ablution) during ghusl (ritual bath). If he performs wudu along with ghusl, then he should use one *mudd* of water for wudu and additionally one *sa'a* for ghusl. The majority of scholars (Mashaykh) hold the opinion that one *sa'a* of water is sufficient for both ghusl and wudu, and this is correct. Some scholars have stated that this has been described as the minimum amount of water that is sufficient. However, this exact amount is not mandatory; rather, if less is sufficient for someone, he may use less, and if it is not sufficient, he may increase that amount to an extent that involves neither wastefulness (*israf*) nor deficiency. This is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If one performs wudu properly with less than a *mudd* of water, it is permissible; this is written in *Sharh al-Tahawi*. The amount of one *mudd* for wudu is for when *istinja* (cleaning after excretion) is not required. If *istinja* is also required, one should use one *ratl* for *istinja* and one *mudd* for wudu. If one is wearing leather socks (*khuffayn*) and *istinja* is not required, then one *ratl* is sufficient for wudu. All these measurements are not mandatory because the temperaments of humans vary; this is written in *Sharh al-Mabsut*. If a man and woman bathe from the same vessel, there is no harm; this is written in *Al-Muhit*. If someone is in a state of major ritual impurity (*junub*) and has intimacy with his wife without performing wudu, there is no harm, although it is better to perform wudu. If he intends to eat or drink, he should rinse his mouth and wash his hands; this is written in *Siraj al-Wahaj*.

Chapter Regarding the description of waters Consisting of two sections

First Section Regarding the description of things with which wudu is permissible

Wudu is permissible with three types of water. First, flowing water (*al-ma' al-jari*). Flowing water is that in which a straw would be carried away; this is written in *Kanz* and *Khulasa*. This is a definition by which there is no difficulty in identifying flowing water; this is written in *Sharh al-Wiqayah*. Some say that flowing water is what people commonly consider to be flowing, and this is the most correct view; this is written in *Tabyeen*. It is written in *Nisab* that the *fatwa* (legal ruling) is based on the principle that as long as the taste, color, or smell of flowing water does not change due to the mingling of impurity, it does not become impure (*najis*); this is written in *Mudmarat*. If an impure object such as a carcass or wine is thrown into flowing water, it will not be considered impure as long as its color, taste, or smell does not change; this is written in *Munyat al-Musalli*. If a dog blocks the width of a stream and water flows over it, if

the amount of water touching the dog is less than the water that bypasses it, then wudu is permissible downstream from the dog's position. If it is not less, it is not permissible. Faqih Abu Ja'far said, "I found my teachers following this opinion"; this is written in *Sharh al-Wiqayah*. The same is in *Al-Muhit*, and in *Al-Tajnis* (the work of the author of *Al-Hidayah*), the same is validated; this is written in *Bahr al-Ra'iq*. According to Imam Abu Yusuf, there is no harm in performing wudu with such water as long as none of its three primary qualities change; this is written in *Sharh al-Wiqayah*. It is also written in *Nisab* that the ruling is based on this; this is written in *Mudmarat*. If from that bank of the river...

---

1. One *ratl* is equivalent to the weight of forty-three rupees.
2. The word 'permissible' (*ja'iz*) includes explanation, guidance, etc., and water with which wudu is permissible is also permissible for ghusl.
3. Based on the saying of the Prophet (PBUH): "Water is pure; nothing makes it impure except that which changes its color and taste..." Water itself has no inherent odor; thus, if a bad smell arises, it has become corrupted.
4. Through this issue, it has been clarified how the mingling of most waters occurs.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) -- किताब-उत-तहारत -- 207

...के लिए काफी होता है जब वह ग़ुस्ल (स्नान) में वुज़ू को छोड़ दे। और अगर ग़ुस्ल के साथ वुज़ू भी करे तो एक 'मुद्द' पानी से वुज़ू करे और इसके अतिरिक्त एक 'साअ' से ग़ुस्ल करे। अधिकांश धर्मगुरुओं (मशायख) का मत यह है कि एक 'साअ' पानी ग़ुस्ल और वुज़ू दोनों के लिए पर्याप्त है और यही सही है। कुछ विद्वानों ने कहा है कि यह पानी की वह न्यूनतम मात्रा है जो पर्याप्त बताई गई है। लेकिन यही मात्रा अनिवार्य नहीं है; बल्कि अगर किसी के लिए इससे कम भी पर्याप्त हो जाए तो कम उपयोग कर ले, और जिसे पर्याप्त न हो तो उस मात्रा को उतना बढ़ाए जिसमें अपव्यय (फिजूलखर्ची) न हो और न ही बहुत कम हो। यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। अगर 'मुद्द' से कम पानी में अच्छी तरह वुज़ू करे तो यह जायज़ (मान्य) है, यह 'शरह-ए-तहावी' में लिखा है। और एक 'मुद्द' की मात्रा वुज़ू के लिए उस समय है जब इस्तंजा (शौच के बाद सफाई) न करना हो। और अगर इस्तंजा भी करना हो तो एक 'रतल' से इस्तंजा करे और एक 'मुद्द' से वुज़ू करे। यदि मोज़े पहने हुए है और इस्तंजा भी नहीं करना है, तो वुज़ू के लिए एक 'रतल' ही काफी है। ये सभी मात्राएँ अनिवार्य नहीं हैं क्योंकि मनुष्यों की प्रकृतियाँ अलग-अलग होती हैं, यह 'शरह-ए-मबसूत' में लिखा है। यदि स्त्री और पुरुष एक ही बर्तन से ग़ुस्ल करें तो इसमें कोई हर्ज नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि कोई जनाबत (अशुद्धि) की अवस्था में हो और बिना वुज़ू किए अपनी पत्नी के निकट जाए तो कोई हर्ज नहीं; यदि वुज़ू कर ले तो बेहतर है। यदि खाने-पीने का इरादा करे तो उसे कुल्ला करना चाहिए और हाथ धो लेने चाहिए, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है।

अध्याय पानी के विवरण में इसमें दो खंड हैं

प्रथम खंड उन चीज़ों के विवरण में जिनसे वुज़ू जायज़ है

तीन प्रकार के पानी से वुज़ू जायज़ है। पहला 'जारी पानी' (बहता पानी), और बहता पानी वह है जिसमें तिनका बह जाए; यह 'कन्ज़' और 'खुलासा' में लिखा है। यह ऐसी सीमा है जिससे बहते पानी को पहचानने में कोई कठिनाई नहीं होती, यह 'शरह-ए-विकाया' में लिखा है। कुछ का कहना यह है कि बहता पानी वह है जिसे लोग बहता समझें, और यही सबसे सही मत है; यह 'तबीन' में लिखा है। 'निसाब' में लिखा है कि इसी पर फ़तवा है कि जब तक बहते पानी का स्वाद, रंग या गंध अशुद्धता मिलने से न बदले, तब तक वह अशुद्ध (नजिस) नहीं होता; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। अगर बहते पानी में कोई अशुद्ध चीज़ डाल दें जैसे मृत जानवर या शराब, तो जब तक उसका रंग, स्वाद या गंध

नहीं बदलेगी, तब तक वह अशुद्ध नहीं होगा; यह 'मनियत अल-मुसल्ली' में लिखा है। यदि कोई कुत्ता किसी नहर की चौड़ाई को रोक ले और पानी उसके ऊपर से बह रहा हो, तो यदि वह पानी जो उसे छूता है, उस पानी से कम है जो कुत्ते से बचा हुआ है, तो उस स्थान से नीचे की ओर वुज़ू जायज़ होगा। यदि कम नहीं है तो जायज़ नहीं होगा। फकीह अबू जाफ़र ने कहा है कि मैंने अपने गुरुओं को इसी मत पर पाया है; यह 'शरह-ए-विकाया' में लिखा है। 'मुहीत' में भी यही है और 'तजनीस' (जो साहिब-ए-हिदाया की रचना है) में भी इसी को सही बताया गया है; यह 'बहर अल-रायिक' में लिखा है। इमाम अबू यूसुफ के अनुसार ऐसे पानी से वुज़ू करने में कोई हर्ज नहीं जब तक कि उसके तीनों गुणों में से कोई गुण न बदले; यह 'शरह-ए-विकाया' में लिखा है। 'निसाब' में भी लिखा है कि इसी पर फ़तवा है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। अगर नहर के उस किनारे से...

---

1. एक 'रतल' तैंतालीस रुपये के वजन के बराबर होता है।
2. शब्द 'जायज़' में व्याख्या और मार्गदर्शन आदि सभी शामिल हैं। जिस पानी से वुज़ू जायज़ है, उससे ग़ुस्ल भी जायज़ है।
3. पैगंबर साहब के कथन के प्रमाणानुसार: "पानी पवित्र है, इसे कोई वस्तु अशुद्ध नहीं करती सिवाय उसके जो इसके रंग और स्वाद को बदल दे..." अर्थात पानी में स्वयं कोई गंध नहीं होती, यदि खराब गंध आने लगे तो वह दूषित हो गया।
4. इस मसले से यह स्पष्ट किया गया है कि अधिकांश पानी का मिलना-मिलाना किस प्रकार होता है।

کو کافی ہوتا ہے جب غسل میں وضو کو ترک کر دے اور اگر غسل کے ساتھ وضو بھی کرے تو ایک مد سے وضو کرے اسکے علاوہ ایک صاع سے غسل کرے اور اکثر مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ ایک صاع غسل اور وضو دونوں کے واسطے کافی ہے اور یہ صحیح ہے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ یہ کم سے کم مقدار پانی کے کافی ہونے کی بیان کی گئی ہے۔ لیکن بہی مقدار لازم نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے بھی کم کافی ہو جائے تو کم کرلے اور جو کافی نہ ہو تو اس مقدار پر استقدر بڑھائے جس میں اسراف نہ ہو اور کمی بھی نہ ہو یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر مد سے کم پانی میں اچھی طرح وضو کرے تو جائز ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور ایک مد کی مقدار وضو کے واسطے اس وقت ہے ۔ جب استنجا کرنا نہ ہو اور استنجا بھی کرنا ہو تو ایک رطل سے استنجا کرے اور ایک مد سے وضو کرے اگر موزے پہنے ہوئے ہے اور استنجا کرنا بھی نہیں ہے تو وضو کے واسطے ایک رطل ہی کافی ہے اور یہ ساری مقداریں لازم نہیں ہیں اس لئے کہ انسانوں کی طبیعیتیں مختلف ہوتی ہیں یہ شرح مبسوط میں لکھا ہے عورت اور مرد اگر ایک برتن سے غسل کریں تو کچھ مضائقہ نہیں ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر جنب ہوئے اور بغیر وضو کئے اپنی عورت سے قربت کرے تو مضائقہ نہیں اگر وضو کرے تو بہتر ہے اگر کھانے پینے کا ارادہ کرلے تو چاہئے کہ کلی کرے اور ہاتھ دھو لے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

باب پانیوں کے بیان میں اس میں دو فصلیں ہیں

پہلی فصل ان چیزوں کے بیان میں جن سے وضو جائز ہے

تین طرح کے پانیوں سے وضو جائز ہے پہلے جاری پانی اور جاری پانی وہ ہے جس میں تنکا بہہ جائے یہ کنز اور خلاصہ میں لکھا ہے یہ ایسی حد ہے جس سے جاری پانی کے پہچاننے میں کوئی دقت نہیں ہوتی یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے بعض کا قول یہ ہے کہ جاری وہ پانی ہے جس کو لوگ جاری سمجھتے ہوں اور یہی اصح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے نصاب میں لکھا ہے فتویٰ اس پر ہے کہ جب تک جاری پانی کا مزہ یا رنگ یا بو نجاست کے ملنے سے نہ بدلے تب تک وہ نجس نہیں ہوتا یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر جاری پانی میں کوئی نجس چیز ڈال دیں جیسے مردار اور شراب تو جب تک اس کا رنگ یا مزہ یا بو نہ بدلے گی تب تک وہ نجس نہ ہوگا یہ منیۃ المصلی میں لکھا ہے اگر کتا کسی نہر کی چوڑائی روک لے اور اس کے اوپر سے پانی جاری ہو تو اگر جس قدر پانی اس کو لگتا ہے وہ کم ہے اس سے جو کتے سے بچا ہوا ہے تب تو اس کتے کے مقام سے نیچے کی طرف وضو جائز ہو گا اور اگر کم نہیں تو نہیں جائز ہو گا فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ کہ میں نے اپنے مشائخ کو اسی قول پر پایا ہے یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے اور محیط میں بھی یہی اور تجنیس میں جو صاحب ہدایہ کی تصنیف ہے اسی کی تصحیح ہے یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایسے پانی سے وضو کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں جب تک اسکی تینوں صفتوں میں سے کوئی صفت نہ بدلے یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے اور نصاب میں لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر نہر کے اس کنارے سے

۱۔ ایک رطل تینتالیس روپیہ کے وزن کے برابر ہوتا ہے ۱۲ ۲۔ لفظ جائز توضیح وضلال وغیرہ سب کو شامل ہے اور جس پانی سے وضو جائز ہے اس سے غسل بھی جائز ہے ۱۲ ۳۔ بدلیل قول علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ الا ما غیر لونہ وطعمہ اور بچہ یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہے اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اس کے رنگ وغیرہ کو یعنی پانی میں خود

بو نہیں تو جب خراب بدبو آئے تو بگڑ گئی ۱۲ ۴۔ اس مسئلہ سے ظاہر کیا گیا کہ مراد سے اکثر پانی ملنا ملانا کیونکر ہوتا ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (208) Book of Purification

If a carcass is lying at the edge and is visible because the water level is low, not because the water is clear, then the majority of the canal's water is considered to be in contact with the carcass. This applies if it obstructs the width of the canal. If the carcass is not visible or occupies less than half the width, then the majority of the water is not considered in contact with it; this is mentioned in *Al-Muheet*. If there was impurity (najasat) on a roof and it rained, causing water to flow through the drain spout (parnala), and if the impurity was near the spout such that all, most, or half the water flows over it, then that water is impure (najis); otherwise, it is pure (pak). If the impurity was scattered on the roof and not at the mouth of the spout, the water will not be considered impure and will follow the ruling of flowing water; this is stated in *Siraj al-Wahhaj*. Some rulings in *Fatawa Qazi Khan* mention that our scholars say that as long as it is raining, the water follows the ruling of flowing water, to the extent that if it touches impurity on the roof and then falls on clothing, the clothing will not become impure unless the water’s properties (color, taste, or smell) change. If impurity was on the roof, it rained, the roof leaked, and water fell on clothing, the correct view is that if the rain has not stopped, the water falling through the roof leak is pure; this is in *Al-Muheet*. *Inabiya* states this applies only if the water has not changed due to impurity; this is from *Tatarkhaniya*. If the water drips from the roof leak after the rain has stopped, it will be impure; this is in *Al-Muheet*. *Nawazil* states that our later scholars have said this is the preferred view; this is in *Tatarkhaniya*. If impurity falls into a canal or *kariz* (1) and someone takes water from near the impurity, it is permissible and the water is pure, provided its taste, color, or smell has not changed. If a canal's water is blocked from upstream, the ruling of it being flowing water does not change; this is in *Fatawa Qazi Khan*. If a traveler has a large spout and a vessel, needs water, and hopes to find water but is not certain, Sheikh Abu al-Hasan's view is that he should instruct a companion to pour water through the spout from one side while he performs ablution (wudu) from that flow, placing a vessel on the other side to collect the water. The collected water will be pure and purifying; this is correct and mentioned in *Al-Zakhira*. If someone channels water from a small pool and performs wudu, and then that water collects elsewhere where another person channels it to perform wudu, everyone's wudu is valid if there is some distance between the locations, even if small. The same ruling applies if water flows from one pit to another and someone performs wudu sitting between them;

this is in *Al-Muheet*. If many people sit in rows by a canal and perform wudu, it is permissible; this is in *Munya al-Musalli*.

If a pool (huz) is small and water enters from one side and leaves from the other, wudu is valid from all sides, and this is the formal legal opinion (fatwa). There is no specific detail regarding whether it must be four yards long and wide or less; this is in *Sharh-e-Wiqaya*, *Zahidi*, and *Mi'raj al-Diraya*. If the water in a small pool was impure, but clean water entered from one side and water began flowing out from the other, Faqih Abu Ja'far says that the pool is ruled pure from the moment the water flows out the other side. Sadr al-Shahid chose this view, as mentioned in *Al-Muheet* and *Nawazil* and *Tatarkhaniya*. If the water did not flow out from the other side but people were drawing water continuously, it will also be pure; this is in *Zahiriyya*. Drawing water "continuously" means that between one draw and the next...

1. *Kariz* refers to an underground canal.
2. *Bahr al-Raiq* states that the ruling of purity occurs when the outgoing water matches the entry of clean water; similarly in *Al-Tahtawi*.

उस किनारे तक मुर्दार (मरा हुआ जानवर) पड़ा हो और वह पानी कम होने की वजह से नज़र आता हो, न कि साफ़ होने की वजह से, तो इस नहर का अधिकांश पानी उस मुर्दार से मिलता है। यदि उसने नहर की चौड़ाई को रोक लिया हो, और यदि वह मुर्दार नज़र नहीं आता या आधी से कम चौड़ाई में है, तो इस नहर का अधिकांश पानी उस मुर्दार से नहीं मिलता; यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि छत पर नजासत (गंदगी) पड़ी थी और उस पर बारिश हुई और परनाले (नाले) में से पानी बहा, यदि नजासत परनाले के पास थी और सारा पानी या अधिकांश पानी या आधा पानी उस नजासत से मिलकर आता है, तो उस परनाले का पानी नापाक (अपवित्र) है, अन्यथा पाक (पवित्र) है। और यदि नजासत छत पर बिखरी हुई थी और परनाले के मुहाने पर नहीं थी, तो उस परनाले का पानी नापाक नहीं होगा और बहते पानी के हुक्म में होगा; यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। और कुछ 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है कि हमारे उलेमा का यह कहना है कि जब तक बारिश हो रही है, तब तक उसका पानी बहते पानी के हुक्म में है, यहाँ तक कि यदि छत पर नजासतों से मिलकर कपड़े पर लग जाए, तो कपड़ा नापाक नहीं होगा जब तक कि उस पानी (का रंग, स्वाद या गंध) में परिवर्तन न हो। छत पर नजासत पड़ी थी, बारिश हुई और छत टपकी और कपड़े पर पानी गिरा, तो सही यह है कि यदि बारिश अभी बंद नहीं हुई है, तो छत के सुराख में से जो पानी गिरा है वह पाक है; यह 'मुहीत' में लिखा है। 'इनाबिया' में है कि यह हुक्म तब है जब वह पानी नजासत से बदल न गया हो; यह 'ततारख़ानिया' का है। और यदि बारिश रुकने के बाद छत के सुराख से पानी टपका, तो वह पानी नापाक होगा; यह 'मुहीत' में लिखा है। और 'नवाज़िल' में है कि हमारे बाद के उलेमा ने कहा है कि यही स्वीकार्य है; यह 'ततारख़ानिया' में लिखा है। नहर या कारीज़ (1) के पानी में यदि नजासत पड़ी हो और नजासत के पास से कोई पानी ले तो जायज़ है और वह पानी पाक है, बशर्ते उसका स्वाद, रंग या गंध न बदली हो। नहर का पानी यदि ऊपर से बंद हो जाए, तो उसके बहते रहने का हुक्म नहीं बदलता; यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। यदि किसी यात्री के पास एक बड़ा परनाला और बर्तन हो और उसे पानी की ज़रूरत हो और पानी मिलने की उम्मीद हो पर यकीन न हो, तो शेख अबुल हसन का कथन है कि वह अपने किसी साथी को कहे कि परनाला एक तरफ़ से डाले और खुद उस परनाले से वज़ू करे और दूसरी तरफ़ बर्तन रख दे ताकि वह पानी उसमें जमा हो जाए, तो वह जमा पानी पाक होगा और पाक करने वाला होगा; यही सही है। यह 'ज़खीरा' में लिखा है। यदि एक छोटे हौज (कुंड) से किसी ने नहर निकालकर पानी जारी किया और उससे वज़ू किया, फिर वह पानी कहीं

जमा हो गया और वहाँ से दूसरे व्यक्ति ने नहर बनाकर वज़ू किया, तो सबका वज़ू जायज़ होगा यदि दोनों स्थानों के बीच कुछ दूरी हो, चाहे कम ही हो; और यही हुक्म उस स्थिति में है जब एक गड्ढे से दूसरे गड्ढे में पानी जाता हो और कोई बीच में बैठकर वज़ू करे; यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि बहुत से लोग नहर के किनारे कतारों में बैठकर वज़ू करें, तो जायज़ होगा; यह 'मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है।

यदि हौज छोटा हो और एक तरफ़ से पानी आए और दूसरी तरफ़ से निकले, तो उसकी हर दिशा से वज़ू जायज़ है और इसी पर फ़तवा है। इसकी कोई विस्तृत शर्त नहीं कि वह चार गज़ लंबा-चौड़ा हो या कम; यह 'शरह विक़ाया' में लिखा है और यही 'ज़ाहिदी' और 'मेराज अल-दराया' में भी है। छोटे हौज का पानी नापाक था, उसमें एक तरफ़ से पाक पानी आया और दूसरी तरफ़ से पानी बहने लगा, तो फ़कीह अबू जाफ़र का कहना है कि जब दूसरी तरफ़ से पानी बहने लगा, उस समय से हौज पाक माना जाएगा; इसे सद्र अल-शहीद ने भी चुना है। 'तातारख़ानिया' और 'मुहीत' में भी यही है। यदि हौज से पानी दूसरी ओर नहीं बहा लेकिन लोग बिना रुके उससे पानी निकाल रहे हैं, तब भी वह पाक होगा; यह 'ज़हीरिया' में है। बिना रुके पानी निकालने का अर्थ है कि एक बार पानी निकालने और दूसरी बार निकालने के बीच पानी...

1. कारीज़ उस नहर को कहते हैं जो ज़मीन के नीचे हो।
2. बहर अल-रैक में कहा गया है कि पवित्रता का हुक्म तब होगा जब निकलता पानी, साफ़ पानी के प्रवेश के समय के बराबर हो; ऐसा ही तहतावी में है।

اُس کنارے تک مردار پڑا ہوا اور وہ پانی کے کم ہونے کے وجہ سے نظر آتا ہو نہ صاف ہونے کی وجہ سے تو اس نہر کا اکثر پانی اس مردار سے ملتا ہے اگر اس نے نہر کا عرض روک لیا ہو اور اگر وہ مردار نظر نہیں آتا یا نصف سے کم عرض میں ہے تو اکثر پانی اس نہر کا اس مردار سے نہیں ملتا یہ محیط میں لکھا ہے اگر چھت پر نجاست پڑی تھی اور اس پر مینہ برسا اور پرنالے میں سے پانی بہا اگر نجاست پر نالے کے پاس تھی اور کل پانی یا اکثر پانی یا نصف پانی اس نجاست سے مل کر آتا ہے تو اس پر نالے کا پانی نجس ہے ورنہ پاک ہے اور اگر نجاست چھت پر متفرق پڑی تھی اور پر نالے کے سرے پر نہ تھی تو اس پر نالے کا پانی نجس نہ ہوگا اور جاری پانی کے حکم میں ہوگا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور بعض فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے ہمارے مشائخ کا یہ قول ہے کہ مینہ جب تک برس رہا ہے تب تک اس کا پانی جاری پانی کے حکم میں ہے یہاں تک کہ اگر چھت پر نجاستوں سے ملے پھر کپڑے کو لگ جائے تو کپڑا نجس نہیں ہوگا جب تک اس پانی میں تغیر نہ ہو چھت پر نجاست پڑی تھی مینہ برسا اور چھت ٹپکی اور کپڑے پر پانی پڑا تو صحیح یہ ہے کہ اگر مینہ ابھی تک بند نہیں ہوا تو چھت کے سوراخ میں سے جو پانی گرا ہے وہ پاک ہے یہ محیط میں لکھا ہے عنابیہ میں ہے کہ یہ حکم جب ہے جب وہ پانی نجاست سے متغیر نہ ہو گیا ہو یہ تاتارخانیہ میں کا ہے اور اگر مینہ کے تھم جانے کے بعد چھت کے سوراخ میں سے پانی ٹپکا تو وہ پانی نجس ہوگا یہ محیط میں لکھا ہے اور نواز ل میں ہے کہ ہمارے متاخرین مشائخ نے کہا ہے کہ یہی مختار ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے نہر یا کاریز ۱ـہ کے پانی میں اگر نجاست پڑی ہو اور نجاست کے قریب سے کوئی پانی لے تو جائز ہے اور وہ پانی پاک ہے بشرطیکہ اس کا مزہ یا رنگ یا بو نہ بدلی ہو نہر کا پانی اگر اوپر سے بند ہو جائے تو اس کے جاری ہونے کا حکم

نہیں بدلتا یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے اگر مسافر کے ساتھ ایک بڑا پرنالہ اور برتن پانی کا ہوا اور پانی کی اس کو حاجت بھی ہو اور پانی ملنے کی امید بھی ہو مگر یقین نہ ہو تو شیخ ابو الحسن کا قول منقول ہے کہ وہ اپنے کسی رفیق کو یہ حکم کرے کہ پرنالے ایک طرف سے ڈالے اور خود اس پرنالے میں سے وضو کرے اور پرنالے کی دوسری طرف ایک برتن رکھ دے تا کہ وہ پانی اس میں جمع ہو جائے تو وہ پانی جو اس برتن میں جمع ہوا ہے پاک اور پاک کرنے والا ہوگا اور یہی صحیح ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے کہ ایک چھوٹے حوض میں سے کسی نے نہر نکال کر پانی جاری کیا اور اس سے وضو کیا پھر یہ پانی کسی جگہ جمع ہو گیا وہاں سے ایک اور شخص نے نہر بنا کر پانی جاری کیا اور اس سے وضو کیا تو سب کا وضو جائز ہوگا اگر دونوں مکانوں میں کچھ مسافت ہو اگرچہ کم ہو اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ جب ایک گڑھے میں سے دوسرے گڑھے میں پانی جاتا ہو اور ان دونوں کے بیچ میں بیٹھ کر کوئی وضو کرے یہ محیط میں لکھا ہے اگر بہت سے آدمی نہر کے کنارے پر صفیں باندھ کر بیٹھیں اور وضو کریں تو جائز ہوگا اور یہی صحیح ہے یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے۔

اگر حوض چھوٹا ہو اور ایک طرف سے اس میں پانی آتا ہو اور دوسری طرف سے نکلتا ہو تو اس کے سب طرف وضو جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے کچھ اس کی تفصیل نہیں کہ اگر وہ چار گز کا لمبا چار گز کا چوڑا ہو یا اس سے کم ہو تو جائز ہو اور جو زیادہ لمبا چوڑا ہو تو جائز نہ ہو یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے اور یہی زاہدی اور معراج الدرایہ میں لکھا ہے چھوٹے حوض کا پانی نجس تھا اس میں ایک طرف سے پاک پانی داخل ہوا اور دوسری طرف سے حوض کا پانی بہنے لگا تو فقیہ ابو جعفر کا یہ قول ہے کہ جب دوسری طرف سے حوض کا پانی بہا اس وقت سے اس حوض کی طہارت کا حکم ہوگا اور اسی کو اختیار کیا ہے صدر الشہید علیہ الرحمہ نے یہ محیط میں لکھا ہے اور نواز ل میں لکھا ہے کہ اسی حکم کو ہم لیتے ہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور

اگر دوسری طرف سے وہ حوض جاری نہیں ہوا مگر بلا توقف لوگ اس میں سے پانی نکال رہے ہیں تو بھی پاک ہو گا یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے اور بلا توقف پانی نکالنے سے یہ مراد ہے کہ ایک مرتبہ پانی لینے سے دوسری مرتبہ پانی لینے تک پانی

۱؎ کاریز اس نہر کو کہتے ہیں جو زمین کے نیچے ہو ۱۲ م ۲؎ بحر الرائق میں کہا کہ طہارت کا حکم اس وقت ہوگا جب کہ نکلتا پانی کا پاک پانی کے داخل ہونے کے وقت ہو کذا فی الطحطاوی ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① ..... 209 ..... Kitab-ut-Taharah (Book of Purity)

...the flow does not cease; this is written in "Zahidi". The water in the basin (tank) of a bathhouse is considered pure by the jurists if the falling of any impurity (najis) into it is not known. If someone puts their hand into the basin and there is impurity on their hand, if the water is stagnant and nothing enters through the inlet and no one is taking water out with a vessel, it becomes impure. If water is being taken out with vessels and nothing comes in through the inlet or if it's being overturned, the majority opinion is that it will become impure. If people take water out with their vessels and water also comes into the basin through the inlet, then according to most, it will not become impure; this is written in "Fatawa Qazi Khan" and the fatwa is based on this. It is written in "Muhit": when any quality (color, taste, or smell) of flowing water changes due to impurity and it is ruled impure, then the ruling of purity will not be given until additional pure water mixes with it and removes the change in its qualities. This is written in "Muhit". Another type of water from which Wudu (ablution) is permissible is still water; when it is abundant (Katheer), it falls under the rules of flowing water. It does not all become impure if impurity falls on one side, but if its color, taste, or smell changes, it becomes impure; all scholars agree on this, and all masters (masha'ikh) have adopted this view. This is written in "Muhit". Regarding the spot where the impurity falls, if that impurity is visible, there is a consensus (ijma') that the specific area of impurity becomes impure, and one should perform Wudu by moving away by the amount of a small pond from that spot. If the impurity is not visible, then according to the masters of Iraq, the same rule applies. However, according to the masters of Bukhara, performing Wudu from the spot where the impurity fell is permissible; this is written in "Khulasa" and this is the more correct view. This is written in "Siraj-ul-Wahaj". The size of a small pond is four yards (gaz) long and four yards wide; this is written in "Kifaya". It is narrated from Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him) that if water collects in a large pit, it is governed by the rules of flowing water as long as its qualities do not change. There is no further detail in this; this is written in "Fath-ul-Qadir". The difference between small (Qalil) water and large (Katheer) water is that if the effect of some water reaches other water in such a way that the effect of impurity from one side reaches the other, it is Qalil; and if it doesn't reach, it is Katheer. Abu Sulaiman Juzjani said that if it is ten yards long and ten yards wide (Deh-dar-Deh), the effect of one side does not reach the other side, and this has been adopted by common masters. This

is written in "Muhit". The reliable depth is that when taking water with a handful, the ground should not be revealed; this is correct, as written in "Hidaya".

In this matter, the yard (Gaz) used for cloth is the standard; this is written in "Zahiriya" and the fatwa in "Hidaya" is based on this. That yard is according to common custom, consisting of six handfuls (fists), each joint being twenty-four fingers; this is written in "Tabyin". If the pond is circular, then forty-eight yards will be the standard; this is written in "Khulasa" and there is more precaution in this. This is written in "Muhit Sarakhsi". If there is a smell in a large pond but no impurity is known, then Wudu from it is permissible; this is written in "Fatawa Qazi Khan". And it is in "Fatawa" that if there is a large pit where there is no water in summer, and animals and humans defecate in it, and in winter it fills with water and ice also freezes on it, then the water that enters this area—if it enters onto an impure spot, then the water and the ice that forms on it are impure, even if it becomes abundant later. But if it enters onto a pure spot and stays there until it reaches the size of ten-by-ten (Deh-dar-Deh) and then reaches the impure spot, then both the water and ice are pure. This is written in "Fath-ul-Qadir". If water collects at the roots of bamboo trees or in a field where trees are dense and touching each other, if the area is ten-by-ten, then Wudu from it is permissible. The dense growth of bamboos does not prevent the water from being considered joined together. If Wudu is performed in a pond completely covered with moss, if the moss moves when stirred, then Wudu in it is permissible; this is written in "Khulasa". If ice has frozen on a pond, if it is so thin that...

! And if the pond or trench's length is more but its width is less, but the total surface area becomes one hundred square yards, then Wudu from it is permissible, as mentioned in "at-Tahawi". 12.

चलन बंद न हो, यह "ज़ाहिदी" में लिखा है। हमाम (स्नानागार) के हौज़ का पानी विद्वानों के अनुसार पाक (शुद्ध) है यदि उसमें किसी गंदगी (नजासत) का गिरना मालूम न हो। यदि कोई व्यक्ति हौज़ में हाथ डाले और उसके हाथ पर नजासत लगी हो, यदि पानी ठहरा हुआ हो और आवक (इनलेट) के रास्ते से भी उसमें कुछ न आता हो और न ही कोई बर्तन से पानी निकालता हो, तो वह नजिस (नापाक) हो जाएगा। यदि बर्तनों से पानी निकाला जा रहा हो और आवक से कुछ न आ रहा हो या उसे उलटा जाता हो, तो अधिकांश विद्वानों की राय यह है कि वह नापाक हो जाएगा। यदि लोग बर्तनों से पानी निकाल रहे हों और आवक के रास्ते से भी पानी हौज़ में आ रहा हो, तो अधिकांश के अनुसार वह नापाक नहीं होगा; यह "फ़तावा क़ाज़ी ख़ान" में लिखा है और इसी पर फ़तवा है। "मुहीत" में लिखा है: बहते पानी का कोई गुण (स्वाद, रंग या गंध) जब नजासत के कारण बदल जाए और उसे नापाक होने का हुक्म दिया जाए, तो शुद्धता का हुक्म तब तक नहीं दिया जाएगा जब तक कि और पाक पानी मिलकर उसके गुणों के बदलाव को दूर न कर दे। यह "मुहीत" में लिखा है। दूसरा पानी जिससे वज़ू जायज़ है, वह ठहरा हुआ पानी है; जब वह अधिक (कसीर) मात्रा में हो तो बहते पानी के हुक्म में है। एक तरफ नजासत गिरने से वह सारा नापाक नहीं होता, लेकिन जब रंग, स्वाद या गंध बदल जाए तो नापाक हो जाता है; इस पर सभी विद्वानों की सहमति है और सभी बुजुर्गों (मशायख़) ने इसे अपनाया है। यह "मुहीत" में लिखा है। जिस स्थान पर नजासत गिरे, यदि वह नजासत दिखाई दे रही हो, तो उस स्थान के नापाक होने पर आम राय (इज्मा) है और नजासत के स्थान से एक छोटे हौज़ के बराबर हटकर वज़ू करना चाहिए। यदि नजासत दिखाई न दे, तब भी इराक़ के मशायख़ के अनुसार यही हुक्म है। बुख़ारा के मशायख़ के अनुसार नजासत गिरने के स्थान से वज़ू करना जायज़ है; यह "ख़ुलासा" में लिखा है और यही अधिक सही है। यह "सिराज-उल-वहाज" में लिखा है। छोटे हौज़ की मात्रा चार गज़ लंबाई और चार गज़ चौड़ाई है; यह "किफ़ाया" में लिखा है। इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) से वर्णित है कि यदि बड़े गड्ढे में पानी जमा हो तो बहते पानी के हुक्म में है जब तक कि उसके गुण न बदलें। इसमें कोई विस्तार नहीं है; यह "फ़तह-उल-क़दीर" में लिखा है। कम पानी (क़लील) और अधिक पानी (कसीर) में अंतर यह है कि यदि पानी के एक हिस्से का प्रभाव दूसरे तक इस प्रकार पहुँचे कि एक तरफ की नजासत का प्रभाव दूसरी तरफ पहुँचे तो वह क़लील है, और यदि न पहुँचे तो वह कसीर है। अबू सुलेमान जुरजानी ने कहा है कि यदि दस गज़ लंबा और दस गज़ चौड़ा (देह-दर-देह) हो तो एक तरफ का प्रभाव दूसरी तरफ नहीं पहुँचता, और इसी को आम मशायख़ ने

अपनाया है। यह "मुहीत" में लिखा है। गहराई वह मान्य है कि अंजलि से पानी लेने पर ज़मीन न दिखाई दे; यही सही है, जैसा कि "हिदाया" में लिखा है।

इस मसले में कपड़े के गज़ का विचार है; यह "ज़हीरिया" में लिखा है और इसी पर "हिदाया" में फ़तवा है। वह गज़ आम रिवाज का छह मुट्ठी का होता है, हर जोड़ चौबीस अंगुल का; यह "तब्यीन" में लिखा है। यदि हौज़ गोल हो तो अड़तालीस गज़ का विचार होगा; यह "ख़ुलासा" में लिखा है और इसमें अधिक सावधानी है। यह "मुहीत सरख़सी" में लिखा है। यदि बड़े हौज़ में बदबू हो लेकिन नजासत मालूम न हो, तो उससे वज़ू जायज़ है; यह "फ़तावा क़ाज़ी ख़ान" में लिखा है। और "फ़तावा" में है कि एक बड़ा गड्ढा है जहाँ गर्मियों में पानी नहीं होता और जानवर तथा आदमी उसमें मल त्याग करते हैं, सर्दियों में वह पानी से भर जाता है और उस पर बर्फ भी जम जाती है। जो पानी उस जगह दाखिल होता है, यदि वह नापाक जगह में दाखिल होता है, तो पानी और बर्फ जो उस पर जमती है नापाक है, भले ही बाद में वह अधिक हो जाए। और यदि पाक जगह में दाखिल होता है और वहाँ ठहरकर दस-बाय-दस (देह-दर-देह) जितना होकर फिर नापाक जगह तक पहुँचता है, तो पानी और बर्फ दोनों पाक हैं। यह "फ़तह-उल-क़दीर" में लिखा है। यदि बाँस के पेड़ों की जड़ों में या ऐसे खेत में जहाँ पेड़ घने और आपस में मिले हुए हों, पानी जमा हो, तो यदि वह दस-बाय-दस है तो उससे वज़ू जायज़ है। बाँसों का आपस में मिला होना पानी के आपस में मिले होने में बाधक नहीं है। यदि ऐसे हौज़ में वज़ू किया जिसमें पूरी तरह काई जमी हुई है, यदि वह हिलाने से हट जाए, तो वज़ू जायज़ है; यह "ख़ुलासा" में लिखा है। यदि किसी हौज़ पर बर्फ जम गई है और वह इतनी पतली है कि पानी के..

! और यदि हौज़ या खाई की लंबाई अधिक है और चौड़ाई कम है, लेकिन कुल क्षेत्रफल सौ गज़ हो जाता है, तो उससे वज़ू जायज़ है, जैसा कि "अत-तहावी" में वर्णित है। १२।

کا چلنا موقوف نہ ہو، یہ زاہدی میں لکھا ہے تمام کے حوض کا پانی فقہاء کے نزدیک پاک ہے اگر اس میں کسی نجاست کا گرنا معلوم نہ ہو پس اگر کوئی شخص حوض میں ہاتھ ڈالے اور اس کے ہاتھ پر نجاست لگی ہو اگر پانی ٹھہرا ہوا ہو تل کے راستہ سے بھی اس میں کچھ نہ داخل ہوتا ہو اور نہ اس میں سے کوئی برتن سے پانی نکالتا ہو تو نجس ہو جائے گا اور اگر اس میں سے برتنوں سے پانی نکالا جاتا ہو اور تل کے راستہ سے اس حوض میں کچھ نہ آتا ہو یا اس کا الٹنا ہوتا اکثر کا یہ قول ہے کہ وہ نجس ہو جائے گا اور اگر لوگ اس میں سے پانی اپنے برتنوں سے نکالتے ہوں اور تل کے راستہ سے بھی اس حوض میں پانی آتا ہو تو اکثر کے نزدیک نجس نہیں ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ محیط میں لکھا ہے جاری پانی کا کوئی وصف جب نجاست سے بدل جائے اور اس کی نجاست کا حکم کیا جائے تو اب اس کی طہارت کا حکم نہ کیا جائے گا جب تک اور پاک پانی اس میں مل کر اس کے اوصاف کے تغیر کو دور نہ کر دے یہ محیط میں لکھا ہے دوسرا پانی جس سے وضو جائز ہے وہ بند پانی ہے جب کثیر ہو تو وہ جاری پانی کے حکم میں ہے ایک طرف نجاست پڑنے سے وہ سب نجس نہیں ہوتا لیکن جب رنگ یا مزہ یا بو بدل جائے تو نجس ہو جائے گا اسی پر سب علماء کا اتفاق ہے اور اسی کو تمام مشائخ نے لیا ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اس میں جس مقام پر نجاست گرے اس کا یہ حکم ہے کہ اگر وہ نجاست نظر آتی ہو تو موضع نجاست کے نجس ہو جانے پر اجماع ہے اور مقام نجاست سے بقدر ایک چھوٹے حوض کے ہٹ کر وضو کرنا چاہئے اور اگر نجاست نظر نہ آتی ہو تب بھی مشائخ عراق کے نزدیک یہی حکم ہے اور مشائخ بخارا کے نزدیک نجاست گرنے کے مقام سے وضو کرنا جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور چھوٹے

حوض کی مقدار چار گز لمبائی چار گز چوڑائی ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے اور امام ابو یوسفؒ سے یہ منقول ہے کہ اگر بڑے گڑھے میں پانی جمع ہو تو جاری پانی کے حکم میں ہے جب تک اس کے اوصاف نہ بدلیں گے تب تک نجس نہیں ہوگا اس میں کچھ تفصیل نہیں یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور فرق قلیل پانی اور کثیر پانی میں یہ ہے کہ اگر بعضے پانی کا اثر بعضے میں پہنچے اس طور پر کہ ایک طرف کی نجاست کا اثر دوسری طرف پہنچے تو قلیل ہے اور نہ پہنچے تو کثیر ہے اور ابوسلیمان جوزجانی نے یہ کہا ہے کہ اگر دس گز لمبا دس گز چوڑا ہو تو ایک طرف کا اثر دوسری طرف نہیں پہنچا اور اسی کو لیا ہے عام مشائخ نے یہ محیط میں لکھا ہے اور گہرائی یہ معتبر ہے کہ چلو سے پانی لینے میں کھال نہ جائے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔

اس مسئلے میں اعتبار کپڑے کے گز کا ہے یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہدایہ میں لکھا ہے اور وہ گز عام رواج کا چھ مٹھیوں کا ہوتا ہے ہر عقد اور چوبیس انگشت کے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر حوض مدور ہوگا تو اڑتالیس گز کا اعتبار ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اسی میں زیادہ احتیاط ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر بڑے حوض میں بدبو ہو اگر نجاست نہ معلوم ہو تو اس سے وضو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور فتاویٰ میں ہے کہ ایک بڑا گڑھا ہے گرمیوں میں اس میں پانی نہیں ہوتا اور جانور اور آدمی اس میں پاخانہ پھرتے ہیں سردی کے موسم میں اس میں پانی بھر جاتا ہے اور اس پر برف بھی جمتا ہے پس جو پانی اس گز میں داخل ہوتا ہے اگر نجس جگہ میں داخل ہوتا ہے تو پانی اور برف جو اس پر بندھ جاتا ہے نجس ہے اگر چہ بعد اس کے کثیر ہو جاتا ہو اور اگر پاک جگہ میں داخل ہوتا ہے اور وہاں ٹھہر کر بقدر دہ دردہ کے ہو کر تب نجس جگہ میں پہنچتا ہے تب پانی اور برف دونوں پاک ہیں یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اگر بانس کے درختوں کی جڑ میں یا ایسے کھیت میں جس کے درخت گھنے آپس میں ملے ہوئے ہوں پانی جمع ہو تو اگر وہ دہ دردہ ہے تو اس سے وضو جائز ہے اور بانسوں کا باہم

ملا ہونا پانی کے باہم ملے ہونے کا مانع نہیں اگر ایسے حوض میں وضو کیا جس میں بالکل کائی جمی ہوئی ہے اگر وہ ہلانے سے ہل جائے تو اس میں وضو جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر کسی حوض پر برف جم گئی ہے اگر وہ ایسا پتلا ہے کہ پانی کے

! اور اگر حوض یا خندق کا طول زیادہ ہے عرض کم ہے لیکن بکسر سو گز ہو جاتا ہے تو اس سے وضو جائز ہے کذا فی الطحاوی ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri Volume 1 ... Kitab al-Taharah (The Book of Purification)

...breaks due to movement, then wudu (ablution) is permissible in it. If there are separate pieces of ice on the pond, and if there are so many that the water doesn't move when stirred, then wudu is not permissible. But if they are few and the water moves when stirred, then wudu is permissible; this is written in *Al-Muheet*. If ice has frozen over a large pond and someone makes a hole in it, if the frozen ice is still connected towards the inside of the hole, then wudu is not permissible in it, otherwise, it is; this is written in *Fath al-Qadir*. If the water is extracted through this hole and spreads over the ice to such an extent that if you take water in your palm, the ice beneath it doesn't melt, then wudu is permissible, otherwise not. If water is in the hole as it would be in a basin, even then wudu is not permissible in it. However, if that hole is 'dah-dar-dah' (ten by ten cubits), then wudu will be permissible; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If a water drainage pipe is made and the water in it freezes, if the water is separate from the planks of the pipe, even if it is little, it falls under the ruling of a pond, and wudu is permissible with it. But if the water is connected to the planks of the pipe, then it is not permissible; this is the preferred view, as written in *Al-Khulasah*. If a pond is less than 'dah-dar-dah' at the top and less or more at the bottom, and filth (najāsat) falls on it and the pond is ruled impure (najis), but then the water level decreases until it reaches a point where the pond becomes 'dah-dar-dah', the most correct view is that wudu and ghusl (ritual bath) are permissible in it; this is written in *Al-Muheet*. If the pond is less than 'dah-dar-dah' and deep, and filth falls into it, and subsequently the pond expands and becomes 'dah-dar-dah', it will be impure. Conversely, if filth fell into it when it was 'dah-dar-dah', then the water decreased and the pond became less than 'dah-dar-dah', it is pure; this is written in *Al-Khulasah*. If a pit was filled with water and ruled impure, then the water was absorbed and it became dry inside, it will be ruled pure. Now, if water comes into it again, there are two narrations; the most correct is that the impurity does not return, as written in *Siraj al-Wahaj*. The third type of water with which wudu is permissible is well water. The falling of objects into a well that necessitates drawing out the water are of two types: First, those whose falling makes drawing out water mandatory. If filth falls into a well, its water must be drawn out, and by the consensus of the predecessors (Salaf), drawing out that water is the purification of the well; this is written in *Al-Hidayah*. If camel or goat droppings fall into a well, the well does not become impure as long as they are not many; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. Imam Abu Hanifa's opinion is that "many" is what the observer considers many, and

"few" is what the observer considers few; this is what is relied upon, as written in *Al-Tabyin*. "Many" means that no bucket is free of them, and if not so, they are "few"; this is correct, as written in Imam Sarakhsi's *Sharh al-Mabsut* and *Al-Nihayah*. And it is in *Jami al-Saghir* that the correct view is that there is no difference between whole and broken, or wet and dry; this is written in *Al-Khulasah*. And in this ruling, there is no difference between horse dung, cow dung, and goat droppings; this is written in *Al-Hidayah*.

And there is no difference between wells in the wilderness and in the city; this is written in *Al-Tabyin*, and this is correct because necessity sometimes arises in the city, like in public baths and traveler lodges; this is written in *Al-Muheet*. If a spider, lizard, or human dies in a well, or if an animal swells or bursts, whether it's a large animal or a small one, all the water shall be drawn out; this is written in *Al-Hidayah*. If its hair falls in, the ruling is the same; this is written in *Siraj al-Wahaj*. If an animal the size of a goat falls in and is taken out alive, then the correct view is that if it is not inherently impure (Najis al-'Ayn), and there is no filth on its body, and its mouth did not touch the water, then it will not be impure. If its mouth entered the water, then the ruling for its leftover (jutha) water will apply. Thus, if its leftover water is pure, the water is pure, and if it is impure, the water is impure and all must be drawn out. And if its leftover water is doubtful, then...

1. Similarly, if a goat drops dung into a milking vessel during milking, one or two droppings, then the scholars (Mashaikh) said that the dung should be thrown away and the milk can be consumed due to necessity.

फतवा-ए-आलमगीरी जिल्द 1 ... किताब-उत-तहारत (शुद्धिकरण की पुस्तक)

...हिलने से टूट जाता है तो उसमें वुज़ू जायज़ है और अगर हौज़ पर बर्फ जुदा-जुदा टुकड़े-टुकड़े हो अगर इतना बहुत हो कि पानी हिलाने से न हिले तो उसमें वुज़ू जायज़ नहीं और अगर थोड़ा हो और पानी के हिलाने से हिल जाए तो उसमें वुज़ू जायज़ है यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर किसी बड़े हौज़ पर बर्फ जम गई और किसी ने इसमें सुराख कर लिया, अगर सुराख के अंदर की तरफ भी वह जमा हुआ बर्फ मुत्तसिल (जुड़ा हुआ) है तो इसमें वुज़ू जायज़ नहीं वरना जायज़ है यह 'फत्हुल कदीर' में लिखा है। अगर पानी इस सुराख से निकाल कर इस बर्फ के ऊपर इस कदर फैल गया कि अगर चुल्लू से पानी लो तो उसके नीचे का बर्फ घुल नहीं जाता तो इसमें वुज़ू जायज़ है वरना जायज़ नहीं। अगर पानी सुराख में इस तरह है जैसे तश्त (थाली) में पानी होता है तो भी वुज़ू इसमें जायज़ नहीं लेकिन अगर वह सुराख 'दह दर दह' (दस हाथ लम्बा और दस हाथ चौड़ा) होगा तो उसमें वुज़ू जायज़ होगा यह 'फतावा काजी खाँ' में लिखा है। अगर पानी जाने की नाली बनी हुई हो और उसका पानी जम जाए तो अगर पानी नाली के तख्तों से जुदा हो अगरचे कम हो तो वह हौज़ के हुक्म में है, वुज़ू उससे जायज़ है और अगर पानी नाली के तख्तों से मिला हुआ है तो जायज़ नहीं है, यही मुख्तार (पसंदीदा) विचार है यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर ऊपर से हौज़ दह दर दह से कम हो और नीचे से दह दर दह से कम हो या ज़्यादा हो और ऊपर इस पर नजासत (गंदगी) पड़ी हो और इस हौज़ के नजिस (अपवित्र) होने का हुक्म दिया जाए फिर ऊपर से पानी कम होकर वहाँ तक पहुँच जाए कि अब वह हौज़ दह दर दह हो जाए तो असह् (सबसे सही) यह है कि इसमें वुज़ू और गुस्ल जायज़ है यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर हौज़ दह दर दह से कम है और वह हौज़ गहरा है फिर इसमें नजासत पड़ गई इसके बाद वह हौज़ फैल कर दह दर दह हो गया तो वह नजिस होगा। और अगर हौज़ में नजासत पड़ी और उस वक्त वह दह दर दह था फिर उसका पानी कम हुआ और अब वह हौज़ दह दर दह से कम हो गया तो वह पाक है यह 'खुलासा' में लिखा है। एक गढ़े में पानी भरा हुआ था और इसकी नजासत का हुक्म दिया गया था फिर उसका पानी जज़्ब (सोख लिया) हो गया और वह अंदर से खुश्क (सूखा) हो गया तो इसकी तहारत का हुक्म किया जाएगा। अब अगर इसमें पानी दोबारा आए तो इसमें दो रिवायतें हैं, असह् यह है कि अब इसकी नजासत न लौटेगी, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। तीसरा पानी जिससे वुज़ू जायज़ है वह कुओं का पानी है। कुएं का सारा पानी जिन चीज़ों के गिरने से निकाला जाता है वह दो किस्म की हैं: अव्वल वह कि जिसके गिरने से पानी निकालना वाजिब हो। अगर कुएं में नजासत गिरे तो उसका पानी निकालना चाहिए और बा-इजमा-ए-

सलफ (पूर्वजों की सहमति से) वह पानी निकालना ही उस कुएं की तहारत है, यह 'हिदाया' में लिखा है। ऊँट या बकरी की मेंगनियां अगर कुएं में गिरें तो जब तक वह बहुत न हों तब तक कुआं नजिस नहीं होता यह 'फतावा काजी खाँ' में लिखा है। और इमाम अबू हनीफा का कौल (कथन) यह है कि 'बहुत' वह है जिसे देखने वाला बहुत समझे और 'कम' वह है जिसे देखने वाला कम समझे, इसी पर एतेमाद है यह 'तबयीन' में लिखा है। 'बहुत' वे हैं कि कोई डोल (बाल्टी) उनसे खाली न हो और जो ऐसा न हो तो 'कम' हैं, यही सही है यह इमाम सरखसी की 'शरह मबसूत' और 'निहाया' में लिखा है। और 'जामे सगीर' में है कि सही यह है कि साबित (पूरी) और टूटी हुई और तर व खुश्क में कुछ फर्क नहीं यह 'खुलासा' में लिखा है। और इस हुक्म में लीद, गोबर और मेंगनी में कुछ फर्क नहीं यह 'हिदाया' में लिखा है।

और जंगल और शहर के कुओं में कोई अंतर नहीं है यह 'तबयीन' में लिखा है और यही सही है क्योंकि ज़रुरत कभी शहर में भी पड़ती है जैसे हमामों (स्नानघरों) और मुसाफिर खानों में, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर कुएं में कोई मकड़ी या कटया (गिरगिट जैसा जीव), आदमी मरे या कोई जानवर फूल जाए या फट जाए, चाहे बड़ा जानवर हो या छोटा, तो सारा पानी निकाला जाएगा यह 'हिदाया' में लिखा है। अगर उसके बाल गिर जाएँ तो भी यही हुक्म है यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। अगर बकरी के बराबर कोई जानवर गिर जाए और ज़िंदा निकाल लिया जाए तो सही यह है कि अगर वह 'नजिस-उल-ऐन' (स्वभावतः अपवित्र) नहीं है और उसके शरीर पर कोई नजासत भी नहीं और उसका मुँह भी पानी में नहीं डूबा तो वह नजिस नहीं होगा। और अगर उसका मुँह पानी में गया तो उसके जूठे का हुक्म लागू होगा। अतः यदि उसका जूठा पाक है तो पानी पाक है और यदि नजिस है तो पानी नजिस होगा और सारा पानी निकाला जाएगा। और अगर उसका जूठा मशकूक (संदिग्ध) है तो...

1. इसी तरह अगर बकरी ने दुहने के बर्तन में दुहते समय एक या दो मेंगनियां कर दीं, तो मशाएख (विद्वानों) ने कहा कि मेंगनी फेंक दी जाए और ज़रुरत के कारण दूध पिया जा सकता है।

ہلنے سے ٹوٹ جاتا ہے تو اس میں وضو جائز ہے اور اگر حوض پر برف جدا جدا ٹکڑے ٹکڑے ہو اگر اتنا بہت ہو کہ پانی ہلانے سے نہ ہلے تو اس میں وضو جائز نہیں اور اگر تھوڑا ہو اور پانی کے ہلانے سے ہل جائے تو اس میں وضو جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر کسی بڑے حوض پر برف جم گئی اور کسی نے اس میں سوراخ کر لیا اگر سوراخ کے اندر کی طرف بھی وہ جما ہوا برف متصل ہے تو اس میں وضو جائز نہیں ورنہ جائز ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اگر پانی اس سوراخ میں نکال کر اس برف کے اوپر اس قدر پھیل گیا کہ اگر چلو سے پانی لو تو اس کے نیچے کا برف گھل نہیں جاتا تو اس میں وضو جائز ہے ورنہ جائز نہیں اگر پانی سوراخ میں اس طرح ہے جیسے طشت میں پانی ہوتا ہے تو بھی وضو اس میں جائز نہیں لیکن اگر وہ سوراخ دہ در دہ ہو گا تو اس میں وضو جائز ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر پانی جانے کی نالی بنی ہوئی ہو اور اس کا پانی جم جائے تو اگر پانی نالی کے تختوں سے جدا ہو اگر چہ کم ہو تو وہ حوض کے حکم میں ہے وضو اس سے جائز ہے اور اگر پانی نالی کے تختوں سے ملا ہوا ہے تو جائز نہیں ہے یہی مختار ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر اوپر سے حوض دہ در دہ سے کم ہو اور نیچے سے دہ در دہ سے کم ہو یا زیادہ ہو اور اوپر اس کے نجاست پڑی ہو اور اس حوض کے نجس ہونے کا حکم کیا جائے پھر اوپر سے پانی کم ہو کر وہاں تک پہنچ جائے کہ اب وہ حوض دہ در دہ ہو جائے تو اصح یہ ہے کہ اس میں وضو اور غسل جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر حوض دہ در دہ سے کم ہے اگر وہ حوض گہرا ہے پھر اس میں نجاست پڑگئی اس کے بعد وہ حوض پھیل کر دہ در دہ ہو گیا تو وہ نجس ہو گا اور اگر حوض میں نجاست پڑی اور اس وقت وہ دہ در دہ تھا پھر اس کا پانی کم ہوا اور اب وہ حوض دہ در دہ سے کم ہو گیا تو وہ پاک ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ایک

گڑھے میں پانی بھرا ہوا تھا اور اس کی نجاست کا حکم کیا گیا تھا پھر اس کا پانی جذب ہو گیا اور وہ اندر سے خشک ہو گیا تو اس کی طہارت کا حکم کیا جائے گا اب اگر اس میں پانی دوبارہ آئے تو اس میں دو روایتیں ہیں اصح یہ ہے کہ اب اس کی نجاست نہ لوٹنے کی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے تیسرا پانی جس سے وضو جائز ہے وہ کنوؤں کا پانی ہے کنویں کا سب پانی جن چیزوں کے گرنے سے نکالا جاتا ہے وہ دو قسم ہیں اول وہ کہ جس گرنے سے پانی نکالنا واجب ہو اگر کنویں میں نجاست گرے تو اس کا پانی نکالنا چاہئے اور باجماع سلف وہ پانی نکالنا ہے اس کنویں کی طہارت ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اونٹ یا بکری کی مینگنیاں اگر کنویں میں گریں تو جب تک وہ بہت نہ ہوں تب تک کنواں نجس نہیں ہوتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ بہت وہ ہے جس کو دیکھنے والا بہت سمجھے اور کم وہ ہے جس کو دیکھنے والا کم سمجھے اسی پر اعتماد ہے یہ تبیین میں لکھا ہے بہت وہ ہیں کہ کوئی ڈول ان سے خالی نہ ہو اور جو ایسا نہ ہو تو کم ہیں یہی صحیح ہے یہ امام سرخسی کی شرح مبسوط اور نہایہ میں لکھا ہے اور جامع صغیر میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ ثابت اور ٹوٹی اور تر خشک میں کچھ فرق نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اس حکم میں لید اور گوبر اور مینگنی میں کچھ فرق نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اور جنگل اور شہر کے کنوؤں میں کچھ فرق نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے اس لئے کہ ضرورت کبھی شہر میں پڑتی ہے جیسے حماموں میں اور مسافر خانوں میں یہ محیط میں لکھا ہے اگر کنویں میں کوئی مکڑی یا کٹایا آدمی مرے یا کوئی جانور پھول جائے یا پھٹے بڑا جانور ہو یا چھوٹا جانور تو سارا پانی نکالا جائے گا یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر اس کے بال گر جائیں تو بھی یہی حکم ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر بکری کے برابر کوئی جانور گر جائے اور زندہ نکال لیا جائے تو صحیح یہ ہے کہ اگر وہ نجس العین نہیں ہے اور اس کے بدن پر کوئی نجاست بھی نہیں اور اس کا منہ بھی پانی میں داخل نہیں ہوا تو نجس نہیں ہو گا اور اگر اس کا

منہ پانی میں داخل ہوا تو اس کے جوٹھے کا حکم جاری ہو گا پس اگر جوٹھا اس کا پاک ہے تو پانی پاک ہے اور نجس ہے تو پانی نجس ہو گا اور کل نکالا جائے گا اور اگر جوٹھا اس کا مشکوک ہی تو

۱۔ اسی طرح اگر بکری نے دوھنے کے برتن میں مینگنی کردی دوھنے کے وقت ایک یا دو مینگنیاں تو مشائخ نے کہا کہ مینگنی پھینک دی جائے اور دودھ پیا جائے بوجہ ضرورت کے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) [211] Kitab-at-Taharah (Book of Purification)

The water will also be doubtful (mashkuk), and all of it must be drawn out. If the animal's leftover water is disliked (makruh), then the water in the well becomes makruh, and drawing it out is recommended (mustahab). If the animal is inherently impure (najis al-ayn), such as a pig, the water becomes impure even if its mouth did not enter the water. The correct view is that a dog is not inherently impure; as long as its mouth does not enter the water, the water remains pure, as stated in 'Tabyeen'. The same ruling applies to all animals whose meat is not eaten, such as beasts of prey and wild birds; if they come out alive and their mouths did not touch the water, the correct view is that the water is not impure, as recorded in 'Muheet al-Sarkhasi'. A human corpse, whether before or after the ritual bath (ghusl), makes the water impure, as mentioned in 'Zahiriya'. If a deceased Muslim falls into a well: if it is before the ghusl, the water is spoiled; if it is after the ghusl, the water remains pure. This is the preferred view, as stated in 'Tatar-Khaniya'.

If a newborn cries at birth and then dies, the ruling is the same as that for an adult; if it falls into the well after being given a ghusl, the water is not spoiled. If it did not cry, even if it was washed several times, the water becomes spoiled upon its falling in. If a martyr (shahid) falls into a small amount of water, it is not spoiled, but if blood flows from the body, the water becomes impure, as stated in 'Fatawa Qazi Khan'.

When it is obligatory (wajib) to empty the entire well but it is impossible due to a continuous spring or flow, two hundred buckets (dool) should be drawn out; this is stated in 'Tabyeen' and is the easier path. In 'Sharh Mukhtar', it is written that the preferred way is to consult two experts who can estimate the volume of water, and whatever amount they specify should be drawn out. This ruling aligns with Fiqh and is mentioned in 'Al-Kafi'. In 'Al-Mabsut' (by Imam Sarkhasi) and 'Tabyeen', it is written that if a chicken, cat, pigeon, or similar animal dies but does not swell or decompose, forty to fifty buckets should be removed; this is recorded in 'Muheet al-Sarkhasi' and is the more apparent view as per 'Hidaya'. If a mouse or sparrow dies in the well and is removed without having swollen, twenty to thirty buckets should be drawn out after its removal, as stated in 'Muheet'. Any water drawn out before removing the mouse does not count towards this requirement, according to 'Tabyeen'. It makes no difference whether the mouse died inside the well or died outside and was then thrown in; this ruling applies to all animals, as mentioned in 'Bahr al-Ra'iq'. If a mouse's tail is cut and thrown into the water, all the water must be removed. If the

wound is sealed with wax, then only the amount required for a whole mouse is obligatory, as stated in 'Jawahir al-Nayyarah'.

If a large lizard (susmar) falls in and dies, one report suggests removing twenty or thirty buckets. If a wall lizard (sam abras) falls in and dies, the apparent narration suggests twenty buckets. A wagtail (mamula) follows the ruling of a mouse, and a 'darshan' (a type of bird/animal) follows the ruling of a cat, requiring forty or fifty buckets, as per 'Fatawa Qazi Khan'. Any animal sized between a mouse and a chicken follows the ruling for a mouse, and one between a chicken and a goat follows the ruling for a chicken; this is the 'Zahir al-Riwayah' as stated in 'Tatar-Khaniya'. This rule for small animals remains constant, as noted in 'Jawharat al-Nayyarah'.

By the purification of the well, the bucket, rope, pulley, the surrounding walls of the well, and the hands also become pure, according to 'Muheet al-Sarkhasi'. If an impure piece of wood or cloth falls into a well and cannot be removed or disappears, it becomes pure along with the purification of the well water, as stated in 'Zahiriya'. If it was obligatory to draw twenty buckets from a well, and among them...

---

1) This applies in cases where, for example, a mouse or an insect fell in, not a cat, dog, goat, or donkey. If any of the latter fell in while running, all the water must be removed regardless of whether its mouth touched the water. (Al-Jawharah) 2) This is unlike a covered tank (hawz masnur), because all of its water would be drained, whereas the ruling for a well is specific.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) [211] किताब-उत-तहारत (पवित्रता की पुस्तक)

पानी भी संदिग्ध (मशकूक) होगा और सारा पानी निकाला जाएगा, और अगर उसका झूठा मकरूह है, तो पानी भी मकरूह होगा और उसे निकालना मुस्तहब (पसंदीदा) है। और यदि वह जानवर नजिस-उल-ऐन (स्वभाव से अशुद्ध) है, जैसे सूअर, तो पानी अशुद्ध हो जाएगा चाहे उसका मुँह पानी में न भी गया हो। सही मत यह है कि कुत्ता नजिस-उल-ऐन नहीं है; जब तक उसका मुँह पानी में न जाए, पानी अशुद्ध नहीं होता, यह 'तबीईन' में लिखा है। यही हुक्म उन सभी जानवरों का है जिनका मांस नहीं खाया जाता, जैसे हिंसक पशु और जंगली पक्षी; यदि वे जीवित बाहर निकल आएं और उनका मुँह पानी तक न पहुँचा हो, तो सही बात यह है कि पानी अशुद्ध नहीं होता, यह 'मुहीत-ए-सरख़्सी' में लिखा है। मुर्दे का ग़ुस्ल (स्नान) से पहले और बाद में गिरना अशुद्धता का कारण है, यह 'ज़हीरिया' में वर्णित है। यदि कोई मुस्लिम मृतक कुएँ में गिर जाए, तो यदि वह ग़ुस्ल से पहले गिरा है, तो पानी दूषित हो जाएगा, और यदि ग़ुस्ल के बाद गिरा है, तो पानी दूषित नहीं होगा, यही विश्वसनीय मत है, जो 'ताताारख़ानिया' में लिखा है।

यदि कोई बच्चा जन्म के समय रोया और फिर मर गया, तो उसका हुक्म वयस्क व्यक्ति जैसा होगा; यदि ग़ुस्ल के बाद कुएँ में गिरेगा तो पानी दूषित नहीं होगा। और यदि वह रोया नहीं था, तो चाहे उसे कितनी ही बार ग़ुस्ल दिया गया हो, कुएँ में गिरने पर पानी दूषित हो जाएगा। यदि कोई शहीद (बलिदानी) थोड़े पानी में गिरे तो पानी दूषित नहीं होगा, लेकिन यदि उससे रक्त बहा हो तो पानी दूषित हो जाएगा, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है।

जब कुएँ का सारा पानी निकालना अनिवार्य (वाजिब) हो, लेकिन सोता (पानी का स्रोत) जारी रहने के कारण सारा पानी न निकल सके तो दो सौ डोल (बाल्टी) निकाले जाएं, यह 'तबीईन' में लिखा है और यही आसान तरीका है। 'शरह मुख़्तार' में लिखा है कि बेहतर यह है कि ऐसे दो व्यक्तियों से पूछा जाए जिन्हें पानी की मात्रा का ज्ञान हो, और वे जितनी मात्रा बताएं, उतना पानी निकाला जाए। यही हुक्म फ़िक़्ह के अनुकूल है और 'काफ़ी' में वर्णित है। 'मबसूत' (इमाम सरख़्सी की रचना) और 'तबीईन' में लिखा है कि यदि मुर्गी, बिल्ली, कबूतर या इसी तरह का कोई जानवर मर जाए लेकिन फूला या फटा न हो, तो चालीस या पचास डोल निकाले जाएंगे, यह 'मुहीत-ए-सरख़्सी' में लिखा है और यही अधिक स्पष्ट मत है जैसा 'हिदाया' में वर्णित है। यदि कुएँ में चूहा या चिड़िया मर जाए और बाहर निकल आए लेकिन फूला न हो, तो उसे निकालने के बाद बीस से तीस डोल निकाले जाएंगे, यह 'मुहीत' में लिखा है। चूहे को निकालने से पहले निकाले गए पानी का कोई महत्त्व नहीं है, यह 'तबीईन' में लिखा है।

इसमें कोई अंतर नहीं है कि चूहा कुएँ के अंदर मरा या बाहर मरकर अंदर डाला गया; सभी जानवरों के लिए यही नियम है, यह 'बह्र-उर-राईक' में लिखा है। यदि चूहे की पूँछ काटकर पानी में डाल दी जाए, तो सारा पानी निकाला जाएगा। और यदि घाव वाली जगह पर मोम लगा दिया जाए, तो उतना ही पानी निकालना वाजिब होगा जितना एक चूहे के गिरने पर होता है, यह 'जवाहर-उन्नैयरा' में लिखा है।

यदि कुएँ में छिपकली (स़ोसार) गिरकर मर जाए, तो एक रिवायत के अनुसार बीस या तीस डोल निकाले जाएंगे। यदि गिरगिट (साम अबरस) गिरकर मर जाए, तो ज़ाहिर रिवायत के अनुसार बीस डोल निकाले जाएंगे। 'ममूला' पक्षी चूहे के हुक्म में है और 'दरशान' नामक जानवर बिल्ली के हुक्म में है, जिसके गिरने पर चालीस या पचास डोल निकाले जाएंगे, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। जो जानवर चूहे और मुर्गी के बीच के आकार का हो, वह चूहे के हुक्म में है, और जो मुर्गी और बकरी के बीच का हो, वह मुर्गी के हुक्म में है; यही 'ज़ाहिर-उर-रिवायत' है और 'ताता़रख़ानिया' में वर्णित है। छोटे जानवरों के लिए हमेशा यही नियम रहता है, जैसा 'जौहरा-अन्नैयरा' में लिखा है।

कुएँ के शुद्ध होने से डोल, रस्सी, चरखी, कुएँ की दीवारें और हाथ भी शुद्ध हो जाते हैं, यह 'मुहीत-ए-सरख़्सी' में लिखा है। यदि कुएँ में कोई अशुद्ध लकड़ी या कपड़ा गिर जाए और उसे निकालना संभव न हो या वह गायब हो जाए, तो कुएँ के शुद्ध होने के साथ-साथ वह कपड़ा और लकड़ी भी शुद्ध हो जाएंगे, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। किसी कुएँ से बीस डोल निकालना वाजिब थे, उसमें से...

---

1) यह उस स्थिति में है जब उदाहरण के लिए चूहा या कोई कीड़ा गिरा हो, न कि बिल्ली, कुत्ता, बकरी या गधा। यदि इनमें से कोई भी भागते हुए कुएँ में गिरा है, तो सारा पानी निकाला जाएगा, चाहे उसका मुँह पानी में गया हो या न गया हो। (अल-जौहरा) 2) ढके हुए हौज़ (टैंक) के विपरीत, क्योंकि उसका सारा पानी बहा दिया जाएगा, जबकि कुएँ का नियम विशेष है।

پانی بھی مشکوک ہوگا اور کل نکالا جائے گا اور اگر جو تھا اس کا مکروہ ہے تو پانی مکروہ ہے اس کا نکالنا مستحب ہے۔ اور اگر وہ جانور نجس العین ہے جیسے سور تو پانی نجس ہو جائے گا اگرچہ منہ اس کا پانی میں داخل نہ ہوا ہو اور صحیح یہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے جب تک اس کا منہ نہ داخل ہوا ہو پانی نجس نہیں ہوتا یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے ان سب جانوروں کا جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے وحشی اور پرندہ اگر وہ زندہ نکل آیا اور منہ ان کا پانی میں نہ پہنچے تو صحیح یہ ہے کہ پانی نجس نہیں ہوتا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے مردہ کا غسل سے پہلے اور بعد نجس ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ مسلمان مردہ اگر کنویں میں گر جائے اگر قبل غسل کے گرے گا تو پانی خراب ہو جائے گا اور اگر بعد غسل کے گرے گا تو پانی خراب نہ ہوگا یہی مختار ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ بچہ اگر پیدا ہوتے وقت رو دے اور پھر مر جائے تو حکم اس کا بڑے آدمی کا سا ہے اگر غسل کے بعد کنویں میں گرے گا تو پانی خراب نہ ہوگا اور اگر نہ رو دے تو اگرچہ کئی بار غسل دینے کے بعد کنویں میں گرے تب بھی پانی خراب ہو جائے گا اگر شہید تھوڑے پانی میں گرے تو پانی خراب نہ ہوگا اور اگر اس سے خون بہے گا تو پانی خراب ہو جائے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ جب کنویں کا کل پانی نکالنا واجب ہو لیکن اس میں سوت جاری ہونے کے سبب سے کل پانی نہ نکل سکے تو دو سو ڈول نکالے جائیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی آسان ہے یہ اختیار شرح مختار میں لکھا ہے اور اصح یہ ہے کہ ایسے دو آدمیوں سے پوچھا جائے گا جن کو پانی کی مقدار میں نظر ہو اور جس قدر پانی وہ کنویں میں بتائیں اس قدر نکالا جائے اور یہی حکم فقہ کے موافق ہے یہ کافی میں ہے اور مبسوط میں جو امام سرخسی کی تصنیف ہے اور تبیین میں لکھا ہے کہ اگر کوئی مرغی یا بلی یا کبوتر یا مثل ان کے

اور جانور مر جائے لیکن نہ پھولے نہ پھٹے چالیس یا پچاس ڈول نکالے جائیں گے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی ظاہر تر ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اگر کنویں میں چوہا یا چڑیا مر جائے اور مردہ نکلے لیکن پھولے نہیں تو اس کے نکالنے کے بعد بیس سے تیس ڈول تک نکالے جائیں گے یہ محیط میں لکھا ہے اور چوہے کے نکالنے سے پہلے جو پانی نکالا جائے اس کا اعتبار نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور اس میں کچھ فرق نہیں کہ چوہا کنویں کے اندر مرے یا کنویں کے باہر مرے پھر اس میں ڈال دیا جائے اور تمام حیوانات کا یہی حکم ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر چوہے کی دم کاٹ کر پانی میں ڈال دی جائے تو تمام پانی نکالا جائے گا اور اگر کٹاؤ کی جگہ موم لگا دیا جائے تو اس قدر پانی نکالنا واجب ہو گا جس قدر چوہے میں واجب ہوتا ہے یہ جواہر النیرہ میں لکھا ہے۔ اور اگر اس میں سوسمار گر کر مر گیا تو ایک روایت میں بیس یا تیس ڈول نکالے جائیں گے ۔ اگر سام ابرص کنویں میں گر کر مر جائے تو ظاہر روایت میں بیس ڈول نکالے جائیں گے اور ممولہ چوہے کے حکم میں ہے اور درشان جو ایک جانور ہوتا ہے وہ بلی کے حکم میں ہے اور اس کے گرنے سے چالیس یا پچاس ڈول نکالے جائیں گے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اور جو چوہے اور مرغی کے درمیان میں ہو وہ چوہے کے حکم میں ہے اور جو مرغی اور بکری کے بیچ میں ہو وہ مرغی کے حکم میں ہے یہی ظاہر الروایت ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور اس طرح ہمیشہ اس کا حکم چھوٹے جانور کا ہوتا ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔

کنویں کے پاک ہونے سے ڈول اور رسی اور چرخ اور کنویں کا گردا گرد اور ہاتھ بھی پاک ہو جاتا ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر کنویں میں کوئی نجس لکڑی یا نجس کپڑے کا ٹکڑا گر پڑے اور اس کا نکالنا ممکن نہ ہو یا غائب ہو جائے تو اس کنویں کے پاک ہونے کے ساتھ وہ کپڑا

اور لکڑی بھی پاک ہو جائے گی یہ ظہیریہ میں لکھا ہے کسی کنویں میں سے بیس ڈول نکالنا واجب تھے اس میں سے

---

1) یہ اس صورت میں ہے جب کہ مثلاً چوہا یا ہامہ ہو گئی ہے اور نہ بلی کتے سے اور نہ بکری اور مدہ سے اور اگر ہر ایک بھاگ کر کنویں میں گرا ہے تو سارا پانی نکالا جائے گا خواہ اس کا منہ داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو الجوہرۃ 12 2) برخلاف حوض مسنور کے اس واسطے کہ اس کا تمام پانی بہا دیا جائے گا اور کنویں کا حکم خاص ہے 12

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (212) Book of Purification (Kitab al-Taharah)

If the first bucket (dol) is drawn and poured into another well, then twenty buckets shall also be drawn from that well. The fundamental principle in this matter is that the second well becomes pure by drawing the same number of buckets that would have made the first well pure at the time that particular bucket was drawn and poured into the second well. If the second bucket drawn is poured, nineteen buckets shall be drawn. If the tenth bucket is poured, according to the narration of Abu Hafs, eleven buckets shall be drawn, and this is the most correct view; it is written in 'Bada'i'. If a mouse is removed from one well and thrown into another, and twenty buckets were also drawn from the first well and poured into the second, then it is obligatory (wajib) to remove that mouse from the second well and draw twenty buckets, just as the ruling for the first well was; this is written in 'Siraj al-Wahaj'. If there were two wells from which drawing twenty buckets each was obligatory, and twenty buckets were drawn from one and poured into the other, it would still be obligatory to draw those same twenty. If drawing twenty buckets was obligatory from one well and forty from the other, then whatever amount was obligatory to draw from the first was drawn and poured into the second, forty buckets must be drawn from the second. The underlying principle is to see how many buckets were obligatory to be drawn from the well the water was taken from, and how many from the one it was poured into. If the required amounts were equal, they remain so. If one was greater, the smaller amount is subsumed into the larger. For example, if there are three wells and it is obligatory to draw twenty buckets from each, and the obligatory amount from two wells is drawn and poured into a third, then forty buckets must be drawn from the third well; this is written in 'Bada'i'. If twenty buckets from one well and ten from another are poured into it, then thirty buckets shall be drawn; this is written in 'Muhit-e-Sarkhasi'. If twenty buckets are obligatory from one and forty from another, and the obligatory water from both is poured into a third pure well, then forty buckets shall be drawn from the third, according to the principle mentioned earlier. If forty buckets were obligatory from one well and one bucket from it is poured into a well where twenty buckets were obligatory, then forty buckets shall be drawn; this is written in 'Bada'i'. It is mentioned in 'Nawadir' that if a mouse dies in a clay pot (matka) and its water is poured into a well, then according to Imam Muhammad (RA), as much water should be drawn from the well as exceeds the volume of water from the pot plus twenty buckets; this is the most correct view. It is written in 'Sarkhasi'. And in 'Fatawa' it is mentioned that even if a single drop from

that pot's water falls into the well, twenty buckets must be drawn; this is written in 'Siraj al-Wahaj'. And if the mouse decomposes in the pot and a drop of its water falls into the well...

1ـــ The buckets should be drawn using a 'medium-sized' bucket. By 'medium' is meant the standard bucket of that specific well, i.e., the one usually used to draw its water. If no specific bucket is assigned to that well, then a bucket that holds one 'Sa'a' (a measure) of water is considered. A Sa'a is equal to eight 'ratl', which is approximately three 'seer' by the measure of Lucknow. For any bucket larger or smaller than a Sa'a, the calculation should be made relative to the Sa'a bucket. That is, if a very large bucket is equivalent to twenty buckets, drawing just one is sufficient, as is evident in the school of thought. Conversely, if the bucket is very small, more should be drawn according to the calculation of the obligatory amount. It is sufficient to draw only as much water as is currently in the well, even if it is less than the required count of buckets. For instance, if drawing forty buckets is obligatory but the well only contains twenty, it becomes pure by drawing those twenty, as stated in 'Nahr al-Faiq'. If water levels rise after that, no further drawing is obligatory. ۱۲ 2ـــ A clay pot (matka) half-buried in the ground falls under the same ruling as a well. Similarly, for pits where water collects and for large jars, buckets should be drawn in the same manner as from a well. ۱۲ ع

पहला डोल निकालकर एक कुएं में डाल दिया तो उस कुएं में से भी बीस डोल निकाले जाएंगे और इस मसले में असल यह है कि दूसरा कुआं भी उसी मात्रा के डोलों से पाक होता है जिस मात्रा के डोलों से पहला कुआं पाक होता, जिस समय उसमें से वह डोल निकाला गया था जो दूसरे कुएं में डाला गया। अगर दूसरा डोल डाला जाएगा तो उन्नीस डोल निकाले जाएंगे, अगर दसवां डोल डाला जाएगा तो अबू हफ़्स की रिवायत के अनुसार ग्यारह डोल निकाले जाएंगे और यही अधिक सही है, यह 'बदाइ' में लिखा है। अगर एक कुएं में से चूहा निकालकर दूसरे कुएं में डाला गया और पहले कुएं में से बीस डोल भी निकालकर दूसरे कुएं में डाल दिए गए, तो अब दूसरे कुएं में से उस चूहे को निकालकर बीस डोल निकालना वाजिब होगा जैसा कि पहले कुएं का हुक्म था, यह 'सिराज-अल-वहाज' में लिखा है। दो कुएं ऐसे थे कि जिनमें दोनों से बीस-बीस डोल निकालना वाजिब थे और एक में से बीस डोल निकाले गए और दूसरे में डाले गए तब भी उसमें से वही बीस निकालना वाजिब होंगे। और अगर एक कुएं में से बीस डोल निकालना वाजिब थे और दूसरे में से चालीस डोल निकालना वाजिब थे, तो जिस कुएं में से निकालना वाजिब था उसकी मात्रा निकालकर दूसरे कुएं में डाला गया, तो दूसरे में से चालीस डोल निकाले जाएंगे। और इसमें असल यह है कि फिर देखेंगे कि जिस कुएं में से पानी निकाला गया उसमें से कितने डोल निकालना वाजिब थे और जिसमें वह डाला गया उसमें से कितने डोल निकालना वाजिब थे। अगर दोनों में बराबर डोल निकालना वाजिब थे तो वही मात्रा रहेगी, और यदि एक के अधिक थे तो कम वाले अधिक वाले में समाहित हो जाएंगे। और यह इस प्रकार है कि यदि तीन कुएं हों और प्रत्येक में से बीस डोल निकालना वाजिब हो, और दो कुओं में से जितनी मात्रा में पानी निकालना वाजिब था वह निकालकर तीसरे कुएं में डाल दिया गया, तो तीसरे कुएं में से चालीस डोल निकाले जाएंगे, यह 'बदाइ' में लिखा है। और अगर उसमें एक कुएं में से निकालकर बीस डोल डालें और दूसरे में से दस डोल डालें, तो तीस डोल निकाले जाएंगे, यह 'मुहीत-ए-सर्खसी' में लिखा है। और अगर एक में से बीस डोल निकालना वाजिब हो और दूसरे में से चालीस, और दोनों में से जितना पानी निकालना वाजिब था वह निकालकर तीसरे पाक कुएं में डाल दिया गया, तो तीसरे में से चालीस डोल निकाले जाएंगे, इसी असल के अनुसार जो हमने पहले बयान किया है। और अगर एक कुएं में से चालीस डोल निकालना वाजिब थे, उसमें से एक डोल निकालकर उस कुएं में डाल दिया जिसमें से बीस डोल निकालना वाजिब थे, तो चालीस डोल निकाले जाएंगे, यह 'बदाइ' में लिखा है। और 'नवादिर' में है कि एक चूहा एक मटके में मर गया और उस मटके का पानी एक कुएं

में डाल दिया गया, तो इमाम मोहम्मद रहमतुल्लाह अलैह का यह कहना है कि उस कुएं का इतना पानी निकाला जाएगा जो उस मटके के पानी (जो उसमें डाला गया है) और बीस डोल से अधिक हो, यही अधिक सही है। 'सर्खसी' में लिखा है। और फ़तावा में है कि अगर एक बूंद उस मटके के पानी से कुएं में डाल दी जाए तो उसमें से बीस डोल निकाले जाएंगे, यह 'सिराज-अल-वहाज' में लिखा है। और अगर चूहा मटके में फट जाए और उसकी एक बूंद पानी की कुएं में...

1_ डोल निकाले जाएं'मुतवस्सित' (औसत) डोल से, और मुतवस्सित यानी औसत डोल से वह डोल मुराद है जो उस कुएं का अपना डोल हो, यानी जिस डोल से उसका पानी भरा जाता है। फिर अगर उस कुएं का कोई डोल तय न हो तो उस डोल का विचार किया जाएगा जिसमें एक 'साअ' (Sa'a) पानी आए। साअ आठ रतल के बराबर है और लखनऊ के सेर के हिसाब से लगभग तीन सेर का एक साअ होता है। और इसके अतिरिक्त यानी जो डोल साअ से कम या ज्यादा हो, उसका हिसाब साअ वाले डोल से किया जाएगा। यानी अगर बहुत बड़ा डोल बीस डोल के बराबर हो तो एक ही डोल निकालना पर्याप्त है जैसा कि मज़हब में स्पष्ट है। और यदि बहुत छोटा डोल हो तो वाजिब मात्रा से अधिक हिसाब के अनुसार निकालना चाहिए। और कुएं में मौजूद उतने ही पानी को निकालना पर्याप्त है जो कुएं में है, भले ही वह डोलों की संख्या से कम हो, यानी उदाहरण के लिए चालीस डोल निकालना वाजिब हो और कुएं में केवल बीस डोल पानी था, तो उतने ही निकालने से वह पाक हो गया जैसा कि 'नहर-अल-फ़ायक' में कहा गया है। इसके बाद पानी बढ़ जाए तो कुछ निकालना वाजिब नहीं। ١٢ 2_ मटका जिसका आधा हिस्सा ज़मीन में गड़ा हो, वह कुएं के हुक्म में है। इसी प्रकार पानी जमा होने के गड्ढे और बड़ी मटकियों से कुएं की तरह डोल निकाले जाएं। ١٢ ع

پہلا ڈول نکال کر ایک کنویں میں ڈال دیا تو اس کنویں میں سے بھی بیس ڈول نکالے جائیں گے اور اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ دوسرا کنواں بھی اس قدر ڈولوں سے پاک ہوتا ہے جس قدر ڈولوں سے پہلا کنواں پاک ہو گا جس وقت اس میں سے وہ ڈول نکالا گیا تھا جو دوسرے کنویں میں ڈالا گیا اگر دوسرا ڈول ڈالا جائے گا تو انیس ڈول نکالے جائیں گے اگر دسواں ڈول ڈالا جائے گا تو ابو حفص کی روایت کے بموجب گیارہ ڈول نکالے جائیں گے اور یہی اصح ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اگر ایک کنویں میں سے چوہا نکال کر دوسرے کنویں میں ڈالا گیا اور پہلے کنویں میں سے بیس ڈول بھی نکال کر دوسرے کنویں میں ڈال دیئے گئے تو اب دوسرے کنویں میں سے اس چوہے کو نکال کر بیس ڈول نکالنا واجب ہونگے جیسے پہلے کنویں کا حکم تھا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

دو کنویں ایسے تھے کہ جن میں دونوں سے بیس بیس ڈول نکالنا واجب تھے اور ایک میں سے بیس ڈول نکالے گئے اور دوسرے میں ڈالے گئے تب بھی اس میں سے وہی بیس نکالنا واجب ہونگے اور اگر ایک کنویں میں سے بیس ڈول نکالنا واجب تھے اور دوسرے میں سے چالیس ڈول نکالنا واجب تھے پس جس قدر ایک کنویں میں سے نکالنا واجب تھا وہ اس میں سے نکال کر دوسرے کنویں میں ڈالا گیا تو دوسرے میں سے چالیس ڈول نکالے جائیں گے اور اصل اس میں یہ ہے کہ پھر دیکھیں گے کہ جس کنویں میں سے پانی نکالا گیا اس میں سے کس قدر ڈول نکالنا واجب تھے اور جس میں وہ ڈالا گیا اس میں سے کس قدر ڈول نکالنا واجب تھے اگر دونوں میں سے برابر ڈول نکالنا واجب تھے تو اس قدر رہیں گے اور ایک کے زیادہ تھے تو کم اس زیادہ میں داخل ہو جائیں گے اور اس طرح ہے یہ کہ اگر تین کنویں ہوں اور ہر ایک میں سے بیس ڈول نکالنا واجب ہوں اور دو کنویں میں سے جس قدر پانی نکالنا واجب تھا وہ نکال کر تیسرے کنویں میں ڈال

دیا تو تیسرے کنویں میں سے چالیس ڈول نکالے جائیں گے یہ بدائع میں لکھا ہے۔ اور اگر اس میں ایک کنویں میں سے نکال کر بیس ڈول ڈالیں اور دوسرے میں اٹھا کر دس ڈول ڈالیں تو تیس ڈول نکالے جائیں گے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اور اگر ایک میں سے بیس ڈول نکالنا واجب ہوں اور دوسرے میں سے چالیس اور دونوں میں سے جس قدر پانی نکالنا واجب تھا وہ نکال کر تیسرے پاک کنویں میں ڈال دیا تو تیسرے میں سے چالیس ڈول نکالے جائیں گے اسی اصل کے بموجب جو ہم اول بیان کر چکے ہیں اور اگر ایک کنویں میں سے چالیس ڈول نکالنا واجب تھے اس میں ایک ڈول نکال کر اس کنویں میں ڈال دیا جس میں سے بیس ڈول نکالنا واجب تھے تو چالیس ڈول نکالے جائیں گے یہ بدائع میں لکھا ہے۔ اور نوادر میں ہے کہ ایک چوہا ایک مٹکے میں مر گیا اور اس مٹکے کا پانی ایک کنویں میں ڈال دیا گیا تو امام محمدؒ کا یہ قول ہے کہ اس کنویں کا اس قدر پانی نکالا جائے گا کہ اس مٹکے کے پانی سے جو اس میں ڈالا گیا ہے اور بیس ڈول سے زیادہ ہو یہی اصح ہے۔ سرخسی میں لکھا ہے۔ اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر ایک قطرہ اس مٹکے کے پانی سے کنویں میں ڈال دیا جائے تو اس میں سے بیس ڈول نکالے جائیں گے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اور اگر چوہا مٹکے میں پھٹ جائے اور ایک قطرہ اس کے پانی میں سے کنویں میں

ہے 1 میں ڈول نکالے جائیں متوسط ڈول سے اور متوسط یعنی میانہ ڈول سے وہ ڈول مراد ہے جو اس کنویں کا ڈول یعنی جس ڈول سے اس کا پانی بھرا جاتا ہے پھر اگر اس کنویں کا کوئی ڈول مقرر نہ ہو تو اُس ڈول کا اعتبار ہے جس میں ایک صاع پانی سمائے صاع آٹھ رطل ہے اور لکھنو کے سیر سے تخمیناً تین سیر صاع ہوتا ہے اور اس کے سوائے یعنی جو ڈول کہ صاع سے کم زیادہ ہو اس کا حساب کیا جائے صاع والے ڈول سے یعنی اگر بہت بڑا ڈول بیس ڈول کے برابر ہو تو ایک ہی ڈول کا نکالنا کفایت کرتا ہے ظاہر مذہب میں اور اگر نہایت چھوٹا ڈول ہو تو قدر واجب سے زیادہ حساب کے موافق نکالنا چاہئے اور کفایت کرتا ہے نکالنا اس قدر پانی کا جو کنویں میں

موجود ہے اگر چہ ڈولوں کے شمار سے کم ہو یعنی مثلاً چالیس ڈول نکالنا واجب ہو اور کنویں میں فقط بیس ڈول پانی تھا تو اُسی قدر کے نکالنے سے پاک ہو گیا یا نہر الفائق میں کہا گیا ، اس کے بعد پانی زیادہ ہو گیا تو کچھ نکالنا واجب نہیں ۱۲ ــ2 مٹکا جس کا آدھا زمین میں گڑا ہو وہ کنویں کے حکم میں ہے و علیٰ ہذا پانی مجتمع ہونے کے گڑھے اور بڑی مٹکیاں سے کنویں کے مانند ڈول نکالے جائیں ۱۲ ع

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume (1) [Page 213] Kitab al-Taharah (Book of Purification)

...if discarded, all the water of that well must be removed; this is recorded in *Khazanat al-Muftin*. If a water well is near a cesspool of impurity, it remains pure as long as its taste, color, or smell does not change; this is stated in *al-Zahiriyyah*. In this case, the distance in yards is not considered. However, if the well of impurity is ten yards away and its effect reaches the water well, the water well becomes impure; but if it is one yard away and no effect reaches it, the water well is pure. This is written in *al-Muhit* and it is the correct view; it is also mentioned in *Muhit al-Sarakhsi*. If a mouse or another animal is found in a well and it is unknown when it fell in, and it has not bloated, then if ablution (wudu) was performed with its water, the prayers of one day and night must be repeated, and anything touched by that water must be washed. If it had bloated or disintegrated, the prayers of three days and nights must be repeated. This is the opinion of Imam Abu Hanifa (RA). The opinion of Imam Muhammad (RA) and Imam Abu Yusuf (RA) is that no prayers are to be repeated unless the time it fell in is known; this is written in *al-Hidayah*. However, if the time of falling is known, there is a consensus (ijma') that wudu and prayers must be repeated from that specific time. If dough was kneaded with that water, the preferred ruling (istihsan) is that if the animal removed from the well was bloated, dough kneaded with that water from up to three days prior should not be eaten; if it had not disintegrated, dough from one day prior should not be eaten. This is the view adopted by Imam Abu Hanifa (RA), as recorded in *al-Muhit*. Secondly, instances where removing water is recommended (mustahabb): if a mouse falls in, removing twenty buckets is recommended; for a cat or a hen (roaming free), removing forty buckets is recommended, because the leftover (drinking) water of these animals is disliked (makruh), and often the water reaches the mouths of falling animals. If it is certain that the water did not reach the mouths of these animals, no water needs to be removed. If the hen was small and not roaming, no water should be removed. These are all matters from *Zahir al-Riwayah* where removing water is recommended, being no less than twenty buckets; Imam Muhammad (RA) alluded to this in *al-Nawadir* as narrated by Ibrahim from him, and this is written in *al-Muhit*. For disliked (makruh) water, ten buckets should be removed; this is written in *al-Khulasah*, *al-Nihayah*, and *Fath al-Qadir*. It is cited in *al-Bada'i* from the Fatawa that if a goat falls in and comes out alive, buckets should be removed for the sake of peace of mind (atminan al-qalb),

not for purification; even if none are removed and wudu is performed, it is permissible. This is written in *Fatawa Qadi Khan*.

Second Section Regarding things with which ablution (wudu) is not permissible

(1) Ablution is not permissible with the water of melons, cucumbers, gherkins, or rose water. Nor is it permissible with any syrup, or other thin liquids like vinegar; this is written in *Fatawa Qadi Khan*. Similarly, it is not permissible with salt water, as stated in *al-Khulasah*. Wudu is not permissible with soapy water or water containing *Ashnan*^1 if its fluidity is lost and it becomes thickened. If its fluidity and clarity remain, it is permissible; this is written in *Fatawa Qadi*. Ablution is also not permissible with the water that exudes from grapevines; this is written in *al-Kafi*, *al-Muhit*, and *Fatawa Qadi Khan*.

---

1 *Ashnan* is a well-known medicinal plant used for treating itchiness, etc. (f) Some sub-rulings (furu'): (1) If wine (khamr) in a vessel is converted to vinegar by adding a substance, it becomes pure. (2) If water falls from a tap into a basin and people continuously take handfuls from it, it will be treated like flowing water regarding impurity. (3) If saliva or nasal mucus falls into a water vessel, wudu with it is permissible. (4) If there is a small amount of water and both hands are impure, and one does not have wudu, one may take water in the mouth to wash the hands, provided there is no intention of washing the mouth for wudu. (1) Water that comes out from piercing a melon or watermelon is considered extracted by hand/ mechanical means, thus wudu with it is not permissible.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) [पृष्ठ 213] किताब-उत-तहारत

...डाल दिया जाए तो उस कुएं का सारा पानी निकाला जाएगा, यह 'ख़ज़ाना-उल-मुफ़्तीन' में लिखा है। अगर पानी का कुआं गंदगी (नजासत) के गढ़े के करीब हो, तो वह तब तक पाक है जब तक उसका स्वाद, रंग या गंध न बदले; यह 'ज़हीरया' में लिखा है। इस मामले में कुछ गज़ों की दूरी का कोई महत्व नहीं है। अगर गंदगी का कुआं दस गज़ की दूरी पर हो और उसका असर पानी के कुएं में आए, तो कुएं का पानी नापाक हो जाएगा; और अगर एक गज़ की दूरी पर हो और असर न आए, तो पानी का कुआं पाक है। यह 'मुहीत' में लिखा है और यही सही है; यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में भी लिखा है। अगर कुएं में चूहा या कोई और जानवर मिला और यह पता न हो कि वह कब गिरा था और वह फूला भी न हो, तो यदि उसके पानी से वज़ू किया गया था, तो एक दिन और रात की नमाज़ें दोहराई जाएंगी और जिस चीज़ पर वह पानी लगा था उसे धोया जाएगा। और अगर वह फूल गया था या फट गया था, तो तीन दिन और रात की नमाज़ें दोहराई जाएंगी। यह इमाम अबू हनीफ़ा रह. का कौल (कथन) है। इमाम मुहम्मद रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. का कौल यह है कि जब तक यह पता न चले कि वह कब गिरा था, कोई नमाज़ नहीं दोहराई जाएगी; यह 'हिदाया' में लिखा है। लेकिन अगर गिरने का समय ज्ञात हो, तो इस पर इत्तेफ़ाक़ (सहमति) है कि उसी समय से वज़ू और नमाज़ें दोहराई जाएंगी। और अगर उसी पानी से आटा गूंथा गया था, तो इस्तिहसान (श्रेष्ठता) यह है कि यदि वह जानवर फूला हुआ निकला, तो तीन दिन पहले तक का गूंथा हुआ आटा न खाया जाए; और अगर नहीं फटा था, तो एक दिन पहले तक का गूंथा हुआ आटा न खाया जाए। इमाम अबू हनीफ़ा रह. ने यही विचार अपनाया है और यह 'मुहीत' में लिखा है। दूसरी ओर, जहाँ पानी निकालना मुस्तहब (पसंदीदा) है: यदि कुएं में चूहा गिर जाए तो बीस डोल निकालना मुस्तहब है, और बिल्ली या मुर्गी (जो बाहर घूमती हो) के लिए चालीस डोल निकालना मुस्तहब है, क्योंकि इन जानवरों का जूठा मकरूह (नापसंद) होता है और अक्सर पानी गिरने वाले जानवर के मुंह तक पहुँच जाता है। यहाँ तक कि यदि विश्वास हो जाए कि पानी इन जानवरों के मुंह तक नहीं पहुँचा, तो पानी नहीं निकाला जाएगा। और अगर मुर्गी छोटी थी और बाहर नहीं घूमती थी, तो पानी नहीं निकाला जाएगा। ये सभी मामले 'ज़ाहिर-उर-रवाया' के हैं जहाँ पानी निकालना मुस्तहब है, वह बीस डोल से कम नहीं। इमाम मुहम्मद रह. ने 'नवादिर' में इसकी ओर संकेत किया है, जैसा कि इब्राहिम ने उनसे रिवायत की है; यह 'मुहीत' में लिखा है। और मकरूह पानी के लिए दस डोल निकालना चाहिए, यह 'खुलासा', 'निहाया' और 'फ़तह-उल-क़दीर' में लिखा है। 'बदाए' में फ़तावा से उद्धृत किया गया है कि यदि बकरी कुएं में गिरे

और जीवित निकल आए, तो मन की संतुष्टि के लिए डोल निकाले जाएँ न कि पानी को पाक करने के लिए; यहाँ तक कि यदि नहीं निकाला गया और वज़ू किया, तो भी वह जायज़ है। यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है।

दूसरी फ़स्ल (दूसरा खंड) उन चीज़ों के बयान में जिनसे वज़ू जायज़ नहीं

(1) खरबूजे, ककड़ी, खीरे और गुलाब के पानी से वज़ू जायज़ नहीं है। न ही किसी शरबत से, और न ही सिरके जैसी अन्य तरल चीज़ों से। यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। नमक के पानी से भी वज़ू जायज़ नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। साबुन के पानी और अशनन^1 के पानी से वज़ू जायज़ नहीं है यदि उसका पतलापन खत्म हो जाए और वह गाढ़ा हो जाए। और अगर उसका पतलापन और शुद्धता बनी रहे, तो जायज़ है; यह 'फ़तावा काज़ी' में लिखा है। उस पानी से भी वज़ू जायज़ नहीं है जो अंगूर की बेलों से निकलता है। यह 'काफ़ी', 'मुहीत' और 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है।

---

1 अशनन एक प्रसिद्ध औषधि है जो खुजली आदि में लाभकारी होती है। (फ) कुछ उप-नियम: (1) यदि किसी बर्तन में शराब रखी हो और उसमें सिरका डाल दिया जाए तो वह पाक हो जाती है। (2) यदि नल से पानी हौज में गिर रहा हो और लोग लगातार उससे पानी लेते रहें, तो वह बहते हुए पानी की तरह माना जाएगा। (3) थूक या नाक की गंदगी पानी के बर्तन में गिर जाए, तो वज़ू जायज़ है। (4) यदि थोड़ा पानी हो और दोनों हाथों पर गंदगी हो और वज़ू के लिए पानी न हो, तो मुंह से पानी लेकर हाथ धो ले, बशर्ते मुंह धोने की नियत न हो। (1) खरबूजे और तरबूज में छेद करने से जो पानी निकलता है, वह दबाव से निकालने जैसा है, इसलिए उससे वज़ू जायज़ नहीं होगा।

ڈال دیا جائے تو اس کنوئیں کا سارا پانی نکالا جائے گا یہ خزانہ المفتین میں لکھا ہے۔ اگر پانی کا کنواں نجاست کے چچہ کے قریب ہو تو وہ پاک ہے جب تک اس کا مزہ یا رنگ یا بو نہ بدلے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اس صورت میں کچھ گزوں کے فاصلہ کا اعتبار نہیں اگر نجاست کا کنواں دس گز کے فاصلہ پر ہو اور وہاں سے اثر اس کا پانی کے کنوئیں میں آئے تو پانی کا کنواں نجس ہو جائے گا اور اگر ایک گز کے فاصلہ پر ہو اور اثر نہ آئے تو پانی کا کنواں پاک ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر کنویں میں چوہا یا اور کوئی جانور ملا اور یہ نہ معلوم کہ کب گرا تھا اور پھولا بھی نہیں تو اگر اس کے پانی سے وضو کیا تھا تو ایک دن رات کی نماز لوٹا دیں گے اور جس چیز کو وہ پانی لگا تھا اس کو دھو دیں گے اور اگر پھول گیا تھا یا پھٹ گیا تھا تو تین دن رات کی نمازیں پھیریں گے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا یہ قول ہے کہ کسی نماز کو نہ پھریں گے جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ وہ کب گرا تھا یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اور اس کے گرنے کا وقت معلوم ہو جائے تو اس پر اجماع ہے کہ اس وقت سے وضو اور نمازیں پھیریں گے اور اگر اسی پانی سے آٹا گوندھا گیا تھا تو استحسان یہ ہے کہ اگر وہ جانور جو کنوئیں سے نکلا پھولا ہوا تھا تو تین دن سے جو آٹا اس کنوئیں کے پانی سے گوندھا ہے وہ نہ کھائیں گے اور اگر نہ پھٹا تھا تو ایک دن سے جو آٹا اس کنوئیں کے پانی سے گوندھا ہے وہ نہ کھائیں گے یہی قول اختیار کیا ہے امام ابوحنیفہؒ نے یہ محیط میں لکھا ہے۔ دوسرے وہ کہ جس میں پانی نکالنا مستحب ہے اگر کنویں میں چوہا گر جائے تو بیس دول نکالنا مستحب ہے اور بلی اور مرغی میں جو چھوٹی پھرتی ہو چالیس ڈول نکالنا مستحب ہے اس لئے کہ ان جانوروں کا جوٹھا مکروہ ہے اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ پانی گرنے والے جانور کے

منہ تک پہنچتا ہے یہاں تک کہ اگر یقین ہو جائے کہ پانی ان حیوانات کے منہ تک نہیں پہنچا تو کچھ پانی نہ نکالا جائے گا۔ اور اگر مرغی چھوٹی نہ پھرتی تھی تو کچھ پانی نہ نکالا جائے یہ سارے مسائل ظاہر الروایۃ کے ہیں جہاں پانی نکالنا مستحب ہے وہ بیس ڈول سے کم نہیں اور اس طرف کو اشارہ کیا ہے امام محمدؒ نے نوادر میں جو ابراہیم نے ان سے روایت کی ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اور مکروہ پانی سے دس ڈول نکالنا چاہیں یہ خلاصہ اور نہایہ اور فتح القدیر میں لکھا ہے۔ اور بدائع میں فتاویٰ سے نقل کیا ہے کہ اگر بکری گرے اور زندہ نکلے تو اطمینان قلب کے واسطے میں ڈول نکالنا چاہیں نہ پاک کرنے کے واسطے یہاں تک کہ اگر نہ نکالے اور وضو کرے تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا (ف) ہے۔

دوسری فصل ان چیزوں کے بیان میں جن سے وضو جائز نہیں

(1) خربوزہ اور ککڑی اور کھیرے اور گلاب کے پانی سے وضو جائز نہیں اور نہ کسی شربت سے اور سوائے اس کے اور پتلی چیزوں سے جیسے سرکہ یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور نہ نمک کے پانی سے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور صابن کے پانی اور اشنان[1] کے پانی سے وضو جائز نہیں اگر اس کا پتلا پن جاتا رہے اور بندھ جائے۔ اور اگر پتلا پن اور لطافت اس کی باقی رہے تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی میں لکھا ہے اور اس پانی سے بھی وضو جائز نہیں جو انگور کے درختوں سے نکلے یہ کافی اور محیط اور فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی وجہ۔

---

1 اشنان ایک مشہور دوا ہے جو خارش وغیرہ کو فائدہ کرتی ہے ۱۲ (ف) چند فروع۔ (۱) خمر شراب کسی برتن میں پڑی وہ ایک برتن میں کر کے سرکہ کر ڈالی گئی تو پاک ہو گئی (۲) ایک نل سے پانی حوض میں گرتا ہے اور لوگ لگاتار اس سے چلو بھر بھر لیتے ہیں تو مانند آب جاری کے نجس ہوگا ۔ (۳) تھوک یا ناک کا ریٹھ پانی کے برتن میں پڑ گیا تو اس سے وضو جائز ہے۔

(۴) تھوڑا پانی اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہے اور وضو نہیں ہے تو منہ سے پانی لے کر ہاتھ دھو لے بدون اس کے کہ منہ کے دھل جانے کی نیت ہو ۱۲ ع (۱) خربوزہ و تربوز میں سوراخ کرنے سے جو پانی نکلے وہ بھولا نچوڑنے کے دستکاری کے ساتھ ہے تو اس سے جواز نہ ہو گا ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [214] Kitab al-Taharah (Book of Purification)

This is mentioned in *Bahr al-Raiq* and *Nahr al-Faiq*, and there is greater precaution in this; it is also written in *Sharh Munyat al-Musalli*, which is a composition by Ibrahim Halabi. If the taste, color, or smell of water changes due to falling leaves during autumn, then according to the majority of our scholars, ablution (wudu) with it is permissible; this is written in *Siraj al-Wahaj*. Ablution with water containing saffron, *razuj*, or safflower (*kusum*) is permissible if it remains thin and water is predominant. However, if the redness predominates and it becomes thick, ablution with it is not permissible; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. If alum or gallnut (*afs*) is added to water, ablution with it is permissible, provided that its marks do not appear when writing with it; if they do appear, it will not be permissible. This is cited from *Tajnis* in *Bahr al-Raiq*. If water is altered by the mixture of soil, sand, plaster, or lime, or by remaining stagnant for many days, ablution with it is permissible; this is written in *Badai'*. If one performs ablution with well water, it is permissible even if sand is mixed in it, as long as water is predominant and thin, whether it is sweet or brackish. If it becomes viscous like wet mud, ablution is not permissible. Similarly, ablution is permissible with water in which chickpeas or beans have been soaked and its color and taste have changed, provided its thinness remains. If chickpeas or beans are soaked and the smell of the beans appears, then ablution with it is not permissible; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If something is cooked in water for the purpose of cleansing, such as soapwort (*ashnan*) or soap, then by consensus (*ijma*), ablution with it is permissible. However, if it becomes solidified, it will not be permissible; this is mentioned by Sarakhsi in *Al-Muhit*. If bread is soaked in water and the water remains thin, ablution with it is permissible, but if it becomes thickened, it is not permissible; this is written in *Fatawa Khan*. When other pure flowing substances like vinegar, milk, or egg whites are mixed with pure water to the extent that it can no longer be called "water," then ablution with it is not permissible. Then it will be observed whether the substance mixed with water is contrary to the color of the water (e.g., milk, safflower water, saffron, etc.).

Preponderance (*ghalba*) shall be determined by color. If it is not contrary in color but contrary in taste, such as white grape juice and its vinegar, then taste shall be the criterion. If there is no opposition in both color and taste, then it will be seen which is greater in quantity. If they are equal in quantity, the ruling is not mentioned in the *Zahir al-Riwayah*. Jurists (*fuqaha*) have stated that as a precaution, the water should be considered overpowered by the other substance; this is written in *Badai'*. Imam

Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) held the opinion that one should perform ablution with *Nabidh Tamr* (water in which dried dates have been soaked) and not perform *tayammum* (dry ablution) when it is available; this is in *Jami' al-Saghir* and written in *Sharh Tahawi*. Similarly, in most core texts and in *Kitab al-Salat*, it is stated that one should perform wudu with *Nabidh Tamr* and also perform *tayammum* with it, which in my view is better. According to Imam Abu Yusuf, one should only perform *tayammum* and not perform wudu with *Nabidh Tamr* under any circumstances. Imam Muhammad held that as a precaution, one should combine both wudu and *tayammum*; if one omits either, it is not permissible, and it is permissible to perform either one first. This is written in *Sharh Tahawi*. Asad bin Munajjim, Nuh bin Abi Maryam, and Hasan reported from Imam Abu Hanifa that he retracted his opinion in favor of Imam Abu Yusuf's view, and the final correct view of Imam Abu Hanifa coincides with that of Imam Abu Yusuf. This is written in *Sharh Jami' al-Saghir*, authored by Imam Qazi Khan, and the fatwa is based on Imam Abu Yusuf's view, as stated in *Sharh al-Kanz*. This ruling applies when the water is sweet and inclined toward sourness, but when it starts to ferment (boil), or becomes strong, or foam appears on it, then by consensus, ablution...

---

1. The second case of boiling is when cleansing is not the intent, such as in soup or mixture; this prevents purification even if it is liquid and thin. (12)
2. The impermissibility of wudu with date syrup was Imam Abu Hanifa's earlier opinion. (12)

यह 'बहर-उर-रैक' और 'नहर-उल-फ़ैक' में लिखा है और इसी में अधिक सावधानी है। यह 'शराह मुन्या-तुल-मुसल्ली' में लिखा है जो इब्राहिम हलाबी की रचना है। यदि पतझड़ के मौसम में पत्तों के गिरने से पानी का स्वाद, रंग या गंध बदल जाए, तो हमारे अधिकांश साथियों (उलेमा) के अनुसार उससे वुज़ू जायज़ है; यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। केसर (जाफ़रान), रोग़न और कुसुम्भ (कसम) के पानी से वुज़ू जायज़ है यदि वह पतला हो और पानी की प्रधानता हो। और यदि लाली हावी हो जाए और वह गाढ़ा हो जाए, तो उससे वुज़ू जायज़ नहीं है; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि पानी में फिटकरी या माज़ूफ़ल (अफ़स) डाला जाए, तो उससे वुज़ू जायज़ है, बशर्ते कि लिखने में उसके निशान स्पष्ट न हों; यदि वे स्पष्ट होंगे, तो जायज़ नहीं होगा। यह 'बहर-उर-रैक' में 'तजनीस' से उद्धृत है। यदि बहता पानी या मिट्टी, रेत, गच (प्लास्टर) या चूना मिलने से, या कई दिनों तक रुके रहने से पानी बदल जाए, तो उससे वुज़ू जायज़ है; यह 'बदाइ' में लिखा है। और यदि कुएं के पानी से वुज़ू करे तो जायज़ है, भले ही उसमें रेत मिली हो, बशर्ते पानी अधिक और पतला हो, चाहे वह मीठा हो या खारी। यदि वह गाढ़ा हो जाए जैसे गीली मिट्टी, तो उससे वुज़ू जायज़ नहीं है। इसी तरह उस पानी से वुज़ू जायज़ है जिसमें चने या बाकला (सेम) भिगोए गए हों और उसका रंग और स्वाद बदल जाए, लेकिन उसका पतलापन बना रहे। यदि चने या बाकला भिगोए जाएं और बाकला की गंध आ जाए, तो उससे वुज़ू जायज़ नहीं है; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि पानी में ऐसी चीज़ पकाई जाए जिससे स्वच्छता का उद्देश्य हो, जैसे अशनन (एक पौधा) और साबुन, तो सर्वसम्मति (इज्मा) से उससे वुज़ू जायज़ है, लेकिन जब वह जम जाए, तो जायज़ नहीं होगा; यह 'मुहीत' में सरख़सी में लिखा है। यदि पानी में रोटी भिगोई जाए और पानी का पतलापन बना रहे, तो उससे वुज़ू जायज़ है, और यदि वह गाढ़ा हो जाए, तो जायज़ नहीं है; यह 'फ़तावा ख़ान' में लिखा है। शुद्ध पानी में जब अन्य पवित्र तरल पदार्थ मिलें जैसे सिरका, दूध, या अंडे की सफ़ेदी आदि, और वे इस तरह मिल जाएं कि अब उसे पानी न कहा जा सके तो उससे वुज़ू जायज़ नहीं है। फिर यह देखा जाएगा कि यदि पानी में मिली चीज़ का रंग पानी के रंग के विपरीत है (जैसे दूध, कुसुम्भ का पानी, केसर आदि)।

प्रधानता (ग़ल्बा) का निर्णय रंग से किया जाएगा। यदि वह रंग में भिन्न नहीं है लेकिन स्वाद में भिन्न है, जैसे सफेद अंगूर का रस और उसका सिरका, तो स्वाद का ध्यान रखा जाएगा। और यदि रंग और स्वाद दोनों में कोई भिन्नता नहीं है, तो देखा जाएगा कि मात्रा में कौन अधिक है। यदि मात्रा भी दोनों की बराबर हो, तो इसका आदेश स्पष्ट रिवायत में वर्णित नहीं है। फुकहा (कानूनविदों) ने कहा है कि

सावधानी के तौर पर उस पानी को दूसरी चीज़ से दबा हुआ (मगलूब) समझा जाएगा; यह 'बदाइ' में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) का यह कथन है कि 'नबीज़-ए-तम्र' (खजूर भिगोया हुआ पानी) से वुज़ू करे और इसके होते हुए तयम्मुम न करे; यह 'जामे सगीर' में है और 'शराह तहावी' में भी लिखा है। अधिकांश मूल ग्रंथों (मतून) और 'किताब-उस-सलात' में लिखा है कि नबीज़-ए-तम्र से वुज़ू करे और उसके साथ तयम्मुम भी करे, तो मेरे अनुसार यह बेहतर है। इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के अनुसार केवल तयम्मुम करे और नबीज़-ए-तम्र से किसी भी स्थिति में वुज़ू न करे। इमाम मुहम्मद (रह.) का यह कथन है कि सावधानी के तौर पर वुज़ू और तयम्मुम दोनों को मिलाए; यदि दोनों में से एक को भी छोड़ेगा तो जायज़ नहीं होगा, और उनमें से किसे पहले और किसे बाद में करे, यह जायज़ है; यह 'शराह तहावी' में लिखा है। असद बिन मुनज्जिम, नूह बिन अबी मरियम और हसन ने इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) से रिवायत की है कि उन्होंने इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के कथन की ओर रुजू (वापसी) कर लिया था और इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) का अंतिम और सही कथन वही है जो इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के अनुकूल है। यह 'शराह जामे सगीर' में लिखा है जो इमाम क़ाज़ी ख़ान की रचना है, और फ़तवा इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के कथन पर है, यानी 'शराह कंज़' में लिखा है। यह आदेश तब है जब वह (पानी) मीठा हो और खटास की ओर झुकाव हो, लेकिन जब उसमें उबाल (जोश) आ जाए या वह सख्त हो जाए या उस पर झाग आ जाए, तो सर्वसम्मति से वुज़ू...

---

1. पकाने की दूसरी स्थिति यह है कि स्वच्छता उद्देश्य न हो, जैसे शोरबा या मिलावट पवित्रता में बाधक है, चाहे वह तरल और पतला ही क्यों न हो। (12)
2. खजूर के शर्बत से वुज़ू का जायज़ न होना इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) का पुराना कथन है। (12)

ہے یہ بحر الرائق اور نہر الفائق میں لکھا ہے اور اسی میں زیادہ احتیاط ہے یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو ابراہیم حلبی کی تصنیف ہے۔ اگر پانی میں خزاں کے موسم میں پتوں کے گرنے سے اس کا مزہ یا رنگ یا بو بدل جائے تو ہمارے عامہ اصحاب کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اور زعفران اور رزوج اور کسم کے پانی سے وضو جائز ہے اگر پتلا ہو اور پانی غالب ہو۔ اور اگر سرخی غالب ہو اور گاڑھا ہو جائے تو اس سے وضو جائز نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر پھٹکری یا عفص پانی میں ڈالا جائے تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ لکھنے میں اس کے نقش ظاہر نہ ہوں اور اگر ظاہر ہوں گے تو نہیں جائز ہوگا یہ بحر الرائق میں تجنیس سے نقل کیا ہے اور اگر ترا پانی یا مٹی یا بالو یا گچ یا چونے کے ملنے سے یا بہت دنوں رکا رہنے سے متغیر ہو جائے تو اس سے وضو جائز ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور اگر بیل کے پانی سے وضو کرے تو جائز ہے اگر چہ اس میں بالو ملا ہو جبکہ پانی غالب ہو اور پتلا ہو میٹھا پانی ہو یا کھاری پانی اور اگر بندھ جائے جیسے گیلی مٹی تو اس سے وضو جائز نہیں اور اس طرح وضو اس پانی سے جائز ہے جس میں چنے یا باقلا بھگوئے جائیں اور اس کا رنگ اور مزہ بدل جائے لیکن اس کا پتلا پن نہ جاتا رہے اگر اس میں چنے یا باقلا بھگوئے جائیں اور باقلا کی بو آ جائے تو اس سے وضو جائز نہیں ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر پانی میں ایسی چیز پکائی جائے جس سے اس کا ستھرا کرنا مقصود ہو جائے اشنان اور صابون تو بالاجماع اس سے وضو جائز ہے لیکن جب وہ بستہ ہو جائے گا تو نہیں جائز ہو گا یہ محیط میں سرخسی میں لکھا ہے اگر روٹی پانی میں بھگوئی جائے اور پانی کا پتلا پن باقی رہے تو اس سے وضو جائز ہے اور اگر بستہ ہو جائے تو جائز نہیں یہ فتاویٰ خان میں لکھا ہے نرے پانی میں جب

اور پاک بہتی ہوئی چیزیں ملیں جیسے سرکہ اور دودھ اور منے کا زلال اور شل اس کے اور کچھ اس طرح مل جائے کہ اب اس کا نام پانی نہ رہے تو اس سے وضو جائز نہیں ہے پھر اس بات کو دیکھیں گے کہ اگر جو چیز پانی میں ملی ہے اس کا رنگ پانی کے رنگ کے مخالف ہے۔ جیسے دودھ اور کسم کا پانی اور زعفران وغیرہ۔

غلبہ کا اعتبار رنگ سے کیا جائے گا اور اگر وہ رنگ میں مخالف نہیں اور مزہ میں مخالف ہے جیسے سپید انگور کا افشردہ اور اس کا سرکہ تو مزے کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر رنگ اور مزے دونوں میں مخالفت نہیں تو دیکھا جائے گا کہ مقدار میں کون زیادہ ہے اور اگر مقدار میں بھی دونوں برابر ہوں تو اس کا حکم ظاہر روایت میں مذکور نہیں فقہا نے کہا ہے کہ احتیاط اس پانی کو بمقابلہ دوسری چیز کے مغلوب سمجھیں گے یہ بدائع میں لکھا ہے امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ نبیذ تمر سے یعنی اس پانی سے جس میں چھوارے بھگوئے گئے ہوں وضو کرے اور اس کے ہوتے ہوئے تیمم نہ کرے یہ جامع صغیر میں ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور اس طرح اکثر متون میں اور کتاب الصلوٰۃ میں لکھا ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کرے اور اس کے ساتھ تیمم بھی کرے تو میرے نزدیک بہتر ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تیمم کرے اور نبیذ تمر سے کسی حالت میں وضو نہ کرے اور امام محمدؒ کا یہ قول ہے کہ احتیاطاً وضو اور تیمم دونوں کو جمع کرے ان دونوں میں سے اگر ایک کو بھی چھوڑے گا تو جائز نہیں اور دونوں میں کسی کو مقدم کرے اور کس کو مؤخر کرے تو جائز ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اسد بن منجم اور نوح بن ابی مریم اور حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی طرف رجوع کیا اور صحیح یہی آخر قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے موافق قول ابویوسفؒ کے یہ شرح جامع صغیر میں لکھا ہے جو امام قاضی خان کی تصنیف ہے اور فتویٰ ابویوسفؒ کے قول پر ہے

یعنی شرح کنز میں لکھا ہے یہ حکم اس وقت ہے جب وہ میٹھا ہو اور مائل بہ ترشی ہو لیکن جب اس میں جوش آ جائے یا وہ سخت ہو جائے یا اس پر جھاگ آ جائے تو اس سے بالاتفاق وضو

۱۔ دوسری صورت پکانے کی یہ کہ ستھرا کرنا مقصود نہ ہو چنانچہ شوربہ یا اختلاط مانع طہارت ہے اگر چہ وہ سیال اور رقیق ہو ۱۲ ۲۔ شربت خرما سے وضو جائز نہ ہونا امام ابوحنیفہؒ کا پچھلا قول ہے انتہائے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 215 Kitab al-Taharah (The Book of Purification)

...is not permissible because it may contain intoxicants. This statement applies if it is raw, as written in 'Sharh Nawawi'. If it is boiled a little, then wudu (ablution) with it is permissible, whether it is sweet, bitter, or intoxicating. The most correct view (as-sahh), as quoted in 'Ayni Sharh Hidaya' from 'Mufid' and 'Mazeed', is that Abu Tahir al-Dabbas stated that wudu with it is not permissible, and this is the most correct view, as written in 'Al-Muhit'. This is also deemed correct in 'Fatawa Qazi Khan'. It is mentioned in 'Mufid' and 'Mazeed' that if a few dates are placed in water and it turns sweet, but it does not lose the name of 'water' and remains thin, then wudu with it is permissible. There is no disagreement among our associates (jurists) on this; it is written in 'Sharh Munyat al-Musalli', a work by Amir al-Hajj. Wudu is not permissible with extracts (zulal) of other things, as stated in 'Al-Hidaya'. Similarly, when an extract becomes thick like buttermilk, wudu with it is not permissible, as written in 'Sharh Mabsut'. Regarding performing ghusl (ritual bath) with Nabidh (date/raisin water), our sheikhs differ; the most correct view is that wudu with it is permissible, which is sufficient, as written in 'Fatawa Atabiyya', and this is correct as per 'Al-Tatarkhaniyya'. In 'Mufid', the most correct view is that bathing with it is not permissible because major ritual impurity (janabat) is greater than minor impurity, and the necessity for ghusl is less frequent than for wudu. Therefore, ghusl cannot be analogized (qiyas) to wudu, as written in 'Al-Tabyin'. In 'Jami' al-Saghir al-Husami', it is stated that this is the most correct view, as written in 'Al-Tatarkhaniyya'.

If one performs wudu or ghusl with Nabidh al-Tamr (date extract), intention (niyyah) is a condition, just as it is for tayammum (dry ablution). This is written in 'Al-Zahiriyya'. If pure water is available, wudu with Nabidh is not permissible. If (1) one performs wudu with it and then finds pure water, the wudu is invalidated, as written in 'Sharh Munyat al-Musalli' by Amir al-Hajj. If one only has access to disliked (makruh) water, one should perform wudu with Nabidh al-Tamr. If one has access to doubtful (mashkuk) water, Nabidh al-Tamr, and soil, then according to Imam Abu Hanifa (RA), one should perform wudu with Nabidh al-Tamr and not perform tayammum. According to Imam Abu Yusuf (RA), one should perform wudu with doubtful water and perform tayammum, and not use Nabidh al-Tamr for wudu. According to Imam Muhammad (RA), one should combine all three; omitting even one is not permissible, and the order of their performance does not matter. This is written in 'Al-Zahiriyya'. Our associates agree that used (must'amal) water is not purifying and cannot be used for wudu. There is disagreement regarding whether it remains pure itself. Imam

Muhammad (RA) says it is pure, and this is also narrated from Imam Abu Hanifa, and the fatwa is based on this, as written in 'Al-Muhit'. The correct view regarding water used to remove ritual impurity (hadath) or for worship is that it becomes 'used' (must'amal) the moment it separates from the body part, as written in 'Al-Hidaya'. This applies equally to minor and major impurity, as stated in 'Ayni Sharh Kanz'. Even if both arms are washed and someone catches the water underneath to wash with it, it is not permissible, as written in 'Fatawa Qazi Khan'. If a person without wudu, a person in a state of major impurity (junubi), or a menstruating woman who has finished her period, dips their hand into water to fetch it, the water does not become 'used' due to necessity, as written in 'Al-Tabyin'. Similarly, if a pitcher falls into a large jar and a hand is dipped up to the elbow to retrieve it, it does not become 'used'. However, if a hand or foot is placed in the vessel simply to cool it, the water becomes 'used' because there was no necessity, as written in 'Al-Khulasa'. A well-known narration from Imam Abu Yusuf states that for water to become 'used', the entire limb must enter it, as written in 'Al-Muhit'. Dipping one or two fingers does not make the water 'used', but dipping the palm does, as written in 'Al-Zahiriyya'. If a person in a state of major impurity dives into a well to find a bucket, then according to Imam Abu Yusuf (RA), his state of impurity...

---

1. Drinking used water (must'amal) and consuming food prepared with it is 'Makruh Tanzih' (mildly disliked) due to aversion, but by consensus, it cannot be used for wudu again.
2. 'Janabat' refers to the state of being without wudu or requiring ghusl.
3. The scholars of Iraq stated that used water is fundamentally pure (tahir); this is correct and the preferred view. (1) i.e., with Nabidh al-Tamr.

फतवा-ए-आलमगिरी ..... जिल्द (1) 215 किताबुत-तहारह (पवित्रता की पुस्तक)

जायज़ नहीं है क्योंकि इसमें नशा होगा, यह बयान तब है जब वह कच्चा हो। यह 'शरह नववी' में लिखा है। अगर थोड़ा सा पकाया जाए तो उससे वज़ू जायज़ है, चाहे वह मीठा हो, कड़वा हो या नशा लाने वाला हो। और सबसे सही बात (असः) यही है, यह 'ऐनी शरह हिदाया' में मुफीद और मजीद से नकल किया गया है। अबू ताहिर दब्बास ने कहा है कि उससे वज़ू जायज़ नहीं है और यही सबसे सही है, यह 'मुहीत' में लिखा है और यही सही है, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। मुफीद और मजीद में ज़िक्र है कि अगर पानी में कुछ खजूर डाल दिए जाएं और वह मीठा हो जाए, लेकिन पानी का नाम उस पर से खत्म न हो और वह पतला भी रहे, तो उससे वज़ू जायज़ है। इसमें हमारे साथियों (फ़ुकहा) का कोई मतभेद नहीं है, यह 'शरह मुनिय्यतुल मुसल्ली' में लिखा है जो अमीर अल-हाज की रचना है। इसके अलावा अन्य चीजों के अर्क(ज़लाल) से वज़ू जायज़ नहीं है, यह 'हिदाया' में लिखा है। इसी तरह जब अर्क छाछ की तरह गाढ़ा हो जाए तो उससे वज़ू जायज़ नहीं है, यह 'शरह मबसूत' में लिखा है। नबीज़ से गुस्ल (स्नान) करने में हमारे उलेमाओं में मतभेद है, सही यह है कि इससे वज़ू जायज़ है और यही काफी है और 'फ़तावा अताबीया' में लिखा है और यही सही है, यह 'तातारखनिया' में लिखा है। और 'मुफीद' में है कि सही यह है कि उससे नहाना जायज़ नहीं है क्योंकि दोनों प्रकार की अपवित्रताओं में बिना गुस्ल वाली अपवित्रता (जनाबत) अधिक बड़ी है और गुस्ल की ज़रूरत वज़ू की तुलना में कम होती है। इसलिए गुस्ल को वज़ू पर तुलना (कियास) नहीं किया जा सकता, यह 'तय्यीन' में लिखा है और 'जामे सगीर हसामी' में है कि यही सबसे सही है, यह 'तातारखनिया' में लिखा है।

और अगर नबीज़-ए-तमर (खजूर का अर्क) से वज़ू या गुस्ल करे तो उसमें नियत शर्त है जैसे तैयम्मुम में नियत शर्त होती है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। अगर शुद्ध पानी मौजूद हो तो उससे (नबीज़ से) वज़ू जायज़ नहीं और अगर (1) उससे वज़ू किया फिर पानी मिल गया तो वज़ू टूट गया, यह 'शरह मुनिय्यतुल मुसल्ली' में लिखा है जो अमीर अल-हाज की रचना है। अगर वह मकरूह (नापसंद) पानी पर सक्षम हो तो नबीज़-ए-तमर से वज़ू करे और अगर संदिग्ध (मशकूक) पानी, नबीज़-ए-तमर और मिट्टी पर सक्षम हो, तो इमाम अबू हनीफा रह. के अनुसार नबीज़-ए-तमर से वज़ू करे और तैयम्मुम न करे। इमाम अबू यूसुफ़ रह. के अनुसार संदिग्ध पानी से वज़ू करे और तैयम्मुम कर ले और नबीज़-ए-तमर से वज़ू न करे। इमाम मुहम्मद रह. के अनुसार तीनों को जमा करे, एक को भी छोड़ना जायज़ नहीं है और उनका आगे-पीछे होना बराबर है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। हमारे साथी इस बात पर सहमत हैं कि प्रयुक्त पानी (मुस्तअमल पानी) शुद्ध करने वाला नहीं है और उससे वज़ू जायज़ नहीं है।

इसके स्वयं के शुद्ध होने में मतभेद है। इमाम मुहम्मद रह. का कहना है कि वह शुद्ध है और यही इमाम अबू हनीफा से भी रिवायत है और इसी पर फतवा है, यह 'मुहीत' में लिखा है। जिस पानी से अशुद्धि (हदस) दूर की जाए या उसे इबादत के लिए इस्तेमाल किया जाए, तो सही यह है कि जिस क्षण वह शरीर के अंग से अलग हुआ, वह मुस्तअमल हो गया, यह 'हिदाया' में लिखा है। चाहे छोटी अशुद्धि हो या बड़ी अशुद्धि, यह बराबर है, यह 'ऐनी शरह कंज़' में लिखा है। यहाँ तक कि अगर दोनों बाजू धोए और किसी व्यक्ति ने उनके नीचे हाथ ले जाकर उस पानी से धोया, तो यह जायज़ नहीं है, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। अगर किसी बिना वज़ू वाले, जुनुबी (जिस पर गुस्ल वाजिब हो) या मासिक धर्म वाली महिला ने, जो शुद्ध हो चुकी है, पानी निकालने के लिए अपना हाथ पानी में डाला, तो ज़रूरत के कारण वह पानी मुस्तअमल नहीं होगा, यह 'तय्यीन' में लिखा है। इसी तरह अगर मटके में लोटा गिर गया और उसे निकालने के लिए कोहनी तक हाथ उसमें डाला, तो भी वह मुस्तअमल नहीं होगा। लेकिन अगर ठंडा करने के लिए हाथ या पैर बर्तन में डाले, तो वह पानी मुस्तअमल हो जाएगा क्योंकि वहाँ कोई ज़रूरत नहीं थी, यह 'खुलासा' में लिखा है। इमाम अबू यूसुफ़ से यह रिवायत मशहूर है कि पानी के मुस्तअमल होने के लिए पूरे अंग का पानी में डूबना ज़रूरी है, यह 'मुहीत' में लिखा है। एक या दो उँगलियाँ डालने से पानी मुस्तअमल नहीं होता, लेकिन हथेली डालने से मुस्तअमल हो जाता है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। अगर कोई जुनुबी व्यक्ति बाल्टी ढूँढने के लिए कुएँ में गोता लगा दे, तो इमाम अबू यूसुफ़ रह. के अनुसार उसकी जनाबत...

---

1. प्रयुक्त पानी (मुस्तअमल) को पीना और उससे खाना-पीना अरुचि (घृणा) की वजह से 'मकरूह-ए-तन्ज़ीही' है, लेकिन इससे दोबारा वज़ू करना सर्वसम्मति से जायज़ नहीं है।
2. जनाबत बिना वज़ू होने या बिना गुस्ल होने की स्थिति को कहते हैं।
3. इराक के उलेमाओं ने कहा कि मुस्तअमल पानी मूल रूप से शुद्ध (ताहिर) है, यही सही है और यही पसंदीदा विचार है। (1) अर्थात नबीज़-ए-तमर से।

جائز نہیں اس لئے کہ اس میں نشہ ہو گا یہ بیان اس کا ہے اگر وہ کچا ہو یہ شرح نووی میں لکھا ہے اگر تھوڑا سا پکایا جائے تو اس سے وضو جائز ہے خواہ میٹھا ہو تلخ ہو خواہ نشہ لانے والا ہوا اور اصح ہے یہ عینی شرح ہدایہ میں مفید اور مزید سے نقل کیا ہے ابو طاہر دباس نے کہا ہے کہ اس سے وضو جائز نہیں اور یہی اصح ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور مفید اور مزید میں مذکور ہے کہ اگر پانی میں چند چھوارے ڈال دیئے جائیں اور وہ میٹھا ہو جائے لیکن پانی کا نام اس پر سے جاتا نہ رہے اور وہ پتلا بھی ہو تو اس سے وضو جائز ہے اس میں ہمارے اصحاب کا خلاف نہیں یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے اس کے سوا اور چیزوں کے زلال سے وضو جائز نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے اس طرح جب زلال چھاچھ کی طرح گاڑھا ہو جائے تو اس سے وضو جائز ہے یہ شرح مبسوط میں لکھا ہے۔ نبیذ سے غسل کرنے میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے اصح یہ ہے کہ اس سے وضو جائز اور یہی کافی اور فتاویٰ عتابیہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ اور مفید میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ اس سے نہانا جائز نہیں اس لئے کہ دونوں ناپاکیوں میں بے غسل ہونے کی ناپاکی بڑھ کے ہے اور ضرورت غسل کی بہ نسبت وضو کے کم ہوتی ہے پس غسل کا وضو پر قیاس نہیں ہو سکتا یہ تبیین میں لکھا ہے اور جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ اور نبیذ تمر سے اگر وضو یا غسل کرے تو اس میں نیت شرط ہے جیسے تیمم میں نیت شرط ہوتی ہے یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے اگر پانی پانی موجود ہو تو اس سے وضو جائز نہیں اور اگر (۱) اس سے وضو کیا پھر نزا پانی مل گیا تو وضو ٹوٹ گیا یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے۔ اگر مکروہ پانی پر قادر ہو تو نبیذ تمر

سے وضو کرے اور اگر مشکوک پانی پر اور نبیذ تمر پر اور مٹی پر قادر ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضو کرے اور نہ کرے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشکوک پانی سے وضو کرے اور تیمم کرلے اور نبیذ تمر سے وضو نہ کرے اور امام محمدؒ کے نزدیک تینوں کو جمع کرے ایک کو بھی چھوڑے گا تو جائز نہیں اور آگے پیچھے ہونا ان کا برابر ہے یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے ہمارے اصحاب اس بات پر متفق ہیں کہ مستعمل پانی پاک کرنے والا نہیں اور اس سے وضو جائز نہیں اور اس کے پاک ہونے میں اختلاف ہے امام محمدؒ کا قول ہے کہ وہ پاک ہے اور یہی روایت ہے امام ابو حنیفہ سے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ جس پانی سے حدث دور کیا جائے یا وہ عبادت کے لئے صرف کیا جائے تو صحیح یہ ہے کہ جس وقت وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہو گیا یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ برابر ہے کہ چھوٹا حدث ہو یا بڑا ہو یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر دونوں بازو دھوئے اور کسی آدمی نے ان کے نیچے ہاتھ لے جا کر اس پانی سے دھویا تو یا جائز نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر بے وضو نے یا جب نے یا حیض والی عورت نے جو پاک ہو چکی ہے پانی لینے کے لئے اپنا ہاتھ پانی میں داخل کیا تو ضرورت کی وجہ سے وہ پانی مستعمل نہیں ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور اس طرح اگر مٹکے میں کوزہ گر گیا اور اس کے نکالنے کے لئے کہنی تک ہاتھ اس میں ڈالا تو بھی مستعمل نہیں ہو گا لیکن اگر ٹھنڈا کرنے کے لئے ہاتھ یا پاؤں برتن میں ڈالا تو وہ پانی مستعمل ہو جائے گا ضرورت نہ ہونے کے سبب سے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اور امام ابو یوسف سے یہ روایت مشہور ہے کہ پانی کے مستعمل ہونے کے لئے پورے عضو کا داخل ہونا ضروری ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ ایک انگلی یا دو انگلیوں کے داخل ہونے سے پانی مستعمل نہیں ہوتا اور ہتھیلی کے داخل ہونے سے مستعمل ہو جاتا ہے یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے۔ اگر جنسی ڈول کے ڈھونڈھنے کے لئے کنویں میں غوطہ لگا دے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی جنابت اس

لے آب مستعمل کا پینا اور اس سے کھانا پینا تنفر کے مکروہ تنزیہی ہے مگر اس سے دوبارہ وضو بالاتفاق نہیں جائز ہے ۱۲ ے جنابت بے وضو ہونے یا بے غسل ہونے کو کہتے ہیں ۱۲ ۳ مشائخ عراق نے کہا کہ مستعمل پانی بالا طاہر ہے یہی صحیح ہے اور یہی مختار ہے ۱۲-ع-ذ (۱) یعنی نبیذ تمر سے ۱۲

Fatawa Alamgiri... Volume 1 - Kitab al-Taharah (The Book of Purification) - 216

...remains as it is, and the water also remains in its original state; according to Imam Muhammad, both are pure. From Imam Abu Hanifa, one narration states that both are impure (Najis), and another states that the person becomes pure because water does not become 'used' (Mustamal) until it separates from the body; this narration is more consistent. This is written in 'al-Hidaya' and the same is in 'al-Tabyin'. If one plunges into water for a bath (Ghusl) for prayer, the water will unanimously be spoiled (become Mustamal); this is written in 'al-Nihaya'. If a menstruating woman falls into a well after her bleeding has stopped and her limbs are free from impurity, her ruling is like that of a person in a state of major impurity (Junub). However, if she falls before the bleeding has stopped, she is like a pure person because falling does not cause her to exit the state of menstruation; this is written in 'al-Khulasa'. The same is written in 'Fatawa Qazi Khan'. If one washes parts of the body other than the limbs of Wudu (ablution), such as the thigh or side, the most correct view is that the water does not become 'used' (Mustamal); if one washes the limbs of Wudu, it becomes 'used'; this is written in 'al-Khulasa'.

If a person moistens his head for shaving while in a state of Wudu, that water does not become Mustamal; this is written in 'al-Zahiriyya'. If a pure person performs Wudu to remove soil, flour, or dirt, or a pure person bathes for cooling, the water does not become Mustamal; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'. If a person without Wudu performs it for the purpose of cooling or to teach another, according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, the water becomes Mustamal, while according to Imam Muhammad, it does not; this is written in 'al-Khulasa'. In 'Jame Sagheer Hasami', it is mentioned that water becomes Mustamal even from a boy's Wudu; the preferred view is that if the boy is old enough to understand (discernment), the water becomes Mustamal, otherwise it does not; this is written in 'al-Mudmarat'. If one washes hands for eating or after eating, the water becomes Mustamal; this is written in 'al-Muhit al-Sarakhsi'. If a woman has added other hair to her own and then washes the added hair, the water does not become Mustamal; this is written in 'Siraj al-Wahaj' and 'al-Zahiriyya'. If the head of a murdered person, which was separated from the body, is washed, the water becomes Mustamal; this is written in 'al-Muhit al-Sarakhsi'. If a person in major impurity (Junub) takes a bath and some water from his bath drips into his vessel, the water in the vessel is not spoiled; however, if the water flows abundantly over the vessel and into it, it becomes spoiled. Similarly, the reservoir of a bathhouse does not become spoiled according to the opinion of Imam

Muhammad as long as the used water does not overwhelm it—that is, it does not lose its purifying quality; this is written in 'al-Khulasa'. The water that flows from washing a corpse is impure (Najis); Imam Muhammad originally stated this unconditionally (1), but the most correct view is that if there is no physical impurity on the body, the water does not become Mustamal; however, Imam Muhammad stated it unconditionally because a corpse is rarely free from impurity; this is written in 'al-Zahiriyya'. If Wudu is performed with vinegar or rose water, everyone agrees that it does not become Mustamal; this is written in 'al-Tatarkhaniyya'. If Mustamal water falls into a well, it does not spoil it (2) unless it becomes predominant over it, which is the most correct view; this is written in 'al-Muhit al-Sarakhsi'. Related to these issues is that in everything that is drunk, the 'leftover' (Jutha) is considered; this is written in 'al-Hidaya'. If the sweat or saliva of a donkey or mule falls into a small amount of water, it will spoil it, even if it is a small amount; this is written in 'al-Muhit'. Even if a lot of it gets on clothes, it does not prevent the validity of prayer according to the apparent narration; this is written in 'Khizanat al-Muftin'. The leftover of a human is pure, and this ruling includes the person in major impurity, the menstruating woman, the woman with postpartum bleeding, and the non-believer; however, the leftover of one who drinks wine or one whose mouth is bleeding is impure (Najis) if they drink at that moment; and if a bitch swallows her saliva, then according to the correct opinion...

(1) Unconditionally, meaning the condition that the corpse must have physical impurity was not mentioned. (2) In 'Qazi Khan', it is mentioned that if Wudu water is poured into a well, then according to the opinion of Imam Muhammad, twenty (20) buckets should be removed from it.

फ़तावा आलमगीरी... जिल्द १ - किताबुत-तहारत (शुद्धि की पुस्तक) - २१६

उसी तरह बनी रहती है और पानी भी अपनी हालत पर रहता है और इमाम मुहम्मद के नज़दीक दोनों पाक (शुद्ध) हैं। और इमाम अबू हनीफ़ा से एक रिवायत (कथन) यह है कि दोनों नजिस (अशुद्ध) हैं और एक यह है कि आदमी पाक हो जाता है, क्योंकि पानी शरीर से अलग होने से पहले मुस्तअमल (इस्तेमाल किया हुआ) नहीं होता, और यह रिवायत ज़्यादा मुवाफ़िक़ (संगत) है; यह 'हिदाया' में लिखा है और यही 'तबीईन' में है। और अगर नमाज़ के लिए नहाने के लिए गोता लगाया, तो सर्वसम्मति से पानी खराब हो जाएगा; यह 'निहाया' में लिखा है। अगर हैज़ (मासिक धर्म) वाली औरत कुएं में गिर जाए, अगर खून रुकने के बाद गिरी है और अब उसके अंगों पर कोई नजासत (गंदगी) भी नहीं है, तो उसका हुक्म जुनुब (महा-अशुद्धि की अवस्था) के समान है। और अगर खून रुकने से पहले गिरी है, तो वह पाक व्यक्ति के समान है, क्योंकि इस गिरने के कारण वह हैज़ से बाहर नहीं हो जाएगी; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और यही 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में भी लिखा है। अगर वज़ू के अंगों के अलावा किसी और हिस्से को धोया, जैसे जांघ या बाजू को, तो सही बात यह है कि पानी मुस्तअमल नहीं होगा, और अगर वज़ू के अंगों को धोएगा तो मुस्तअमल हो जाएगा; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

और अगर सिर मुंडाने के लिए सिर को भिगोया और वह बा-वज़ू (वज़ू की हालत में) था, तो वह पानी मुस्तअमल नहीं होगा; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और अगर किसी पाक व्यक्ति ने मिट्टी, आटा या मैल छुड़ाने के लिए वज़ू किया, या कोई पाक व्यक्ति ठंडा होने के लिए नहाया, तो पानी मुस्तअमल नहीं होगा; यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। बिना वज़ू वाला व्यक्ति अगर ठंडा होने के लिए या किसी दूसरे को सिखाने के लिए वज़ू करे, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक पानी मुस्तअमल हो गया, और इमाम मुहम्मद के नज़दीक मुस्तअमल नहीं होगा; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। 'जामे सगीर हसामी' में है कि बालक के वज़ू करने से भी पानी मुस्तअमल हो जाता है; पसंदीदा राय यह है कि अगर लड़का समझदार है तो पानी मुस्तअमल हो जाता है, वरना नहीं होता; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। अगर खाना खाने के लिए या खाना खाकर हाथ धोए, तो पानी मुस्तअमल हो जाता है; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर किसी महिला ने अपने बालों में दूसरे के बाल मिलाए थे और फिर उन मिले हुए बालों को धोया, तो पानी मुस्तअमल नहीं होगा; यह 'सिराजुल वहाज' और 'ज़हीरिया' में लिखा है। अगर किसी कत्ल किए गए व्यक्ति का सिर धोया जो उसके धड़ से अलग हो चुका था, तो पानी मुस्तअमल हो जाएगा; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर जुनुब ने ग़ुस्ल (स्नान) किया और उसके ग़ुस्ल का कुछ पानी उसके बर्तन में टपक गया, तो बर्तन का पानी

खराब नहीं होगा, लेकिन अगर पानी बर्तन पर अच्छी तरह बहकर बर्तन में पहुँचा, तो खराब हो जाएगा। और इसी तरह हमाम (स्नानगृह) का हौज़ भी इमाम मुहम्मद॰ के कथन के अनुसार खराब नहीं होता जब तक कि मुस्तअमल पानी उस पर हावी न हो जाए, यानी वह अपनी पाक करने की खूबी न खो दे; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। मृत व्यक्ति को नहलाने से जो पानी बहता है, वह नजिस (अपवित्र) है; इमाम मुहम्मद॰ ने मूल रूप से इसे 'मुतलक' (१) (बिना शर्त) वर्णित किया है, और सही यह है कि यदि उसके शरीर पर नजासत नहीं है, तो पानी मुस्तअमल नहीं होगा, लेकिन इमाम मुहम्मद॰ ने इसे मुतलक इसलिए कहा है क्योंकि मृत शरीर अक्सर नजासत से खाली नहीं होता; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। अगर सिरके या गुलाब जल से वज़ू किया, तो सभी का यह मत है कि वह मुस्तअमल नहीं होता; यह 'तातारे खानिया' में लिखा है। मुस्तअमल पानी अगर कुएं में गिर जाए, तो उसे खराब (२) नहीं करता जब तक कि वह उस पर हावी न हो जाए, और यही सबसे सही बात है; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। और इन्हीं मुद्दों से मिलते-जुलते ये मसले हैं कि हर चीज़ के पीने में उसके'जूठे' का विचार किया जाता है; यह 'हिदाया' में लिखा है। गधे और खच्चर का पसीना या लार अगर थोड़े पानी में गिरेगी तो उसे खराब कर देगी, चाहे वह कम ही क्यों न हो; यह 'मुहीत' में लिखा है। कपड़े पर चाहे वह बहुत सा लग जाए, फिर भी रिवायत के अनुसार नमाज़ के होने में बाधा नहीं है; यह 'ख़ज़ानतुल मुफ़्तीन' में लिखा है। इंसान का जूठा पाक है, और इसी हुक्म में जुनुब, हैज़ वाली औरत, निफ़ास (प्रसवोत्तर रक्तस्राव) वाली औरत और काफ़िर (अविश्वासी) शामिल हैं; लेकिन शराब पीने वाला और जिसके मुँह से खून निकल रहा हो, अगर वे उस समय पानी पीएं तो उनका जूठा नजिस होगा, और अगर कुतिया लार निगल ले, तो सही कथन के अनुसार...

(१) मुतलक यानी यह शर्त नहीं लगाई गई कि मृत व्यक्ति पर नजासत हो। (२) और 'काज़ी ख़ान' में है कि अगर वज़ू का पानी कुएं में डालो, तो इमाम मुहम्मद॰ के कथन के अनुसार उसमें से बीस (२०) डोल (बाल्टी) निकाले जाएं।

طرح باقی رہتی ہے اور پانی بھی اپنی حالت پر رہتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں پاک ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ دونوں نجس ہیں اور ایک یہ ہے کہ آدمی پاک ہو جاتا ہے اس لئے کہ پانی بدن سے جدا ہونے سے پہلے مستعمل نہیں ہوتا اور یہ روایت زیادہ موافق ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی ہے تبیین میں اور اگر نماز کے لئے نہانے کو غوطہ لگایا تو بالاتفاق پانی خراب ہو جائے گا یہ نہایہ میں لکھا ہے۔ اگر حیض والی عورت کنویں میں گر جائے اگر خون بند ہونے کے بعد گری ہے اور اب اس کے اعضا پر نجاست بھی نہیں تو اس کا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون بند ہونے سے پہلے گری ہے تو وہ مثل پاک شخص کے ہے اس لئے کہ اس گرنے کے سبب سے وہ حیض سے نکل نہ جائے گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اور یہی لکھا ہے فتاویٰ قاضی خان میں۔ اگر اعضائے وضو کے سوا اور کسی کو دھوئے جیسے ران کو یا پہلو کو تو اصح یہ ہے کہ پانی مستعمل نہ ہو گا اور اگر اعضائے وضو کو دھوئے گا تو مستعمل ہو جائے گا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

اور اگر منڈانے کے لئے سر کو بھگویا اور وہ با وضو تھا تو وہ پانی مستعمل نہ ہو گا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر کسی پاک شخص نے مٹی یا آٹا یا میل چھوڑانے کے لئے وضو کیا یا پاک شخص ٹھنڈا ہونے کے واسطے نہایا تو پانی مستعمل نہ ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ بے وضو اگر ٹھنڈا ہونے کے واسطے یا دوسرے کو سکھانے کے واسطے وضو کرے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی مستعمل ہو گیا اور امام محمدؒ کے نزدیک مستعمل نہ ہو گا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ جامع صغیر حسامی میں ہے کہ لڑکے کے وضو کرنے سے بھی آیا پانی مستعمل ہو جاتا ہے مختار یہ ہے کہ اگر لڑکا سمجھ والا ہے تو پانی مستعمل ہو جاتا ہے ورنہ

مستعمل نہیں ہوتا یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ اگر کھانا کھانے کے واسطے یا کھانا کھا کر ہاتھ دھوئے تو پانی مستعمل ہو جاتا ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر عورت نے اور کے بال اپنے بالوں میں ملائے تھے پھر ملائے ہوئے بال دھوئے تو پانی مستعمل نہ ہوگا۔ یہ سراج الوہاج اور ظہیریہ میں لکھا ہے۔ اگر مقتول کا سر دھویا جو اس کے بدن سے جدا ہو گیا تھا تو پانی مستعمل ہو جائے گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر جنب نے غسل کیا اور کچھ پانی اس کے غسل کا اس کے برتن میں ٹپک گیا تو برتن کا پانی خراب نہ ہو گا لیکن اگر پانی اس کے برتن پر خوب بہہ کر برتن میں پہنچا تو خراب ہو جائے گا اور اس طرح حمام کا حوض بھی امام محمدؒ کے قول کے بموجب خراب نہیں ہوتا جب تک کہ مستعمل پانی اس پر غالب نہ ہو جائے یعنی پاک کرنے کی صفت اس میں سے نہیں کھوتا ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ میت کے دھونے سے جو پانی بہے وہ نجس ہے امام محمدؒ نے اصل میں اس کو مطلق (۱) بیان کیا اور اصح یہ ہے کہ اگر اسکے بدن پر نجاست نہیں ہے تو پانی مستعمل نہ ہو گا مگر امام محمدؒ نے اس کو مطلقا اس واسطے کہا ہے کہ میت اکثر نجاست سے خالی نہیں ہوتی یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اگر سرکہ سے یا گلاب کے پانی سے وضو کیا تو سب کا یہ قول ہے کہ وہ مستعمل نہیں ہوتا یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے۔ مستعمل پانی اگر کنویں میں گر جائے تو اس کو خراب (۲) نہیں کرتا مگر جب اس پر غالب ہو جائے تو خراب کرتا ہے اور یہی اصح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اور انہیں مسائل سے ملتے ہوئے یہ مسئلے ہیں ہر شے کے پینے میں اس کے جوٹھے کا اعتبار کیا جاتا ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ گدھے اور خچر کا پسینہ یا لعاب اگر تھوڑے پانی میں گرے گا تو اس کو خراب کرے گا اگرچہ تھوڑا اگر یہ محیط میں لکھا ہے کپڑے کو اگرچہ بہت سا لگ جائے تو بھی ظاہر روایت میں جواز صلوٰۃ سے مانع نہیں یہ خزانیۃ المفتین میں لکھا ہے۔ جوٹھا آدمی کا پاک ہے اور اسی حکم میں شامل ہے جنب اور حیض والی عورت اور نفاس والی عورت اور کافر مگر شراب پینے والا

اور جس کے منہ میں سے خون نکلتا ہوا اگر وہ اس وقت پانی پیئیں تو ان کا جوٹھا نجس ہو گا اور اگر کتی پار تھوک نگلیں تو صحیح قول کے---

(۱) مطلق یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ میت پر نجاست ہو ۱۲ (۲) اور قاضی خان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنویں میں ڈالو تو امام محمدؒ کے قول پر اس میں سے بیس ڈول نکالے ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) — Page 210 — Book of Purification (Kitab at-Taharah)

...according to which the mouth will become pure. This is written in *Siraj al-Wahhaj*. If a person who drinks wine has long mustaches, the water [he drinks from] will become impure (*najis*), even if he drinks it after some time; this is cited from *Hujjah* in *Tatar-Khaniyah*. The leftovers (*jutha*) of a woman are disliked (*makruh*) for a male stranger, and similarly, the leftovers of a male stranger are disliked for a woman. However, this dislike is not due to impurity but rather due to the potential for seeking pleasure [from the leftover]; this is written in *Nahr al-Fa'iq*. The most correct view is that the leftovers of a horse are pure by consensus (*ijma*); this is written in *Zahidi*. Similarly, the leftovers of animals and birds whose meat is permissible to eat are pure. However, a domestic hen, camel, or ox that consumes filth have leftovers that are disliked, unless the hen is confined in such a way that its beak cannot reach beneath its feet, in which case it is not disliked. If it can reach, it falls under the ruling of a free-roaming hen; this is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. The leftovers of creatures that do not have flowing blood, whether they live in water or elsewhere, are pure; this is written in *Tabyin*. The leftovers of creatures that live in houses, such as snakes, mice, and cats, are slightly disliked (*makruh tanzihi*), which is the most correct view; this is written in *Khulasah*. It is disliked for a person to pray if a cat has licked their hand before washing it, and it is also disliked to eat the leftovers of a cat; this is written in *Tabyin*. This dislike applies to the wealthy, as they have alternatives, but for the poor, it is not disliked due to necessity; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. If a cat eats a mouse and immediately drinks water, that water becomes impure; but if it drinks after some time (an hour or two), it will not be impure; this is the correct view as stated in *Zahiriyyah*. The leftovers of predatory birds are disliked. It is narrated from Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him) that if they are kept such that the owner knows their beak is free of impurity, it is not disliked, and this narration is favored by the scholars; this is written in *Hidayah*. Similarly, the leftovers of non-edible birds are pure yet disliked by way of preference (*istihsan*); this is written in *Mabsut*. Performing ablution (*wudu*) with disliked water while pure water is available is disliked, but if pure water is unavailable, it is not; this is written in *Ikhtiyar Sharh*. The leftovers of dogs, pigs, predators, and quadrupeds are impure; this is written in *Kanz*. If water is leaking from a pot and a dog licks the pot, the water inside the pot remains pure; this is written in *Khulasah*. A vessel should be washed three times after a dog licks it; this is written in *Hidayah*. The leftovers of mules and donkeys are

doubtful (*mashkook*). The correct view is that they are pure in themselves, but the doubt lies in whether they can purify [for wudu]; this is written in *Fatawa Qazi Khan* and is the view of the majority, as stated in *Kafi*. If no other water is available, one should perform both wudu [with that water] and *tayammum* (dry ablution), and it is permissible to do either first; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. However, relying on only one of them is not permissible; this is written in *Khazanat al-Muftin*. According to us, it is preferable to perform wudu first; this is written in *Bahr al-Raiq*. If one performs wudu with the leftovers of a donkey, there is a difference of opinion regarding the intention (*niyyah*), and the more cautious approach is to make the intention; this is written in *Fath al-Qadir*. If donkey's leftovers fall into water, wudu with it is permissible as long as it does not dominate the water, similar to the ruling on used water; this is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. Water and clothing are not rendered impure by the urine or droppings of bats; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If a creature without flowing blood dies in water, the water does not become impure, such as mosquitoes, flies, wasps, scorpions, etc. Similarly, water is not spoiled if aquatic animals die in it, like fish, frogs, and crabs. If they die in something other than water [like food], some say it is spoiled by anything other than fish, while others say it is not spoiled, and this is the correct view. Sea frogs and land frogs are treated the same; this is written in *Hidayah*. Abu al-Qasim al-Saffar said, "This is the view we adopt."

1. Based on the evidence of the Hadith: "The vessel should be washed three times after a dog drinks from it," and Abu Hurairah (may Allah be pleased with him) also narrated a Hadith mentioning washing it seven times. 12

फतवा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) — पृष्ठ 210 — किताब-तहारत (पवित्रता की पुस्तक)

इसके अनुसार मुँह शुद्ध हो जाएगा। यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है। यदि शराब पीने वाले की मूँछें लम्बी-लम्बी हों तो पानी अपवित्र (नजिस) हो जाएगा चाहे वह एक घड़ी के बाद पानी पीये, यह तातारखानिआ में 'हुज्जत' से उद्धृत किया गया है। किसी पराई स्त्री का बचा हुआ (झूठा) पानी किसी गैर मर्द के लिए और इसी प्रकार किसी गैर मर्द का झूठा पानी स्त्री के लिए मकरूह (नापसंद) है, लेकिन यह अपवित्रता के कारण नहीं बल्कि आनंद लेने की संभावना के कारण है, यह नहर-उल-फायक में लिखा है। और सबसे सही बात यह है कि घोड़े का झूठा पानी आम सहमति (इज्मा) के अनुसार शुद्ध है, यह जाहिदी में लिखा है। इसी प्रकार उन जानवरों और पक्षियों का झूठा पानी जिनका मांस खाया जाता है, शुद्ध है, लेकिन घर की छोड़ी हुई मुर्ग़ी, ऊँट और बैल जो गंदगी खाते हों, उनका झूठा पानी मकरूह है, यहाँ तक कि यदि मुर्ग़ी इस तरह कैद हो कि उसकी चोंच उसके पैरों के नीचे न पहुँच सके तो मकरूह नहीं है, और यदि पहुँचती हो तो वह उसी छोड़ी हुई मुर्ग़ी के हुक्म में है, यह मुहित सरखसी में लिखा है। और उन जानवरों का झूठा पानी जिनमें बहने वाला खून नहीं होता, चाहे वे पानी में रहते हों या घरों में, वे शुद्ध हैं, यह तब्यीन में लिखा है। और जो कीड़े घरों में रहते हैं जैसे साँप, चूहा और बिल्ली, उनका झूठा पानी मकरूह-ए-तन्ज़ीही (हल्का नापसंद) है, यही सबसे सही है, यह खुलासा में लिखा है। और मकरूह यह है कि यदि बिल्ली किसी के हाथ को चाट ले और वह धोने से पहले नमाज़ पढ़ ले, और मकरूह यह भी है कि बिल्ली का झूठा खाना खाया जाए, यह तब्यीन में लिखा है और यह धनवान व्यक्ति के लिए मकरूह है क्योंकि वह दूसरा खा सकता है, लेकिन गरीब के लिए आवश्यकता के कारण मकरूह नहीं है, यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है। यदि बिल्ली ने चूहा खाया और उसी समय पानी पी लिया तो वह पानी अपवित्र हो जाएगा, और यदि एक या दो घड़ी रुककर पिया तो अपवित्र नहीं होगा, यही सही है और यही ज़हीरिया में लिखा है। शिकारी पक्षियों का झूठा पानी मकरूह है, और इमाम अबू यूसुफ (रह.) से यह रिवायत है कि यदि वे इस तरह कैद हों कि उनके मालिक को पता हो कि उनकी चोंच पर कोई गंदगी नहीं है, तो मकरूह नहीं है, और इसी रिवायत को उलेमाओं ने पसंद किया है, यह हिदाया में लिखा है। इसी प्रकार उन पक्षियों का झूठा जिनका मांस नहीं खाया जाता, इस्तिहसान (वरीयता) के तौर पर शुद्ध और मकरूह है, यह मप्सूत में लिखा है। यदि अच्छा पानी उपलब्ध होने के बावजूद मकरूह पानी से वज़ू किया जाए तो मकरूह है, और यदि अच्छा पानी न हो तो मकरूह नहीं है, यह इख़्तियार शरह में लिखा है। कुत्ते, सुअर, जंगली जानवरों और चौपायों का झूठा पानी अपवित्र है, यह कंज़ में लिखा है।

यदि पानी के मटके से पानी टपक रहा हो और कुत्ता उस मटके को चाट ले, तो मटके के भीतर का पानी शुद्ध है, यह खुलासा में लिखा है। कुत्ते के चाटने पर बर्तन को तीन बार धोना चाहिए, यह हिदाया में लिखा है। खच्चर और गधे का झूठा पानी संदिग्ध (मशकूक) है और सही यह है कि वह स्वयं में शुद्ध है, और संदेह इसमें है कि क्या वह दूसरे को भी शुद्ध (वज़ू के योग्य) बनाता है या नहीं, यह फतावा काज़ी खान में लिखा है और यही बहुमत का मत है, जैसा कि काफ़ी में लिखा है। यदि इन दोनों के अलावा और पानी न हो, तो दोनों (उस पानी से वज़ू और तयम्मुम) करें, और इनमें से जिसे भी पहले करे वह जायज़ है, यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है, और केवल एक पर निर्भर रहना जायज़ नहीं है, यह खज़ाना-उल-मुफ्तीन में लिखा है। हमारे निकट बेहतर यह है कि वज़ू को पहले किया जाए, यह बहर-उर-रायिक में लिखा है। यदि गधे के झूठे पानी से वज़ू किया जाता है, तो वज़ू की नीयत (इरादे) के बारे में मतभेद है, और अधिक सावधानी इसमें है कि नीयत कर ली जाए, यह फतह-उल-क़दीर में लिखा है। यदि गधे का झूठा पानी (ताज़ा) पानी में गिर जाए तो उससे वज़ू जायज़ है जब तक कि वह उस पर हावी न हो जाए, जैसे इस्तेमाल किए हुए पानी का नियम है, यह मुहित सरखसी में लिखा है। चमगादड़ के पेशाब और बीट से पानी और कपड़े खराब नहीं होते, यह फतावा काज़ी खान में लिखा है। जिस जीव में बहने वाला खून नहीं होता, यदि वह पानी में मर जाए तो पानी अपवित्र नहीं होता, जैसे मच्छर, मक्खी, ततैया, बिच्छू आदि। पानी के जीवों के पानी में मरने से भी पानी खराब नहीं होता जैसे मछली, मेंढक और केकड़ा। यदि पानी के अलावा किसी और चीज़ (खाद्य पदार्थ) में मर जाए तो कुछ का कहना है कि मछली के अलावा अन्य चीज़ों के मरने से वह खराब हो जाता है, और कुछ का कहना है कि खराब नहीं होता, और यही सही है। समुद्री मेंढक और ज़मीनी मेंढक बराबर हैं, यह हिदाया में लिखा है। अबुल कासिम अल-सफ़्फ़ार ने कहा है कि हम इसी मत को अपनाते हैं।

1. हदीस के प्रमाण के अनुसार: "कुत्ते के चाटने पर बर्तन को तीन बार धोया जाए," और हज़रत अबू हुरायरा (रजि.) ने सात बार धोने की हदीस भी रिवायत की है। 12

بموجب منہ پاک ہو جائے گا۔ یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر شراب پینے والے کی مونچھیں لمبی لمبی ہوں تو پانی نجس ہو جائے گا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پانی پیے یہ تاتارخانیہ میں حجتہ سے نقل کیا ہے عورت کا جوٹھا اجنبی مرد کو جیسے اجنبی مرد کا جوٹھا عورت کو مکروہ ہے لیکن وہ ناپاک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ لذت پانے کی وجہ سے ہے یہ نہر الفائق میں لکھا ہے اور اصح یہ ہے کہ گھوڑے کا جوٹھا بالا جماع پاک ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اس طرح جوٹھا ان چرندوں اور پرندوں کا جن کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے مگر چھوٹی ہوئی مرغی اور اونٹ اور بیل جو نجاست کھاتے ہوں ان کا جوٹھا مکروہ ہے یہاں تک کہ اگر مرغی اس طرح قید ہو کہ اس کی چونچ اس کے پاؤں کے نیچے نہ پہنچتی ہو تو مکروہ نہیں اور اگر پہنچتی ہو تو چھوٹی ہوئی مرغی کے حکم میں ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اور جوٹھا ان جانوروں کا جن کا خون بہتا نہیں ہے پانی میں رہتے ہوں یا سو ان کے ہوں پاک ہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور جو کیڑے گھروں میں رہتے ہوں جیسے سانپ اور چوہا اور بلی ان کا جوٹھا مکروہ تنزیہی ہے یہی اصح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اور مکروہ وہ ہے کہ کسی کے ہاتھ میں بلی چاٹنے اور وہ اس کے دھونے سے قبل نماز پڑھنے اور مکروہ یہ ہے کہ بلی کا جوٹھا کھانا کھانے یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہ مالدار کے لئے مکروہ ہے اس لئے کہ وہ اور کھا سکتا ہے لیکن فقیر کے لئے ضرورت کی وجہ سے مکروہ نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر بلی نے چوہا کھایا اور اسی وقت پانی پیا تو وہ پانی نجس ہو جائے گا اور اگر ایک دو ساعت ٹھہر کر پیا تو نجس نہیں ہوگا یہ صحیح ہے یہی ظہیر یہ میں لکھا ہے۔ درندوں پرندوں کا جوٹھا مکروہ ہے اور امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ اگر وہ اس طرح قید ہوں کہ ان کا مالک جانتا ہو کہ ان کی چونچ پر کوئی نجاست نہیں تو مکروہ

نہیں اور اسی روایت کو مشائخ نے مستحسن سمجھا ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اس طرح ان پرند جانوروں کا جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا پاک اور مکروہ ہے بطور استحسان کے یہ مبسوط میں لکھا ہے۔ اگر اچھے پانی کے ہوتے ہوئے مکروہ پانی سے وضو کرے تو مکروہ ہے اور اچھا پانی نہ ہو تو مکروہ نہیں یہ اختیار شرح میں لکھا ہے۔ کتے اور سور اور درندے اور چوپایوں کا جوٹھا نجس ہے یہ کنز میں لکھا ہے۔ پانی کے مٹکے سے پانی نکلتا ہو پس اگر کتا اس مٹکے کو چاٹ لے تو وہ پانی جو اس مٹکے میں ہے پاک ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے کتے کے چاٹنے سے برتن تین بار دھونے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ خچر اور گدھے کا جوٹھا مشکوک ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ پاک ہے اور شک اس میں ہے کہ وہ کو بھی پاک کرتا ہے یا نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی قول ہے جمہور کا اور یہ کافی میں لکھا ہے اگر ان دونوں کے سوا اور پانی نہیں تو دونوں سے وضو کرے اور تیمم کرے اور ان دونوں میں سے جس کو مقدم کرے گا جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور دونوں میں سے ایک پر اکتفا جائز نہیں یہ خزانہ المفتین میں لکھا ہے اور ہمارے نزدیک افضل یہ ہے کہ وضو کو مقدم کرے اور دھوئے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اگر گدھے کے جوٹھے پانی سے وضو کرتا ہے تو وضو کی نیت میں اختلاف ہے اور زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ نیت کر لے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ اگر گدھے کا جوٹھا پانی میں گر جائے تو اس سے وضو جائز ہے جب تک کہ اس پر غالب نہ ہو جائے جیسے مستعمل پانی کا حکم ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے چمگادڑ کے پیشاب اور بیٹ سے پانی اور کپڑا خراب نہیں ہوتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور جس میں خون جاری نہیں وہ پانی میں مر جائے تو پانی نجس نہیں ہوتا جیسے مچھر اور مکھی اور بھڑ اور بچھو وغیرہ اور پانی کے جانوروں کے پانی میں مرنے سے بھی پانی خراب نہیں ہوتا جیسے مچھلی اور مینڈک اور کیکڑا۔ اور پانی کے سوا اور چیز میں مرے تو بعض کا قول یہ ہے کہ مچھلی کے سوا اور چیز کے مرنے سے خراب ہو جاتی ہے اور

بعض کا قول یہ ہے کہ خراب نہیں ہوتی اور یہی صحیح ہے دریائی مینڈک اور زمین کے مینڈک برابر ہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے ابوالقاسم الصفار نے کہا ہے کہ یہی قول ہم اختیار کرتے ہیں یہ۔

۱۔ بدلیل حدیث یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلاثاً یعنی کتے کے منہ ڈالنے سے برتن تین مرتبہ دھویا جائے اور ابوہریرہؓ نے سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی روایت کی ہے۔ ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | 218 | Book of Purification (Kitab al-Taharah)

It is written in *Mudmirat* and the correct view is that there is no difference whether an animal dies in the water or dies outside and is then put into the water; this is stated in *Tabyeen*. Even if it bloats, the ruling remains the same, though drinking that water is disliked (*makruh*) because its particles mix with the water, and eating it is not permissible; this is written in *Muheet-e-Sarakhsi*. Aquatic animals, whose origin and habitat are water, are distinct; however, those animals that live in water but are not born there render the water impure. This is stated in *Hidaya*. If impure dust falls into water, it is not considered; only soil (mud) is considered; this is written in *Qunyah*. If filth or dung attaches to wood and it is burnt to ashes, and those ashes fall into a small quantity of water, then according to Imam Muhammad (RA), the water will not become impure, and the legal verdict (*fatwa*) is based on this; this is written in *Mudmirat*. The hair and bones of a carcass are pure, and the same ruling applies to tendons, hooves, split hooves, horns, wool, fur, feathers, teeth, beaks, and nails; the same applies to human hair and bones, and this is the correct view. This is stated in *Ikhtiyar Sharh Mukhtar*. This applies if the hair is shaved or cut, but if they are plucked, they will be impure; this is written in *Siraj-ul-Wahaj*. The rennet (*jasta*) of a dead animal, the milk in its udders, the shell of an egg that has emerged, and a fetus that fell from the mother's womb while still moist are considered pure according to Imam Abu Hanifah (RA); this is written in *Muheet-e-Sarakhsi*. A musk pod is pure if it is not damaged by water reaching it, and the more correct view is that it is pure in all circumstances, and the pod of a ritually slaughtered (*zibah*) animal is unanimously pure; this is stated in *Tabyeen*. All parts of a pig are impure; this is written in *Ikhtiyar Sharh Mukhtar*. If a bone of a carcass falls into a well and has meat or fat attached to it, the well becomes impure; otherwise, it does not; this is stated in *Mi'raj al-Dirayah*. If human skin or a piece of it falls into water, if it is a small amount—like the skin that peels from cracks in the feet—it does not spoil the water; but if it is substantial, i.e., equivalent to the size of a nail, the water becomes impure. However, a falling nail itself does not spoil the water; this is written in *Khulasa*. Any hide that undergoes actual tanning (*dabaghat*) with chemicals, or constructive tanning—such as applying soil, drying in the sun, or placing in the air—becomes pure. Prayer and ablution (*wudu*) using its bucket are then permissible. However, this ruling does not apply to human or pig skin, as stated in *Muheet Zahidi*. After actual tanning, if the leather gets wet, it does not become impure again, and the manifest view is that it remains pure even after constructive tanning; this is written in *Mudmirat*. Hides that become pure

through tanning also become pure through ritual slaughter, and thus all parts except blood become pure through slaughter; this is the correct school of thought, stated in *Muheet-e-Sarakhsi*. Cups kept around the house to draw water from water-skins are permissible to use for drinking and ablution as long as it is not known that they are contaminated with filth. If a mouse running from a cat passes over a bowl of water, Shams-ul-Aimma al-Halwani mentioned that if the cat had wounded it, the bowl becomes impure; otherwise, it does not. However, it is written in *Sharh Tahawi* that it will be impure in every case because a mouse often urinates out of fear of a cat; this is stated in *Muheet-e-Sarakhsi* and is the preferred view (*mukhtar*); this is written in *Khulasa*.

Footnotes: 1. Similar to hides, the bladder and stomach also accept tanning. It is mentioned in *Fath al-Qadir* from Imam Muhammad (RA) that if the bladder of a dead goat is tanned, it becomes pure. 2. Regarding the last skin, it does not become pure through tanning. Tanning does not apply to human skin; it is not tanned due to dignity and respect. However, it is stated in *Inaya al-Bayan* that if human skin were tanned, it would become pure, but its use is not permissible due to respect, just as using human body parts is not allowed. *Al-Muheet*, *Al-Bada'i*, and *Durr-e-Mukhtar* mention that according to some, human skin does not become pure because it is layered and does not absorb tanning agents. 3. Provided the slaughter is performed by someone qualified to slaughter; thus, slaughter by a Magian (fire-worshipper) does not make it pure. The slaughter must also be performed at the prescribed place. (3) However, it is narrated from *Mujtaba* in *Nahr al-Faiq* that the fatwa is to the contrary—meaning it would be impure because there is doubt regarding whether it urinated.

मुज़मिरात में लिखा है और सही यह है कि इसमें फर्क नहीं कि वह पानी में मरे या बाहर मरे फिर पानी में डाल दें, यह तिब्यान में लिखा है। अगर वह फूल जाए तो तब भी यही हुक्म है लेकिन वह पानी पीना मकरूह (नापसंद) होता है क्योंकि उसके अंश पानी में मिल जाते हैं और उसका खाना जायज़ नहीं है, यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। पानी के वे जानवर जिनकी पैदाइश और रहने की जगह पानी हो, वे अलग हैं; और वे जानवर जो पानी में तो रहते हैं मगर पानी में पैदा नहीं होते, उनसे पानी खराब (अशुद्ध) हो जाता है। यह हिदाया में लिखा है। अगर अपवित्र धूल पानी में गिर जाए तो उसका विचार नहीं किया जाएगा, मिट्टी का विचार है, यह कुन्या में लिखा है। अगर लकड़ी में गंदगी या गोबर लग जाए और जलकर राख हो जाए और थोड़े पानी में गिर जाए, तो इमाम मुहम्मद (रह.) के अनुसार पानी खराब नहीं होगा, इसी पर फतवा है, यह मुज़मिरात में लिखा है। मृत जानवर (मुर्दार) के बाल और हड्डी पवित्र हैं और इसी हुक्म में नसें, खुर, कटे हुए खुर, सींग, ऊन, पर, दांत, चोंच और नाखून आते हैं; और यही हुक्म इंसान के बाल और हड्डी का है और यही सही है। यह इख्तियार शरह मुख्तार में लिखा है। यह तब है जब बाल मुँडे हुए हों या कटे हुए हों, लेकिन अगर उखड़े हुए हों तो वे नापाक (अपवित्र) होंगे, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। मृत जानवर का जमा हुआ (दूध) और वह दूध जो उसके थनों में हो, और बाहर निकले हुए अंडे का छिलका और वह बच्चा जो माँ के पेट से गिर गया हो और अभी गीला हो, इमाम अबू हनीफा (रह.) के अनुसार पवित्र हैं, यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। और कस्तूरी (मुश्क) की थैली यदि ऐसी हो कि पानी पहुँचने से खराब न हो तो पवित्र है, और अधिक सही बात यह है कि वह हर हाल में पवित्र है, और हलाल तरीके से ज़बह (वध) किए हुए जानवर की थैली भी सर्वसम्मति से पवित्र है, यह तिब्यान में लिखा है। सूअर के सभी हिस्से अपवित्र हैं, यह इख्तियार शरह मुख्तार में लिखा है। अगर मुर्दार की हड्डी कुएं में गिर जाए और उस पर मांस या चर्बी लगी हो तो वह अपवित्र हो जाएगा, अन्यथा नहीं, यह मेराज-उद-दराया में लिखा है। अगर इंसान की खाल या उसका छिलका पानी में गिरे, अगर वह थोड़ा हो जैसे पैरों की दरारों से निकलता है, तो उससे पानी खराब नहीं होता; लेकिन अगर अधिक हो यानी नाखून के बराबर हो तो पानी खराब हो जाता है, और नाखून गिरने से पानी खराब नहीं होता, यह खुलासा में लिखा है। जिस चमड़े की वास्तविक रंगाई (दबागत) दवाओं से की जाए या हुक्मी दबागत की जाए जैसे मिट्टी लगाकर, धूप में सुखाकर या हवा में रखकर, तो वह पवित्र हो जाएगा। फिर उस पर नमाज़ और उसके डोल से वज़ू करना जायज़ होगा। मगर इंसान और सूअर के चमड़े का यह हुक्म नहीं है, यह मुहीत ज़ाहिदी में

लिखा है। वास्तविक रंगाई के बाद अगर चमड़े को पानी लगे तो वह फिर से अपवित्र नहीं होता, और हुक्मी दबागत के बाद भी सही बात यही है कि वह अपवित्र नहीं होता, यह मुज़मिरात में लिखा है। जिसका चमड़ा रंगाई से पवित्र हो जाता है, उसका चमड़ा ज़बह करने से भी पवित्र हो जाता है और इस तरह खून के अलावा बाकी सभी हिस्से ज़बह से पवित्र हो जाते हैं, यही धर्मशास्त्र का सही मत है, यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। वे लोटे जो घर में इधर-उधर इसलिए रखे जाते हैं ताकि मशकों से पानी निकालें, उनसे पानी पीना और वज़ू करना जायज़ है जब तक कि यह न मालूम हो कि उन पर गंदगी लगी है। यदि चूहा बिल्ली से डरकर पानी के प्याले पर से गुजरा, तो शम्स-उल-आइमा हलवाई ने उल्लेख किया कि यदि बिल्ली ने उसे घायल कर दिया था तो प्याला अपवित्र हो जाएगा, अन्यथा नहीं। और शरह तहावी में लिखा है कि हर हाल में अपवित्र होगा क्योंकि बिल्ली के डर से चूहा अक्सर पेशाब कर देता है, यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है और यही चुनिंदा मत (मुख्तार) है, यह खुलासा में लिखा है।

पाद-टिप्पणियाँ (Footnotes): 1. चमड़े की तरह दबागत (रंगाई) स्वीकार करने में मूत्राशय (मसाना) और ओझड़ी भी शामिल है। फतह-उल-क़दीर में है कि इमाम मुहम्मद (रह.) से वर्णित है कि यदि मृत बकरी के मूत्राशय को रंग दिया जाए तो वह पवित्र है। 2. अंतिम चमड़े की बात करें तो वह रंगाई से पवित्र नहीं होती। मानव त्वचा के मामले में रंगाई का कोई अर्थ नहीं है क्योंकि सम्मान और गरिमा के कारण उसकी रंगाई नहीं की जाती। इनाया अल-बयान में है कि यदि मानव त्वचा को रंगा भी जाए तो वह पवित्र हो जाएगी, लेकिन सम्मान के कारण उसका उपयोग करना जायज़ नहीं है। मुहीत, बदाइ और दुर्रे मुख्तार में कहा गया है कि कुछ के अनुसार मानव त्वचा पवित्र नहीं होती क्योंकि परतदार होने के कारण वह रंगाई स्वीकार नहीं करती। 3. बशर्ते कि ज़बह (वध) ऐसे व्यक्ति द्वारा हो जो इसके योग्य हो। अतः मजूसी (अग्निपूजक) का ज़बह करना उसे पवित्र नहीं करेगा। और ज़बह अपने सही स्थान पर होनी चाहिए। (3) लेकिन नहर अल-फायक में मुजतबी से वर्णित है कि फतवा इसके विपरीत है, यानी वह अपवित्र होगा क्योंकि उसके पेशाब कर देने का संदेह है।

مضمرات میں لکھا ہے اور صحیح یہ ہے کہ اس میں فرق نہیں کہ پانی میں مرے یا باہر مرے پھر پانی میں ڈال دیں یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر پھول جائے تو تب بھی یہی حکم ہے مگر وہ پانی پینا مکروہ ہوتا ہے اس لئے کہ اس کے اجزا پانی میں مل جاتے ہیں اور اس کا کھانا جائز نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور پانی کے وہ جانور ہیں جن کی پیدائش اور رہنے کی جگہ پانی ہو اور ان سے جدا ہیں وہ جانور جو پانی میں رہیں مگر پانی میں پیدا نہ ہوں ان سے پانی خراب ہو جاتا ہے۔ یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اگر غبار نجس پانی میں گر جائے تو اس کا اعتبار نہیں مٹی کا اعتبار ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے اگر لکڑی میں نجاست یا گوبر لگ جائے اور جل کر راکھ ہو جائے اور تھوڑے پانی میں گر جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک پانی خراب نہ ہو گا اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ مردار کے بال اور ہڈی پاک ہے اور اسی حکم میں ہے پٹھا اور کھر اور سم اور چر ا ہوا سم اور سینگ اور پشم اور اون اور پر اور دانت اور چونچ اور ناخن اور اسی حکم میں ہے آدمی کے بال اور ہڈی اور یہی صحیح ہے یہ اختیار شرح مختار میں لکھا ہے یہ جب ہے کہ بال منڈھے ہوئے ہوں یا کٹے ہوئے ہوں لیکن اگر اکھڑے ہوئے ہوں تو نجس ہوں گے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اور جستہ مردہ جانور کا اور دودھ جو اس کے تھن میں ہو اور باہر نکلے ہوئے انڈے کا چھلکا اور بچہ جو ماں کے پیٹ سے گر گیا ہو اور ابھی تر ہو امام ابوحنیفہؒ رحمۃ اللہ کے نزدیک پاک ہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اور مشک کا نافہ اگر ایسا ہو کہ پانی پہنچنے سے خراب نہ ہو تو پاک ہے اور اصح یہ ہے کہ وہ ہر حالت میں پاک ہے اور ذبح کئے ہوئے جانور کا بھی بالاتفاق پاک ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ خنزیر کے تمام اجزا نجس ہیں یہ اختیار شرح مختار میں لکھا ہے اگر مردار کی ہڈی کنویں میں گر جائے اور اس پر گوشت یا چکنائی لگی ہو تو نجس ہو جائے گا

ورنہ نجس نہ ہو گا یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے۔ اگر آدمی کا چمڑا یا اس کا چھلکا پانی میں گرے اگر وہ تھوڑا ہو جیسے پاؤں کے شگافوں میں سے اترتا ہے مثل اس کے ہو تو اس سے پانی خراب نہیں ہوتا اور اگر بہت ہو یعنی ناخن کے برابر ہو تو پانی خراب ہو جاتا ہے اور ناخن کے گرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ جس چمڑے کی حقیقی دباغت کی جائے دواؤں سے یا حکمی دباغت کی جائے یعنی مٹی لگا کر یا دھوپ میں سکھا کر یا ہوا میں ڈال کر تو پاک ہو جائے گا تو اس پر نماز اور وضو اس کے ڈول سے جائز ہو گا مگر آدمی اور سور کے چمڑے کا یہ حکم نہیں محیط زاہدی میں لکھا ہے دباغت حقیقی کے بعد اگر چمڑے کو پانی لگے تو پھر نجس نہیں ہو جاتا اور دباغت حکمیہ کے بعد بھی اظہر یہی ہے کہ پھر نجس نہیں ہوتا یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ اور جس کا چمڑا دباغت سے پاک ہو جاتا ہے اس کا چمڑا ذبح کرنے سے بھی پاک ہو جاتا ہے اور اس طرح خون کے سوا تمام اجزا ذبح سے پاک ہو جاتے ہیں یہی مذہب صحیح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے وہ کوزے جو گھر میں ادھر اُدھر اس لئے رکھ دیتے ہیں کہ مشکوں کا پانی ان سے نکالیں تو اس سے پانی پینا اور وضو کرنا بھی جائز ہے جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ اس پر نجاست لگی ہے۔ چوہا بلی سے بھاگ کر پانی کے پیالے پر ہو کر گذرا تو شمس الائمہ حلوائی نے یہ ذکر کیا کہ اگر بلی نے اس کو زخمی کر دیا تھا تو پیالہ نجس ہو جائیگا ورنہ نجس نہیں ہوگا اور شرح طحاوی میں لکھا ہے کہ ہر صورت میں نجس ہوگا اسلئے کہ وہ بلی کے خوف سے اکثر پیشاب کر دیتا ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور

حواشی (Footnotes): 1. اور چمڑے کے مانند دباغت قبول کرنے میں مثانہ اور اوجھڑی بھی ہے چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر مردار بکری کے مثانہ کو دباغت دے دیا تو پاک ہے ۱۲ 2. جلد اخیر پر تو دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے اور آدمی کی کھال کو دباغت وعدم دباغت میں دخل نہیں بلکہ وہ بوجہ تکریم و احترام کے دباغت نہیں کی جاتی ہے

حتیٰ کہ عنایہ البیان میں ہے کہ اگر آدمی کی کھال دباغت کی گئی تو پاک ہو گئی لیکن اس سے انتفاع بوجہ احترام کے نہیں جائز ہے جیسے آدمی کے اجزاء سے انتفاع نہیں جائز ہے کما فی المحیط والبدائع ودر مختار میں کہا کہ بعضوں کے نزدیک سوار اور آدمی کی کھال پاک نہیں ہوتی اس واسطے کہ پرت پرت ہونے سے دباغت پذیر نہیں ۱۲ 3. بشرطیکہ یہ ذبح ایسے شخص سے ہو جو لائق ذبح ہے پس مجوسی کا ذبح کرنا اس کو پاک نہ کرے گا اور ذبح کرنا اپنے محل میں ہو جہاں ذبح کرنا چاہئے اسی جگہ سے ذبح کیا ہو بحر ج ۳ ص ۲۱۳ (۳) لیکن نہر الفائق میں مجتبیٰ سے منقول ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے یعنی نجس ہو گا کیونکہ اس کے پیشاب کر دینے میں شک ہے ۱۲ھ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) | 219 | Kitab at-Taharah (The Book of Purity)

It is permissible for a person to perform wudu (ablution) from a pool (hauz) where there is a fear that impurity might have fallen into it, as long as there is no certainty. It is not mandatory for him to inquire about its state, and he should not abandon using it for wudu unless he is certain of its impurity, as this is established by legal precedent. This is recorded in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If a person deemed the water impure but performed wudu with it, and later discovered it was pure, the wudu is valid; this is stated in *Al-Khulasa*. If a predatory animal passed by a small amount of water and the prevailing thought is that it drank from it, the water becomes impure; otherwise, it is not. This is cited in *Al-Bahr al-Ra'iq* from *Al-Muntaha*. *Fatawa 'Atabiyyah* states that if one finds a small amount of water in the wilderness and their hands are impure with no vessel to extract it, they may dip a handkerchief in the water and let the water drip from it onto their hands to purify them. If there are signs of a dog at the edge of the water and it is close enough for the dog to have drunk from it, wudu should be avoided; otherwise, it is permissible, as per *Tatarkhaniyah*. Buckets and ropes of a village well are considered pure despite being handled by locals, unless impurity is certain (*Fath al-Qadir*). If a child puts their hand or foot in a water pot, and it is known that they were certainly pure, wudu is valid. If unknown, it is preferable to use other water, but wudu performed with it remains valid. Regarding water on the floor of a public bath (hammam), if it is not known that an impure person (junub) bathed there, it is pure. Even if known, according to Imam Muhammad, re-washing the feet is not obligatory. If one wipes their limbs with a towel and it becomes so soaked that water drips onto clothes, prayer in those clothes is valid because used water (*musta'mal*) is pure according to Imam Muhammad. While Imams Abu Hanifa and Abu Yusuf consider it impure, the ruling of impurity is waived here due to necessity. Drinking used water is disliked (*makruh*). Small amounts of water become impure if their qualities (color, odor, taste) change due to filth. If they do not change, it may be used for animals or wetting soil, but that soil should not be used in a mosque. Urinating in running or standing water is disliked. If a pool is large (ten-by-ten cubits), it is not easily defiled; however, a smaller one is.

(Note) Skins of certain animals (like squirrel) brought from non-Muslim lands (*Dar al-Harb*) are pure if tanned with pure substances. The hide and milk from the udders of a carcass (dead animal) are pure according to Imam al-A'zam (Abu Hanifa). Saliva of a sleeping person is pure. Human teeth are pure. There is a difference of opinion regarding ear secretions. Using prohibited substances as medicine is generally

disallowed, but may be permitted in cases of dire necessity where no other cure exists, similar to the permission of drinking wine to save one's life from extreme thirst.

किसी व्यक्ति के लिए ऐसे हौज (कुंड) से वज़ू करना जायज़ है जिसके बारे में यह डर हो कि शायद उसमें नजासत (गंदगी) गिर गई हो, लेकिन यकीन न हो। उस पर यह अनिवार्य नहीं है कि वह इसकी स्थिति के बारे में पूछे, और जब तक उसे नजासत का यकीन न हो जाए, वह उससे वज़ू करना न छोड़े। क्योंकि यह बात रिवायतों से भी साबित है। यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। अगर वह उसे नापाक समझता था और उससे वज़ू कर लिया, फिर मालूम हुआ कि वह पाक था, तो उसका वज़ू जायज़ है; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। अगर कोई जंगली जानवर थोड़े से पानी के पास से गुज़रा और प्रबल धारणा यह हो कि उसने पानी पिया है, तो वह नापाक हो जाएगा, अन्यथा नहीं; यह 'बहरुल राइक' में 'मुन्तहा' से उद्धृत है। 'फ़तावा-ए-इताबिया' में लिखा है कि अगर जंगल में थोड़ा पानी मिले तो उससे वज़ू करना जायज़ है। यदि उसके हाथ नापाक हों और पानी निकालने के लिए कोई बर्तन न हो, तो वह अपना रुमाल पानी में डाल दे और रुमाल से पानी हाथ पर गिराए, तो हाथ पाक हो जाएगा। यदि पानी के किनारे कुत्ते के प्रवेश के निशान मिलें और पानी इतना करीब हो कि कुत्ता वहां से पानी पी सके, तो वज़ू न करे; अन्यथा कर सकता है, यह 'तातार-खानिया' में लिखा है। कुएं के डोल और रस्सी पर यदि गांव वाले हाथ लगाते हों, तो वे तब तक पाक माने जाएंगे जब तक नजासत का यकीन न हो जाए, यह 'फतहुल कदीर' में लिखा है। यदि किसी बच्चे ने अपना हाथ या पैर पानी के बर्तन में डाल दिया और यह पता हो कि उसका हाथ निश्चित रूप से पाक था, तो वज़ू जायज़ है। यदि पाक होने का पता न हो, तो बेहतर है कि दूसरे पानी से वज़ू करे, लेकिन फिर भी अगर कर लिया तो जायज़ होगा। यदि कोई व्यक्ति अपने पैर धोकर उस पानी में घुसा जो हमाम के आंगन में गिरा हुआ है, और फिर बाहर निकला, तो यदि यह न पता हो कि हमाम में कोई जुनबी (अशुद्ध व्यक्ति) नहाया था, तो वह पाक है। यदि जुनबी का नहाना मालूम हो, तो इमाम मुहम्मद की रिवायत के अनुसार पैर धोना ज़रूरी नहीं है और यही स्पष्ट मत है। यदि अंगों को रुमाल से पोंछा और रुमाल इतना भीग गया कि पानी टपकने लगा, तो उस कपड़े के साथ नमाज़ जायज़ है क्योंकि 'मुस्तअमल' (इस्तेमाल किया हुआ) पानी इमाम मुहम्मद के निकट पाक है। इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के निकट यद्यपि यह नापाक है, पर ज़रूरत के कारण यहाँ इसकी नजासत का विचार नहीं किया जाएगा। इस्तेमाल किया हुआ पानी पीना मकरूह (नापसंद) है। यदि थोड़े पानी में नजासत गिर जाए और उसके गुण (रंग, गंध या स्वाद) बदल जाएँ, तो वह पानी किसी काम का नहीं रहेगा। यदि गुण न बदलें, तो जानवरों को पिलाना और मिट्टी भिगोना जायज़ है, पर वह मिट्टी मस्जिद में न लगाई जाए। बहते

पानी और ठहरे हुए पानी में पेशाब करना मकरूह है। यदि हौज 'दह-दर-दह' (बड़े आकार का) है और उसमें पेशाब गिर जाए तो वह खराब नहीं होगा, छोटा होने पर खराब हो जाएगा।

(फ़) 'चमड़ा-ए-फ़रूख़' (संजब जैसे जानवरों की खालें) जो दारुल हर्ब से आती हैं, यदि मालूम हो कि पाक चीज़ से पकाई (टैन) गई हैं तो पाक हैं। मुर्दार का चमड़ा और थन का दूध इमाम आज़म के निकट पाक है। सोते हुए आदमी के मुंह का पानी पाक है। मनुष्य का दांत पाक है। कान के मैल के बारे में मतभेद है। हराम चीज़ों से दवा करना मना है, पर विशेष परिस्थितियों में (जैसे जान बचाने के लिए) अनुमति दी गई है।

آدمی کو ایسے حوض سے وضو جائز ہے جس میں یہ خوف ہو کہ شاید اس میں نجاست پڑی ہو مگر یقین نہ ہو اور اس پر یہ واجب نہیں کہ اس کا حال پوچھے اور جب تک اس میں نجاست کا یقین نہ ہو اس سے وضو نہ چھوڑے اس لئے کہ اثر سے بھی ثابت ہوا ہے۔ یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر اس کو نجس سمجھتا تھا اور اس سے وضو کر لیا پھر معلوم ہوا کہ وہ پاک تھا تو اس سے وضو جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ درندہ جانور تھوڑے سے پانی پر ہو گئے گذرا اگر گمان غالب یہ ہو کہ اس نے پانی پیا ہے تو نجس ہو جائے گا ورنہ نجس نہ ہو گا یہ بحر الرائق میں منتہی سے نقل کیا ہے فتاویٰ عتابیہ میں لکھا ہے کہ اگر جنگل میں تھوڑا پانی پایا تو اس سے لے کر وضو کرنا جائز ہے اور اگر اس کا ہاتھ نجس ہو اور اس کے ساتھ کوئی چیز بھی نہیں جس سے پانی اس میں سے نکالے تو اپنا رومال پانی میں ڈال دے اور رومال سے پانی ہاتھ پر گرے گا تو ہاتھ پاک ہو جائے گا اور اگر اس پانی کے کنارے پر علامت کتے کے داخل ہونے کی پائی اگر وہ پانی اس قدر قریب ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ کتا یہاں سے پانی پی سکتا ہے تو وضو نہ کرے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس سے وضو کرلے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور اگر کنوئیں کے اور گاؤں والے ڈول اور رسی پر ہاتھ لگاتے ہوں تو ڈول اور رسی پاک ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے جب تک نجاست کا یقین نہ ہو یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اگر لڑکے نے اپنا ہاتھ پاؤں پانی کے کوزے میں ڈال دیا اگر جانتا ہے کہ ہاتھ اس کا یقیناً پاک ہے تو اس سے وضو جائز ہے اور اگر اس کا پاک پانا پاک ہونا نہیں جانتا تو مستحب یہ ہے کہ اور پانی سے وضو کرے اور باوجود اس کے اگر اس سے وضو کرلے گا تو جائز ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے پاؤں دھو کر اس پانی میں داخل ہوا جو حمام کے صحن میں گرا ہوا ہے اور پھر باہر نکلا پس اگر اس حمام میں

کسی جنب کا نہانا نہیں معلوم ہوا تو جائز ہے اگر چہ پھر پاؤں نہ دھوئے اور اگر اس میں کسی جنب کا نہانا معلوم ہوا تو امام محمدؒ کی روایت کے بموجب پاؤں دھونا لازم نہیں اور یہی ظاہر ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر اپنے اعضاء رومال سے پونچھے اور رومال خوب بھیگ گیا گویا اس کے اعضاء سے کسی کپڑے پر بہت زیادہ پانی ٹپکا تو اس کپڑے کے ساتھ نماز جائز ہے اس لئے کہ مستعمل پانی امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے اور وہی مختار ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر چہ نجس ہے لیکن اس موقع پر ضرورت کی وجہ سے اس کی نجاست کا اعتبار ساقط ہو جائے گا یہ بدائع میں لکھا ہے۔ مستعمل پانی کا پینا مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اور جامع الجوامع میں ہے کہ تھوڑا پانی نجاست کے پڑنے سے نجس ہو جائے اگر اس کے اوصاف یعنی رنگ اور بو اور مزہ بدل جائے تو اس کو کسی طرح کام میں نہ لائے اور مثل پیشاب کے ہو گا اور اگر ایسا نہ ہو تو اس سے جانوروں کو پانی پلانا اور مٹی بھگونا جائز ہے مگر وہ مٹی مسجد میں نہ لگائی جائے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے۔ جاری پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ بند پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے اور یہی مختار ہے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے۔ حوض میں کسی قسم کا شیرہ جمع ہے اس میں پیشاب پڑ گیا اگر وہ حوض دہ دردہ ہے تو خراب نہیں ہو گا اگر کم ہو گا تو خراب ہو جائے گا جیسے بند پانی خراب ہو جاتا ہے یہ خلاصہ میں لکھا (ف) ہے۔

(ف) چمڑہ فروخ جو کھالیں مانند سنجاب کے دارالحرب یعنی کافروں کے دیس سے لائی جاتی ہیں اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئیں تو پاک ہیں اور نجس چیز سے دباغت کی گئیں تو نجس ہیں اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہے مردار کا چمٹہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظم کے نزدیک پاک ہیں محیط السرخسی مذبوحہ جانور کا چشتہ بالاتفاق پاک ہے سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظمؒ کے نزدیک پاک ہے۔ آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پرایا ہو مذہب میں پاک

ہے اور اس کے کان میں اختلاف ہے بدائع میں ہے نجس ہے اور خانیہ میں کہ نہیں۔ زبا دو زنیہ پاک ہے۔ حرام چیز سے دوا کرنا ظاہر المذہب ہے مسلح ہے کما فی رضاع البحر اور ایک قول میں اجازت ہے جب کہ اُس میں شفا معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو خوف ہلاکت میں شراب پینا روا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ۱۲۔ ت۔ ر۔ (۱) مانند عنبر کے دریائی جانور سے پیدا ہوتا ہے ۱۲

Kitab al-Taharah (Book of Purification) | 220 | Fatawa-e-Alamgiri .... Volume (1)

Chapter Four Regarding the Explanation of Tayammum (Dry Ablution) It contains three sections.

First Section Regarding the explanation of things necessary in Tayammum

Among these is the **Intention (Niyyah)**. Its nature is that one intends for such an act of worship which is not valid without purification. Intending for purification or intending for the lawfulness of prayer stands in place of the intention to pray. In Tayammum, distinguishing between minor ritual impurity (Hadath) and major ritual impurity (Janabah) is not obligatory. So much so that if a person in the state of Janabah performs Tayammum with the intention of Wudu (minor ablution), it is valid; this is recorded in *Tabyin*, and *Nisab* mentions that the fatwa (legal ruling) is based on this; it is also written in *Tatar Khaniya*. If Tayammum is performed for the funeral prayer or for the prostration of recitation (Sajdah Tilawat), it is permissible to perform obligatory (Fard) prayers with it; there is no disagreement among scholars on this, as recorded in *Al-Muhit*.

However, if one performs Tayammum specifically for reciting the Quran from memory, or for reading by looking at the Quran, or for visiting graves, or for burying the deceased, or for the call to prayer (Adhan), or for the second call (Iqamah), or for entering/exiting the mosque (in a way that one entered with Wudu but it broke), or specifically for touching the Quran—and then performs prayer with that Tayammum—it is not permissible according to the general consensus of scholars; this is written in *Fatawa Qazi*. If one performs Tayammum for the Prostration of Gratitude (Sajdah Shukr), then according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), one cannot perform obligatory prayers with it, but according to Imam Muhammad (RA) one can, because Sajdah Shukr is an act of worship according to him, but not according to the former two; this is recorded in *Zakhira*. If one performs Tayammum for the purpose of greeting (Salam) or responding to a greeting, performing prayer with it is permissible; this is written in *Fatawa Qazi Khan*.

If one performs Tayammum solely to teach someone else and has no intention to pray, the prayer is not valid according to the three Imams; this is written in *Al-Khulasa*. If a non-believer performs Tayammum to become a Muslim and then becomes Muslim, it is not permissible for him to pray with that Tayammum according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA); this is written in *Al-Khulasa*. If

another person helps a sick person perform Tayammum, the intention must be from the patient, not the one helping; this is recorded in *Quniya*.

Among the necessities of Tayammum is striking the earth twice: once for wiping the face and the second for wiping both hands up to the elbows; this is written in *Hidaya*. One must also wipe the elbows; this is in *Fatawa Qazi Khan*. *Huliya* mentions that one should wipe the exposed skin of the face and over the hair, according to the correct opinion; this is written in *Mi'raj al-Dirayah* and similarly in *Fath al-Qadir*. The presence of dust for wiping is also a condition; this is narrated from our companions, though people are often negligent of it; this is written in *Zahidi*. Whether one should wipe the palms or not, the correct view is not to wipe them, as striking the earth is sufficient; this is in *Mudmarat*. If one wipes both the face and hands with a single strike, it is not valid; this is in *Fatawa Qazi Khan*. If one wipes the face with one hand and then wipes one arm with the other hand, the wiping of the face and that arm is valid, but one must strike again for the other arm; this is recorded in *Siraj al-Wahaj*. If one intends Tayammum and rolls in the earth...

---

1. Some have called the intention a condition (shart), but correctly it is a pillar (rukn) because the Hadith mentions "two strikes," so the two strikes are part of the essence of Tayammum.
2. However, the sequence—wiping the right arm with the left and then the left arm with the right—is Sunnah or recommended (Mustahab).

किताब-उत-तहारत | २२० | फ़तावा-ए-आलमगीरी .... जिल्द (१)

चौथा अध्याय तयम्मुम के वर्णन में इसमें तीन खंड (फसलें) हैं

पहला खंड उन चीज़ों के वर्णन में जो तयम्मुम में ज़रूरी हैं

इनमें से एक नियत (संकल्प) है। इसकी गुणवत्ता यह है कि ऐसी इबादत का संकल्प करे जो बिना पवित्रता (तहारत) के सही नहीं होती। तहारत की नियत करना या नमाज़ के वैध होने की नियत करना नमाज़ के इरादे के स्थान पर है। सामान्य अशुद्धि (हदस) और बड़ी अशुद्धि (जनाबत) के तयम्मुम में अंतर करना अनिवार्य नहीं है, यहाँ तक कि यदि किसी ने वुज़ू के इरादे से तयम्मुम किया तो वह जायज़ है, यह 'तबीन' में लिखा है और 'निसाब' में है कि इसी पर फ़तवा है, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। यदि जनाज़े की नमाज़ के लिए या सजदा-ए-तिलावत के लिए तयम्मुम किया, तो जायज़ है कि उससे फ़र्ज़ नमाज़ भी पढ़ ले; इसमें किसी का मतभेद नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि ज़बानी क़ुरआन पढ़ने के लिए, या क़ुरआन देख कर पढ़ने के लिए, या क़ब्रों की ज़ियारत के लिए, या दफन के लिए, या अज़ान के लिए, या इकामत के लिए, या मस्जिद में दाखिल होने या मस्जिद से निकलने के लिए तयम्मुम किया (इस तरह कि मस्जिद में वुज़ू के साथ दाखिल हुआ था फिर वुज़ू टूट गया), या क़ुरआन छूने के लिए तयम्मुम किया और उसी तयम्मुम से नमाज़ पढ़ी, तो आम उलेमा के नज़दीक यह जायज़ नहीं है, यह 'फ़तावा काज़ी' में लिखा है। यदि सजदा-ए-शुक्र के लिए तयम्मुम करे, तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक उस तयम्मुम से फ़र्ज़ नमाज़ नहीं पढ़ सकता, और इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक पढ़ सकता है क्योंकि सजदा-ए-शुक्र इमाम मुहम्मद के नज़दीक इबादत है, उन दोनों के नज़दीक नहीं, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। यदि सलाम करने या सलाम का जवाब देने के लिए तयम्मुम करे, तो उससे नमाज़ अदा करना जायज़ है, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि तयम्मुम इस उद्देश्य से करे कि दूसरे को सिखाना है और नमाज़ का इरादा नहीं है, तो तीनों इमामों के नज़दीक इससे नमाज़ जायज़ नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। काफ़िर ने अगर मुसलमान होने के लिए तयम्मुम किया और मुसलमान हुआ, तो उसके लिए इस तयम्मुम से नमाज़ पढ़ना जायज़ नहीं है, इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक, यह 'खुलासा' में लिखा है। बीमार को दूसरा व्यक्ति तयम्मुम कराता है तो नियत मरीज़ पर है न कि तयम्मुम कराने वाले पर, यह 'कुनिया' में लिखा है। तयम्मुम की ज़रूरतों में दो बार हाथ ज़मीन पर मारना है, एक बार चेहरे के मसह के लिए और दूसरी बार दोनों हाथों के कोहनियों तक मसह के लिए, यह 'हिदाया' में लिखा है। कोहनियों का भी मसह करे, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है।

'हुलिया' में है कि अपने चेहरे की खुली त्वचा और बालों के ऊपर-ऊपर मसह करे, सही मत के अनुसार, यह 'मेराज-उद-दराया' और 'फ़तह-उल-क़दीर' में लिखा है। धूल का मसह भी शर्त है, यही हमारे साथियों से वर्णित है और लोग इससे गाफ़िल (अचेत) हैं, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। हथेली पर भी मसह करे या नहीं, सही यह है कि मसह न करे और हाथ मारना काफी है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। यदि एक ही प्रहार (ज़रब) से चेहरे और हाथों पर मसह करे तो जायज़ नहीं है, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि एक हाथ से चेहरे का मसह किया और दूसरे हाथ से एक हाथ का मसह, तो चेहरे और हाथ का मसह जायज़ हो गया और दूसरे हाथ के लिए (दोबारा) प्रहार करे, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। यदि तयम्मुम का इरादा करे और ज़मीन में लोटे...

---

1. कुछ ने नियत को शर्त कहा है और सही यह है कि यह 'रुकन' (मूल तत्व) है क्योंकि हदीस में 'दो प्रहार' आया है, तो दो प्रहार तयम्मुम की प्रकृति में शामिल हैं।
2. लेकिन क्रम (तरतीब) कि पहले दाएं पर बाएं से मसह करे फिर बाएं पर दाएं से, सुन्नत या मुस्तहब है।

چوتھا باب تیمم کے بیان میں اس میں تین فصلیں ہیں

پہلی فصل ان چیزوں کے بیان میں جو تیمم میں ضروری ہیں

ان میں سے نیت ہے کیفیت اس کی یہ ہے کہ ایسی عبادت مقصودہ کی نیت کرے جو بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی طہارت کی نیت کرنا یا نماز کے مباح ہونے کی نیت کرنا قائم مقام نماز کے ارادے کے ہے۔ حدث کے تیمم اور جنابت کے تیمم میں تمیز فرض نہیں یہاں تک کہ اگر جب نے بارادہ وضو تیمم کیا تو جائز ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور نصاب میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ اگر جنازہ کی نماز کے لئے یا سجدہ تلاوت کے لئے تیمم کیا تو جائز ہے کہ اس سے فرض نماز بھی پڑھ لے ان میں کسی کا اختلاف نہیں یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر زبانی قرآن پڑھنے کے لئے یا قرآن میں دیکھ کر پڑھنے کے لئے یا زیارت قبور کے لئے یا دفن میت کے لئے یا اذان کے لئے یا اقامت کے لئے یا مسجد میں داخل ہونے کے لئے مسجد سے خارج ہونے کے لئے تیمم کیا بایں طور کہ مسجد میں باوضو داخل ہوا تھا پھر وضو ٹوٹ گیا یا قرآن چھونے کے لئے تیمم کیا اور اسی تیمم سے نماز پڑھی تو عام علماء کے نزدیک جائز نہیں یہ فتاویٰ قاضی میں لکھا ہے اگر سجدہ شکر کے واسطے تیمم کرے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس تیمم سے فرض نماز نہیں پڑھ سکتا اور امام محمدؒ کے نزدیک پڑھ سکتا ہے اس لئے کہ سجدہ شکر امام محمدؒ کے نزدیک عبادت ہے ان دونوں کے نزدیک نہیں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ اگر سلام کے واسطے یا سلام کا جواب دینے کے لئے تیمم کرے تو اس سے نماز ادا کرنا جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر تیمم اس واسطے کرے کہ دوسرے کو سکھانا

منظور ہے اور نماز کا ارادہ نہیں ہے تو تینوں اماموں کے نزدیک اس سے نماز جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی ظاہر الروایۃ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کافر نے اگر مسلمان ہونے کے لئے تیمم کیا اور مسلمان ہوا تو اس کو اس تیمم سے نماز پڑھنا جائز نہیں نزدیک امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ بیمار کو دوسرا شخص تیمم کراتا ہے تو نیت مریض پر ہے نہ تیمم کرانے والے پر یہ قنیہ میں لکھا ہے اور منجملہ ضروریات تیمم کے دو مرتبہ ہاتھ مارنا ہے ایک سے منہ کا مسح ہے اور دوسرے سے دونوں ہاتھوں کا مسح کہنیوں تک یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ کہنیوں کا بھی مسح کرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے حلیہ میں ہے کہ اپنے منہ کی کھلی ہوئی کھال پر اور بالوں کے اوپر اوپر مسح کرے موافق قول صحیح کے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور یہی ہے فتح القدیر میں۔ غبار کا مسح بھی شرط ہے یہی منقول ہے ہمارے اصحاب سے اور آدمی اس سے غافل ہیں یہ زاہدی میں لکھا ہے ہتھیلی پر بھی مسح کرے یا نہیں صحیح یہ ہے کہ نہ مسح کرے اور ہاتھ مارنا کافی ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر ایک ہی ضرب سے منہ اور ہاتھوں پر مسح کرے تو جائز نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر ایک ہاتھ سے منہ کا مسح کیا اور دوسرے ہاتھ سے ایک ہاتھ کا مسح تو منہ اور ہاتھ کا مسح جائز ہو گیا اور دوسرے ہاتھ کے لئے ضرب لگا دے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر تیمم کا ارادہ کرے اور زمین میں لونے

۱۔ بعضوں نے نیت کو شرط کہا ہے اور صحیح یہ ہے کہ رکن ہے اس واسطے کہ حدیث میں وارد ہے اللھم ضربتان تو ضربتین تیمم کی ماہیت میں داخل ہیں ۱۲ ۲۔ لیکن ترتیب کہ اول دائیں پر بائیں سے مسح کرے پھر بائیں پر دائیں سے مسح کرے مسنون یا مستحب ہے ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri .... Volume 1 (221) Book of Purification (Kitab al-Taharah)

If the dust reaches his face, arms, and palms and he rubs it over his entire body, it is permissible. If it does not reach, it is not permissible. This is written in *Al-Khulasah*. A person whose hands are severed from the wrists should wipe (perform *masah*) over his forearms. If the forearms are also severed, he should wipe over the site of the amputation. If the hands are severed above the elbows, wiping is not mandatory (*wajib*). This is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If both hands become paralyzed, he should rub his hands on the ground and touch his face against a wall; this is sufficient for him, and he should not abandon the prayer. This is written in the fifth section of *Al-Dhakhirah*, slightly before the chapter on *tayammum*. If one strikes the hands on the soil for *tayammum* and experiences *hadath* (ritual impurity) before wiping, the wipe from that strike is not valid, just as if *hadath* occurs after washing some limbs during *wudu*. This was stated by Sayyid Abu Shuja. Qadi Isbijabi said it is permissible, similar to someone who takes water in both hands, experiences *hadath* at that moment, and then uses that same water. In *Al-Khulasah*, it is stated that the most correct view is that he should not use that soil. Shams al-A'immah adopted this view, as written in *Fath al-Qadir*. Among the essentials for *tayammum* is to cover the limbs completely. According to the apparent tradition (*Zahir al-Riwayah*), wiping both limbs entirely is mandatory in *tayammum*. This is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi* and is the preferred (*mukhtar*) view. This is also written in *Al-Mudmarat*, to the extent that if someone fails to wipe under the eyebrows and above the eyes, it is not permissible. This is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. It is necessary to remove rings and bangles during *tayammum*. This is written in *Al-Khulasah*. One should also wipe the partition between the two nostrils, and if dust has not entered between the fingers, then performing *khilal* (interlacing) of the fingers is mandatory. This is written in *Al-Tabyin*.

Among the essential requirements for *tayammum* is pure soil. One should perform *tayammum* on a pure substance of the genus of the earth. Substances such as iron, bronze, copper, glass, gold, and silver are not of the genus of the earth. Those that are not like them are of the genus of the earth; this is written in *Al-Bada'i*. Therefore, *tayammum* is permissible on soil, sand, saltpeter (derived from the earth, not water), lime, antimony (*surma*), orpiment (*hartal*), red ochre (*geru*), sulfur, turquoise, agate, *manjish*, emerald, and chrysolite (*zabarjad*). This is written in *Al-Bahr al-Ra'iq*. Regarding ruby and coral, it is written in *Al-Tabyin*. Performing it on baked brick is also correct (1), as written in *Al-Bahr al-Ra'iq*, and this is the *Zahir al-Riwayah* (apparent tradition), as noted in *Al-Tabyin*. *Tayammum* is also permissible on baked clay vessels,

i.e., pottery (*safal*). However, if it has a color that is not of the genus of earth, it is not permissible. This is written in *Khazanat al-Fatawa*. *Tayammum* is permissible on stone, whether it has dust on it or not—for example, if it is washed, smooth, crushed, or uncrushed. This is written in *Fatawa Qadi*. *Tayammum* is permissible on red soil, black soil, and white soil. This is written in *Al-Bada'i*. It is permissible on yellow soil, as written in *Al-Khulasah*. It is permissible on green soil, as written in *Al-Tatarkhaniyah*. *Tayammum* is permissible on moist land and wet soil, as written in *Al-Bada'i*. It is permissible on litharge (*murdar sang*) extracted from a mine, but not on that which is manufactured from other substances; this is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If salt is produced from water, it is unanimously agreed that *tayammum* on it is permissible. If the salt is rock salt (mountain salt), there are two narrations, and jurists have authenticated both, but the legal verdict (*fatwa*) is in favor of permissibility. This is written in *Al-Bahr al-Ra'iq*. If the earth is burnt and one performs *tayammum* on its dust, the most correct view is that it is permissible; this is written in *Al-Zahiriyyah*. Performing *tayammum* on pearls, whether crushed or uncrushed, is not permissible. If *tayammum* is performed on gold or silver while they are in a molten state, it is not permissible. If they are not molten and are mixed with soil, and the soil is predominant...

! So that the wiping is thorough. It is narrated from Imam Muhammad that a third strike is needed for *khilal* of the fingers, but this contradicts the textual evidence, and the purpose of *khilal* does not depend on it... 2. The fundamental principle is that the substance must be of the genus of the earth and pure. (*Al-Tabyin*) 3. However, in the current editions of *Fath al-Qadir*, it states that *tayammum* is not permissible with coral, ruby, emerald, chrysolite, and pearls. Regarding coral, the author of *Tanwir* adopted this view because it is formed from water, and the commentator of *Durr al-Mukhtar* followed this. However, in *Al-Muhit*, *Ghayat al-Bayan*, *Al-Tawdih*, *Al-Ghayah*, *Mi'raj al-Dirayah*, *Al-Tabyin*, and *Al-Bahr*, it is written as permissible, and this is the more apparent view. Yet, non-permissibility is the cautious path. And Allah knows best. (*Al-Hidayah*) (1) Al-Karkhi stipulated that it must be crushed.

फ़तावा आलमगीरी .... जिल्द 1 (221) किताबुत तहारत

यदि मिट्टी उसके चेहरे, बाजुओं और हथेलियों तक पहुँच गई और उसने उसे पूरे शरीर पर मल लिया, तो यह जायज़ है। यदि नहीं पहुँची, तो यह जायज़ नहीं है। यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। जिस व्यक्ति के दोनों हाथ कलाई से कटे हुए हों, वह अपनी बाजुओं पर मसह (पोंछना) करे। यदि उसकी बाजुएं भी कटी हुई हों, तो वह कटने के स्थान पर मसह करे। यदि हाथ कोहनियों के ऊपर से कटे हों, तो मसह वाजिब (अनिवार्य) नहीं है। यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि दोनों हाथ लकवाग्रस्त (पंगु) हो जाएँ तो अपने हाथों को ज़मीन पर फेरे और अपना चेहरा दीवार पर लगा ले; उसके लिए यही पर्याप्त है और वह नमाज़ न छोड़े। यह 'ज़खीरा' की पाँचवीं फ़स्ल (अध्याय) में तयम्मुम के अध्याय से थोड़ा पहले लिखा है। यदि तयम्मुम के लिए हाथ मिट्टी पर मारे और मसह करने से पहले हदस (अपवित्रता) हो जाए, तो उस मार (हाथ मारने) से मसह जायज़ नहीं है, जैसे वुज़ू में कुछ अंगों को धोने के बाद हदस हो जाए। सैयद अबू शुजाअ ने यही कहा है। काज़ी अस्बीजाबी ने कहा है कि यह जायज़ है, जैसे किसी ने दोनों हाथों में पानी लिया हो और उस समय हदस हो जाए, फिर उसी पानी का इस्तेमाल करे। 'ख़ुलासा' में लिखा है कि सही यह है कि वह उस मिट्टी का इस्तेमाल न करे। शम्सुल अइम्मा ने भी इसी को चुना है, यह 'फ़तहुल क़दीर' में लिखा है। तयम्मुम के लिए ज़रूरी चीज़ों में अंगों को पूरी तरह ढाँपना (मसह करना) शामिल है। ज़ाहिर रिवायत के अनुसार, दोनों अंगों पर पूरी तरह मसह करना तयम्मुम में वाजिब है। यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है और यही 'मुख़्तार' (पसंदीदा मत) है। यह 'मुज़मरात' में भी लिखा है, यहाँ तक कि यदि कोई व्यक्ति भौंहों के नीचे और आँखों के ऊपर मसह न करे, तो यह जायज़ नहीं है। यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। तयम्मुम में अंगूठी और कंगन उतारना ज़रूरी है। यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। नाक के दोनों नथुनों के बीच के पर्दे पर भी मसह करे, और यदि उँगलियों के बीच धूल न पहुँची हो, तो उनका खिलाल (उंगलियों के बीच पोंछना) करना वाजिब है। यह 'तब्ईन' में लिखा है।

तयम्मुम के लिए आवश्यक चीज़ों में से एक पाक (शुद्ध) मिट्टी है। तयम्मुम ऐसी पाक चीज़ पर करे जो ज़मीन की श्रेणी (जिन्स) से हो। जैसे लोहा, कांसा, तांबा, कांच, सोना, चांदी और उनके जैसी चीज़ें ज़मीन की श्रेणी से नहीं हैं, और जो ऐसी नहीं हैं वे ज़मीन की श्रेणी से हैं, यह 'बदाइअ' में लिखा है। अतः मिट्टी, रेत, शोरा (जो ज़मीन से बना हो, पानी से नहीं), चूना, सुरमा, हरताल, गेरू, गंधक, फ़िरोज़ा, अक़ीक़, मंजश, पन्ना (ज़ुमुरुद), ज़बरजद पर तयम्मुम जायज़ है। यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है। याक़ूत और मूंगा (मरजान) पर तयम्मुम के बारे में 'तब्ईन' में लिखा है। पकी हुई ईंट पर भी

यह सही (1) है, यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है और ज़ाहिर रिवायत भी यही है, जैसा 'तब्ईन' में लिखा है। मिट्टी के पके हुए बर्तन यानी खपरैल (सफ़ाल) पर भी तयम्मुम जायज़ है, लेकिन यदि उस पर ऐसा रंग हो जो ज़मीन की श्रेणी से नहीं है, तो जायज़ नहीं है। यह 'ख़ज़ानतुल फ़तावा' में लिखा है। पत्थर पर तयम्मुम जायज़ है, चाहे उस पर धूल हो या न हो, जैसे धुला हुआ हो, चिकना हो, पिसा हुआ हो या न पिसा हुआ हो। यह 'फ़तावा क़ाज़ी' में लिखा है। लाल मिट्टी, काली मिट्टी और सफ़ेद मिट्टी पर तयम्मुम जायज़ है। यह 'बदाइअ' में लिखा है। पीली मिट्टी पर तयम्मुम जायज़ है। यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। हरी मिट्टी पर तयम्मुम जायज़ है। यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। गीली ज़मीन और गीली मिट्टी पर तयम्मुम जायज़ है। यह 'बदाइअ' में लिखा है। उस मुर्दार संग (लिथार्ज) पर तयम्मुम जायज़ है जो खान से निकले, न कि उस पर जिसे किसी अन्य चीज़ से बनाया गया हो। यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि नमक पानी से बना हो, तो सर्वसम्मति से उस पर तयम्मुम जायज़ है। यदि नमक पहाड़ी हो, तो इसमें दो रिवायतें हैं, और विद्वानों ने दोनों की पुष्टि की है, लेकिन जायज़ होने पर फ़तवा है। यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है। यदि ज़मीन जल जाए और उसकी मिट्टी पर तयम्मुम करे, तो अधिक सही मत यह है कि यह जायज़ है। यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। पिसे हुए या बिना पिसे हुए मोतियों पर तयम्मुम जायज़ नहीं है। सोने या चांदी पर तयम्मुम करना यदि वे पिघली हुई अवस्था में हों तो जायज़ नहीं है। यदि वे पिघले हुए नहीं हैं और मिट्टी में मिले हुए हैं और मिट्टी का भाग अधिक है, तो...

! ताकि मसह पूरी तरह हो जाए। इमाम मुहम्मद से रिवायत है कि उँगलियों के खिलाल के लिए तीसरी बार हाथ मारने की ज़रूरत है, लेकिन यह स्पष्ट प्रमाण के विरुद्ध है और खिलाल का उद्देश्य इस पर निर्भर नहीं है... 2. मूल सिद्धांत यह है कि चीज़ ज़मीन की श्रेणी से और पाक होनी चाहिए। (तब्ईन) 3. लेकिन 'फ़तहुल क़दीर' के वर्तमान संस्करण में है कि मूंगा, याक़ूत, पन्ना, ज़बरजद और मोती से तयम्मुम जायज़ नहीं है। मूंगे के संबंध में 'साहिबे तनवीर' ने इस मत को अपनाया है क्योंकि वह पानी से बनता है, और 'दुर्रे मुख़्तार' के टीकाकार ने भी यही लिया है। लेकिन 'मुहीत', 'ग़ायतुल बयान', 'तौज़ीह', 'मेराजुद्दरारा', 'तब्ईन' और 'बहर' में इसे जायज़ लिखा है, और यही अधिक स्पष्ट है, लेकिन एहतियात (सावधानी) न करने में है। वल्लाहु आलम (अल्लाह बेहतर जानता है)। (हिदाया) (1) और करख़ी ने शर्त लगाई कि वह पिसा हुआ हो।

اور تمام بدن کو ملے اگر مٹی اس کے منہ اور بازوؤں اور ہتھیلیوں پر پہنچ گئی تو جائز ہے اور نہ پہنچی تو جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے جس شخص کے دونوں ہاتھ پہنچوں سے کٹ گئے ہوں وہ اپنی باہوں پر مسح کرے اور جس کی باہیں بھی کٹ گئی ہوں وہ موضع قطع پر مسح کر لے اور کہنیوں کے اوپر سے ہاتھ کٹا ہو تو مسح واجب نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر دونوں ہاتھ شل ہو جائیں تو اپنے ہاتھ زمین پر پھیر لے اور منہ اپنا دیوار پر لگا لے یہی کافی ہے اس کو اور نماز نہ چھوڑے یہ ذخیرہ کی پانچویں فصل میں تھوڑے قبل فصل تیمم کے لکھا ہے۔ اور اگر تیمم کے لئے ہاتھ مٹی پر مارے اور مسح کرنے سے پہلے حدث ہو ا تو مسح اس ضرب سے جائز نہیں جس طرح وضو میں بعد غسل بعض اعضاء کے حدث ہو جائے یہی کہا ہے کہ سید ابو شجاع نے ۔ اور قاضی اسبیجابی نے کہا ہے کہ جائز ہے جیسے کسی نے دونوں ہاتھوں میں پانی لیا تھا اس وقت حدث ہوا پھر پانی کا استعمال کیا خلاصہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ وہ اس مٹی کا استعمال نہ کرے اسی کو اختیار کیا ہے شمس الائمہ نے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ منجملہ ان چیزوں کے جو تیمم میں ضروری ہیں۔ پورا لپیٹنا ہے اعضاء کو۔ ظاہر روایت میں دونوں عضوؤں پر پورا پورا مسح کرنا تیمم میں واجب ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بھوؤں کے نیچے اور آنکھوں کے اوپر مسح نہ کرے تو جائز نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ تیمم میں انگوٹھی اور کنگن کا نکال لینا ضروری ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے دونوں نتھنوں کے بیچ میں جو پردہ ہے اس پر بھی مسح کرے اور اگر انگلیوں کے بیچ میں غبار داخل نہیں ہوا تو ان کا خلال کرنا واجب ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔

اور منجملہ ان چیزوں کے جو تیمم ضروری ہیں پاک مٹی ہے۔ تیمم کرے پاک چیز پر جنس زمین سے جیسا لوہا اور کانسہ اور تانبا اور شیشہ اور سونا اور چاندی اور مثل ان کے وہ جنس زمین سے نہیں ہیں اور جو ایسے نہ ہوں وہ جنس زمین سے ہیں یہ بدائع میں لکھا ہے۔ پس جائز ہے تیمم مٹی پر، ریت پر، شورے پر جو زمین سے بنا ہو نہ پانی سے، گنج پر، چونے پر، سرمے پر، ہرتال پر، گیرو پر، گندھک پر، فیروزہ پر، عقیق، منجش، از مرد پر، زبر جد پر یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور یاقوت اور مرجان پر یہ تبیین میں لکھا ہے اور پختہ اینٹ پر بھی صحیح (۱) ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور یہی ظاہر الروایہ میں ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور مٹی کے پکے ہوئے برتن یعنی سفال پر بھی تیمم جائز ہے لیکن اگر اس پر ایسی چیز کا رنگ ہو جو جنس زمین سے نہیں ہے تو جائز نہیں یہ خزانہ الفتاویٰ میں لکھا ہے۔ اور پتھر پر تیمم جائز ہے خواہ اس پر غبار ہو یا نہ ہو مثلاً دھلا ہوا ہو چکنا ہو خواہ پسا ہوا ہو یا بے پسا ہو یہ فتاویٰ قاضی میں لکھا ہے اور سرخ مٹی پر اور سیاہ مٹی پر اور سپید مٹی پر تیمم جائز ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور زرد مٹی پر تیمم جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور سبز مٹی پر تیمم جائز ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ اور تر زمین پر اور گیلی مٹی پر تیمم جائز ہے یہ بدائع میں لکھا ہے۔ اور اس مردار سنگ پر تیمم جائز ہے جو کان سے نکلے نہ اس پر جو اور کسی چیز سے بنایا جائے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق اس پر تیمم جائز ہے اور اگر نمک پہاڑی ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کی فقہا نے تصحیح کی ہے لیکن جواز پر فتویٰ ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ زمین جل جائے اور اس کی مٹی پر تیمم کرے تو اصح یہ ہے کہ جائز ہے یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے۔ اور اگر پسے ہوئے موتیوں پر یا بے پسے پر تیمم کرے تو جائز نہیں اگر سونے یا چاندی پر تیمم کرے اگر پگھلے ہوئے ہیں تو جائز نہیں اگر پگھلے ہوئے نہیں ہیں اور مٹی میں ملے ہوئے ہیں اور غلبہ مٹی کا...

! تا کہ مسح بھر پور ہو جائے امام محمد سے روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لیے تیسری ضرب کی ضرورت ہے لیکن یہ خلاف نص ہے اور تحلیل کا مقصود بچہ اس پر موقوف نہیں ہے الخ ۱۲ ع ۲ اصل یہ کہ جنس زمین سے پاک چیز ہو التبیین ۱۲ ۳ لیکن فتح القدیر کے نسخہ موجودہ میں ہے کہ مرجان و یاقوت و زمرد و برجد و موتی سے تیمم نہیں روا ہے الخ ۔ یہی مرجان کے حق میں صاحب تنویر نے اختیار کیا کہ وہ پانی سے بنتا ہے اور یہی شارح نے درمختار میں لیا لیکن محیط و غایۃ البیان و تو ضیح و غایۃ و معراج الدرایہ و تبیین و بحر میں جواز لکھا ہے اور یہی اظہر ہے لیکن عدم جواز احتیاط ہے واللہ اعلم ۱۲ الہدایہ (۱) اور کرخی نے شرط کی کہ وہ کوفتہ ہو ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) (222) Book of Purification ...it is permissible, as written in Muhit al-Sarakhsi. Tayammum on ash, amber, camphor, and musk is not permissible, as written in Zahiriyyah. Tayammum with frozen water is not permissible, as written in Tabyin. Even if one has access to soil, tayammum on dust is permissible, as written in Siraj al-Wahaj, and this is the correct view. The method of performing tayammum with dust is to strike both hands on a cloth, a felt, a pillow, a water-skin, or similar visible objects upon which there is dust. Then, when the dust falls on both hands, one should perform tayammum or shake the cloth, and when dust rises from it, lift the hands into the air towards the dust, and when the dust falls on the hands, perform tayammum; this is written in al-Muhit. If dust falls on the face and hands and one makes the intention for tayammum and wipes over them, it is permissible, but if one does not wipe, it is not permissible; this is written in Zahiriyyah. If one places both hands on pillows, barley, or similar grains and dust sticks to the hands and its effect is visible, then tayammum with it is permissible, as written in Siraj al-Wahaj; if the effect is not visible, it is not permissible, as written in Bahr al-Raiq. If something that is not of the nature of earth is mixed with soil, the predominant substance will be considered; this is written in Zahiriyyah.

If a traveler is in mud or a swamp and finds no dry soil, and there is no dust on their clothes or on the ground, they should apply mud to their clothed body, and when it dries, perform tayammum with it. However, they should not perform tayammum until there is fear of the time passing, because it unnecessarily covers the face with mud, which is a form of disfigurement (muthlah). If one performs tayammum with that very mud, it is permissible according to Imam Abu Hanifah and Imam Muhammad, because soil is among the components of the earth, and the water in it is transitory; this is written in Badai'. If water predominates over soil, tayammum with it is not permissible, as written in Muhit al-Sarakhsi. Tayammum with the dust of impure (najis) cloth is not permissible, but if the dust fell after the cloth became dry, it is permissible, as written in Nihayah. If impurity falls on the ground and then it dries and its effect disappears, tayammum on it is not permissible, as written in Fatawa Qazi Khan. Among the requirements of tayammum is wiping with three fingers. Wiping with fewer than three fingers is not permissible, just as wiping the head and socks; this is written in Tabyin. Among the requirements for tayammum is the inability to access water. A person who is one mile away from water is permitted to perform tayammum; this is the preferred opinion regarding distance, whether outside or inside the city, and this is correct, and it is the same whether one is a

traveler or a resident; this is written in Tabyin. Tayammum is not permissible inside a city due to the lack of water; however, in villages where residents do not separate or most do not separate during the day, its permissibility is reported from Silla (or similar place name), but the correct view is that it is not permissible. This is in contrast to the situation where one first searches for water; tayammum is not permissible before searching, according to consensus (ijma'); this is written in Siraj al-Wahaj. The correct saying is that a mile is one-third of a farsakh, which is four thousand yards in length, each yard being twenty-four fingers, and each finger's width being equal to six grains of barley placed belly to back; this is written in Tabyin. Distance is the consideration, not the fear of time, as written in Hidayah. Tayammum is also permissible in fear of predatory animals or an enemy, whether the fear is for one's life or property; this is written in Atabiyyah. Or if there is fear of a snake or fire, as written in Tabyin. Similarly, if there is a thief near the water or something harmful, one may perform tayammum; this is written in Qunyah. It is in Nahf that if there is fear of losing a trust (wadi'at) or fear of being taken to the police station by a creditor whose debt one cannot pay...

---

1. 'Muthlah' refers to changing one's appearance, whether by cutting a limb, blackening the face, or any other change. For instance, in 'Hadiyah' etc., it is indicated that shaking off dust is obligatory because 'muthlah' is forbidden - Al-Badayah. However, this is an illusion; rather, it is Sunnah. 12 2. 'Rukhna' is in Masadir Khaniyah that if a Muslim captive is forbidden from wudu and prayer by a disbeliever, he should perform tayammum and pray by gestures, then repeat the prayer when released. Similarly, if a master says to his slave, "If you perform wudu, I will imprison or kill you," he should pray with tayammum and then repeat it later, like a captive, because the purity of tayammum is by wiping and the obligation to repeat is not apparent - Kastani al-Qahawani. 12

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) (222) किताब अल-तहारत ...हो तो जायज़ है, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है। और राख और अंबर, कपूर और मुश्क पर तयम्मुम जायज़ नहीं है, यह ज़हीरिया में लिखा है। जमे हुए पानी से तयम्मुम जायज़ नहीं है, यह तबयीन में लिखा है। अगर मिट्टी पर कुदरत हो तब भी गुबार (धूल) पर तयम्मुम जायज़ है, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है और यही सही है। और गुबार से तयम्मुम करने का तरीका यह है कि कपड़े पर या नमदे पर या तकिये पर या मुश्क (चमड़े का थैला) पर या उनके जैसे और ज़ाहिर चीज़ों पर जिन पर गुबार हो, दोनों हाथ मारे। फिर जब गुबार उसके दोनों हाथों पर पड़ जाए तो तयम्मुम करे या अपना कपड़ा झाड़े और जब उससे गुबार उठे तो अपने हाथ गुबार की तरफ हवा में उठाए और जब गुबार उसके हाथों पर पड़ जाए तो तयम्मुम करे, यह मुहीत में लिखा है। अगर गुबार चेहरे और हाथों पर पड़ गया और उसने तयम्मुम की नीयत करके उन पर मसह कर लिया तो जायज़ है और अगर मसह नहीं किया तो जायज़ नहीं है, यह ज़हीरिया में लिखा है। अगर दोनों हाथ अपने तकियों पर या जौ पर या इसी तरह के और दानों पर रखे और उसके हाथों को गुबार लग गया और उसका असर ज़ाहिर हुआ तो उससे तयम्मुम जायज़ है, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है, और अगर असर ज़ाहिर नहीं हुआ तो जायज़ नहीं है, यह बहरुल-रायिक़ में लिखा है। अगर मिट्टी में कोई ऐसी चीज़ मिल जाए जो ज़मीन की जिन्स (प्रजाति) से नहीं है, तो ग़ालिब (प्रमुख) चीज़ का एतबार होगा, यह ज़हीरिया में लिखा है।

अगर मुसाफ़िर कीचड़ या दलदल में हो और वहाँ खुश्क मिट्टी न मिले और उसके कपड़े पर या ज़मीन पर गुबार भी नहीं है, तो अपने कपड़े पर या जिस्म पर कीचड़ लगाए और जब वह खुश्क हो जाए तो उससे तयम्मुम कर ले। लेकिन जब तक समय के निकल जाने का डर न हो तब तक तयम्मुम न करे, क्योंकि इसमें बिना ज़रुरत चेहरे पर मिट्टी भर गई और वह सूरत मुसला (विद्रूपता) की है। और अगर उसी कीचड़ से तयम्मुम करे तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक जायज़ है, क्योंकि मिट्टी ज़मीन के अज़ा (अंगों) में से है और जो उसमें पानी है वह ख़त्म होने वाला है, यह बदाये में लिखा है। अगर मिट्टी पर पानी ग़ालिब हो तो उससे तयम्मुम जायज़ नहीं है, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है। नजिस (अपवित्र) कपड़े के गुबार से तयम्मुम जायज़ नहीं है, लेकिन अगर गुबार कपड़े के खुश्क हो जाने के बाद पड़ा हो तो जायज़ है, यह निहाया में लिखा है। ज़मीन पर जब नजासत लग जाए फिर वह खुश्क हो जाए और उसका असर चला जाए तो उस पर तयम्मुम जायज़ नहीं है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और तयम्मुम में ज़रूरी चीज़ों में से तीन उंगलियों से मसह करना है। तीन उंगलियों से कम से मसह करना जायज़ नहीं है जैसे सिर और मोजों का मसह,

यह तबयीन में लिखा है। और तयम्मुम की ज़रूरतों में से यह है कि पानी पर कादिर न हो। जो व्यक्ति पानी से एक मील दूर हो उसके लिए तयम्मुम जायज़ है, मिकदार (मात्रा) में यही मुख़्तार (पसंदीदा) है चाहे शहर के बाहर हो या शहर के अंदर और यही सही है, और मुसाफ़िर या मुक़ीम (स्थानीय) दोनों के लिए बराबर है, यह तबयीन में लिखा है। शहर के अंदर पानी न मिलने की वजह से तयम्मुम जायज़ नहीं है, और इसी तरह उन बस्तियों में जिनके रहने वाले उनसे अलग नहीं होते या अक्सर लोग दिन में अलग नहीं होते, और सिले से इसका जवाज़ मनकूल (वर्णित) है और सही यह है कि जायज़ नहीं है। और यह इस हालत के ख़िलाफ़ है कि पहले पानी की तलाश करे और ढूंढने से पहले इजमा (सर्वसम्मति) के अनुसार तयम्मुम जायज़ नहीं है, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। और सही कौल यह है कि मील तिहाई फ़रसख़ का है, जो चार हज़ार गज़ लंबा है, हर गज़ चौबीस अंगुल का और हर अंगुल की चौड़ाई छह जौ के बराबर होती है, इस तरह कि हर जौ का पेट दूसरे जौ की पीठ से मिला हो, यह तबयीन में लिखा है। और दूरी का एतबार है न कि समय के डर का, यह हिदाया में लिखा है। दरिंदे के डर या दुश्मन के डर में भी तयम्मुम जायज़ है चाहे डर अपनी जान का हो या माल का, यह अताबिया में लिखा है। या साँप या आग का डर हो, यह तबयीन में लिखा है। और इसी तरह अगर पानी के पास चोर हो या कोई तकलीफ़देह चीज़ हो तो तयम्मुम कर ले, यह कुनिया में लिखा है। और नहफ़ में है कि अगर अमानत के खो जाने का डर हो या क़र्ज़दार के थाने जाने का डर हो जिसका क़र्ज़ वह नहीं दे सकता...

---

1. मुसला का अर्थ है हुलिया बदलना, चाहे अंग काटने से हो या चेहरा काला करने से या किसी और प्रकार के परिवर्तन से। उदाहरण के लिए, 'हदिय' आदि में संकेत है कि मिट्टी झाड़ना वाजिब है क्योंकि मुसला हराम है - अल-बदाया। लेकिन यह एक भ्रम है, बल्कि सुन्नत है। १२ २. 'रखना' मसादिर ख़ानिया में है कि अगर एक मुसलमान कैदी को काफ़िर ने वज़ू और नमाज़ से मना किया, तो वह तयम्मुम करे और इशारे से नमाज़ पढ़े, फिर जब आज़ाद हो जाए तो नमाज़ दोबारा पढ़े। इसी तरह यदि मालिक अपने गुलाम से कहे कि 'जब तू वज़ू करेगा तो मैं तुझे कैद करूँगा या मार दूँगा', तो वह तयम्मुम से नमाज़ पढ़े और बाद में दोबारा पढ़े, ठीक वैसे ही जैसे एक कैदी करता है, क्योंकि तयम्मुम की पवित्रता मसह है और दोबारा पढ़ना वाजिब है - कस्तानी अल-क़हवानी। १२

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد (1) (۲۲۲) کتاب الطھارۃ ہو تو جائز ہے یہ محیطِ سرخسی میں لکھا ہے۔ اور راکھ اور عنبر، کافور اور مشک پر تیمم جائز نہیں یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے۔ جمے ہوئے پانی سے تیمم جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر مٹی پر قدرت ہو تب بھی غبار پر تیمم جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے اور غبار سے تیمم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کپڑے پر یا نمدے پر یا تکیہ پر یا مشک پر یا مثل ان کے اور ظاہر چیزوں پر جن پر غبار ہے دونوں ہاتھ مارے پس جب غبار اس کے دونوں ہاتھوں پر پڑے تو تیمم کرے یا اپنا کپڑا جھاڑے اور جب اس سے غبار اٹھے تو اپنے ہاتھ غبار کی طرف ہوا میں اٹھائے اور جب غبار اس کے ہاتھوں پر پڑے تو تیمم کرے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر غبار منہ پر اور ہاتھوں پر پڑ گیا اور اس نے تیمم کی نیت کر کے ان پر مسح کر لیا تو جائز ہے اور اگر مسح نہیں کیا تو جائز نہیں یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے۔ اگر دونوں ہاتھ اپنے تکیوں پر یا جو پر یا اسی طرح کے اور دانوں پر رکھے اور اس کے ہاتھوں کو غبار لگ گیا اور اس کا اثر ظاہر ہوا تو اس سے تیمم جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے، اور اگر نہیں ظاہر ہوا تو نہیں جائز ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر مٹی میں کوئی ایسی چیز مل جائے جو زمین کی جنس سے نہیں ہے تو غالب چیز کا اعتبار ہو گا یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے۔

اگر مسافر کیچڑ یا دلدل میں ہو اور وہاں خشک مٹی نہ ملے اور اس کے کپڑے پر یا زمین پر غبار بھی نہیں تو اپنے کپڑے پر بھنے جسم پر کیچڑ لگائے اور جب وہ خشک ہو جائے تو اس سے تیمم کر لے لیکن جب تک وقت کے جاتے رہنے کا خوف نہ ہو تب تک تیمم نہ کرے اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت منہ پر مٹی بھر گئی اور وہ صورت مثلہ کی ہے اور اگر اسی کیچڑ سے تیمم کرے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اس لئے کہ مٹی منجملہ اجزائے زمین

کے ہے اور جو اس میں پانی ہے وہ ہلاک ہونے والا ہے یہ بدائع میں لکھا ہے۔ اگر مٹی پر پانی غالب ہو تو اس سے تیمم جائز نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ نجس کپڑے کے غبار سے تیمم جائز نہیں لیکن اگر غبار کپڑے کے خشک ہو جانے کے بعد پڑا ہو تو جائز ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے۔ زمین پر جب نجاست لگ جائے پھر وہ خشک ہو جائے اور اس کا اثر جاتا رہے تو اس پر تیمم جائز نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اور منجملہ ان چیزوں کے جو تیمم میں ضروری ہیں تین انگلیوں سے مسح کرنا ہے۔ تین انگلیوں سے کم سے مسح کرنا جائز نہیں جیسے سر اور موزوں کا مسح یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور منجملہ ان چیزوں کے جو تیمم میں ضرور ہیں یہ ہے کہ پانی پر قادر نہ ہو۔ جو شخص پانی سے ایک میل دور ہو اس کو تیمم جائز ہے مقدار میں یہی مختار ہے خواہ شہر کے باہر ہو خواہ شہر کے اندر اور یہی صحیح ہے اور برابر ہے کہ مسافر ہو یا مقیم یہ تبیین میں لکھا ہے۔ شہر کے اندر پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم جائز نہیں اور اس طرح ان قریوں میں جس کے رہنے والے ان سے جدا نہیں ہوتے یا اکثر لوگ دن میں جدا نہیں ہوتے اور سلے سے اس کا جواز منقول ہے اور صحیح یہ ہے کہ جائز نہیں اور یہ خلاف اس حالت میں ہے کہ اول پانی کی جستجو کرے اور ڈھونڈھنے سے پہلے بالاجماع تیمم جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اور ٹھیک قول یہ ہے کہ میل تہائی فرسخ کی ہے چار ہزار گز طول میں ہر گز چو بیس انگشت کا اور ہر انگشت کی چوڑائی چھ جو ہوتی ہے اس طرح کہ ہر جو کا پیٹ دوسرے جو کی پیٹھ سے ملا ہو یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور مسافت کا اعتبار ہے نہ وقت کے خوف یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ درندے کے خوف یا دشمن کے خوف میں بھی تیمم جائز ہے خواہ خوف اپنی جان کا ہو یا مال کا یہ عتابیہ میں لکھا ہے۔ یا سانپ یا آگ کا خوف ہو یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور اسی طرح اگر پانی کے پاس چور ہو یا کوئی موذی ہو تو تیمم کر لے یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ اور نہف میں ہے کہ اگر ودیعت کے ضائع ہونے کا خوف ہو یا قرضدار کے تھانے کا خوف ہو جس کا قرض نہیں دے

۱ـہ مثلہ ہیئت بدلنے کو کہتے ہیں خواہ عضو کاٹنے سے ہو یا منہ کالا کرنے سے یا اور کسی طرح کے تغیر سے مثلاً کا اشارہ ہدیہ وغیرہ میں دلالت کرتا ہے کہ خاک جھاڑنا واجب ہے کیونکہ مثلہ حرام ہے البدایہ لیکن یہ وہم ہے بلکہ سنت ہے ۱۲ ۲ـہ رخنا مصادر خانیہ میں ہے کہ اگر اسیر مسلم کو کافر نے وضو اور نماز سے منع کیا تو تیمم کرے اور اشارہ سے نماز پڑھے پھر نماز کا اعادہ کرے جب چھوٹے اور اسی طرح جب کہ مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ جب تو وضو کرے گا تو تجھ کو قید کروں گا یا قتل کروں گا تو تیمم سے نماز پڑھے پھر اعادہ کرے محبوس کے مانند اس واسطے کہ تیمم کی طہارت مسیح و وجوب اعادہ میں ظاہر نہیں کستانی القہاوانی ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (323) Book of Purification

...it is permissible, then Tayammum (dry ablution) is allowed; this is recorded in Zahidi and Kifayah. If a woman fears for her safety because the water is near a wicked person (fasid), Tayammum is also permissible; this is written in Bahr-ur-Raiq. Similarly, if there is a fear of thirst ^1—whether for oneself, a companion, fellow travelers, a riding animal, or dogs kept for guarding livestock or hunting—either currently or in the future, Tayammum is allowed. Likewise, it is permitted if water is needed for kneading dough, but not for cooking broth. If one fears that bathing in cold water will cause death or illness, Tayammum is permissible. This consensus applies when outside a city. If inside a city, Imam Abu Hanifa holds the same view, while Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad disagree. This disagreement exists if one lacks the funds for a public bath (hammam). If one can afford it, Tayammum is not permissible by consensus. Furthermore, disagreement exists if one cannot heat the water; however, if heating is possible, Tayammum is not allowed; this is recorded in Siraj-ul-Wahaj. If a person in a state of minor ritual impurity fears death from cold if they perform wudu, they may perform Tayammum; this is in Al-Kafi. This view is also adopted in Al-Asrar, but the more correct position is that inside a city, Tayammum is not permissible by consensus; this is written in Zahir-ul-Fatawa. The same is stated in Al-Khulasah and Fatawa Qazi Khan. If a sick person has water but fears its use will worsen the illness or delay recovery, they may perform Tayammum. It makes no difference whether the illness worsens due to movement (like a sore or diarrhea) or due to the use of water itself (like smallpox). If no one is available to help perform wudu and one cannot do it themselves, Tayammum is permitted. However, if a servant is available, or one can afford to hire help, or someone is present who would help if asked, then according to the manifest school of thought, Tayammum should not be performed because the person is deemed capable of using water; this is in Fath-ul-Qadir. Such fear is established by symptoms, experience, or the advice of an expert Muslim doctor who is not a transgressor; this is in Sharh Munyat-ul-Musalli by Ibrahim Halabi. In cases of smallpox or wounds, the condition of the majority of the body/limbs is considered. In states of major impurity (janabat), the majority of the body is considered; in minor impurity, the majority of the wudu organs. If most of the body is healthy with few wounds, wash the healthy parts and perform masah (wiping) over the wounds if possible. If masah is not possible on the wound, perform it over the splints or bandages. Do not combine ghusl (bathing) and Tayammum. If half the body is healthy and half is wounded, scholars differ, but the more correct

view is to perform Tayammum and not use water; this is in Al-Khulasah and Al-Muhit. According to Jami-ul-Ulum, Tayammum is permissible in 'Kalmat-ul-Baq' ^2, rain, and extreme heat; this is in Zahidi and Kifayah.

When a traveler reaches a well and lacks a bucket (dol), they may perform Tayammum. If a bucket is present but no rope is available, Tayammum is also allowed. Jurists state this rule applies if there is no suitable cloth to lower into the well; if such a cloth exists, Tayammum is not permitted ^3. If a companion has their own bucket and asks the person to wait until they finish so they can share, it is recommended (mustahabb) to wait. However, if one performs Tayammum without waiting, it is still valid; this is in Fatawa Qazi Khan. If water is frozen on the surface in a city but liquid water exists beneath it, and a tool to cut the ice is available, Tayammum should not be performed. Some scholars state that in this case, one may perform Tayammum if only frozen water or snow is available...

---

^1 Water needed to quench thirst is considered non-existent, whether it is for oneself, an animal, a known companion, or a stranger in the caravan. In these cases, Tayammum is permissible despite the presence of water. ^2 'Kalmat-ul-Baq' refers to a small enclosure or room made of fine cloth on all sides to protect against mosquitoes. ^3 That is, when water is in the well but no rope or bucket is available, helplessness is established, making the presence or absence of the well equal. Even if the bucket is impure (najis), its presence is considered equal to its absence, and Tayammum is permissible.

...सकता है तो तयम्मुम (मिट्टी से वज़ू) जायज़ है, यह ज़ाहीदी और किफ़ाया में लिखा है। यदि किसी महिला को पानी किसी फ़ासिक (दुष्ट व्यक्ति) के पास होने के कारण अपनी सुरक्षा का डर हो, तो भी तयम्मुम जायज़ है; यह बहरुल राइक में लिखा है। इसी प्रकार यदि अपनी प्यास ^1, या अपने साथी, या क़ाफ़िले के किसी व्यक्ति, या सवारी के जानवर, या मवेशियों या शिकार की रक्षा करने वाले कुत्तों की प्यास का वर्तमान या भविष्य में डर हो, और इसी तरह यदि आटा गूंथने के लिए पानी की आवश्यकता हो, तो तयम्मुम जायज़ है; हालाँकि शोरबा (सूप) पकाने के लिए जायज़ नहीं है। यदि किसी को यह डर हो कि ठंडे पानी से नहाने से वह मर जाएगा या बीमार हो जाएगा, तो तयम्मुम जायज़ है। यह सर्वसम्मत आदेश तब है जब वह शहर से बाहर हो। यदि वह शहर के भीतर हो, तो इमाम अबू हनीफ़ा के अनुसार यही नियम है, लेकिन इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद का मत अलग है। यह असहमति तब होती है जब उसके पास हम्माम (स्नानागार) में नहाने के लिए पर्याप्त धन न हो। यदि वह ऐसा कर सकता है, तो तयम्मुम जायज़ नहीं है। इसके अलावा, यदि पानी गर्म करने का साधन न हो तो तयम्मुम जायज़ है, लेकिन यदि वह पानी गर्म कर सकता है, तो तयम्मुम जायज़ नहीं है; यह सिराजुल वहाज में लिखा है। यदि किसी को डर हो कि वज़ू करने से वह ठंड से मर जाएगा, तो वह तयम्मुम कर ले; यह काफ़ी में लिखा है। असराऱ में भी इसी को अपनाया गया है, लेकिन अधिक सही मत यह है कि सर्वसम्मति से शहर के भीतर इसके लिए तयम्मुम जायज़ नहीं है; यह ज़हीरुल फ़तावा में लिखा है। खुलासा और फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में भी यही लिखा है। यदि कोई बीमार है और पानी उपलब्ध है, लेकिन उसे डर है कि पानी के उपयोग से बीमारी बढ़ जाएगी या ठीक होने में देरी होगी, तो वह तयम्मुम कर सकता है। इससे कोई फ़र्क नहीं पड़ता कि बीमारी हिलने-डुलने से बढ़ती है (जैसे रिसता घाव या दस्त) या पानी के सीधे उपयोग से (जैसे चेचक)। यदि कोई वज़ू कराने वाला उपलब्ध न हो और वह स्वयं वज़ू न कर सके तो वह तयम्मुम कर सकता है। लेकिन यदि कोई नौकर उपलब्ध हो या मज़दूरी देने की क्षमता हो, या कोई ऐसा व्यक्ति हो जो सहायता कर सके तो उसे तयम्मुम नहीं करना चाहिए क्योंकि वह पानी के उपयोग में सक्षम है; यह फ़तहुल क़दीर में लिखा है। बीमारी या डर का पता लक्षणों, पिछले अनुभव, या किसी विश्वसनीय मुस्लिम डॉक्टर की सलाह से चलना चाहिए; यह शराह मुनियतुल मुसल्ली में लिखा है। यदि चेचक या घाव हों, तो शरीर के अधिकांश हिस्से पर विचार किया जाएगा। जनाबत (स्नान की आवश्यकता) में पूरे शरीर के अधिकांश हिस्से को देखा जाएगा, और वज़ू में वज़ू के अंगों के अधिकांश हिस्से को।

यदि शरीर का अधिकांश हिस्सा स्वस्थ है और घाव थोड़े हैं, तो स्वस्थ हिस्से को धोएं और घाव पर मसह (गीले हाथ से पोंछना) करें। यदि मसह संभव न हो, तो पट्टी या स्प्लिंट पर मसह करें। स्नान और तयम्मुम को एक साथ न करें। यदि शरीर का आधा हिस्सा स्वस्थ और आधा घायल है, तो विद्वानों के बीच मतभेद है, लेकिन अधिक सही यह है कि वह तयम्मुम करे और पानी का उपयोग न करे; यह खुलासा और मुहीत में लिखा है। जामे-उल-उलूम के अनुसार, 'कलमतुल बक़' ^2, बारिश और भीषण गर्मी में भी तयम्मुम जायज़ है।

जब कोई मुसाफ़िर कुएं पर पहुँचे और उसके पास डोल (बाल्टी) न हो, तो वह तयम्मुम करे। यदि डोल हो लेकिन रस्सी न हो, तो भी तयम्मुम कर ले। विद्वानों ने कहा है कि यह तब है जब उसके पास कुएं में डालने के लिए कोई उपयुक्त कपड़ा न हो; यदि कपड़ा हो तो तयम्मुम न करें ^3। यदि उसके साथी के पास अपनी बाल्टी हो और वह कहे कि प्रतीक्षा करो जब तक मैं पानी भर लूँ फिर तुम्हें दूँगा, तो प्रतीक्षा करना मुस्तहब (पसंदीदा) है। यदि उसने तयम्मुम कर लिया और प्रतीक्षा नहीं की, तो भी यह जायज़ है; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यदि शहर के ऊपर पानी जम गया है और उसके नीचे बहता पानी है, और काटने के लिए औज़ार मौजूद है, तो तयम्मुम न करे। कुछ विद्वानों का कहना है कि ऐसी स्थिति में तयम्मुम किया जा सकता है यदि केवल जमा हुआ पानी या बर्फ ही उपलब्ध हो...

---

^1 वह पानी जो प्यास बुझाने के लिए आवश्यक है, उसे न होने के बराबर माना जाता है, चाहे वह अपनी प्यास हो, जानवर की हो या क़ाफ़िले के किसी परिचित या अजनबी की। इन स्थितियों में पानी होने के बावजूद तयम्मुम जायज़ है। ^2 'कलमतुल बक़' मच्छरों से बचने के लिए चारों तरफ़ महीन कपड़ा लगाकर बनाया गया एक अस्थायी कमरा या जाल है। ^3 अर्थात् जब कुएं में पानी हो लेकिन रस्सी और बाल्टी न हो, तो बेबसी साबित हो जाती है और कुएं का होना या न होना बराबर है। यदि बाल्टी नापाक (अशुद्ध) हो, तो भी उसे न होने के बराबर मानकर तयम्मुम जायज़ है।

سکتا تو تیمم جائز ہے یہ زاہدی اور کفایہ میں لکھا ہے۔ اگر عورت کو اپنا خوف ہو اس سبب سے کہ پانی فاسق کے پاس ہے تو بھی تیمم جائز ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اسی طرح اگر اپنی پیاس ۱۸ کا یا اپنے ساتھی رفیق کی یا اہل قافلہ میں سے کسی اور شخص کی یا اپنے سواری کے جانور کی یا اپنے ایسے کتوں کی جو چوپایوں کی حفاظت کے لئے یا شکار کے لئے ہیں پیاس کا خوف ہو فی الحال یا آئندہ اور اسی طرح آٹا گوندھنے کی ضرورت ہو تو جائز ہے شوربا پکانے کی ضرورت کے لئے جائز نہیں۔ جب کو اگر یہ خوف ہو کہ نہانے میں سردی سے مر جائے گا یا بیمار ہو جائے گا تو تیمم جائز ہے یہ حکم بالاجماع اس صورت میں ہے جب شہر سے باہر ہو اور اگر شہر کے اندر ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خلاف ہے اور یہ خلاف اس صورت میں ہے جب اس کے پاس اتنے دام نہ ہوں کہ حمام میں نہا سکے اور جو یہ ہو سکے تو تیمم بالاجماع جائز نہیں اور نیز خلاف اس صورت میں ہے جب پانی گرم نہیں کر سکتا اور جو گرم کر سکتا ہے تب بھی تیمم جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ جب محدث کو یہ خوف ہو کہ اگر وضو کرے گا تو سردی سے مر جائے گا تو تیمم کر لے یہ کافی میں لکھا ہے۔ اور اسی کو اسرار میں اختیار کیا ہے اور اصح یہ ہے کہ بالاجماع اس کو تیمم جائز نہیں یہ ظہیر الفتاویٰ میں لکھا ہے اور صحیح یہ ہے کہ اس کو تیمم جائز نہیں یہ خلاصہ میں اور فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر مریض کو پانی ملے لیکن یہ خوف ہے کہ پانی کے استعمال سے مرض بڑھ جائے گا یا صحت میں دیر ہو جائے گی تو تیمم کر لے اور اس میں فرق نہیں کہ حرکت سے مرض بڑھ جائے جیسے بیماری رشتہ کی یا دست آتے ہوں یا پانی کے استعمال سے مرض زیادہ ہو جائے مثلاً چیچک نکلی ہو یا اس طرح کی اور بیماری ہو یا کوئی وضو کرانے والا

نہ ملے اور خود وضو نہ کر سکے لیکن اگر کوئی خادم ملے یا مزدور مقرر کرنے کی اجرت ہو یا اس کے پاس کوئی ایسا شخص ہو کہ اگر اس سے مدد لے گا تو وہ مدد کرے گا تو ظاہر مذہب کے بموجب تیمم نہ کرے اس لئے کہ وہ پانی پر قادر ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور یہ خوف اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اس کو علامت سے یا تجربہ سے گمان غالب ہو یا کوئی طبیب کامل مسلمان جس کا فسق نہ ہو خبر دیے یہ شرح منیۃ المصلی میں لکھا ہے جو ابراہیم حلبی کی تصنیف ہے اگر چیچک نکلی ہو یا زخم ہوں تو اکثر کا اعتبار کیا جائے گا محدث ہو جب ہو جنابت میں اکثر بدن کا اعتبار کریں گے اور حدث میں اکثر اعضاء وضو کا اعتبار کریں گے اگر بدن اکثر صحیح ہو اور تھوڑے میں زخم ہو تو صحیح کو دھو لے اور زخمی پر اگر ہو سکے مسح کر لے اور اگر اس پر مسح نہ ہو سکے تو ان لکڑیوں پر مسح کر لے جو ٹوٹی ہڈی پر باندھتے ہیں یا پٹی کے اوپر اور غسل اور تیمم کو جمع نہ کرے اگر آدھا بدن صحیح ہو اور آدھا بدن زخمی ہو تو مشائخ کا اس میں اختلاف ہے اور اصح یہ ہے کہ تیمم کر لے اور پانی کا استعمال نہ کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی محیط میں لکھا ہے اور جامع العلوم میں ہے کلمتہ ^2 البق اور بارش اور سخت گرمی میں تیمم جائز ہے یہ زاہدی اور کفایہ میں لکھا ہے مسافر جب کنویں پر پہنچے اور اس کے پاس ڈول نہ ہو تو تیمم کرے اور اگر ڈول ہو اور رسی نہ ہو تو بھی تیمم کر لے فقہاء نے کہا ہے کہ یہ حکم جب ہے کہ اس کے پاس کوئی کپڑا کنویں میں ڈالنے کے لائق نہ ہو اور اگر ہو تو تیمم نہ کرے ^3 اور اگر اس کے رفیق کے پاس ڈول اس کی ملک ہو اور اس کے رفیق نے کہا کہ تو ٹھہر یہاں تک کہ میں پانی بھر لوں پھر تجھ کو دونگا تو مستحب یہ ہے کہ انتظار کرے اور اگر تیمم کر لیا اور انتظار نہ کیا تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر شہر کے اوپر پانی بستہ ہو گیا اور اس کے نیچے پانی ہے اور اس کے کاٹنے کا آلہ بھی موجود ہے تو تیمم نہ کرے اور بعض کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں تیمم کرے اور فقط بستہ پانی یا برف ہو اور اس

1^8 جس پانی کی دفع عطش کے واسطے حاجت ہے وہ بمنزلہ معدوم کے ہے خواہ اپنی پیاس ہو یا اپنے جانور کی یا اہل قافلہ کی آشنا ہو یا اجنبی تو ان صورتوں میں باوجود پانی کے تیمم جائز ہے ۱۲ ع 2^8 کلمتہ البق مچھروں سے بچاؤ کے لیے ہر طرف ایک باریک کپڑا روک کر ایک گھر سا بنا لیتے ہیں ۱۲م 3^8 یعنی جب کنویں میں پانی ہو اور رسی اور ڈول نہ ہو تو عاجزی ثابت ہوئی کنویں کا وجود اور عدم برابر ہے اور اگر ڈول ناپاک ہو تو بھی اس کا وجود اور عدم برابر ہے تیمم جائز ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 [Page 233] Kitab al-Taharah (The Book of Purification)

...if he has the tools to melt it, he should not perform *Tayammum* (dry ablution). This is the apparent ruling, as stated in *Al-Bahr al-Ra'iq* for both scenarios. If a person is imprisoned in *Dar al-Harb* (hostile territory) and the captors prevent him from performing *Wudu* (ablution) and praying, he should perform *Tayammum* and pray using gestures. Upon release, he must repeat those prayers. The same ruling applies to one who is threatened with imprisonment or death if he performs *Wudu*; he should pray with *Tayammum* and repeat it later. This is recorded in *Fatawa Qazi Khan*. A person imprisoned in a jail should pray with *Tayammum* and subsequently repeat the prayer with *Wudu*, because the inability was caused by human action, and human actions do not waive Allah's rights. However, if one is imprisoned while traveling, he prays with *Tayammum* and need not repeat it, because genuine inability is combined with the excuse of travel, and water is often unavailable during travel, thus lack of water is confirmed in every sense. This is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*.

The principle is that if water can be used without causing harm to one's life or property, its use is mandatory. If the price charged is slightly above normal, it is considered a loss, and *Wudu* is not mandatory; however, at a normal price, *Wudu* is mandatory. This is stated in *Al-Bahr al-Ra'iq*. Among the requirements for *Tayammum* is searching for water. A traveler who suspects water is nearby is obligated to search for it within the distance of one *Ghalwa* (approx. 400 yards). If there is no strong suspicion and no informant, searching is not mandatory, as stated in *Al-Kafi*. If there is doubt about finding water, searching is recommended (*Mustahabb*). According to *Siraj al-Wahhaj*, a *Ghalwa* is four hundred yards. If one sends another to search for water, there is no need to search personally.

If one performs *Tayammum* and prays without searching, and later finds no water was available, the prayer must be repeated according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), but not according to Imam Abu Yusuf (RA). If water is nearby but unknown to the person, and there is no one around to ask, *Tayammum* is valid. However, if someone was present to be asked and he did not ask, prayed, and then found out water was nearby, the prayer is invalid.

If a companion has water and one expects him to give it if asked, *Tayammum* is not permissible. If one believes he will not give it, then *Tayammum* is permissible.

1. For instance, if a dyed turban or cloth would lose value by being placed in water, and if this loss is equivalent to the cost of buying water, then *Tayammum* is not permissible; one must use the water. If the loss exceeds the cost of water, *Tayammum* is allowed.
2. At-Tahini mentioned three hundred yards, while *Al-Jami* states the most correct view is to search as far as does not cause harm to oneself or excessive hardship for companions waiting. Personal searching is not mandatory if someone else is sent to look.
3. The summary of this discourse is: First, asking a companion for excess water is mandatory if it is likely he will provide it. Second, if it is believed he won't, asking is not mandatory. Third, if asking involves manifest humiliation, not asking is the most correct view. Fourth, searching for things other than water is not mandatory. And Allah knows best.

...उसके पास उसे पिघलाने का साधन हो तो तयम्मुम न करे और स्पष्ट रूप से वही पहला हुक्म है। दोनों स्थितियों में यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है। कोई व्यक्ति दारुल हर्ब में कैद हो, यदि काफ़िर उसे वज़ू और नमाज़ से रोकें तो वह तयम्मुम करे और इशारों से नमाज़ पढ़े। फिर जब वहां से निकले तो उस नमाज़ को दोबारा पढ़े। यही हुक्म उस व्यक्ति का है जिसे कोई धमकी दे कि यदि तू वज़ू करेगा तो मैं तुझे कैद कर दूँगा या मार डालूँगा, तो वह भी तयम्मुम करके नमाज़ पढ़े और फिर दोबारा पढ़े। यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। जो व्यक्ति जेल में कैद हो, वह तयम्मुम से नमाज़ पढ़े और फिर वज़ू करके उस नमाज़ को दोबारा पढ़े, क्योंकि असमर्थता इंसानों के कृत्य से उत्पन्न हुई है और इंसानों के कृत्य से अल्लाह का हक़ समाप्त नहीं होता। यदि सफ़र के दौरान कैद हुआ, तो तयम्मुम करके नमाज़ पढ़े और फिर उसे दोबारा न पढ़ने की ज़रूरत नहीं है, क्योंकि वास्तविक असमर्थता के साथ सफ़र का उज़्र (बहाना/कारण) भी जुड़ गया है, और सफ़र में अक्सर पानी नहीं मिलता है, इसलिए हर तरह से पानी की अनुपलब्धता प्रमाणित हो गई। यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है।

मूल बात यह है कि जब पानी का इस्तेमाल इस तरह किया जा सके कि जान या माल को कोई नुकसान न पहुँचे, तो पानी का इस्तेमाल वाजिब है। यदि पानी की कीमत सामान्य से थोड़ी ज़्यादा ली जा रही हो, तो वह भी नुकसान माना जाएगा और ऐसी स्थिति में वज़ू लाज़िम नहीं है, लेकिन सामान्य कीमत की सूरत में वज़ू लाज़िम है। यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है। तयम्मुम के लिए ज़रूरी चीज़ों में से एक पानी की खोज करना है। जिस मुसाफ़िर को यह अंदेशा हो कि पानी पास ही मिल जाएगा, उसके लिए एक 'ग़लवा' (लगभग ४०० गज़) तक पानी ढूँढना वाजिब है। यदि प्रबल संभावना न हो और कोई जानकारी देने वाला न हो, तो ढूँढना वाजिब नहीं है। यह 'काफ़ी' में लिखा है। यदि पानी मिलने का संदेह हो, तो ढूँढना मुस्तहब (पसंदीदा) है। 'सिराजुल वहाज' में लिखा है कि ग़लवा चार सौ गज़ का होता है। यदि किसी और को पानी ढूँढने भेजा जाए, तो खुद जाने की ज़रूरत नहीं है।

यदि बिना पानी ढूँढे तयम्मुम करके नमाज़ पढ़ ली और बाद में पता चला कि पानी नहीं मिला, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के अनुसार नमाज़ दोबारा पढ़ना वाजिब है, जबकि इमाम अबू यूसुफ़ रह. के अनुसार वाजिब नहीं है। यदि पानी पास हो और उसे पता न हो, और पास में कोई पूछने वाला भी न हो, तो तयम्मुम जायज़ है। लेकिन यदि पास कोई व्यक्ति था जिससे पूछा जा सकता था और नहीं पूछा और नमाज़ पढ़ ली, फिर पूछने पर उसने बताया कि पानी पास ही है, तो वह नमाज़ जायज़ नहीं होगी।

यदि किसी साथी के पास पानी है और उसे लगता है कि माँगने पर वह दे देगा, तो तयम्मुम जायज़ नहीं होगा। यदि वह सोचता है कि वह नहीं देगा, तो तयम्मुम जायज़ है।

1. यदि किसी रंगे हुए कपड़े या पगड़ी का मामला हो, जिसे पानी में डालने से रंग उतरने के कारण कीमत कम हो जाए, तो यदि यह नुकसान पानी खरीदने की कीमत के बराबर है, तो तयम्मुम जायज़ नहीं है, पानी से ही पाकी हासिल करे। लेकिन यदि नुकसान पानी की कीमत से ज़्यादा हो, तो तयम्मुम जायज़ है।
2. 'तहीनी' ने तीन सौ गज़ की दूरी बताई है और 'जामे' में कहा गया है कि सही बात यह है कि इतनी दूर तक तलाश करे जिससे उसे खुद को नुकसान न हो और साथियों को इंतज़ार करने में ज़्यादा परेशानी न हो।
3. इस विषय का सारांश यह है: पहला- साथी के पास अतिरिक्त पानी होने पर उससे माँगना वाजिब है यदि मिलने की उम्मीद हो। दूसरा- यदि उम्मीद हो कि नहीं देगा, तो माँगना ज़रूरी नहीं। तीसरा- यदि माँगने में अपमान (ज़िल्लत) का डर हो, तो भी वाजिब न होना सही है। चौथा- पानी के अलावा अन्य चीज़ों को ढूँढना अनिवार्य नहीं है। अल्लाह बेहतर जानता है।

کے پاس آلہ اس کے پگھلانے کا ہو تو تیمم نہ کرے اور ظاہر وہی پہلا حکم ہے دونوں صورتوں میں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے کوئی شخص دار الحرب میں قید ہو اگر کفار اس وضو اور نماز سے منع کریں تو تیمم کرے اور اشاروں سے نماز پڑھے لے پھر جب نکلے تو اس کا اعادہ کرے اور یہی حکم ہے اس شخص کا جس سے کوئی یوں کہہ دے کہ اگر تو وضو کرے گا تو تجھ کو قید کردونگا یا قتل کردونگا تو وہ بھی تیمم کر کے نماز پڑھے پھر اعادہ کرلے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے جو شخص قید خانہ میں قید ہو وہ تیمم سے نماز پڑھے اور پھر اس نماز کا وضو کر کے اعادہ کرے اس لئے کہ عجز آدمیوں کے فعل سے واقع ہوا اور آدمیوں کے فعل سے اللہ کا حق ساقط نہیں ہوتا اور اگر سفر میں قید ہوا تو تیمم کر کے نماز پڑھے اور پھر اس کا اعادہ نہ کرے اس لئے کہ عجز حقیقی کے ساتھ عذر سفر کا بھی مل گیا اور اکثر سفر میں پانی کا نہ ملنا ہوتا ہے پس ہر طرح سے عدم متحقق ہوا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اصل یہ ہے کہ جب پانی کو اس طرح استعمال کر سکے کہ اس کی جان یا مال کو کچھ نقصان نہ پہنچے تو پانی کا استعمال واجب ہے اور اگر معمولی قیمت سے زیادہ لی ہو تو وہ بھی نقصان ہے تو اس پر وضو لازم نہیں اور معمولی قیمت کی صورت میں وضو لازم ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور منجملہ ان چیزوں کے جو تیمم میں ضرور ہیں پانی کا طلب کرنا ہے جس مسافر کو یہ گمان ہو کہ پانی قریب ملے گا اس کو ایک غلوہ تک پانی طلب کرنا واجب ہے اور اگر گمان غالب نہ ہو اور کوئی خبر نہ دے تو طلب کرنا واجب نہیں یہ کافی میں لکھا ہے اگر پانی ملنے کا شک ہو تو طلب کرنا مستحب اور شک نہ ہو تو یہ طلب تیمم کر لینے میں تارک افضل نہ ہوگا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور غلوہ چار سو گز کا ہوتا ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر کسی اور کو طلب کرنے کے لئے بھیج دے

تو خود طلب کرنے کی کوئی حاجت نہیں اور اگر بغیر طلب کئے ہوئے تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر اس کے بعد طلب کیا اور پانی نہ ملا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اعادہ واجب ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر پانی قریب ہو اور اسے خبر نہ ہو اور اس کے قریب کوئی ایسا شخص بھی نہ ہو جس سے پوچھے تو تیمم جائز ہے اور اگر اس کے سامنے کوئی ایسا شخص تھا جس سے پوچھ سکتا ہے اور نہ پوچھا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر اس سے پوچھا تو اس نے قریب پانی بتایا تو وہ نماز جائز نہیں جیسے کوئی شخص آبادی میں اترے اور پانی طلب نہ کرے تو اس کا تیمم جائز نہ ہوگا اور اگر اول اس سے پوچھا اور اس نے نہ بتایا پھر اس نے تیمم کیا اور نماز پڑھ لی پھر اس کے بعد قریب پانی بتایا تو نماز جائز ہوگئی اس لئے کہ جو کچھ اس پر واجب تھا وہ اس نے کر لیا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔

اگر اس کے رفیق کے پاس پانی ہے اور اس کو یہ گمان ہے کہ اگر مانگے گا تو وہ دے دے تو تیمم جائز نہ ہوگا اور اگر وہ یہ سمجھتا ہو کہ وہ نہ دے گا تو تیمم جائز ہے اگر اس نے دینے میں شک ہو اور تیمم کر کے نماز پڑھ لے پھر مانگے اور وہ دے دے تو نماز کو لوٹا دے یہ کافی میں لکھا ہے اور یہی لکھا ہے شرح زیادات میں جو عتابی کی تصنیف ہے اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کر دے اور نماز...

۱۔ اور اگر مثلاً کپڑے رنگ کی پگڑی ہے کہ پانی میں ڈالنے سے بد رنگ ہو کر کم قیمت ہو جاتی ہے یا وہ پٹہ وغیرہ ہے کہ نصف نصف پھاڑنے سے پانی تک پہنچتا ہے تو اگر پگڑی یا دو پٹہ کا نقصان اس قدر ہے جس قدر سے پانی خرید ہو سکتا تو تیمم جائز نہیں پانی نکال کر طہارت کرے اور اگر پانی کی قیمت سے زیادہ نقصان لازم آتا ہے تو تیمم جائز ہے طحاوی نے کہا کہ یہ مسئلہ

ہمارے مذہب میں منصوص نہیں بلکہ شافعی مذہب میں مذکور ہے تو صحیح میں کہا ہے کہ یہ سب ہمارے مذہب کے قواعد کے موافق ہے ۱۲ عین الہدایہ۔

۲۔ اور طحینی نے تین سو گز ذکر کیے اور جامع میں کہا کہ اصح یہ ہے کہ اتنی دور تک طلب کرے کہ اس کو خود ضرر نہ ہو اور ساتھیوں کو انتظار کی مشقت نہ ہو اور پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہیں بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو اس کے واسطے تلاش کرے تو اس کو کافی ہے سراج ۱۲ ع

۳۔ ماحصل کلام اس مقام پر چند فوائد میں اول یہ کہ فتویٰ اس امر پر ہے کہ رفیق سے پانی مانگنا جب کہ اُس کے پاس زائد ہو ظاہر الروایت یا ظاہر مذہب پر واجب ہے جب کہ دینے کا گمان ہو اور دوم اگر گمان ہو کہ نہ دے گا تو مانگنا سوم اگر ذلت ظاہر ہو تو بھی واجب نہ ہونا اصح ہے چہارم سوائے پانی ملنے اور چیزوں میں وجوب نہیں ہے علی قوال الامام اور اس پر فتویٰ دیا جائے واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 225 Kitab al-Taharah (Book of Purification)

...give it after finishing, he should not repeat [the prayer]. If he says that he will not give it without a price higher than the normal one and he [the person needing water] does not have the price, he should perform tayammum. If he has the price, he should not perform tayammum. And if obtaining it involves great loss, such as being sold at double the normal price and not less, then he may perform tayammum; this is written in 'Al-Kafi'. In places where water has become scarce, the price of water will be calculated based on the price in the nearest locality; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'. A person who performs tayammum and prays, then sees water with his companion, if his dominant opinion is that the companion will give him water, he should break his prayer. If he is in doubt, he should continue praying. Once the prayer is completed, he should ask him; if he gives it, he should perform wudu and repeat the prayer. If he refuses, the prayer is complete. If he gives it after the refusal, the prayer already performed need not be repeated; this is written in 'Al-Muhit al-Sarakhsi'.

Second Section Regarding things that break Tayammum

Whatever breaks wudu also breaks tayammum; this is written in 'Al-Hidayah'. If one gains the ability to use sufficient water that is more than his need, tayammum is broken; this is written in 'Al-Bahr al-Ra'iq'. If a person in a state of major ritual impurity (junub) took a bath and a part remained dry and the water ran out, his state of impurity remains; he should perform tayammum for it. Then, if minor ritual impurity (hadath) occurs, he should perform tayammum for that. Furthermore, if enough water is found that is sufficient for both, he should use it for both. If it is sufficient for only one of them, he should use it for that one, and the tayammum for the other will remain. If the water is not enough for both completely but one of them can be fulfilled, i.e., he can either perform wudu or wash the dry spot, then according to Imam Muhammad (may Allah have mercy on him), he should perform tayammum for the minor impurity again, while according to Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him), he does not need to repeat the tayammum. If he performs wudu with it, it is permissible. It is a consensus that he should perform tayammum again for major impurity. If, before finding water, he had not performed tayammum for minor impurity and performed tayammum for minor impurity before washing that dry spot, then according to Imam Muhammad (may Allah have mercy on him) it is not permissible, but according to Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him) it is permissible, and the former is more correct. If the water is not sufficient for either,

the tayammum for both remains. When a dry spot remained on the body and minor impurity occurred before tayammum, he should perform one tayammum with the intention of both. If, after performing tayammum for both, he finds water sufficient for one, whichever it may be, he should wash the dry spot on the body. According to Imam Muhammad (may Allah have mercy on him), he should perform tayammum again for the minor impurity; this is written in 'Al-Kafi'. If that water is sufficient for only one and not for the other, he should wash that part, and tayammum will remain valid for the other; this is written in 'Sharh al-Wiqayah'. If during a bath a spot on his back remained dry and he forgot to wash some limbs during wudu, and the water is sufficient for only one, he may use it for whichever he wants, but using it for the limbs of wudu is better; this is written in 'Sharh al-Ziyadat' authored by Al-Itabi. A traveler lacks wudu and his clothes are also impure (najis), and he has just enough water for one of them, then he should wash the impurity from the clothes and perform tayammum for the ritual impurity. If he performs tayammum first and then washes the impurity, he must repeat the tayammum because when he performed tayammum, he was capable of using that water for wudu; this is written in 'Al-Muhit al-Sarakhsi'. If he performed wudu with the water and prayed in impure clothes, the prayer will be valid, but he will be a sinner for doing so; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'. The illness due to which tayammum was permitted...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) 225 किताब-अल-तहारत (पवित्रता की पुस्तक)

...उससे फ़ारिग (निवृत्त) होने के बाद दे दे तो एआदा (दोहराना) न करे। अगर वह कहे कि बिना मामूली कीमत के न दूँगा और उसके पास उसकी कीमत न हो तो तयम्मुम करे और अगर हो तो तयम्मुम न करे और अगर उसके लेने में बहुत नुकसान हो और वह यह है कि दो चंद (दुगुनी) कीमत मामूली से बेचता हो और उससे कम न बेचता हो तो तयम्मुम कर ले, यह 'काफी' में लिखा है और जिस जगह पानी मिल गया है वहाँ से जो करीब तर मौज़े' (स्थान) हो वहाँ की कीमत से पानी की कीमत का हिसाब किया जाएगा यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। जो शख़्स तयम्मुम कर के नमाज़ पढ़ता है उसने अपने रफ़ीक़ (साथी) के पास पानी देखा, अब अगर ग़ालिब राय (प्रबल धारणा) उसकी यह हो कि वह उसको पानी दे देगा तो अपनी नमाज़ को कता (तोड़) कर दे और अगर उसमें शक हो तो इसी तरह नमाज़ पढ़ता रहे। जब नमाज़ तमाम कर चुके तो उससे माँगे, अगर वह दे दे तो वुज़ू कर के नमाज़ लौटा दे और अगर इंकार करे तो नमाज़ पूरी हो गई फिर अगर इंकार करने के बाद दे दे तो जो नमाज़ पढ़ चुका है वह न लौटाएगा यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है।

दूसरी फ़स्ल उन चीज़ों के बयान में जो तयम्मुम को तोड़ती हैं

जो शै (चीज़) वुज़ू को तोड़ती है वह तयम्मुम को भी तोड़ती है यह 'हिदाया' में लिखा है और अगर पूरे पानी के इस्तेमाल पर क़ुदरत (शक्ति/पहुँच) हासिल हो जाए जो उसकी हाजत (ज़रूरत) से ज़्यादा हो तब भी तयम्मुम टूटता है यह 'बह्रुल-राइक़' में लिखा है। अगर किसी जुनुब (जिस पर ग़ुस्ल वाजिब हो) ने ग़ुस्ल किया और कुछ टुकड़ा ख़ुश्क (सूखा) रह गया और पानी ख़त्म हो चुका तो जनाबत (अपवित्रता) उसकी बाक़ी रह गई है इसके वास्ते तयम्मुम कर ले फिर अगर हदस (अशुद्धि) हो तो हदस के वास्ते तयम्मुम कर ले। फिर अगर इस क़दर पानी मिले कि दोनों को काफ़ी है तो दोनों में सर्फ़(इस्तेमाल) करे और अगर उन दोनों में ख़ास एक के वास्ते काफ़ी है तो उसी में सर्फ़ करे और दूसरे का तयम्मुम बाक़ी रहेगा। और अगर ऐसा है कि दोनों पूरे नहीं हो सकते मगर उन दोनों में से एक जो सा चाहे वह हो सकता है यानी चाहे वुज़ू कर ले चाहे वह टुकड़ा जो ख़ुश्क रह गया है उसको धो ले, तो इमाम मुहम्मद के नज़दीक हदस का तयम्मुम दोबारा करे और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक तयम्मुम का एआदा न करे और अगर उससे वुज़ू कर लिया तो जायज़ है। और बिल-इत्तेफ़ाक़ (सर्वसम्मति से) यह हुक्म है कि जनाबत के वास्ते दोबारा तयम्मुम करे। और अगर इस पानी के मिलने से पहले हदस के वास्ते तयम्मुम नहीं किया था और उस टुकड़े के धोने से पहले हदस का

तयम्मुम किया तो इमाम मुहम्मद के नज़दीक जायज़ नहीं और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक जायज़ है और अव्वल (पहला) असह् (अधिक सही) है। और जो वह पानी उन दोनों में से किसी के लिये पूरा नहीं तो दोनों का तयम्मुम बाक़ी रहेगा। जब कि बदन पर ख़ुश्क टुकड़ा बाक़ी रह गया था और उसको तयम्मुम से पहले हदस हुआ तो दोनों की नियत कर के एक तयम्मुम करे। फिर अगर दोनों के वास्ते तयम्मुम करने के बाद इस क़दर पानी मिला जो एक के लिये काफ़ी है ख़्वाह कोई सा हो तो बदन के टुकड़े को धोए और इमाम मुहम्मद के नज़दीक हदस के लिए दोबारा तयम्मुम करे यह 'काफी' में लिखा है। और अगर वह पानी उन दोनों में से ख़ास एक के लिये काफ़ी है और दूसरे के वास्ते काफ़ी नहीं हो सकता तो उसी को धो ले और दूसरे के हक़ में तयम्मुम बाक़ी रहेगा यह 'शरह विक़ाया' में लिखा है। अगर ग़ुस्ल में उसकी पीठ पर कोई टुकड़ा ख़ुश्क रह गया और वह वुज़ू करने में बाज़ (कुछ) अज़ा (अंगों) का धोना भूल गया और पानी उन दोनों में से एक के लायक़ है तो उन दोनों में से जिस में चाहे उस पानी को सर्फ़ करे लेकिन अज़ा-ए-वुज़ू में सर्फ़ करना बेहतर है यह 'शरह ज़ियादात' में लिखा है जो इताबी की तस्नीफ़ (रचना) है। मुसाफ़िर बे-वुज़ू है और कपड़े भी उसके नजिस (नापाक) हैं और उसके पास पानी इस क़दर है कि उन दोनों में से एक के लिये काफ़ी है तो उससे नजासत धोए और हदस के लिये तयम्मुम करे। अगर पहले तयम्मुम करे फिर नजासत धोए तो तयम्मुम दोबारा करे इसलिये उसने जब तयम्मुम किया था तब वह ऐसे पानी पर क़ादिर था जिससे वुज़ू कर सकता था यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर पानी से वुज़ू किया और नजिस कपड़ों से नमाज़ पढ़ी तो नमाज़ हो जाएगी मगर वह इस काम में गुनहगार होगा यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। जिस मर्ज़ (बीमारी) की वजह से तयम्मुम जायज़ हुआ...

سے فارغ ہونے کے بعد دیدے تو اعادہ نہ کرے۔ اگر یہ کہے کہ کہ بغیر معمولی قیمت کے نہ دونگا اور اس کے پاس اس کی قیمت نہ ہو تو تیمم کرے اور اگر ہو تو تیمم نہ کرے اور اگر اس کے لینے میں بہت نقصان ہو اور وہ یہ ہے کہ دو چند قیمت معمولی سے بیچتا ہو اور اس سے کم نہ بیچتا ہو تو تیمم کرلے یہ کافی میں لکھا ہے اور جس جگہ پانی کامیاب ہو گیا ہے وہاں سے جو قریب تر موضع ہو وہاں کی قیمت سے پانی کی قیمت کا حساب کیا جائے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے جو شخص تیمم کر کے نماز پڑھتا ہے اس نے اپنے رفیق کے پاس پانی دیکھا اب اگر غالب رائے اس کی یہ ہو کہ وہ اس کو پانی دیدے گا تو اپنی نماز کو قطع کر دے اور اگر اس میں شک ہو تو اسی طرح نماز پڑھتا رہے جب نماز تمام کر چکے تو اس سے مانگے اگر وہ دیدے تو وضو کر کے نماز لوٹا دے اور اگر انکار کرے تو نماز پوری ہو گئی پھر اگر انکار کرنے کے بعد دیدے تو جو نماز پڑھ چکا ہے وہ نہ لوٹائے گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔

دوسری فصل ان چیزوں کے بیان میں جو تیمم کو توڑتی ہیں

جو شے وضو کو توڑتی ہے وہ تیمم کو بھی توڑتی ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر پورے پانی کے استعمال پر قدرت حاصل ہو جائے جو اس کی حاجت سے زیادہ ہو تب بھی تیمم ٹوٹتا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر کسی جنب نے غسل کیا اور کچھ ٹکڑا خشک رہ گیا اور پانی ختم ہو چکا تو جنابت اس کی باقی رہ گئی ہے اس کے واسطے تیمم کر لے پھر اگر حدث ہو تو حدث کے واسطے تیمم کر لے پھر اگر اس قدر پانی ملے کہ دونوں کو کافی ہے تو دونوں میں صرف کرے اور اگر ان دونوں میں خاص ایک کے واسطے کافی ہے تو اسی میں صرف کرے اور دوسرے کا

تیمم باقی رہے گا اور اگر ایسا ہے کہ دونوں پورے نہیں ہو سکتے مگر ان دونوں میں سے ایک جو نسا چاہے وہ ہو سکتا ہے یعنی چاہے وضو کر لے چاہے وہ ٹکڑا جو خشک رہ گیا ہے اس کو دھو لے اور امام محمدؒ کے نزدیک حدث کا تیمم دوبارہ کرے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم کا اعادہ نہ کرے اور اگر اس سے وضو کر لیا تو جائز ہے اور بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جنابت کے واسطے دوبارہ تیمم کرے اور اگر اس پانی کے ملنے سے پہلے حدث کے واسطے تیمم نہیں کیا تھا اور اس ٹکڑے کے دھونے سے پہلے حدث کا تیمم کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور اول اصح ہے اور جو وہ پانی ان دونوں میں سے کسی کے لئے پورا نہیں تو دونوں کا تیمم باقی رہے گا جب کے بدن پر خشک ٹکڑا باقی رہ گیا تھا اور اس کو تیمم سے پہلے حدث ہوا تو دونوں کی نیت کر کے ایک تیمم کرے پھر اگر دونوں کے واسطے تیمم کرنے کے بعد اس قدر پانی ملا جو ایک کے لئے کافی ہے خواہ کوئی سا ہو تو بدن کے ٹکڑے کو دھوئے اور امام محمدؒ کے نزدیک حدث کے ہے دوبارہ تیمم کرے یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر وہ پانی ان دونوں میں سے خاص ایک کے لئے کافی ہے اور دوسرے کے واسطے کافی نہیں ہو سکتا تو اسی کو دھو لے اور دوسرے کے حق میں تیمم باقی رہے گا یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے اگر غسل میں اس کی پیٹھ پر کوئی ٹکڑا خشک رہ گیا اور وہ وضو کرنے میں بعض اعضاء کا دھونا بھول گیا اور پانی ان دونوں میں سے ایک کے لائق ہے تو ان دونوں میں سے جس میں چاہے اس پانی کو صرف کرے لیکن اعضائے وضو میں صرف کرنا بہتر ہے یہ شرح زیادات میں لکھا ہے جو عتابی کی تصنیف ہے مسافر بے وضو ہے اور کپڑے بھی اس کے نجس ہیں اور اس کے پاس پانی اس قدر ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے کافی ہے تو اس سے نجاست دھوئے اور حدث کے لئے تیمم کرے اگر پہلے تیمم کرے پھر نجاست دھوئے تو تیمم دوبارہ کرے اس لئے اس نے جب تیمم کیا تھا تب وہ ایسے پانی پر قادر تھا جس سے وضو کر سکتا تھا یہ محیط سرخسی

میں لکھا ہے اگر پانی سے وضو کیا اور نجس کپڑوں سے نماز پڑھی تو نماز ہو جائے گی مگر وہ اس کام میں گنہگار ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے جس مرض کی وجہ سے تیمم جائز ہوا

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) ..... 226 ..... Book of Purification

...[was] when that illness is removed, the Tayammum (dry ablution) breaks. A traveler performed Tayammum due to the unavailability of water, and in that state, he developed an illness that permits Tayammum. In such a case, even if Tayammum was performed, prayer with that Tayammum will not be valid. This is because, since the causes for the permission of Tayammum are distinct, one permission cannot be subsumed into another, and the first permission has now become completely void. This is written in the rulings regarding the sick in the 'Book of Purification' of 'Fusool-e-Imadiya'.

If one passes by water while asleep, the most correct view (as-sahh) is that, according to all, the Tayammum will not break; this is written in 'Zahedi'. If one passes by water but cannot descend due to fear of predatory animals or an enemy, then the Tayammum will not break; this is written in 'Siraj-ul-Wahhaj'. Similarly, if one reaches a well but does not have a bucket or rope, or finds water but fears thirst [if used for ablution], the Tayammum will not break. The fundamental principle here is that Tayammum breaks upon the availability of whatever presence forbade it in the first place; whatever does not satisfy this criteria does not break Tayammum; this is written in 'Badai'. If one passed by water while having performed Tayammum but forgot about his Tayammum, his Tayammum will break; this is written in 'Khazanah al-Muftin'. If many people had performed Tayammum and someone said, "Whoever among you wishes may perform Wudu (ablution) from this water," and it was only sufficient for one person, then the Tayammum of all of them becomes invalid. However, if he said, "This water is for all of you," and they took possession of it, then the Tayammum does not break; this is written in 'Kafi'. If they all gave permission to one person to use that water, then according to Imam Abu Yusuf (rh) and Imam Muhammad (rh), his Tayammum would break, but according to the analogical reasoning (qiyas) of Imam Abu Hanifa's (rh) position, it would not. The most correct view is that it breaks according to all; this is written in 'Siraj-ul-Wahhaj'. If a traveler finds water kept in pitchers etc., in the wilderness, his Tayammum will not break, nor is it permissible for him to perform Wudu with that water. However, if the water is abundant, indicating it is for both drinking and ablution, then it would be permissible; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'. If someone performed Tayammum during a journey and found water sufficient only to wash the obligatory (fard) limbs once, it is enough [to break Tayammum], but if he washes them according to the Sunnah (three times), it would not be sufficient [the water would run out], then his

Tayammum breaks; this is the preferred (mukhtar) view, written in 'Khulasah'. If someone becomes an apostate (murtad) after performing Tayammum, the Tayammum does not break; to the extent that if he becomes a Muslim again and prays with that same Tayammum, it is permissible according to us; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'.

Third Section Regarding miscellaneous issues of Tayammum There are seven Sunnahs (traditions of the Prophet) in Tayammum: placing the hands on the earth and moving them forward and then backward, shaking them, spreading the fingers, reciting 'Bismillah' at the beginning, observing the sequence, and not pausing in between. This is written in 'Bahr-ur-Raiq' and 'Nahr-ul-Faiq'. The method of Tayammum is to strike both hands on the ground, bring them forward, then take them backward, then raise and shake them; this is written in 'Tabyin'. Shake them to the extent that...

---

1. A pilgrim (Haji) brings Zamzam water as a gift and seals the mouth of the canister with lead/solder etc.; as long as there is no fear of thirst, Tayammum is not permissible for him. (Al-Khulasah)
2. It is mentioned in 'As-Siraj' that if one gifted water to another but kept it as a trust (wadi'at) with himself, Qazi Khan stated that this stratagem (heela) is not valid because it is possible to revoke a gift; so how could it be permissible? I say the answer could be that revoking a gift is disliked (makruh), so in this regard, the water is considered non-existent for him, even if it is physically available.
3. Because at the time of intention (niyyah) there was Islam, the attribute of purity (taharat) was attained by the validity of Tayammum; then apostasy does not diminish this attribute because intention is no longer required. Zafar said that the Tayammum of that apostate would become invalid because disbelief (kufr) is contradictory to Tayammum; so just as it is contradictory at the beginning, it is contradictory now, just like prohibition in marriage.

फ़तावी आलमगीरी ..... जिल्द (1) ..... 226 ..... किताब-तहारत (पवित्रता की किताब)

...था जब वह रोग दूर हो जाता है तो तयम्मुम टूट जाता है। मुसाफ़िर ने पानी न मिलने के कारण तयम्मुम किया है, इसी स्थिति में उसे ऐसा रोग हो गया जिससे तयम्मुम वैध होता है, तो यदि तयम्मुम हो गया तो उस तयम्मुम से नमाज़ जायज़ नहीं होगी, क्योंकि तयम्मुम की अनुमति के कारण अलग-अलग होने की वजह से एक अनुमति दूसरी अनुमति में शामिल नहीं हो सकती और पहली अनुमति अब बिल्कुल समाप्त (नीस्त) हो गई। यह 'फ़ुसूल-ए-इमादिया' की किताब-उत-तहारत में बीमारों के अहकाम में लिखा है।

यदि पानी पर सोते हुए गुज़र हो तो सबसे सही (अस़ह़) बात यह है कि सभी के अनुसार तयम्मुम नहीं टूटेगा, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। यदि पानी पर से गुज़रा लेकिन वहां किसी जंगली जानवर के डर से या दुश्मन के डर से उतर नहीं सकता, तो तयम्मुम नहीं टूटेगा, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। इसी तरह यदि कुएं पर पहुँचा और उसके पास डोल या रस्सी नहीं है, या पानी मिला मगर उसे प्यास का डर है, तो तयम्मुम नहीं टूटेगा। इसका मूल सिद्धांत यह है कि जिस चीज़ की उपस्थिति से तयम्मुम निषिद्ध हो जाता है, उस चीज़ के उपलब्ध हो जाने से तयम्मुम टूट जाता है, और जो चीज़ ऐसी नहीं है उससे तयम्मुम नहीं टूटता, यह 'बदाए' में लिखा है। यदि पानी पर से गुज़रा और वह तयम्मुम किए हुए था लेकिन वह अपने तयम्मुम को भूल गया, तो उसका तयम्मुम टूट जाएगा, यह 'ख़ज़ाना-उल-मुफ़्तीन' में लिखा है। बहुत से लोग तयम्मुम वाले थे, किसी व्यक्ति ने यह कहा कि "इस पानी से तुममें से जो चाहे वह वज़ू कर ले" और वह पानी केवल एक व्यक्ति के लिए पर्याप्त हो, तो उन सबका तयम्मुम अमान्य (बातिल) हो जाएगा। और यदि यह कहा कि "यह पानी तुम सबके लिए है" और उन्होंने उस पर अधिकार कर लिया, तो तयम्मुम नहीं टूटेगा, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और यदि वे सब किसी एक को उस पानी की अनुमति दे दें, तो इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) के अनुसार उसका तयम्मुम टूट जाएगा, लेकिन इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के कथन के अनुमान पर नहीं टूटेगा; सही यही है कि सभी के अनुसार तयम्मुम टूट जाएगा, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। यदि मुसाफ़िर को जंगल में मटके आदि में पानी रखा मिले तो उसका तयम्मुम नहीं टूटेगा और उसके लिए उस पानी से वज़ू करना भी जायज़ नहीं है। लेकिन यदि पानी बहुत अधिक हो जिससे यह पता चलता हो कि यह पीने के लिए भी है और वज़ू के लिए भी, तो जायज़ होगा, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। किसी व्यक्ति ने सफ़र में तयम्मुम किया और पानी इतना मिला कि यदि एक बार उन अंगों को धो ले जिनका धोना फ़र्ज़ है तो काफ़ी है, और यदि सुन्नत के अनुसार धोएगा तो काफ़ी नहीं

(बचेगा), तो उसका तयम्मुम टूट जाएगा, यही चुना हुआ (मुख्तार) मत है, यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति तयम्मुम के बाद धर्मत्यागी (मुरतद) हो गया तो तयम्मुम नहीं टूटता, यहाँ तक कि यदि वह फिर से मुसलमान हो गया और उसी तयम्मुम से नमाज़ पढ़ी तो हमारे अनुसार जायज़ है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है।

तीसरी फ़स्ल तयम्मुम के विविध मसलों के वर्णन में तयम्मुम में सात सुन्नतें हैं: हाथों को मिट्टी पर रखकर आगे लाना और पीछे ले जाना, उन्हें झाड़ना, उंगलियों को फैलाना, शुरू में 'बिस्मिल्लाह' पढ़ना, तरतीब (क्रम) का ध्यान रखना और बीच में रुकना नहीं। यह 'बहर-उर-रायिक' और 'नहर-उल-फ़ाइक़' में लिखा है। तयम्मुम का तरीक़ा यह है कि दोनों हाथ ज़मीन पर मारकर आगे की ओर लाए, फिर पीछे ले जाए, फिर उन्हें उठाकर झाड़ दे, यह 'तब्ईन' में लिखा है। इतना झाड़ दे कि...

---

1. हाजी आब-ए-ज़मज़म उपहार के लिए लाता है और पीपे (कंटेनर) का मुँह राँगा (सॉल्डर) आदि से बंद कर देता है, जब तक प्यास आदि का डर न हो उसके लिए तयम्मुम जायज़ नहीं है। (अल-खुलासा)
2. 'अस-सिराज' में है कि यदि किसी दूसरे को उपहार (हिबा) दे दिया लेकिन अपने पास अमानत (वदीअत) रख ली, तो क़ाज़ी ख़ान ने कहा कि यह हीला (उपाय) सही नहीं है क्योंकि हिबा को वापस लेना संभव है, तो फिर कैसे वैध होगा? मैं कहता हूँ कि जवाब यह हो सकता है कि हिबा वापस लेना मकरूह (नापसंद) है, इसलिए इस लिहाज़ से पानी उसके हक में गैर-मौजूद माना जाएगा, भले ही वास्तव में पानी मिल जाए।
3. क्योंकि नियत के समय इस्लाम था, इसलिए तयम्मुम सही होने से उसे पवित्रता (तहारत) की विशेषता प्राप्त हो गई, फिर मुरतद होने से इस विशेषता में कमी नहीं आती क्योंकि अब नियत की आवश्यकता नहीं है। और ज़फ़र ने कहा कि उस मुरतद का तयम्मुम अमान्य हो जाएगा क्योंकि कुफ़्र (अविश्वास) तयम्मुम के विपरीत है, तो जैसे वह शुरुआत में विपरीत है, वैसे ही अब भी विपरीत है, जैसे निकाह में हुरमत।

تھا جب وہ مرض دور ہو جاتا ہے تو تیمم ٹوٹ جاتا ہے مسافر نے پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا ہے اسی حالت میں اس کو ایسا مرض ہو گیا جس سے تیمم مباح ہوتا ہے پس اگر تیمم ہو گیا تو اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی اس لئے کہ رخصت تیمم کے سبب جدا جدا ہونے کے سبب سے ایک رخصت شمول دوسری رخصت میں نہیں ہو سکتا اور پہلی رخصت اب بالکل نیست ہو گئی یہ فصول عمادیہ کی کتاب الطہارت کی مریضوں کے احکام میں لکھا ہے اگر پانی پر سوتا ہوا گزر ہو تو اصح یہ ہے کہ کل کے نزدیک تیمم نہیں ٹوٹے گا یہ زاہدی میں لکھا ہے اگر پانی پر گزرا مگر وہاں کسی درندے کے خوف سے یا دشمن کے خوف سے اتر نہیں سکتا تو تیمم نہیں ٹوٹے گا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اس طرح اگر کنویں پر پہنچا اور اس کے ساتھ ڈول یا رسی نہیں یا پانی ملا مگر اس کو پیاس کا خوف ہے تو تیمم نہ ٹوٹے گا اور اصل اس میں یہ ہے کہ جس چیز کے موجود ہونے سے تیمم منع ہو جاتا ہے اس چیز کے موجود ہو جانے سے تیمم ٹوٹ جاتا ہے اور جو چیز ایسی نہیں کہ اس سے تیمم نہیں ٹوٹتا یہ بدائع میں لکھا ہے اگر پانی پر گزرا اور وہ تیمم کئے ہوئے تھا لیکن وہ اپنے تیمم کو بھول گیا تو اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا یہ خزانہ المفتین میں لکھا ہے بہت سے آدمی تیمم والے تھے کسی شخص نے یہ کہا کہ اس پانی سے تم میں سے جو چاہے وہ وضو کر لے اور وہ صرف ایک کے واسطے کافی ہے تو ان سب کا تیمم باطل ہو جائے گا اور اگر یہ کہا کہ یہ پانی تم سب کے لئے ہے اور اس پر انھوں نے قبضہ کر لیا تو تیمم نہیں ٹوٹے گا یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر وہ سب ایک کو اجازت اس پانی کی دے دیں تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا لیکن یہ قیاس قول ابو حنیفہؒ کے نہیں ٹوٹے گا اصح یہ ہے کہ سب کے نزدیک تیمم ٹوٹ جائے گا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر مسافر کو جنگل میں

مٹکے وغیرہ میں پانی رکھا ملے تو اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا اور اس کو پانی سے وضو کرنا بھی جائز نہیں لیکن اگر پانی بہت ہو جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ پینے کے لئے بھی ہے اور وضو کے لئے بھی تو جائز ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کسی شخص نے سفر میں تیمم کیا اور پانی اس قدر ملا کہ اگر ایک بار ان اعضا کو دھولے جن کا دھونا فرض ہے تو کافی ہے اور اگر بطور سنت کے دھوئے گا تو کافی نہیں اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا یہی مختار ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر کوئی شخص تیمم کے بعد مرتد ہو گیا تو تیمم نہیں ٹوٹتا حتی کہ اگر مسلمان ہو گیا اور اس تیمم سے نماز پڑھی تو ہمارے نزدیک جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

تیسری فصل تیمم کے متفرق مسائل کے بیان میں تیمم میں سات سنتیں ہیں ہاتھوں کو مٹی پر رکھ کر آگے لانا اور پیچھے کر لے جانا اور ان کو جھاڑنا اور انگلیوں کو کھولنا اور اس کے اول میں بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کا لحاظ کرنا اور درمیان میں توقف نہ کرنا یہ بحر الرائق اور نہر الفائق میں لکھا ہے اور طریقہ تیمم کا یہ ہے کہ دونوں ہاتھ اپنے زمین پر مار کر آگے کو لائے پھر پیچھے لے جائے پھر ان کو اٹھا کر جھاڑ دے یہ تبیین میں لکھا ہے اس قدر جھاڑ دے کہ

1ـہ حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے لاتا ہے اور پیپہ کا منہ رانگ وغیرہ سے بند کرتا ہے جب تک پیاس وغیرہ سے خوف نہ ہو اس کو تیمم روا نہیں ہے الخلاصہ 2ـہ السراج میں ہے کہ اگر اس میں یہ ہے کہ غیر کو ہبہ کیا مگر اس سے اپنے پاس ودیعت رکھ لے قاضی خان نے کہا کہ یہ حیلہ صحیح نہیں کیونکہ ہبہ سے رجوع ممکن ہے پھر کیونکر روا ہو گا میں کہتا ہوں کہ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا مکروہ ہے تو اس لحاظ سے پانی اس کے حق میں معدوم ہے اگر چہ حقیقتاً پانی مل جائے۔ 12 3ـہ کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح ہونے سے اس کو طہارت کی صفت حاصل ہو گئی پھر مرتد ہونے سے اس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت

کی ضرورت نہیں ہے اور زفر نے کہا کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائے گا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو اس میں ابتداء سے منافی ہے ویسے ہی ابھی منافی ہے جیسے نکاح میں حرمت ہے 12 فی

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (227) Book of Purification

Dust should be shaken off, as written in *Al-Hidaya*. Then, he should wipe his face with it in such a way that nothing remains [unwiped]. Then, he should strike the ground with his hands in the same way and wipe both arms up to the elbows, as written in *Al-Tabyeen*. Our masters [scholars] have stated that one should wipe from the tips of the four fingers of the left hand over the upper side of the right hand up to the elbows, then use the palm of the left hand to wipe the underside of the right hand up to the wrist, and pass the inner side of the left thumb over the outer side of the right thumb. Then, perform the wiping of the left hand in the same manner; this involves greater precaution (*ihtiyat*), as written in *Al-Muheet al-Sarakhsi* and *Al-Bada'i*. If one performs *tayammum* before the start of the [prayer] time, it is permissible according to our [school], as written in *Al-Khulasa*. And one may perform as many obligatory (*fard*) and voluntary (*nafl*) prayers as one wishes with a single *tayammum*, as written in *Ikhtiyar Sharh al-Mukhtar*. If a person strongly suspects (*guman-e-ghalib*) that water will be available by the end of the time, and the distance to where water is located is one mile away, then delaying [the prayer] until the end of the time is recommended (*mustahabb*), as written in *Mi'raj al-Dirayah*. Al-Fajandi said one should delay until the end of the permissible time, while another said until the end of the recommended time, and the latter is correct, as written in *Siraj al-Wahhaj*. If there is no hope of finding water, one should not delay and should perform *tayammum* and pray within the recommended time, as written in *Al-Bada'i*. It is also stated in *Sharh al-Tahawi* and *Al-Kafi* that if during travel there is a person in a state of *janaba* (major ritual impurity), a woman who has completed her menstruation, and a deceased person, and there is only enough water for one person, then if the water is the property of one of them, it must be used for that person first. If the water is common property, it should not be used for any one person, and everyone should perform *tayammum*; that water is considered *mubah* (permitted for general use). If the water is *mubah*, the person in *janaba* has priority in using it. This is written in *Fatawa Qazi Khan* and is the most correct (*asahh*) opinion.

This is written in *Al-Zahiriyya*, and similarly, if instead of a menstruating woman, there is someone without *wudu* (minor impurity), then the water shall be used as specified in *Al-Khulasa*. If water is between a father and son, the father has priority in using it, as written in *Fatawa Qazi Khan*. If a person in *janaba* only has enough water for *wudu*, he should perform *tayammum*, and *wudu* is not obligatory unless the *janaba* is accompanied by an event that necessitates *wudu*. If a person in minor impurity

(*muhdith*) only has enough water such that a complete *wudu* cannot be performed, he should perform *tayammum*; washing only some limbs is not sufficient, as written in *Sharh al-Wiqaya*. If someone performed *tayammum* while water was in his belongings unbeknownst to him or because he forgot, and he prayed, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, the prayer is valid. Imam Abu Yusuf dissents on this, as written in *Al-Muheet*. The disagreement exists if he himself had placed the water, or someone else did by his order, or even without his order but he knew about it. However, if he did not know at all, then by consensus (*bil-ittifaq*), the prayer does not need to be repeated, as written in *Al-Tabyeen*. Remembering it within the time or after the time is the same, as written in *Al-Hidaya*. If someone pitched his tent over a well whose mouth was covered, and although it contained water, he did not know, or if he was on a riverbank but was unaware and prayed after performing *tayammum*, then it is valid according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, while Imam Abu Yusuf dissents, as written in *Al-Muheet*. When there is doubt or a strong suspicion that water has been found, and one prays and then finds water, then by consensus (*bil-ijma*), he must repeat that prayer. If water is on his back or hanging from his neck or is in front of him and he forgets it and performs *tayammum*, then by consensus it is not valid, as written in *Siraj al-Wahhaj*. If water was hanging from a saddle while he was riding and the water was behind his belongings and he forgot it and performed *tayammum*, it will be valid. If the water was in front of the saddle, it is not valid. If he was driving the animal and the water was behind the belongings, it is not valid; if it was in front, it is valid. If he was pulling it from the front, it is valid in every case, as written in *Al-Muheet al-Sarakhsi*. If a sick person is unable to perform *wudu* or *tayammum* and there is no one to assist him in performing *wudu* or *tayammum*, then according to Imam Muhammad and Imam Abu Yusuf, he should not pray. Sheikh Imam Muhammad bin al-Fadl said that I [followed] Al-Karkhi's...

मिट्टी झाड़ दे, यह हिदाया में लिखा है। और फिर उससे अपने चेहरे का मसह करे इस तरह कि कुछ बाकी न रहे, फिर इसी तरह अपने हाथ ज़मीन पर मारे और दोनों बाहों पर कोहनियों तक मसह करे, यह तबीन में लिखा है। हमारे मशायख (विद्वानों) ने कहा है कि बाएं हाथ की चार उंगलियों के पोरों से दाएं हाथ के ऊपर की तरफ कोहनियों तक मसह करे, फिर बाएं हाथ की हथेली से दाएं हाथ के नीचे की तरफ कलाई तक मसह करे और बाएं अंगूठे के अंदरूनी हिस्से को अपने दाएं अंगूठे के ऊपरी हिस्से पर फेरे। फिर बाएं हाथ का मसह इसी तरह करे, इसमें एहतियात (सावधानी) अधिक है, यह मुहीत सरख्सी और बदाइ में लिखा है। अगर वक़्त दाखिल होने से पहले तयम्मुम कर ले तो हमारे नज़दीक जायज़ है, यह खुलासा में लिखा है। और एक तयम्मुम से जितनी चाहे फर्ज़ और नफ़्ल नमाज़ें पढ़े, यह इख़्तियार शर्ह मुख्तार में लिखा है। जिस व्यक्ति को प्रबल सम्भावना (गुमान-ए-गालिब) हो कि वक़्त के आख़िर में पानी मिल जाएगा और पानी की जगह तक उस व्यक्ति से एक मील का फासला हो, तो वक़्त के आख़िर तक देरी करना मुस्तहब (पसंदीदा) है, यह मेराज-उद-दराया में लिखा है। फजंदी ने कहा है कि वक़्त के अंत तक देरी करे और दूसरे ने कहा है कि मुस्तहब वक़्त के अंत तक, और यही सही है, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। अगर पानी मिलने की उम्मीद न हो तो देरी न करे और मुस्तहब वक़्त में तयम्मुम करके नमाज़ पढ़ ले, यह बदाइ में लिखा है। और यही शर्ह तहावी और काफी में है कि सफर में एक जुनुब (जिस पर ग़ुस्ल अनिवार्य हो) है और एक हैज़ (मासिक धर्म) वाली स्त्री है जो पाक हो चुकी है, और वहां एक मृत व्यक्ति भी है, और पानी इतना ही है जो एक के लिए काफी हो, तो अगर वह पानी उनमें से किसी की मिल्कियत (स्वामित्व) है तो उसी पर उस पानी का खर्च करना पहली प्राथमिकता (औला) है। और अगर वह पानी उन सबकी साझी मिल्कियत है, तो किसी एक पर खर्च न किया जाए और सबके लिए तयम्मुम किया जाए, वह पानी मुबाह (उपयोग के लिए खुला) है। और अगर पानी मुबाह है, तो जुनुब उसके उपयोग में प्राथमिक है। यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है और यही अधिक सही (असह) है।

यह ज़हीरिया में लिखा है और इसी तरह अगर हैज़ वाली स्त्री के बदले कोई बिना वूज़ू वाला हो तो पानी तब खर्च किया जाएगा, यह खुलासा में लिखा है। अगर बाप और बेटे के बीच पानी हो तो बाप उसके उपयोग के लिए प्राथमिक है, यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। अगर जुनुब के साथ केवल इतना पानी है जो वूज़ू के लिए काफी है, तो वह तयम्मुम करे और वूज़ू वाजिब नहीं, बशर्ते कि जनाबत के साथ कोई ऐसी अशुद्धि (हदस) न हो जो वूज़ू को अनिवार्य करती हो। अगर किसी बिना वूज़ू वाले

(मुहदिस) के साथ केवल इतना पानी हो कि पूरा वूज़ू नहीं हो सकता, तो वह तयम्मुम करे, केवल कुछ अंगों का धोना काफी नहीं है, यह शर्ह विक़ाया में लिखा है। तयम्मुम कर लिया और उसके सामान में पानी था जिसका उसे पता न था या वह भूल गया था और नमाज़ पढ़ ली, तो इमाम अबू हनीफा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक नमाज़ जायज़ है। इमाम अबू यूसुफ का इसमें मतभेद है, यह मुहीत में लिखा है। मतभेद उस स्थिति में है जब पानी उसने खुद रखा हो या किसी अन्य ने उसके आदेश से रखा हो या बिना आदेश के रखा हो पर उसे पता हो। लेकिन अगर उसे पता ही नहीं था, तो सर्वसम्मति (बिल-इत्तेफाक) से नमाज़ दोबारा पढ़ने की ज़रूरत नहीं है, यह तबीन में लिखा है। और वक़्त के अंदर याद आना या वक़्त के बाद याद आना बराबर है, यह हिदाया में लिखा है। अगर अपना खेमा ऐसे कुएं पर लगाया जिसका मुँह ढका हुआ था, हालांकि उसमें पानी है लेकिन उसे पता नहीं चला, या वह नहर के किनारे पर था और वाकिफ नहीं था और तयम्मुम करके नमाज़ पढ़ ली, तो इमाम अबू हनीफा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक जायज़ है और इमाम अबू यूसुफ का इसमें मतभेद है, यह मुहीत में लिखा है। जब संदेह हो या प्रबल विचार हो कि पानी मिल चुका है और नमाज़ पढ़ ली और फिर पानी पाया, तो सर्वसम्मति (बिल-इज्मा) से उस नमाज़ को लौटाना (दोहराना) होगा। अगर उसकी पीठ पर पानी है या उसकी गर्दन में लटक रहा है या उसके सामने है और उसे भूलकर तयम्मुम कर लिया, तो सर्वसम्मति से जायज़ नहीं है, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। अगर काठी (पाालान) में पानी लटक रहा था और वह उस पर सवार था और पानी सामान के पीछे था और उसे भूलकर तयम्मुम कर लिया तो जायज़ होगा। और अगर पानी काठी के सामने था तो जायज़ नहीं। और अगर वह (जानवर को) हाँकने वाला हो और पानी सामान के पीछे था तो जायज़ नहीं और अगर सामने था तो जायज़ है, और अगर आगे से खींच रहा था तो हर स्थिति में जायज़ है, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है। अगर मरीज़ वूज़ू और तयम्मुम करने में सक्षम नहीं है और उसके पास कोई वूज़ू कराने वाला या तयम्मुम कराने वाला न हो, तो इमाम मुहम्मद और इमाम अबू यूसुफ के नज़दीक वह नमाज़ न पढ़े। शेख इमाम मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल ने कहा है कि मैंने कर्खी की...

کہ مٹی جھڑ جائے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور پھر اس سے اپنے منہ کا مسح کرے اس طرح کہ کچھ باقی نہ رہے پھر اس طرح اپنے ہاتھ زمین پر مارے اور دونوں بانھوں پر کہنیوں تک مسح کرے یہ تبیین میں لکھا ہے ہمارے مشایخ نے کہا ہے کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں کے سروں سے داہنے ہاتھ کے اوپر کی جانب کہنیوں تک مسح کرے پھر بائیں ہاتھ کی ہتھیلی سے داہنے ہاتھ کے نیچے کی طرف پہنچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندر کی جانب کو اپنے انگوٹھے کے اوپر کی جانب پر پھیرے پھر بائیں ہاتھ کا مسح اس طرح کرے اس میں احتیاط زیادہ ہے یہ محیط سرخسی اور بدائع میں لکھا ہے اگر وقت کے داخل ہونے سے پہلے تیمم کرلے تو ہمارے نزدیک جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور ایک تیمم سے جس قدر چاہے فرض اور نفل پڑھے یہ اختیار شرح مختار میں لکھا ہے جس شخص کو گمان غالب ہو کہ آخر وقت میں پانی مل جائے گا اور پانی کی جگہ تک اس شخص سے ایک میل کا فاصلہ ہو تو آخر وقت تک تاخیر کرنا مستحب ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے فجندی نے کہا ہے کہ آخر وقت جواز تک تاخیر کرے اور دوسرے نے کہا ہے کہ آخر وقت استحباب تک اور وہی صحیح ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر پانی کے ملنے کی امید نہ ہو تو تاخیر نہ کرے اور وقت مستحب میں تیمم کر کے نماز پڑھ لے یہ بدائع میں لکھا ہے اور یہی شرح طحاوی اور کافی میں ہے کہ سفر میں ایک جنب ہے اور ایک حیض والی عورت ہے جو حیض سے پاک ہوچکی ہے اور وہاں ایک میت بھی ہے اور پانی اس قدر ہے کہ ایک کے لئے کافی ہو پس اگر وہ پانی ان میں سے کسی کی ملک ہے تو اسی پر اس پانی کا صرف اولیٰ ہے اور اگر وہ پانی ان سب کی ملک ہے تو کسی پر صرف نہ کیا جائے اور سب کے لئے

تیمم وہ پانی مباح ہے اور اگر مباح ہے تو جنب اس کے صرف میں اولیٰ ہے۔ یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے

یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے اور اس طرح اگر حیض والی عورت کے بدلے کوئی بے وضو ہو تو پانی جب صرف کیا جائے گا یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر باپ بیٹے کے درمیان پانی ہو تو باپ اس کے صرف کے واسطے اولیٰ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر جنب کے ساتھ صرف اس قدر پانی ہے کہ وضو کے لئے کافی ہے تو تیمم کرے اور وضو واجب نہیں مگر آنکہ جنابت کے ساتھ ایسا حدث ہو جو موجب وضو ہے اگر محدث کے ساتھ صرف اس قدر پانی ہو کہ پورا وضو نہیں ہو سکتا صرف بعض اعضاء کے غسل کو کافی ہے تو وہ تیمم کرے بعض اعضا کو نہ دھوئے یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے تیمم کر لیا اور اس کے سامان میں پانی تھا جو اس کو معلوم نہ تھا یا اس کو بھول گیا تھا اور نماز پڑھ لی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو محمدؒ کے نزدیک جائز ہے امام ابویوسفؒ کا اس میں خلاف ہے یہ محیط میں لکھا ہے خلاف اس صورت میں ہے کہ پانی اس نے خود رکھا ہو یا کسی غیر نے اس کے حکم سے رکھا ہو یا بغیر حکم رکھا ہو مگر اس کو معلوم ہو اور اگر اس کو معلوم نہیں تو بالاتفاق نماز کا اعادہ نہ کرے یہ تبیین میں لکھا ہے اور وقت میں یاد آنا اور وقت کے بعد یاد آنا برابر ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر اپنا خیمہ ایسے کنویں پر قائم کیا کہ جس کا منہ ڈھکا گیا ہے حالانکہ اس میں پانی ہے مگر اس کو نہیں معلوم ہوا مگر نہر کے کنارے پر تھا اور وہ واقف نہ تھا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کا اس میں خلاف ہے یہ محیط میں لکھا ہے جب شک ہو یا گمان غالب ہو کہ پانی ہو چکا اور نماز پڑھ لی اور پھر پانی پایا تو بالاجماع اس نماز کو لوٹا دے گا اگر اس کی پیٹھ پر پانی ہے یا اس کی گردن میں لٹک رہا ہے یا اس کے سامنے ہے اور اس کو بھول کر تیمم کر لیا تو بالاجماع جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر پالان میں پانی لٹک رہا تھا اگر اس پر

سوار تھا اور پانی سامان کے پیچھے تھا اور اس کو بھول کر تیمم کر لیا تو جائز ہوگا اور اگر پانی پالان کے سامنے تھا تو جائز نہیں اور اگر ہانکنے والا ہو پس اگر پانی سامان کے پیچھے تھا تو جائز نہیں اور اگر سامنے تھا تو جائز ہے اور اگر آگے سے کھینچتا تھا تو ہر صورت میں جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر مریض وضو اور تیمم پر قادر نہیں اور اگر اس کے پاس کوئی وضو کرانے والا اور تیمم کرانے والا نہ ہو تو امام محمدؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ نماز نہ پڑھے شیخ امام محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ میں نے کرخی کی

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (228) Kitab-at-Tahara (Book of Purification)

It is recorded in Jami' al-Saghir that a person whose both hands and both feet are amputated and has a wound on his face may perform Salah (prayer) without ritual purification (Tahara) and should not perform Tayammum (dry ablution), nor should he repeat that Salah. This is the more correct view, as stated in al-Zahiriyyah. If a prisoner finds neither water nor clean soil, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, he should not pray. This is mentioned in Fatawa Qadi Khan. This applies when he cannot excavate the earth or a wall with anything; if he can, he should extract soil and perform Tayammum, as stated in al-Khulasah. In al-Idah, it is mentioned that if a person's condition is such that performing Wudu (ablution) would cause urinary incontinence, but not performing it would prevent it, then Tayammum is permissible for him. This is written in Siraj al-Wahhaj. If a person is in a wilderness and has Zamzam water in a sealed container whose mouth is soldered with lead/tin, Tayammum is not permissible, as stated in al-Khulasah. If a funeral (Janaza) is present and someone other than the Wali (guardian/next of kin) is there, and there is a fear that performing Wudu will cause the prayer to be missed, then Tayammum is permissible, but it is not permissible for the Wali. This is the correct view according to al-Hidayah. Also, for one whom the Wali grants permission to perform Wudu, Tayammum is not permissible, as mentioned in al-Khulasah. If the one who takes precedence over the Wali is present, Tayammum is unanimously permissible for the Wali too, due to the fear of missing the prayer. Similarly, Tayammum is permissible for the Wali if he permits someone else to lead the prayer, as stated in al-Bahr al-Ra'iq. If one has prayed a funeral prayer with Tayammum and another funeral arrives, and there is enough time between the two to perform Wudu and return, he must repeat the Tayammum (or perform Wudu); otherwise, he may pray with the same Tayammum. This is the fatwa, as stated in al-Mudmarat. For Eid prayer, if there is no fear of time running out before starting, Tayammum is not permissible for the Imam; if there is fear, it is permissible. For the follower (Muqtadi), if there is no fear of missing the Eid prayer by performing Wudu, Tayammum is not permissible; otherwise, it is.

By consensus, in the case where prayer was started with Wudu and there is fear of time running out, if there is no fear and one hopes to join before the Imam finishes, Tayammum is unanimously not permissible. If there is no such hope, according to Imam Abu Hanifa, one may perform Tayammum and continue. Imam Muhammad and Imam Abu Yusuf disagree. The principle is that where the performance (Ada) of a

prayer is at risk of being missed permanently and there is no substitute, Tayammum is permissible. But where a substitute exists, like Jumu'ah (Friday prayer) which can be replaced by Dhuhr, Tayammum is not permissible. This is stated in al-Jawharat al-Munirah. If two people perform Tayammum from the same spot, it is permissible. Performing Tayammum multiple times from the same spot is also permissible. Tayammum is permissible for funeral and Eid prayers. A person certain of his Tayammum remains in that state until he is certain of ritual impurity (Hadath). Performing Tayammum itself is not considered an act of worship. A traveler may have relations with his bondwoman even if he knows water will not be available. If someone is praying and a Christian tells him there is water, he should continue praying because the person might be joking. After finishing, he should ask; if water is provided, he repeats the prayer, otherwise not. This is in Fatawa Qadi Khan.

---

1. Hazrat Ibn Abbas (R.A) said: If a funeral arrives and you are without Wudu and fear missing the prayer, perform Tayammum and pray. A similar narration exists from Ibn Umar (R.A) regarding Eid. The Prophet (PBUH) performed Tayammum to return a greeting when he feared the person might leave his sight. Thus, the rule established is that for something that would be missed without a substitute, it is permissible to perform Tayammum even if water is present. (As in al-Mabsut)

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (228) किताब-अत-तहारत

जामे' सगीर में देखा गया है कि जिस व्यक्ति के दोनों हाथ और दोनों पाँव कटे हों और उसके मुँह पर ज़ख़्म हो, तो वह बिना तहारत (पवित्रता) के नमाज़ पढ़ ले और तयम्मुम न करे, और फिर उस नमाज़ को दोबारा न पढ़े। यही अधिक सही है, यह ज़हीरिया में लिखा है। यदि किसी कैदी को न पानी मिले और न ही साफ़ मिट्टी, तो इमाम अबू हनीफा और इमाम मुहम्मद के अनुसार वह नमाज़ न पढ़े। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यह उस स्थिति में है जब वह ज़मीन या दीवार को किसी चीज़ से खोद नहीं सकता, और यदि वह खोद सकता है, तो मिट्टी निकाले और तयम्मुम करे, यह ख़ुलासा में लिखा है। ईज़ाह में है कि यदि किसी व्यक्ति का हाल ऐसा है कि यदि वह वज़ू करता है तो पेशाब जारी हो जाएगा (यानी सलसुल-बौल की बीमारी), और यदि वह वज़ू नहीं करता तो ऐसा नहीं होगा, तो उसके लिए तयम्मुम जायज़ है। यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति जंगल में है और उसके पास ज़मज़म का पानी एक बंद बर्तन में है जिसका मुँह राँगे (सिक्के धातु) से बंद है, तो तयम्मुम जायज़ नहीं है, यह ख़ुलासा में लिखा है। यदि जनाज़ा उपस्थित हो और वली (उत्तराधिकारी) के अलावा कोई दूसरा व्यक्ति हो, और डर हो कि यदि वह वज़ू करेगा तो नमाज़ छूट जाएगी, तो तयम्मुम जायज़ है, लेकिन वली के लिए जायज़ नहीं है। यही सही है, यह हिदाया में लिखा है। और जिसे वली वज़ू की अनुमति दे, उसके लिए भी तयम्मुम जायज़ नहीं है, यह ख़ुलासा में लिखा है। वह व्यक्ति जो वली पर प्रधानता रखता है, यदि वह उपस्थित हो तो वली के लिए भी सर्वसम्मति से तयम्मुम जायज़ है, क्योंकि उसे भी नमाज़ छूट जाने का डर है। इसी तरह वली के लिए उस समय भी तयम्मुम जायज़ है जब वह किसी और को नमाज़ की अनुमति दे दे, यह बहर-र-रईक में लिखा है। यदि एक जनाज़े की नमाज़ तयम्मुम से पढ़ चुका है और फिर दूसरा जनाज़ा आ जाए, और पहले और दूसरे के बीच इतना समय हो कि वह वज़ू करके वापस आ सके, तो वह तयम्मुम दोहराएगा, अन्यथा उसी तयम्मुम से नमाज़ पढ़ ले। इसी पर फ़तवा है, यह मुज़्मरात में लिखा है। ईद की नमाज़ शुरू करने से पहले यदि समय निकल जाने का डर न हो तो इमाम के लिए तयम्मुम जायज़ नहीं है, और यदि डर हो तो जायज़ है। मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाले) के लिए भी यदि वज़ू करने में ईद की नमाज़ छूट जाने का डर न हो तो तयम्मुम जायज़ नहीं है, अन्यथा जायज़ है।

सर्वसम्मति से, यदि वज़ू से नमाज़ शुरू की थी और समय समाप्त होने का डर है, और यदि डर नहीं है और उम्मीद है कि इमाम के समाप्त करने से पहले शामिल हो जाएगा, तो तयम्मुम जायज़ नहीं है। यदि ऐसी उम्मीद नहीं है, तो इमाम अबू हनीफा के अनुसार तयम्मुम करके नमाज़ पूरी करे। इमाम

मुहम्मद और इमाम अबू यूसुफ का इसमें मतभेद है। नियम यह है कि जहाँ नमाज़ के स्थायी रूप से छूट जाने का डर हो और उसका कोई विकल्प न हो, वहाँ तयम्मुम जायज़ है। लेकिन जो चीज़ छूट जाने पर उसका विकल्प हो, जैसे जुमा की नमाज़, वहाँ तयम्मुम जायज़ नहीं है। यह जौहरत-उन-मुनीरा में लिखा है। यदि दो व्यक्तियों ने एक ही जगह से तयम्मुम किया तो जायज़ है। यदि कई बार एक ही जगह से तयम्मुम करे तो भी जायज़ है। जनाज़े और ईद की नमाज़ के लिए तयम्मुम जायज़ है। जिस व्यक्ति को तयम्मुम का यकीन हो, वह उसी स्थिति में रहे जब तक उसे ह़दस (अशुद्धि) का यकीन न हो जाए। तयम्मुम करना इबादत नहीं है। यात्री अपनी दासी के साथ सहवास कर सकता है भले ही वह जानता हो कि पानी नहीं मिलेगा। यदि कोई नमाज़ पढ़ रहा हो और कोई ईसाई कहे कि पानी ले लो, तो वह नमाज़ न तोड़े क्योंकि ईसाई मज़ाक में भी कह सकता है। नमाज़ के बाद उससे माँगे, यदि वह दे तो नमाज़ दोहराए, अन्यथा नहीं। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

---

1. हज़रत इब्न अब्बास ने कहा कि जब जनाज़ा आए और आप बिना वज़ू के हों और नमाज़ छूट जाने का डर हो, तो तयम्मुम करके नमाज़ पढ़ लें। इब्न उमर से भी ईद के बारे में यही वर्णित है। हज़रत मुहम्मद (सल्ल.) ने सलाम का जवाब देने के लिए तयम्मुम किया जब उन्हें डर हुआ कि वह मुसलमान उनकी नज़र से ओझल हो जाएगा। अतः सिद्धांत यह है कि जो चीज़ बिना किसी विकल्प के छूट रही हो, उसे अदा करने के लिए पानी होने के बावजूद तयम्मुम जायज़ है। (अल-मबसूत)

جامع صغیر میں دیکھا ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوں جب اس کے منہ پر زخم ہو تو بغیر طہارت کے نماز پڑھ لے اور تیمم نہ کرے اور پھر اس نماز کا اعادہ نہ کرے یہ اصح ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے قیدی کو نہ پانی ملا اور نہ ستھری مٹی ملی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز نہ پڑھے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے یہ جب ہے کہ زمین کو یا دیوار کو کسی شے سے کھود نہیں سکتا اور اگر کھود سکتا ہے تو مٹی نکالے اور تیمم کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ایضاح میں ہے کہ کسی شخص کا یہ حال ہے کہ اگر وضو کرتا ہے تو پیشاب جاری ہو گا یعنی سلسل البول ہو گا اور جو وضو نہ کرے تو ایسا نہ ہو گا تو اس کے واسطے تیمم جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے کوئی شخص جنگل میں ہے اور اس کے ساتھ زمزم کا پانی تفتہ میں بند ہے اور اس کا منہ رانگ سے ٹانکا گیا ہے تو تیمم جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر جنازہ حاضر ہو اور ولی اس کے سوا کوئی دوسرا ہو اور خوف ہے کہ اگر وضو کرے گا تو نماز فوت ہو جائے گی تو تیمم جائز ہے اور ولی کے واسطے جائز نہیں یہی صحیح ہے ہدایہ میں لکھا ہے اور ولی جس کو وضو کی اجازت دے اس کو بھی تیمم جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے جو شخص ولی پر مقدم ہے اگر وہ حاضر ہو تو ولی کو بھی بالاتفاق تیمم جائز ہے اس لئے کہ اس کو بھی نماز کے فوت ہو جانے کا خوف ہے اور اس طرح ولی کو اس وقت بھی تیمم جائز ہے جب وہ کسی اور کو نماز کی اجازت دے دے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے ایک جنازہ کی نماز تیمم سے پڑھ چکا پھر دوسرا جنازہ آیا اگر پہلے اور دوسرے کے درمیان میں اتنی مہلت ہے کہ جائے اور وضو کرے پھر آئے اور نماز پڑھے تو تیمم کا اعادہ کرے گا اور اگر اتنی دیر نہیں ہوئی کہ جتنی دیر میں یہ سب کام کر سکے تو اسی تیمم سے نماز پڑھ لے اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات

میں لکھا ہے عید کی نماز میں نماز شروع کرنے سے پہلے اگر وقت جاتے رہنے کا خوف نہ ہو تو امام کے واسطے تیمم جائز نہیں اور اگر ہو تو جائز ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے مقتدی کو اگر یہ خوف نہ ہو کہ وضو کرنے میں عید کی نماز فوت ہو جائے گی تو تیمم جائز نہیں ورنہ جائز ہے اگر امام یا مقتدی نے تیمم سے عید کی نماز شروع کی پھر حدث ہوا اور تیمم کر کے اسی پر باقی نماز کو بنا کیا تو بلا خوف جائز ہے اور یہی حکم ہے۔

بالاجماع اس صورت میں کہ وضو سے نماز شروع کی تھی اور وقت کے جاتے رہنے کا خوف ہے اور اگر وقت کے جانے کا خوف نہیں پس اگر اس کو یہ امید ہے کہ امام کے تمام کرنے سے پہلے شامل ہو جائے گا تو بالاجماع تیمم جائز نہیں اور جو یہ امید نہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیمم کر کے بنا کرے اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اس میں خلاف ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے اور اصل یہ ہے کہ جس جگہ ادا فوت ہوتی ہو اور اس کا قائم مقام کوئی نہ ہو تو تیمم جائز ہے اور جو اس طرح فوت ہو کہ اس کا کوئی قائم مقام بھی ہو جیسے جمعہ کی نماز تو وہاں تیمم جائز نہیں یہ جوہرۃ المنیرہ میں لکھا ہے اگر دو شخصوں نے ایک جگہ سے تیمم کیا تو جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر کئی بار ایک جگہ سے تیمم کرے تو جائز ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے جب کہ جنازہ کی نماز کے لئے اور عید کی نماز کے لئے تیمم جائز ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے جس شخص کو تیمم کا یقین ہو وہ اپنے تیمم کی حالت پر جب تک حدث کا یقین نہ ہو اور جس شخص کو حدث کا یقین ہے اس کا حدث باقی ہے جب تک تیمم کا یقین نہ ہو یہ خلاصہ میں لکھا ہے تیمم کرنا عبادت نہیں یہ قدوری میں لکھا ہے اور مسافر کو جائز ہے کہ اپنی باندی کے ساتھ وطی کرے اگر چہ جانتا ہو کہ پانی نہ ملے گا یہ خلاصہ میں لکھا ہے کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہے اور اس سے کسی نصرانی نے کہا کہ پانی لے لو تو وہ اسی طرح نماز پڑھتا رہے اور اس کو نہ توڑے اس لئے کہ نصرانی کا کلام کبھی بطور تمسخر کے بھی ہوتا ہے پس شک کی صورت میں نماز نہ

قطع کرنا چاہئے اور جب نماز سے فارغ ہو تو اس سے مانگے اگر وہ دے تو نماز کا اعادہ کرے اور جو نہ دے تو نماز کا اعادہ نہ کرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

---

۱ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے کہا جب جنازہ آئے اور تو بے وضو ہو اور تجھے خوف ہو کہ نماز جاتی رہے گی تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اسی کے مثل عید میں مروی ہے اور حضرت ﷺ سے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جب کہ آپ ﷺ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ ﷺ کی نظر سے اوٹ ہو جائے گا پس اصل یہ قرار پائی کہ جو چیز بغیر بدل فوت ہوتی ہو اس کے ادا کرنے کے لیے روا ہے باوجودیکہ پانی ہو۔ کمافی المبسوط ۱۲ ع

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume 1 (249) Book of Purification

Chapter Five In Explanation of Wiping (Masah) over Leather Socks (Khuffs)

Wiping over socks is a legal concession (Rukhsah). If one considers it permissible but chooses the original obligation (Azimah - i.e., washing the feet) as a matter of preference, it is better; this is stated in 'Tabyin'. There are two sections in this chapter.

First Section Regarding Matters Essential for the Permissibility of Wiping over Socks

Among these requirements is that the sock must be such that one can travel and walk continuously while wearing them, and they must cover the ankles. Covering above the ankles is not a condition; even if one wears a sock without a leg section (Saq), as long as the ankles are hidden, wiping over it is permissible. Wiping over leather-bound socks (Mujallad Jurab) is permissible; a Mujallad sock is one that has leather attached to both its top and bottom, as stated in 'Al-Kafi'. A 'Mun'al' sock is one that has leather only on the sole, similar to Arabian shoes; this is mentioned in 'Siraj al-Wahaj'. A thick sock (Jurab Thakhin) is one that is neither leather-bound nor leather-soled but stays upright on the calf without being tied, and what is underneath is not visible; the fatwa is based on this, as noted in 'Nahr al-Faiq'. If one wears socks up to the ankles and only a portion of the ankle or the top of the foot equivalent to one or two fingers is visible, wiping over them is permissible; it is treated like a sock without a leg section, as stated in 'Fatawa Qadi Khan'.

Regarding the 'Jarmuq' (over-sock): If worn alone and made of jute or similar material, wiping over them is not permissible. If they are made of leather or similar material, it is permissible. If they are worn over leather socks and are made of jute or similar material, wiping is not allowed. However, if they are so thin that moisture reaches beneath them, it is permissible. If they are made of leather, there is a consensus (Ijma) that if they were put on after the occurrence of ritual impurity (Hadath), either before or after wiping the inner socks, then wiping over them is not permissible. But if they were put on before the ritual impurity occurred, wiping is permissible according to our view; this is stated in 'Al-Muhit'. If one wears socks on both feet and an over-sock (Jarmuq) on only one, it is permissible to wipe over the sock without the over-sock and over the Jarmuq on the other foot; this is stated in 'Fatawa Qadi Khan'. Wearing a sock over a sock is similar to wearing a Jarmuq; this is mentioned in 'Al-Khulasah'. Even if double-layered socks are worn, wiping over them is permissible, as per 'Al-Kafi'. The correct position in the school of thought is that

wiping over socks made of Turkish felt is permissible as travel can be completed while wearing them; this is stated in 'Sharh al-Mabsut', authored by Imam Sarakhsi.

Regarding 'Jarooq' (a type of sock/wrap): If the feet are covered and only an area of the ankle or the top of the foot equivalent to one or two fingers is visible, wiping is permissible; if not...

Footnotes: 1. Since wiping is a concession, washing the feet remains superior (Afdal). However, if refraining from wiping leads to a suspicion of being a Kharijite or a Rafidite (sects that held deviant views on this practice), then wiping becomes superior. Furthermore, if one has only enough water for wudu including wiping, or fears missing the prayer time or the standing at Arafah during Hajj, wiping should be considered obligatory (Wajib). 2. 'Azimah' is the counterpart to 'Rukhsah' (concession). Thus, wiping over thick socks is a concession, while washing the feet is the original firm command (Azimah). 3. The sock acts as a barrier preventing moisture from reaching the skin; it does not inherently remove ritual impurity (Hadath), as the removal of Hadath is achieved by water, etc. 4. 'Jarooq' is a type of wrap tied from the bottom upwards; it serves a purpose similar to leather socks. (1) 'Jarmuq' refers to over-socks worn over primary socks for protection against dust or for protecting the clothing.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (249) किताबुल तहारत (पवित्रता की पुस्तक)

पाँचवाँ अध्याय मोज़ों पर मसह (पोंछने) करने के बयान में मोज़ों पर मसह करना एक अनुमति (रियायत) है, और यदि कोई इसे जायज़ (वैध) समझते हुए अज़ीमत (मूल आदेश यानी धोना) को अपनाता है, तो वह श्रेष्ठ है; यह 'तबीन' में लिखा है। इस अध्याय में दो खंड हैं।

पहला खंड उन मामलों के बयान में जो मोज़ों पर मसह जायज़ होने के लिए आवश्यक हैं

इनमें से एक बात यह है कि मोज़ा ऐसा हो कि उसे पहनकर यात्रा की जा सके और लगातार चला जा सके और टखने ढक जाएँ। टखनों से ऊपर ढकना शर्त नहीं है, यहाँ तक कि यदि ऐसा मोज़ा पहना जिसमें पिंडली का हिस्सा (साक़) नहीं है, लेकिन टखने छिप जाते हैं, तो उस पर मसह जायज़ है। 'मुजल्लद जुराब' (चमड़े से मढ़ी जुराब) पर मसह जायज़ है, और मुजल्लद जुराब वह है जिसके ऊपर और नीचे चमड़ा लगा हो; यह 'काफ़ी' में लिखा है। 'मुन'अल' वह है जिसके तलवे में केवल चमड़ा हो, जैसे अरब की जूती; यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। 'जुराब-ए-सख़ीन' (मोटी जुराब) वह है जो मुजल्लद या मुन'अल न हो लेकिन पिंडली पर बिना बाँधे टिकी रहे और उसके नीचे का हिस्सा दिखाई न दे; इसी पर फ़तवा है, यह 'नहरुल फ़ाइक' में लिखा है। यदि टखनों तक की जुराब पहनी और उसमें से टखने या पैर का ऊपरी हिस्सा केवल एक या दो उंगलियों के बराबर दिखाई देता है, तो मसह जायज़ है; वह उस मोज़े के समान है जिसकी पिंडली नहीं होती, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है।

यदि 'जरमूक' (एक प्रकार का ऊपरी मोज़ा) पहने, तो यदि वह अकेला पहना गया हो और टाट या उसके जैसी किसी चीज़ का बना हो, तो उन पर मसह जायज़ नहीं है। यदि वे चमड़े आदि के हैं तो जायज़ है। यदि उन्हें मोज़ों के ऊपर पहना गया हो, और वे टाट या उसके जैसी किसी चीज़ के हों, तो उन पर मसह जायज़ नहीं है। लेकिन यदि वे इतने पतले हों कि उनके नीचे नमी पहुँचती हो, तो जायज़ है। यदि वे चमड़े के हों, तो इस बात पर सहमति (इज्मा) है कि यदि उन्हें अपवित्रता (हदस) के बाद मोज़ों पर मसह करने से पहले या बाद में पहना गया है, तो उन पर मसह जायज़ नहीं है। और यदि अपवित्रता से पहले पहना था, तो हमारे निकट मसह जायज़ है; यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि दोनों पैरों में मोज़े पहने और एक पैर पर जरमूक भी पहना, तो जायज़ है कि उस मोज़े पर मसह करे जिस पर जरमूक नहीं है, और दूसरे पर जरमूक पर मसह करे; यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। मोज़े पर मोज़ा पहनना जरमूक के समान है; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि दो परतों वाले मोज़े पहने

हों, तो भी उन पर मसह जायज़ है; यह 'काफ़ी' में लिखा है। सही मत यह है कि उन मोज़ों पर जो तुर्की नमदों (ऊन के फेल्ट) से बनते हैं, मसह जायज़ है क्योंकि उन्हें पहनकर यात्रा पूरी की जा सकती है; यह 'शरह मबसूत' में लिखा है जो इमाम सरख़सी की रचना है।

'जारूक' जिनमें यदि पैर छिप जाएँ और टखना या पैर का ऊपरी हिस्सा केवल एक या दो उंगली नज़र आता हो, तो मसह जायज़ है और यदि ऐसा न हो...

फुटनोट्स (पाद-टिप्पणियाँ): 1. जब मसह जायज़ हुआ तो धोना श्रेष्ठ (अफ़ज़ल) हुआ, लेकिन यदि मसह न करने से बाहरी (ख़ारजी) या राफ़ज़ी होने का संदेह हो, तो मसह करना श्रेष्ठ है। जिसके पास इतना ही पानी हो कि मसह के साथ वुज़ू कर सके या समय निकल जाने का डर हो या हज में वुक़ूफ़-ए-अरफ़ा छूटने का डर हो, तो मसह अनिवार्य (वाजिब) होना चाहिए। 2. अनुमति (रुख़्सत) के मुक़ाबले में अज़ीमत (दृढ़ संकल्प/मूल आदेश) है, अतः मोटी जुराब पर मसह अनुमति है और पैर धोना अज़ीमत है। 3. मोज़ा पानी को त्वचा तक पहुँचने से रोकता है, वह अपवित्रता (हदस) को दूर करने वाला नहीं है, क्योंकि हदस को दूर करने वाला पानी आदि है। 4. जारूक को नीचे से लाकर ऊपर बाँधते हैं, यह एक प्रकार का मोज़ा है जो चमड़े जैसा लाभ देता है। (1) जरमूक वह मोज़ा है जिसे ऊपरी मोज़ों के ऊपर पहनते हैं ताकि धूल-मिट्टी या कपड़े की सुरक्षा हो सके।

پانچواں باب موزوں پر مسح کرنے کے بیان میں موزوں پر مسح کرنا رخصت ہے اور اگر اس کو جائز جان کر عزیمت کو اختیار کرے تو اولیٰ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اس باب میں دو فصلیں ہیں

پہلی فصل اُن امور کے بیان میں جو موزوں پر مسح جائز ہونے میں ضروری ہیں

منجملہ ان کے ہے یہ بات کہ موزہ ایسا ہو کہ اس کو پہن کر سفر کر سکے اور پے در پے چل سکے اور ٹخنے ڈھک جائیں ٹخنوں سے اوپر ڈھکنا شرط نہیں یہاں تک کہ اگر ایسا موزہ پہنا کہ جس میں ساق نہیں اگر ٹخنے چھپ جاتے ہیں تو اس پر مسح جائز ہے اور مجلد جراب پر مسح جائز ہے اور مجلد جراب وہ ہے کہ جس کے اوپر اور نیچے چمڑا لگا ہو یہ کافی میں لکھا ہے اور منعل وہ ہے جس کے تلے میں فقط چمڑا ہو جیسے عرب کی جوتی پاؤں کے لئے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور جراب ثخین یعنی سخت وہ ہے کہ مجلد اور منعل نہ ہو لیکن پنڈلی پر بغیر باندھے تھمی رہے اور جو اس کے نیچے ہے وہ نظر نہ آتا ہو اسی پر فتویٰ ہے یہ نہر الفائق میں لکھا ہے اگر ٹخنوں تک کی جراب پہنی اور اس میں سے اس کے ٹخنے یا قدم فقط ایک یا دو انگشت کی مقدار نظر آتے ہیں تو اس پر مسح جائز ہے اور وہ بمنزلہ اس موزہ کے ہے جس پر ساق نہ ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر جرموق (۱) پہنے پس اگر وہ تنہا پہنے اور ٹاٹ کی یا مثل اس کے اور کسی چیز کے بنے ہوئے ہوں تو ان پر مسح جائز نہیں اور اگر ادھوڑی وغیرہ کے ہیں تو جائز ہے اگر ان کو موزوں کے اوپر پہنے تو اگر وہ ٹاٹ کے یا مثل اس کے اور کسی چیز کے ہوں تو ان پر مسح جائز نہیں لیکن اگر ایسے پتلے ہوں کہ ان کے نیچے تری پہنچتی ہو تو جائز ہے اگر وہ ادھوڑی وغیرہ کے ہوں تو اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ان کو حدث کے بعد موزوں پر

مسح کرنے سے پہلے یا موزوں پر مسح کرنے کے بعد پہنا ہے تو ان پر مسح جائز نہیں اور اگر حدث سے پہلے پہنا تو ان پر مسح ہمارے نزدیک جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر دونوں پاؤں میں موزے پہنے اور ایک موزے پر جرموق بھی پہنا تو جائز ہے کہ اس موزے سے مسح کرے جس پر جرموق نہیں رہے اور جرموق پر مسح کرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور موزہ پر موزہ پہنے تو مثل جرموق کے ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر دو تہے موزے پہنے تو بھی ان پر مسح جائز ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور صحیح مذہب یہ ہے کہ ان موزوں پر جو تر کی نمدوں سے بنتے ہیں مسح جائز ہے کہ ان کو پہن کر سفر طے ہو سکتا ہے یہ شرح مبسوط میں لکھا ہے جو امام سرخسی کی تصنیف ہے۔

جاروق جنمیں اگر پاؤں چھپ جائیں اور ٹخنہ یا پاؤں کی پیٹھ فقط ایک یا دو انگشت نظر آتی ہو تو مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہ ہو

حاشیہ: ۱۔ تو جب مسح جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسح نہ کرنے میں اس کی طرف شک خارجی یا رافضی ہونے کا ہو تو مسح کرنا افضل ہے کہ جس کے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ وضو کر سکتا ہے یا وقت جاتے رہنے کا خوف ہو یا حج میں وقوف عرفہ جاتے رہنے کا خوف ہو تو مسح واجب ہونا چاہئے۔ ۱۲ ۲۔ رخصت و اجازت کے مقابلہ میں عزیمت ہے پس مسح ثخین اجازت و رخصت ہے اور پاؤں دھونا عزیمت ہے ۱۲ ۳۔ یعنی سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدث کا واقع دور کرنے والا نہیں معلوم ہوا کیونکہ حدث کا دور کرنے والا پانی وغیرہ ہے موزہ ۱۲ ۴۔ جاروق میں تہہ سے لا کر اوپر باندھتے ہیں وہ ایک قسم کا موزہ چمڑے کا فائدہ دیتا ہے ۱۲ (۱) جرموق مہم جو اوپر کے موزوں کے اوپر پہنتے ہیں کپڑا وغیرہ کی حفاظت کے واسطے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (230) Kitab al-Taharah (Book of Purification)

However, if the feet are hidden within its leather, and one sews the *jaruq* (over-sock) to it, then wiping (masah) over them is permissible. But if one joins them by tying with something, it is not permissible; this is stated in *al-Khulasa*. If socks are made of iron, wood, or glass, wiping over them is not permissible; this is stated in *al-Jawahir al-Nayyarah*. Among the conditions necessary for the permissibility of wiping over socks is that one should wipe over the upper part of the socks to the extent of three fingers of the hand, according to the most authentic opinion; this is stated in *al-Muhit al-Sarakhsi*. The extent of three small fingers is mentioned in *Fatawa Qadi Khan*. Wiping over the bottom of the sock, the heel, the shin, its sides, or the ankle is not permissible; this is stated in *al-Tabyin*. If one wipes on one foot to the extent of two fingers and on the other to the extent of five fingers, it is not permissible; this is stated in *Fath al-Qadir*. Wiping on a part of the sock that is empty of the foot is not considered; if one moves their foot to that spot and wipes, it is permissible, but if the foot then separates from that spot, one must wipe again (1); this is stated in *Siraj al-Wahhaj*. If a person has a wound on one foot and is unable to wash it or wipe over it, then wiping over the other foot is permissible. Similarly, if the foot is amputated above the ankle, the same ruling applies. If it is amputated below the ankle and the area for wiping to the extent of three fingers remains, he shall wipe over both feet; otherwise, not; this is stated in *al-Muhit al-Sarakhsi*. If the *jurmuq* (outer sock) is wide and one inserts their hand to wipe the inner sock, it is not permissible; this is stated in *al-Faqih*. Among the requirements for wiping over socks to be valid is that it must be done with three fingers, and this is the correct view; this is stated in *al-Kafi*. To the extent that if one wipes with only one finger without taking fresh water, it is not permissible. But if one wipes with one finger three times in three different spots, taking fresh water each time, it is permissible; this is stated in *al-Tabyin*. If one wipes using the thumb and the finger next to it while both are extended, it is permissible; this is stated in *Fatawa Qadi Khan*. If one wipes by placing three fingers without drawing them, it is permissible but contrary to the Sunnah; this is stated in *Munyat al-Musalli*. If one wipes over the socks with the tips of the fingers, it is permissible if water is dripping; otherwise, it is not; this is stated in *al-Dhakhirah*. If water or rain falls on the wiping area to the extent of three fingers, or if one walks on grass wet with rainwater, it is sufficient. According to the most authentic opinion, dew is also included under the ruling of rain; this is stated in *al-Tabyin*. Wiping with the moisture remaining from washing is permissible, whether the water was boiled or not.

Moisture remaining on the hand after wiping is not sufficient for a new wiping; this is stated in *al-Muhit*. The method of wiping is to place the fingers of the right hand on the front part of the right sock and the fingers of the left hand on the front part of the left sock, then draw the fingers, spread apart, towards the shin above the ankles; this is stated in *Fatawa Qadi Khan*. This is the description of the Sunnah method. To the extent that if one draws from the shin towards the toes or wipes across the width of both socks, the wiping is valid; this is stated in *al-Jawahir al-Nayyarah*. If one wipes by placing the palm or just the fingers and drawing them, both methods are good, but the best is to wipe with the whole hand. If one wipes with the back of the palm, it is permissible, but the recommended (Mustahabb) method is to wipe with the inner side; this is stated in *al-Khulasa*. The appearance of lines during wiping is not a condition in the 'Zahir al-Riwayah'; this is stated in *al-Zahidi*. This is also Tahawi's condition, though it is recommended; this is stated in *Munyat al-Musalli*. Repeating the wiping several times is not a Sunnah; this is stated in *Fatawa Qadi Khan*.

Intention (Niyyah) is not a condition for wiping over socks; this is the correct view as stated in *Fath al-Qadir*. If one performs wudu and wipes over the socks with the intention of teaching and not for purification, it is still valid; this is stated in *al-Khulasa*. Among the necessities for wiping is that any state of ritual impurity (*hadath*) occurring after wearing the socks must happen while one is in a state of complete purification attained either before or after putting on the socks; this is stated in *al-Muhit*. To the extent that if—

(1) And Tahawi narrated from his teacher that repeating the wiping is not necessary, as briefly mentioned in *al-Tahawi*.

लेकिन अगर उसके चमड़े में पैर छिप जाएं तो यदि वह जरूक़ (मोजे के ऊपर का खोल) को सी कर मिला दे तो उन पर मसह जायज़ है, और यदि किसी चीज़ से उन्हें बांधकर मिला दे तो जायज़ नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। और यदि लोहा, लकड़ी या कांच के मोज़े बना ले तो उन पर मसह जायज़ नहीं है, यह 'जवाहरा-तुन-नय्यरह' में लिखा है। और उन चीज़ों में से जो मोज़े पर मसह के जायज़ होने के लिए ज़रूरी हैं, वह यह है कि उनके ऊपर के हिस्से पर हाथ की तीन उंगलियों के बराबर मसह करे; अधिक सही कथन के अनुसार, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। तीन छोटी उंगलियों के बराबर 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। मोज़े के नीचे की तरफ, या एड़ी पर, या पिंडली पर, या उसके आसपास, या टखने पर मसह जायज़ नहीं है, यह 'तबीन' में लिखा है। यदि एक पैर पर दो उंगलियों के बराबर और दूसरे पर पाँच उंगलियों के बराबर मसह करे तो जायज़ नहीं है, यह 'फ़तहुल क़दीर' में लिखा है। मोज़े पर ऐसी जगह पर मसह करने का एतबार (मान्यता) नहीं है जो पैर से खाली हो; यदि उस जगह अपने पैर ले जाकर मसह करे तो जायज़ है, और यदि उसके बाद उसका पैर उस जगह से अलग हो जाए तो दोबारा (1) मसह करे, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति के एक पैर पर ज़ख़्म हो और वह न उसे धोने पर सक्षम हो और न उस पर मसह करने पर, तो उसके लिए दूसरे पैर पर मसह जायज़ है। इसी तरह यदि पैर टखने के ऊपर से कट गया हो तो भी यही हुक्म है। और यदि टखने के नीचे से कटा हो और मसह करने की जगह तीन उंगलियों के बराबर बाकी हो, तो दोनों पैरों पर मसह करेगा वरना नहीं, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि जरमूक़ (ऊपर का मोज़ा) चौड़ा है और उसके अंदर हाथ डालकर मोज़े पर मसह कर लिया तो जायज़ नहीं है, यह 'फ़कीह' में लिखा है। और उन चीज़ों में से जो मोज़े पर मसह के जायज़ होने के लिए ज़रूरी हैं, वह यह है कि मसह तीन उंगलियों से करे, यही सही है; यह 'काफ़ी' में लिखा है। यहाँ तक कि यदि केवल एक उंगली से मसह करे और नया पानी न ले तो जायज़ नहीं है, और यदि एक उंगली से तीन बार तीन जगह मसह करे और हर बार नया पानी ले तो जायज़ है, यह 'तबीन' में लिखा है। यदि अंगूठे और उसके पास वाली उंगली से मसह करे और दोनों खुली हुई हों तो जायज़ है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। यदि मसह इस तरह करे कि तीन उंगलियां रख दे और उन्हें खींचे नहीं तो जायज़ है, लेकिन सुन्नत के खिलाफ है, यह 'मुन्या-तुल-मुसल्ली' में लिखा है। यदि उंगलियों के पोरों से मोज़े पर मसह करे, तो यदि पानी टपकता हुआ हो तो जायज़ है, वरना नाजायज़ है, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। यदि मसह करने की जगह पर पानी या बारिश की बूंदें तीन उंगलियों के बराबर

गिरें, या ऐसी घास पर चले जो बारिश के पानी से भीगी हो, तो काफी है; और अधिक सही कथन के अनुसार ओस भी बारिश के हुक्म में शामिल है, यह 'तबीन' में लिखा है। धोने की जो नमी बाकी रह जाए उससे मसह जायज़ है, चाहे वह पानी पका हुआ हो या कच्चा। मसह के बाद जो हाथ में नमी बाकी रह जाए उससे मसह जायज़ नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। मसह का तरीक़ा यह है कि अपने दाहिने हाथ की उंगलियां दाहिने मोज़े के अगले हिस्से पर रखे और बाएं हाथ की उंगलियां बाएं मोज़े के अगले हिस्से पर रखे, और उंगलियों को खोलकर पिंडली की तरफ टखनों से ऊपर तक खींचे, यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। यह सुन्नत तरीक़े का वर्णन है। यहाँ तक कि यदि पिंडली की तरफ से उंगलियों की तरफ खींचे या दोनों मोज़ों की चौड़ाई में मसह करे तो मसह हो जाता है, यह 'जवाहरा-तुन-नय्यरह' में लिखा है। और यदि हथेली रखकर या सिर्फ उंगलियों को रखकर खींचे, तो ये दोनों सूरतें बेहतर हैं, और सबसे बेहतर यह है कि पूरे हाथ से मसह करे। यदि हथेली के ऊपरी हिस्से से मसह करे तो जायज़ है और मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि अंदरूनी हिस्से से मसह करे, यह 'खुलासा' में लिखा है। मसह में लकीरों का ज़ाहिर होना 'ज़ाहिर रिवायत' में शर्त नहीं है, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। और यही 'तहवी' की शर्त है लेकिन मुस्तहब है, यह 'मुन्या-तुल-मुसल्ली' में लिखा है। मसह कई बार करना सुन्नत नहीं है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है।

मोज़ों पर मसह करने के लिए नियत (इरादा) शर्त नहीं है, यही सही है, यह 'फ़तहुल क़दीर' में लिखा है। यदि वुज़ू किया और मोज़ों पर मसह किया और नीयत सिखाने की थी न कि पवित्रता की, तो भी सही है, यह 'खुलासा' में लिखा है। और उन चीज़ों में से जो मसह में ज़रूरी हैं वह यह है कि मोज़ा पहनने के बाद जो ह़दथ (अशुद्धि) का असर हो, वह पूर्ण पवित्रता की स्थिति में हो, जो मोज़ा पहनने से पहले या उसके बाद पूर्ण हो चुकी हो, यह 'मुहीत' में लिखा है। यहाँ तक कि यदि—

(1) और तहवी ने अपने उस्ताद से नकल किया कि मसह को दोहराना ज़रूरी नहीं है, जैसा कि 'तहवी' में संक्षेप में है।

لیکن اس کے چڑے میں پاؤں چھپ جائیں تو اگر جاروق کو سیکر ملا دے تو ان پر مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے ان کو باندھ کر ملا دے تو جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر لوہا ہے یا لکڑی یا شیشے کے موزہ بنادے تو ان پر مسح جائز نہیں یہ جوہرۃ النیرۃ میں لکھا ہے اور منجملہ ان چیزوں کے جو موزہ کے مسح کے جائز ہونے میں ضرور ہے یہ ہے کہ ان کے اوپر کی جانب سے مسح ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر کرے موافق قول اصح کے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے تین چھوٹی انگلیوں کے برابر فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے موزے کے نیچے کی جانب یا ایڑی پر یا ساق پر یا اس کے اطراف میں یا ٹخنے پر مسح جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اگر ایک پاؤں پر بقدر دو انگشت کے مسح کرے اور دوسرے پر بقدر پانچ انگشت کے تو جائز نہیں یہ فتح القدیر میں لکھا ہے موزہ پر ایسی جگہ پر مسح کرنے کا اعتبار نہیں جو پاؤں سے خالی ہو اگر اس جگہ اپنے پاؤں لے جا کر مسح کرے تو جائز ہے اور اس کے بعد اس کا پاؤں اس جگہ سے جدا ہو جائے تو دوبارہ (۱) مسح کرے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر کسی شخص کے ایک پاؤں پر زخم ہو اور نہ وہ اس کے دھونے پر قادر ہو نہ اس کے مسح پر تو اس کو دوسرے پاؤں پر مسح جائز ہے اس طرح اگر پاؤں ٹخنہ کے اوپر سے کٹ گیا تو بھی یہ حکم ہے اور اگر ٹخنہ کے نیچے سے کٹا اور مسح کرنے کی جگہ بقدر تین انگشت کے باقی ہو تو دونوں پاؤں پر مسح کرے گا ورنہ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر جرموق چوڑا ہے اور اس کے اندر ہاتھ ڈال کر موزہ پر مسح کر لیا تو جائز نہیں یہ فقیہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان چیزوں کے جو موزہ کے مسح جائز ہونے میں ضرور ہیں یہ ہے کہ مسح تین انگشت سے کرے یہی صحیح ہے یہ کافی میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر ایک ہی انگلی سے مسح کرے اور نیا پانی نہ لے تو جائز نہیں اور اگر

ایک انگلی سے تین مرتبہ تین جگہ مسح کرے اور ہر مرتبہ نیا پانی لے تو جائز ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر انگوٹھے اور اس کے پاس کی انگلی سے مسح کرے اگر دونوں کھلی ہوئی ہوں تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر مسح اس طور پر کرے کہ تین انگلیاں رکھ دے کھینچے نہیں تو جائز ہے مگر سنت کے خلاف ہے یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے اگر انگلیوں کے سرے سے موزہ پر مسح کرے تو اگر پانی ٹپکتا ہوا ہو تو جائز ہے ورنہ نا جائز ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اگر مسح کرنے کی جگہ پر پانی یا مینہ بقدر تین انگشت کے پڑے یا گھاس پر چلے جو مینہ کے پانی میں بھیگی ہوئی ہو تو کافی ہے اور موافق اصح قول کے اوس بھی مینہ کے حکم میں داخل ہے یہ تبیین میں لکھا ہے دھونے کی جو تری باقی ہو اس سے مسح جائز ہے برابر ہے کہ پکی ہوئی ہو یا کچی ہو مسح کے بعد جو ہاتھ میں تری باقی ہو اس سے مسح جائز نہیں یہ محیط میں لکھا ہے طریقہ مسح کا یہ ہے کہ اپنے داہنے ہاتھ کی انگلیاں داہنے موزہ کے اگلے حصہ پر رکھے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں بائیں موزہ کے اگلے حصہ پر رکھے اور انگلیوں کو کھولے ہوئے پنڈلی کی طرف ٹخنوں سے اوپر تک کھینچے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے یہ بیان طریقہ مسنون کا ہے یہاں تک اگر پنڈلیوں کی طرف سے انگلیوں کی طرف کو کھینچے یا دونوں موزوں پر عرض میں مسح کرے تو مسح ہو جاتا ہے یہ جوہرۃ النیرۃ میں لکھا ہے اور اگر ہتھیلی رکھ کر یا صرف انگلیوں کو رکھ کر کھینچے تو یہ دونوں صورتیں حسن ہیں اور احسن یہ ہے کہ سارے ہاتھ سے مسح کرے اگر ہتھیلی کے اوپر کی جانب سے مسح کرے تو جائز ہے اور مستحب یہ ہے کہ اندر کی جانب سے مسح کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے مسح میں خطوط کا ظاہر ہونا ظاہر روایت میں شرط نہیں یہ زاہدی میں لکھا ہے اور یہی ہے شرط طحاوی میں لیکن مستحب ہے یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے مسح کئی بار کرنا سنت نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

موزوں پر مسح کرنے کے واسطے نیت شرط نہیں ہے یہی صحیح ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اگر وضو کیا اور موزوں پر مسح کیا اور نیت تعلیم کی نہ طہارت کی تو صحیح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان چیزوں کے جو مسح میں ضرور ہیں یہ ہیں کہ موزہ پہننے کے بعد جو حدث کا اثر ہو وہ پوری طہارت پر ہو جو موزہ پہننے سے پہلے یا اس کے بعد کامل ہو چکی ہو یہ محیط میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر

(۱) اور طحاوی نے اپنے استاد سے نقل کیا کہ اعادہ مسح کا ضروری نہیں کذا فی الطحاوی مختصراً ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri, Volume 1, Page 231, Book of Purification

If one first washes both feet and then wears both leather socks (*muzas*), or washes one foot, puts on the sock, then washes the second foot and puts on its sock, and ritual purity (*tahara*) is attained before any ritual impurity (*hadath*) occurs, it is permissible. This is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. If both feet are washed and socks are worn, but ritual impurity occurs before full purification is completed, then wiping over them (*masah*) is not permissible; this is stated in *Al-Kafi*. If one wears socks while in a state of ritual impurity and enters water such that water enters the socks and both feet are washed, and then performs ablution (*wudu*) for the remaining organs, and subsequently another ritual impurity occurs, then *masah* over them is permissible; this is written in *At-Tabyin*. If one performs *wudu* with leftover water from a donkey and performs dry ablution (*tayammum*), then wears socks, and subsequently ritual impurity occurs, he should perform *wudu* with the same water and perform *tayammum* and then wipe over the socks. However, if instead of donkey's leftover water, date-infused water (*nabidh al-tamr*) is used under the same conditions, one should not perform *masah* over the socks; this is stated in *Al-Kafi*. It is also in the *Fatawa* that if one performs *wudu* with donkey's leftover water, wears socks, and does not perform *tayammum* until ritual impurity occurs, he should then perform *wudu* with that water, wipe over the socks, perform *tayammum*, and then offer prayers; this is mentioned in *Siraj al-Wahhaj* and *Muhit al-Sarakhsi*. For a person who performed *tayammum* for ritual impurity, *masah* over socks is not permissible; this is written in *Khazanat al-Muftin*. If a state of major ritual impurity (*janaba*) occurs before or after wearing socks, *masah* is not permissible except in a case where one performs *tayammum* for *janaba* and *wudu* for *hadath*, washes both feet, and then wears the socks; then, when ritual impurity occurs and he performs *wudu*, *masah* will be permissible. If the state of major impurity returns upon finding water, it will be as if he has just become *mujnib* (impure); this is mentioned in *Mudmarat*. If one performs a full bath (*ghusl*) but some part of the body remains dry, then wears socks and later washes that dry part, and subsequently ritual impurity occurs, *masah* is permissible; this is stated in *Al-Khulasa*. If any part of the *wudu* organs was left unwashed and ritual impurity occurs before washing it, *masah* is not permissible; this is written in *At-Tabyin*.

Among the essential conditions for *masah* is that it must be done within the prescribed duration. The duration for a resident (*muqim*) is one day and one night (24 hours), and for a traveler (*musafir*), it is three days and their nights (72 hours); this is

mentioned in *Al-Muhit*. It makes no difference whether the travel is for an act of obedience or an act of disobedience; this is written in *Sirajiya*. The duration begins from the moment of ritual impurity after wearing the socks. For example, if one performs *wudu* at dawn (*fajr*), wears socks, and ritual impurity occurs at afternoon (*asr*), and then performs *wudu* and wipes over the socks, the duration remains valid until the same hour of the following day from the time of the first *hadath*. If he is a traveler, it will remain valid until the same hour on the fourth day; this is mentioned in *Muhit al-Sarakhsi*. If a resident starts a journey during their residency duration, they shall complete the traveler's duration; this is stated in *Al-Khulasa*. If the residency duration for *masah* is over and then one begins a journey, one must remove the socks and wash the feet. If one returns home before the residency duration expires, one should complete that duration; this is mentioned in *Al-Khulasa*. For a person with a valid excuse (*ma'dhur*), if the excuse was not present at the time of *wudu* and they wore socks, *masah* is permissible for the known duration like healthy people. If the condition occurs while performing *wudu* or while wearing one sock, *masah* is permissible within that specific time but not outside of it; this is written in *Bahr al-Ra'iq*.

Among the necessary things for *masah* is that the sock must not be severely torn. The measure of being severely torn is the size of the three smallest toes of the foot; this is the correct view as mentioned in *Al-Hidayah*. The condition is that an area equal to three full toes becomes visible, whether the opening is at the bottom of the sock, the top, or near the heel; this is mentioned in *Muhit al-Sarakhsi*. If the tear is in the upper leg part (*saq*) of the sock, it does not prevent *masah*; this is written in *Al-Khulasa*. The consideration of small toes applies when any part other than the toes becomes exposed...

Footnotes: 1. Based on the saying of the Prophet (PBUH): "The resident may wipe for a day and a night, and the traveler for three days and their nights." (12) 2. The duration of *masah* begins after the occurrence of ritual impurity, as before that, there was purity from the initial *wudu*. This is the view of Imam Shafi'i, Thawri, and the majority of scholars. It is the more correct of two narrations from Imam Ahmad and Dawud. Al-Wami and Abu Thawr said that the duration starts from the moment of the first *masah* performed after ritual impurity. This is also a narration from Ahmad and Dawud. Imam Nawawi chose the former based on evidence, and Ibn al-Mundhir adopted it as well. This is the opinion of the prominent scholars. (12 Moin al-Hidayah)

पहले दोनों पाँव धोये फिर दोनों मोज़े पहने, या अगर एक पाँव धोकर उस पर मोज़ा पहन लिया फिर दूसरा पाँव धोया और उस पर मोज़ा पहना, फिर ह़दथ (अपवित्रता) से पहले तहारत (पवित्रता) पूरी हो गई तो जायज़ है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर दोनों पाँव धोकर दोनों मोज़े पहन लिए फिर तहारत पूरी होने से पहले ह़दथ हुआ तो मसह़ (पोंछना) जायज़ नहीं, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और ह़दथ की स्थिति में मोज़े पहने हुए पानी में घुस गया और मोज़ों के अंदर पानी दाखिल हो गया और दोनों पाँव धुल गए, फिर अन्य अंगों का भी वज़ू कर लिया, फिर ह़दथ हुआ तो उस पर मसह़ जायज़ है, यह 'तबीयत' में लिखा है। गधे के झूठे पानी से वज़ू किया और तयम्मुम किया और उस पर मोज़े पहने, फिर ह़दथ हुआ और गधे के झूठे पानी से वज़ू किया और तयम्मुम किया तो मोज़ों पर मसह़ कर ले। और गधे के झूठे पानी के बदले यदि 'नबीज़-ए-तमर' (खजूर का अर्क़) हो और बाकी मसला इसी हालत पर हो तो मोज़ों पर मसह़ न करे, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और फ़तावा में है कि गधे के झूठे पानी से वज़ू किया और मोज़े पहने और तयम्मुम न किया यहाँ तक कि ह़दथ हो गया, तो वह गधे के झूठे पानी से वज़ू करे और मोज़ों पर मसह़ करे, फिर तयम्मुम करे और नमाज़ पढ़ ले, यह 'सिराजुल वहाज' और 'मुह़ीत सरख़सी' में लिखा है। जिस व्यक्ति ने ह़दथ का तयम्मुम किया हो, उसे मोज़ों पर मसह़ जायज़ नहीं, यह 'ख़ज़ानतुल मुफ़्तीन' में लिखा है। जिसे मोज़े पहनने के बाद या पहले 'जनाबत' (बड़ी अपवित्रता) हो गई, उसे मोज़ों पर मसह़ जायज़ नहीं, मगर उस सूरत में कि जनाबत के लिए तयम्मुम करे और ह़दथ के लिए वज़ू करे और दोनों पाँव धोये फिर मोज़े पहने, फिर ह़दथ होने पर जब वह वज़ू करे तो उसे मसह़ जायज़ होगा। फिर अगर पानी मिलने से उसकी जनाबत वापस लौट आए तो यह हुक्म होगा कि गोया अब वह मुजनिब (नापाक) हुआ है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। जिसने ग़ुस्ल (स्नान) किया और उसके शरीर पर कोई जगह (सूखी) बाकी रह गई, फिर उसने मोज़े पहने, फिर उस जगह को धोया, फिर ह़दथ हुआ तो मसह़ करना जायज़ है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। अगर वज़ू के अंगों में से कोई स्थान ऐसा रह गया जहाँ पानी नहीं पहुँचा, फिर उसके धोने से पहले ह़दथ हुआ तो मसह़ जायज़ नहीं, यह 'तबीयत' में लिखा है।

और मसह़ के लिए ज़रूरी चीज़ों में से यह है कि मसह़ की अवधि के भीतर मसह़ हो। मुक़ीम (निवासी) के लिए अवधि एक दिन और रात है और मुसाफ़िर (यात्री) के लिए तीन दिन और उनकी रातें हैं, यह 'मुह़ीत' में लिखा है। चाहे वह यात्रा आज्ञापालन (इबादत) के लिए हो या अवज्ञा (पाप) के लिए, यह 'सिराजिया' में लिखा है। मोज़ा पहनने के बाद ह़दथ होने के समय से अवधि की शुरुआत

मानी जाती है। यहाँ तक कि अगर किसी ने फ़ज्र (भोर) के समय वज़ू करके मोज़े पहने, फिर अस्र (तीसरे पहर) के समय उसे ह़दथ हुआ, फिर उसने वज़ू किया और मोज़ों पर मसह़ किया, तो अगर दूसरे दिन के उसी समय तक मसह़ की अवधि बाकी है जिस समय पहले दिन ह़दथ हुआ था। और अगर मुसाफ़िर है तो चौथे दिन के उसी समय तक मसह़ की अवधि बाकी रहेगी, यह 'मुह़ीत सरख़सी' में लिखा है। मुक़ीम ने अपनी निवास की अवधि के दौरान यात्रा शुरू की तो वह यात्री की अवधि पूरी करे, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और अगर निवास का मसह़ पूरा हो चुका हो और फिर यात्रा शुरू की तो मोज़े निकालकर पाँव धोये। और अगर अवधि पूरी होने से पहले वापस मुक़ीम बन जाए तो मुक़ीम की अवधि पूरी करे, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। मज़ूर (जिसके पास कोई शारीरिक विवशता हो) को अगर वज़ू के समय उज़्र (कारण) मौजूद न था और उसने मोज़े पहने, तो उसे ज्ञात अवधि तक स्वस्थ लोगों की तरह मसह़ जायज़ है। और अगर वज़ू करते समय या एक मोज़ा पहनते समय वह कारण पैदा हुआ तो समय के भीतर मसह़ जायज़ है, समय के बाहर नहीं, यह 'बह़रुल रैक़' में लिखा है।

और उन चीज़ों में से जो ज़रूरी हैं, वह यह है कि मोज़ा बहुत फटा हुआ न हो। बहुत फटे होने की मात्रा पाँव की छोटी तीन उँगलियों के बराबर है, यही सही है जैसा 'ह़िदाया' में लिखा है। और शर्त यह है कि पूरी तीन उँगलियों के बराबर जगह खुल जाए, चाहे वह छेद मोज़े के नीचे हो, ऊपर हो या एड़ी की तरफ, यह 'मुह़ीत सरख़सी' में लिखा है। और अगर मोज़े के ऊपरी हिस्से (पिंडली की तरफ) में छेद है तो वह मसह़ में रुकावट नहीं है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और छोटी उँगलियों का विचार तब किया जाता है जब उँगलियों के अलावा कोई और जगह खुल जाए...

पाद-टिप्पणी: १. हज़रत के इस कथन के प्रमाण स्वरूप: मुक़ीम एक दिन और रात और मुसाफ़िर तीन दिन और रात मसह़ करे। (१२) २. मसह़ की शुरुआत ह़दथ के बाद से होती है क्योंकि उससे पहले वज़ू की तहारत थी। यही राय शाफ़ई, थौरी और अधिकांश उलेमा की है। इमाम अहमद और दाऊद की दो रिवायतों में से यही अधिक सही है। इमाम वमी और अबू थौर ने कहा कि अवधि तब से शुरू होती है जब ह़दथ के बाद पहली बार मसह़ किया जाए। यह भी अहमद और दाऊद की एक रिवायत है। इमाम नववी ने इसे ही प्रमाणों के आधार पर चुना है और इब्नुल मुन्ज़िर ने भी इसी को अपनाया है। यही बड़े विद्वानों का मत है। (१२ मोइनुल हिदाया)

پہلے دونوں پاؤں دھوئے پھر دونوں موزہ پہنے یا اگر ایک پاؤں دھو کر اس پر موزہ پہن لیا پھر دوسرا پاؤں دھویا اور اس پر موزہ پہنا پھر حدث سے پہلے طہارت پوری ہو گئی تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر دونوں پاؤں دھو کر دونوں موزے پہن لیے پھر طہارت پوری ہونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح جائز نہیں یہ کافی میں لکھا ہے اور حدث میں موزے پہنے اور پانی میں گھس گیا اور موزوں کے اندر پانی داخل ہو گیا اور دونوں پاؤں دھل گئے پھر اور اعضاء کا بھی وضو کر لیا پھر حدث ہوا تو اس پر مسح جائز ہے یہ تبیین میں لکھا ہے گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کیا اور تیمم کیا اور اس پر موزے پہنے پھر حدث ہوا اور گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کیا اور تیمم کیا تو موزوں پر مسح کرلے اور گدھے کے جھوٹے کے عوض نبیذ تمر ہو اور باقی مسئلہ اسی حالت پر ہو تو موزہ پر مسح نہ کرے یہ کافی میں لکھا ہے اور فتاویٰ میں ہے کہ گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کیا اور موزے پہنے اور تیمم نہ کیا یہاں تک کہ حدث ہو گیا تو وہ گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرے اور موزوں پر مسح کرے پھر تیمم کرے اور نماز پڑھ لے یہ سراج الوہاج اور محیط سرخسی میں لکھا ہے جس شخص نے حدث کا تیمم کیا ہو اس کو موزہ پر مسح جائز نہیں یہ خزانہ المفتین میں لکھا ہے جس کو موزے پہننے کے بعد یا قبل جنابت ہو گئی اس کو موزوں پر مسح جائز نہیں مگر اس صورت میں کہ جنابت کے واسطے تیمم کرے اور حدث کے واسطے وضو کرے اور دونوں پاؤں دھوئے پھر موزے پہنے پھر حدث مسح تک جب وہ وضو کرے اس کو مسح جائز ہوگا پھر اگر پانی کے ملنے سے اس کی جنابت عود کرے تو یہ حکم ہوگا کہ گویا اب مجنب ہوا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے جب نے غسل کیا اور اس کے جسم پر کوئی جگہ باقی رہ گیا پھر اس نے موزے پہنے پھر اس جگہ کو دھویا پھر حدث ہوا تو

مسح کرنا جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر اعضائے وضو میں سے کوئی مقام ایسا باقی رہ گیا جہاں پانی نہیں پہنچا پھر اس کے دھونے سے قبل حدث ہوا تو مسح جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور منجملہ ان چیزوں کے جو مسح میں ضرور ہیں یہ ہے کہ مدت مسح میں مسح ہو اور مدت مقیم کے لئے ایک دن رات ہے اور مسافر کے لئے تین دن اور ان کی راتیں ہیں یہ محیط میں لکھا ہے برابر ہے کہ وہ سفر سفر طاعت ہو یا سفر معصیت ہو یہ سراجیہ میں لکھا ہے موزہ پہننے کے بعد حدث ہوا۔ اس وقت سے مدت کی ابتدا معتبر ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے فجر کے وقت وضو کر کے موزے پہنے پھر عصر کے وقت اس کو حدث ہوا پھر اس نے وضو کیا اور موزہ پر مسح کیا تو اگر دوسرے دن کی اسی ساعت تک مدت مسح کی باقی ہے جس ساعت میں اوّل روز حدث ہوا تھا اور اگر مسافر ہے تو چوتھے روز کی اسی ساعت تک مدت مسح کی باقی رہے گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے مقیم نے مدت اقامت میں سفر کیا تو سفر کی اقامت پوری کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر اقامت کا مسح پورا ہو چکا پھر سفر کیا تو موزہ نکال کر پاؤں دھوئے اور اگر مدت اقامت پوری ہونے سے پہلے اقامت کرے تو مدت اقامت پوری کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ معذور کو اگر وضو کے وقت عذر موجود نہ تھا اور اس نے موزے پہنے تو اس کو مدت معلومہ تک مسح جائز ہے مثل تندرستوں کے اور اگر وضو کرتے وقت یا ایک موزہ پہنتے وقت پیدا ہوا تو مسح وقت میں جائز ہے خارج وقت میں جائز نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اور منجملہ ان چیزوں کے جو تیمم میں ضروری ہیں یہ ہے کہ موزہ بہت پھٹا ہوا نہ ہو بہت پھٹنے ہونے کی مقدار پاؤں کی چھوٹی تین انگلیاں ہیں یہی صحیح ہے کہ ہدایہ میں لکھا ہے اور شرط یہ ہے کہ بقدر پوری تین انگلیوں کے ظاہر ہو جائے برابر ہے کہ روزن موزہ کے نیچے ہو یا اوپر یا ایڑی کی طرف یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر شگاف موزہ کی ساق میں ہے تو مسح کا

مانع نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور چھوٹی انگلیوں کا وہاں اعتبار ہے کہ جب انگلیوں کے سوا کوئی اور جگہ کھل جائے اور اگر انگلیاں۔

حواشی: ۱. بدلیل قول حضرت تمسیح المقیم یوماً ولیلة والمسافر ثلثة ایام لیالیہا۔ مسح کرے مقیم ایک دن و رات اور مسافر تین دن و ان کی راتیں ۱۲ ۲. ابتدا مسح کی بعد حدث کے شروع ہے کیونکہ اس سے پہلے وضو کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و جمہور علماء کا ہے اور یہی دو روایتوں میں سے اصح روایت امام احمد و داؤد سے ہے اور وامی و ابو ثور نے کہا کہ ابتدا ئے مدت اُس وقت سے کہ بعد حدث کے جب مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد و ابو داؤد سے ہے اور یہی مختار از راہ دلیل کے تاریخ ہے یہ نووی نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی قول علمائے علامہ کا ہے ۱۲ معین الہدایہ

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume (1) [242] Book of Purity

...even if they open up, the standard is that an opening equal to three fingers occurs, regardless of which fingers they are. Thus, if the thumb and the adjacent finger are exposed, even if this is equal to three smaller fingers, the *masah* (wiping) is valid. However, if both the thumb and the adjacent finger are exposed [exceeding the limit], then the *masah* is not valid. For a person whose fingers have been amputated, the estimation of the holes in their leather socks (*khuffayn*) shall be based on the fingers of another [average] person. This is recorded in *Al-Jawharah al-Nayyirah* and *Al-Tabyin*. Holes in a single sock are to be combined [for calculation], but holes from both socks are not to be combined. For example, if there is a hole the size of one finger in one sock and two fingers in the other, *masah* over them is valid. If one sock has a hole of one finger's width at the front and one at the heel, and a similar amount elsewhere, *masah* is not valid; this is stated in *Al-Muhit*. Furthermore, the holes to be combined should be at least large enough for a large needle to pass through; anything smaller is not counted and is included in the category of stitching holes. A hole that prevents *masah* is a wide one through which the underlying skin is exposed, or it is joined but opens up while walking, revealing the foot. However, if the inner skin is not exposed, it does not prevent *masah*, even if the hole is large. If the sock opens at the top but has a leather lining inside or a cloth lining sewn into the sock, it does not prevent *masah*; this is stated in *Al-Tabyin*. Socks, stockings, and *charuq* (a type of footwear) that are joined from the top and have buttons and holes through which they cover the feet are governed by the same rules as non-leather socks. If the top of the foot is partially visible through them, they follow the rules of holes in socks; this is stated in *Al-Zahidi*.

Second Section On things that nullify the *Masah*

Things that break *wudu* (ablution), removing the socks, or removing even one sock, and the expiration of the time limit, all nullify the *masah*; this is stated in *Al-Hidayah*. This ruling applies when water is available. However, if water is not found, the *masah* will not be nullified by the expiration of the time limit; rather, prayer performed with that *masah* remains valid. Even if the time expires while one is in prayer and water is unavailable, one should continue the prayer; this is the most correct (*asah*) view as recorded in *Al-Muhit*, *Fatawa Qadi Khan*, *Al-Zahidi*, and *Al-Jawharah al-Nayyirah*. Some scholars have narrated that the prayer becomes invalid, and this is considered more analogous (*ashbah*), as recorded in *Al-Tabyin*. If one removes the sock and the foot is

exposed, it becomes obligatory to wash only the feet; this same ruling applies when the duration of *masah*... [sentence continues in footnotes]

[Footnotes:] 1. This is contrary to scattered impurity (*najasat mutafarriqah*), i.e., when impurity is scattered on socks, clothing, body, or place, or combined. Similarly, if parts of a woman's *awrah* (private areas), such as her back and some of her thigh, are exposed separately, they are combined like impurity and prevent prayer. Scattered perfume on a *muhrim* (pilgrim) on most limbs will be combined; if it equals one entire limb, slaughtering an animal (*damm*) becomes necessary. Silk embroidery is also combined; if it exceeds four [finger-widths], it is not permissible for a man to wear it. This is the opinion in *At-Tahawi*. There is a difference of opinion regarding combining holes in both ears of a sacrificial animal, as it is more appropriate to give preference to combining them like holes in socks... 2. The duration is such that if one performs *wudu* at the first time and puts on socks, then a state of ritual impurity (*hadath*) occurs at *Dhuhr* time, and one performs *masah*. On the next day, if *hadath* occurs again or one enters prayer and remembers that the *masah* time has expired, but knows there is no water available, then according to the most correct view, one should complete the prayer. 3. The reason is that upon the expiration of the time limit, ritual impurity spreads to the feet. Since the absence of water does not prevent this spreading, one should proceed and pray, just like a person who has no doubt about the members of their *wudu* [needing washing] but has no water to wash them, must do what is required. This is according to *At-Tahawi*.

...ही खुल जाएं तो एतबार यह है कि तीन उंगलियां खुलें कोई सी उंगलियां हों यहाँ तक कि अगर अंगूठा और उसके बराबर की उंगली खुल गई हालाँकि छोटी तीन उंगलियों के बराबर है तो मसह जायज़ है और अगर अंगूठा और उसके बराबर की दोनों उंगलियां खुल गईं तो मसह जायज़ नहीं और जिस शख्स की उंगलियां कट गई हों उसके मोज़े के सूराख का एतबार दूसरे शख्स की उंगलियों से किया जाएगा यह 'जौहरतुन नैय्यराह' और 'तब्ईन' में लिखा है। एक मोज़े के सूराख जमा किए जाएंगे दोनों के न जमा किए जाएंगे यहाँ तक कि अगर एक मोज़े में एक उंगली की मात्रा के बराबर सूराख हो और दूसरे में दो उंगलियों के बराबर तो उन पर मसह जायज़ होगा। अगर एक मोज़े में सूराख आगे की तरफ एक उंगली हो और एड़ी पर एक उंगली हो और किसी और तरफ इस कदर हो तो मसह जायज़ नहीं होगा यह 'मुहीत' में लिखा है। फिर वे सूराख जो जमा किए जाते हैं कम से कम इस कदर हों कि जिसमें एक बड़ी सुई जा सके और जो उससे भी छोटा है वह मोतबर नहीं होगा और सिलाई के छेदों में शामिल होगा। मसह रोकने वाला वह चौड़ा सूराख है जिससे उसके नीचे का बदन खुल जाए या मिला हुआ हो लेकिन चलते वक्त खुल जाए और पैर ज़ाहिर हो, लेकिन जब अंदर का बदन न खुले तो मसह रोकने वाला नहीं है चाहे बड़ा सूराख हो। अगर मोज़ा ऊपर से खुल जाए और उसके अंदर चमड़े का अस्तर है या कपड़े का अस्तर मोज़े में सिला हुआ है तो मसह रोकने वाला नहीं है यह 'तब्ईन' में लिखा है। और मोज़ा और जुराब और चारूक जो पैर के ऊपर की तरफ से जुड़े हुए हों उसमें घुंडियां और सूराख हों जिनके लगाने से मोज़ा पैर को ढंक ले वह बिना चमड़े वाले मोज़ों के हुक्म में है और अगर पुश्त-ए-कदम (पैर का ऊपरी हिस्सा) उनसे कुछ ज़ाहिर होती हो तो वह मोज़े के सूराख के हुक्म में है यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है।

दूसरी फ़सल मसह को तोड़ने वाली चीज़ों के बयान में

वज़ू को तोड़ने वाली चीज़ें और मोज़ों का निकालना और इसी तरह एक मोज़े का निकालना और मुद्दत (समय सीमा) का गुज़रना मसह को तोड़ता है यह 'हिदाया' में लिखा है। यह हुक्म उस वक्त है जब पानी मिलता हो लेकिन अगर पानी न मिले तो मुद्दत के गुज़रने से मसह नहीं टूटेगा बल्कि उस मसह से नमाज़ जायज़ होगी यहाँ तक कि अगर मुद्दत गुज़री और वह नमाज़ के अंदर है और पानी नहीं मिलता तो नमाज़ इसी तरह पढ़ता रहे यही अस़ह (सबसे सही) है यह 'मुहीत' और 'फतावा क़ाज़ी ख़ान' और 'ज़ाहिदी' और 'जौहरतुन नैय्यराह' में लिखा है और बाज़ मशाईख से यह मन्क़ूल है

कि नमाज़ फासिद हो जाएगी और यही अशबह (अधिक उपयुक्त) है यह 'तब्ईन' में लिखा है। अगर मोज़े से निकाले और वह ज़ाहिर है तो सिर्फ पैर धोना उस पर वाजिब होंगे और यही हुक्म है उस सूरत में जब मुद्दत मसह की...

[फुटनोट्स:] १. बरख़िलाफ मुतफर्रिक (बिखरी हुई) नजासत के यानी नजासत मुतफर्रिक मोज़ों में हो या कपड़े या बदन या मकान में या मजमूअ (कुल मिलाकर) में और इनकिशाफ (खुला होना) मुतफर्रिक जैसे औरत की कुछ शर्मगाह और उसकी पीठ और कुछ रान में हो तो यह जमा किया जाएगा नजासत के मानिंद और नमाज़ को रोकने वाली होगी और मुहरिम (एहराम बांधने वाला) की खुशबू से मुतफर्रिक अक्सर अंगों में जमा होगी अगर एक अंग के बराबर होगी तो जानवर का ज़बह करना लाज़िम होगा और रेशमी बूटियाँ भी जमा की जाएँगी अगर चार अँगुल से ज़्यादा होंगी तो मर्द को उसका पहनना जायज़ न होगा यही क़ौल है 'कज़ा फ़िल तहावी' और क़ुरबानी के दोनों कानों के सूराखों के जमा करने में इख़्तिलाफ़ है क्योंकि एक कान के सूराखों में मोज़े के मानिंद जमा करने को तरजीह देना लायक़ है... २. इसकी मुद्दत यह कि अव्वल वक्त वज़ू करके मोज़े पहने और ज़ुहर के वक्त हदस हुआ उसने वज़ू करके मसह किया और दूसरे रोज़ उस वक्त हदस हुआ है उसे हदस हुआ है नमाज़ में दाख़िल हुआ और उसे याद आया कि यह वक्त तमाम हो जाने का है मसह का, लेकिन जानता है कि उसमें पानी नहीं है तो इस अस़ह क़ौल पर नमाज़ पूरी करे। ३. और इसकी वजह यह है कि मुद्दत के रह जाने से हदस ने पैरों में सरायत की इस वास्ते कि पानी का न होना सरायत को रोकने वाला नहीं तो करे और नमाज़ पढ़े जिस तरह कि वह शख़्स कि उसके अज़ा-ए-वज़ू में कुछ शक बाक़ी नहीं रहा और पानी नहीं है जो उसे धो दे तो उसे करना चाहिए 'कज़ा फ़िल तहावी'।

ہی کھل جائیں تو معتبر یہ ہے کہ تین انگلیاں کھلیں کوئی سی انگلیاں ہوں یہاں تک کہ اگر انگوٹھا اور اس کے برابر کی انگلی کھل گئی حالانکہ چھوٹی تین انگلیاں کے برابر ہے تو مسح جائز ہے اور اگر انگوٹھا اور اس کے برابر کی دونوں انگلیاں کھل گئیں تو مسح جائز نہیں اور جس شخص کی انگلیاں کٹ گئی ہوں اس کے موزہ کے روزن کا اعتبار دوسرے شخص کی انگلیوں سے کیا جائے گا یہ جوہرہ النیرہ اور تبیین میں لکھا ہے ایک موزہ کے روزن جمع کیے جائیں گے دونوں کے نہ جمع کیے جائیں گے یہاں تک کہ اگر ایک موزہ میں بقد ایک انگشت کے روزن ہو اور دوسرے میں بقد دو انگشت کے تو مسح ان پر جائز ہوگا اگر ایک موزہ میں روزن آگے کی جانب ایک انگشت ہو اور ایڑی پر ایک انگشت ہو اور کسی اور طرف اس قدر ہو تو مسح نہیں جائز ہو گا یہ محیط میں لکھا ہے پھر وہ سوراخ جو جمع کئے جاتے ہیں کم سے کم اس قدر ہوں کہ جس میں ایک بڑی سوئی جا سکے اور جو اس سے بھی چھوٹا ہے وہ معتبر نہیں ہوگا اور سیون کے سوراخوں میں شامل ہوگا۔ مانع مسح سے وہ چوڑا سوراخ ہے جس سے اس کے نیچے کا بدن کھل جائے یا ملا ہوا ہو لیکن چلتے وقت کھل جائے اور پاؤں ظاہر ہو لیکن جب اندر کا بدن نہ کھلے تو مانع مسح نہیں اگر چہ بڑا سوراخ ہو۔ اگر موزہ اوپر سے کھل جائے اور اس کے اندر چمڑے کا استر ہے یا کپڑے کا استر موزہ میں سلا ہوا ہے تو مانع مسح نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور موزہ اور جراب اور چاروق جو پاؤں کے اوپر کی طرف سے جڑے ہوئے ہوں اس میں گھنڈیاں اور سوراخ ہوں جن کے لگانے سے موزہ پاؤں کو ڈھک لے وہ بے چمڑے موزوں کے حکم میں ہے اور اگر پشت قدم ان سے کچھ ظاہر ہوتی ہو تو وہ موزہ کے روزن کے حکم میں ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔

دوسری فصل مسح کو توڑنے والی چیزوں کے بیان میں

وضو کو توڑنے والی چیزیں اور موزوں کا نکالنا اور اس طرح ایک موزہ کا نکالنا اور مدت کا گزرنا مسح کو توڑتا ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے یہ حکم اس وقت ہے جب پانی ملتا ہو لیکن اگر پانی نہ ملے تو مدت کے گزرنے سے مسح نہیں ٹوٹے گا بلکہ اس مسح سے نماز جائز ہوگی یہاں تک کہ اگر مدت گزری اور وہ نماز کے اندر ہے اور پانی نہیں ملتا تو نماز اس طرح پڑھتا رہے یہی اصح ہے یہ محیط اور فتاویٰ قاضی خان اور زاہدی اور جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے اور بعض مشائخ سے یہ منقول ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی اور یہی اشبہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر موزہ سے نکالے اور وہ ظاہر ہے تو صرف پاؤں دھونا اس پر واجب ہوں گے اور یہی حکم ہے اس صورت میں جب مدت مسح کی

[حواشی:] ۱۔ بر خلاف متفرق نجاست کے یعنی نجاست متفرق موزوں میں ہو یا کپڑے یا بدن یا مکان میں یا مجموع میں اور انکشاف متفرق چنانچہ عورت کی کچھ شرم گاہ اور اس کی پیٹھ اور کچھ ران میں ہو تو یہ جمع کیا جائے گا نجاست کے مانند اور نماز کا مانع ہوگی اور محرم کی خوشبو سے متفرق اکثر اعضاء میں جمع ہو گی اگر بقد ایک عضو کے ہوگی تو جانور کا ذبح کرنا لازم ہوگا اور ریشمی بوٹیاں بھی جمع کی جائیں گی اگر چار ہا سے زیادہ ہوں گی تو مرد کو اس کا پہننا جائز نہ ہو گا یہی قول ہے کذانی الطحاوی اور قربانی کے دونوں کانوں کے سوراخوں کے جمع کرنے میں اختلاف ہے کیونکہ ایک کان کے سوراخوں میں موزے کے مانند جمع کرنے کو ترجیح دینا لائق ہے طاکئی راہ سے باب عبادت میں کذانی الخ ۱۲ ۲۔ اس کی مدت یہ کہ اول وقت وضو کر کے موزے اور ظہر کے وقت حدث ہوا اس نے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے روز اُس وقت حدث ہوا ہے اُس کو حدث ہوا ہے نماز میں داخل ہوا اور اس کو یاد آیا کہ یہ وقت تمام ہو جانے مسح کا ہے لیکن جانتا ہے کہ اُس میں پانی نہیں ہے تو اس اصح قول پر نماز پوری کرے ۱۲

۳۔ و اس کی یہ ہے کہ مدت کے رہ جانے سے حدث نے پاؤں میں سرایت کی اس واسطے کہ پانی کا نہ ہونا مانع سرایت کا نہیں تو کرے اور نماز پڑھے جس طرح کہ وہ شخص کہ اُس کے اعضائے وضو میں کچھ شک باقی نہیں رہا اور پانی نہیں ہے جو اُس کو دھو دے تو اس کو کرنا چاہئے کذانی الطحاوی ۱۲

Book of Purification (Kitab al-Taharah) ..... 233 ..... Fatawa Alamgiri ..... Volume 1

...it passes, as stated in *Al-Hidayah*. For someone who fears that removing their leather socks (khuff) will result in their feet being damaged or frozen due to extreme cold, it is permissible to wipe over them (Masah), even if a long duration has passed, similar to how it is permissible to wipe over splints bound over a broken bone. This is recorded in *Tabyin* and *Al-Bahr al-Raiq*. If the majority of the foot comes out of the sock, it is considered as the entire foot having come out; this is the correct view as stated in *Al-Hidayah*. If the sock is wide such that the heel comes out when the foot is lifted but returns to its place when the foot is set down, wiping over it remains valid. For one whose feet are deformed and they walk on their toes, even if the heel is lifted from its place, wiping over the socks is permissible as long as the foot does not slip out towards the shin; this is recorded in *Fatawa Qazi Khan*. If one wears double-layered socks and removes one layer, they do not need to repeat the wiping on the remaining layer; the ruling remains the same. If there is hair on the socks, one should wipe over them, and if the hair is later removed, it does not invalidate the wiping, as stated in *Al-Muhit*. Similarly, if one wipes over the sock and then its outer skin spreads out, the ruling remains, as noted in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If one wipes over an over-shoe (*Jarmoq*) and then removes it, they must repeat the wiping on the inner socks, according to *Al-Muhit*. If only one over-shoe is removed, they should wipe over the exposed sock and repeat the wiping on the other over-shoe, according to the manifest narration in *Al-Bada'i* and *Fatawa Qazi Khan*. If water enters one of the socks after full purification and wiping, and it reaches the ankle such that the entire foot is washed, it is not mandatory to wash the other foot; this is stated in *Al-Khulasah*. The same applies if the majority of the foot becomes wet, and this is the most correct view according to *Al-Zahiriyyah*. If one performs Wudu and binds splints over a broken bone, wipes over them, and washes both feet then wears socks, and subsequently a state of ritual impurity (hadath) occurs, they should perform Wudu and wipe over both the splints and the socks. If the wound heals before the invalidation of that purification, they must wash the site of the wound and wipe over the socks. If it heals after the invalidation, the socks must be removed to wash the area, as stated in *Siraj al-Wahhaj* and *Al-Zahiriyyah*. Wiping over a *Jabirah* (splint/bandage) means wiping over the materials bound over a broken bone. According to Imam Abu Hanifa (RA), this wiping is not an obligatory (Fard) act but a mandatory (Wajib) one, and this is the correct view as per *Al-Muhit al-Sarakhsi* and *Al-Bahr al-Raiq*.

This wiping should be performed when one is unable to wash or wipe the area underneath due to the risk of harm from water or from removing the bandage, as mentioned in *Sharh al-Wiqayah*. Wiping is also permissible for one who would be harmed by removing the bandage because they are in a place where they cannot re-bind it themselves and have no one else to do it for them, as stated in *Fath al-Qadir*.

If washing with cold water is harmful, washing with warm water is mandatory; this is in *Sharh al-Jami' al-Saghir* by Qazi Khan, and it is evident as per *Al-Bahr al-Raiq*. If it is not harmful, omitting the washing is permissible according to Imam Abu Hanifa (RA), but not according to the two disciples (Sahibayn). In *Al-Atabiyyah*, it is stated that the correct view is that the Imam retracted his view in favor of theirs. *Juyun* and *Al-Haqa'iq* state that for precaution, the Fatwa is based on the opinion of the two disciples, as noted in *Sharh al-Niqayah* by Sheikh Abul Makarim. If the splint/bandage covers more than the wound area, and removing it to wipe over the wound would cause harm, one should wipe over the entire area covering both the wound and the healthy skin. If wiping itself causes harm but removing the bandage does not, one should wipe the edges of the wound and wash the surroundings. Whether it is a wound, a scar, or a broken bone, the ruling is the same, as per *Fath al-Qadir*. If the majority of the splint is wiped, it is sufficient, according to *Al-Hidayah*. This is the position on which the Fatwa is given, as stated in *Al-Mudmarat*. Wiping over only half or less than half of the splint is not permissible by consensus (Ijma), as noted in *Siraj al-Wahhaj*. If someone who underwent bloodletting (fasad) wiped over the bandage, or even if they did not wipe, it is considered sufficient and reliable, as per *Fatawa Qazi Khan*.

यह हिदाया में लिखा है। जिस व्यक्ति को अपने मोज़े निकालने में यह डर हो कि मोज़े निकालने से उसके पैर ठंड की वजह से खराब हो जाएंगे या जम जाएंगे, तो उसके लिए मसह (मोज़ों पर गीला हाथ फेरना) जायज़ है, चाहे लंबी अवधि बीत जाए, जैसे उन खपच्चियों (लकड़ियों) पर मसह जायज़ होता है जो टूटी हुई हड्डी पर बांधी जाती हैं। यह 'तब्ईन' और 'बहर अल-राइक़' में लिखा है। यदि पैर का अधिकांश हिस्सा बाहर निकल आए, तो वह पूरे पैर के बाहर निकलने के हुक्म में है, यही सही है, यह हिदाया में लिखा है। यदि मोज़ा चौड़ा है और पैर उठाने पर एड़ी बाहर निकल जाती है और पैर रखने पर वापस अपनी जगह आ जाती है, तो उस पर मसह जायज़ है। जिसके पैर टेढ़े हों और वह पंजों के बल चलता हो और एड़ी अपनी जगह से उठ गई हो, उसके लिए भी मोज़ों पर मसह जायज़ है जब तक कि पैर पिण्डली (साक़) की ओर बाहर न निकल जाए, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और यदि किसी ने दोहरे मोज़े पहने हों और एक परत उतार ली, तो दूसरी पर मसह दोहराने की ज़रूरत नहीं है और यही हुक्म है। ऐसी स्थिति में जब मोज़ों पर बाल हों, तो उन पर मसह करे, फिर बाल उतार दे, यह 'मुहीत' में लिखा है। और यही हुक्म उस स्थिति में है जब मोज़े पर मसह किया फिर उसके ऊपर की त्वचा (चमड़ा) फैल गई, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि 'जरमोक़' (ऊपरी मोज़े) पर मसह किया फिर जरमोक़ उतार दिया, तो मोज़ों पर मसह दोहराए, यह 'मुहीत' में लिखा है। और यदि एक जरमोक़ निकाला तो उसी मोज़े पर मसह करे जो ज़ाहिर (दिखने वाला) हो गया और दूसरे जरमोक़ पर मसह दोहराए, यह ज़ाहिर रिवायत के अनुसार 'बदाइ' और 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और यदि पूर्ण शुद्धता के बाद मोज़े पहने और उन पर मसह किया, फिर उसके एक मोज़े में पानी चला गया, यदि टखने तक पानी पहुँच गया और पूरा पैर धुल गया, तो दूसरे पैर को धोना अनिवार्य नहीं है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और यही हुक्म उस स्थिति में है जब पैर का अधिकांश भाग गीला हो जाए, और यही अधिक सही है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और यदि वुज़ू किया और हड्डी टूटने की जगह पर खपच्चियां बांधीं और उन पर मसह किया और दोनों पैर धोए और मोज़े पहने, फिर ह़दथ (शुद्धि टूटना) हुआ तो वुज़ू करे और उन लकड़ियों और मोज़ों पर मसह करे। और यदि वह ज़ख्म उस वुज़ू के टूटने से पहले ठीक हो जाए जिस पर मोज़े पहने हैं, तो उस ज़ख्म की जगह को धोए और मोज़ों पर मसह करे। और यदि उस वुज़ू के टूटने के बाद ठीक हो, तो मोज़े उतारने चाहिए, यह 'सिराज अल-वहाज' और 'ज़हीरिया' में लिखा है। और इसी प्रकार 'जबीरा' (पट्टी/खपच्ची) पर मसह करना है, यानी उन लकड़ियों पर जो टूटी हुई हड्डी पर बांधी जाती हैं; इमाम अबू

हनीफ़ा रह० के अनुसार यह मसह फ़र्ज़ नहीं बल्कि वाजिब है और यही सही है, यह 'मुहीत सरख़सी' और 'बहर अल-राइक़' में लिखा है। और यह मसह उस समय करे जब उनके नीचे धोने या मसह करने में सक्षम न हो, इस प्रकार कि पानी पहुँचने से या उन्हें खोलने से नुकसान होता हो, जैसा कि 'शरह वक़ाया' में लिखा है। और वह व्यक्ति मसह करे जिसे पट्टी खोलने में इस कारण से नुकसान हो कि वह ऐसी जगह है जहाँ वह उन्हें स्वयं नहीं बांध सकता और न ही उसके पास कोई और बांधने वाला है, यह 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है।

यदि ठंडे पानी से धोना हानिकारक हो, तो गर्म पानी से धोना आवश्यक है, यह 'शरह जामि' सग़ीर' में लिखा है जो क़ाज़ी ख़ान की रचना है और यह स्पष्ट है, यह 'बहर अल-राइक़' में लिखा है। और यदि नुकसान न करे, तो उसे छोड़ना इमाम अबू हनीफ़ा रह० के अनुसार जायज़ है और साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद) के अनुसार जायज़ नहीं है। 'अताबिया' में है कि सही यह है कि इमाम ने उन दोनों के कथन की ओर रुजू (वापसी) किया और 'जियून' और 'हक़ाएक़' में है कि सावधानी के तौर पर फ़तवा उन्हीं दोनों के कथन पर है, जैसा कि 'शरह निक़ाया' में लिखा है जो शेख़ अबुल मकारिम की रचना है। यदि जबीरा (पट्टी) ज़ख्म से बड़ी जगह पर हो, तो यदि उसे खोलना और ज़ख्म पर मसह करना दोनों नुकसानदेह हों, तो जितना हिस्सा ज़ख्म के सामने है और जितना स्वस्थ शरीर के सामने है, उन सब पर मसह करे। और यदि मसह करना नुकसानदेह हो और खोलना नुकसानदेह न हो, तो उस हिस्से पर मसह करे जो ज़ख्म के किनारे पर है और उसके आसपास धो ले। ज़ख्म हो या दाग़ हो या हड्डी टूट गई हो, सबका हुक्म एक ही है, यह 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है। और यदि अधिकांश जबीरा पर मसह कर लिया तो पर्याप्त है, यह हिदाया में लिखा है। और इसी पर फ़तवा दिया जाता है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। आधे जबीरा पर या उससे कम पर सर्वसम्मति (इज्मा) से मसह जायज़ नहीं है, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। यदि फ़सद (रक्तमोक्षण) कराने वाले ने पट्टी पर मसह किया या मसह नहीं किया तो पर्याप्त है और इसी पर भरोसा है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है।

گزر جائے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ جس شخص کو اپنے موزے نکالنے میں یہ خوف ہے کہ موزے نکالنے سے اس کے پاؤں سردی کی وجہ سے رہ جائیں گے تو اس کو مسح جائز ہے اگرچہ مدت دراز ہو جائے جیسے ان لکڑیوں پر مسح جائز ہوتا ہے جو ٹوٹی ہڈی پر باندھی جائیں یہ تبیین اور بحرالرائق میں لکھا ہے اکثر قدم نکل آئے تو پورے پاؤں کے نکل آنے کے حکم میں ہے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر موزہ چوڑا ہے جب پاؤں اٹھاتا ہے تو ایڑی نکل جاتی ہے اور جب پاؤں رکھتا ہے تو پھر اپنی جگہ پر آجاتی ہے تو اس پر مسح جائز ہے۔ جس کے پاؤں ٹیڑھے ہو جائیں اور وہ پنجوں کے بل چلتا ہو اور ایڑی اپنی جگہ سے اٹھ گئی ہو تو اس کو بھی موزوں پر مسح جائز ہے جب تک پاؤں اس کا ساق کی طرف کو نکل نہ جائے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اور اگر ودتہ کے موزے پہنے اور ایک تہ اتار لی تو دوسری پر مسح کا اعادہ نہ کرے اور یہی حکم ہے۔ اس صورت میں جب موزوں پر بال ہوں ان پر مسح کرے پھر بال اتار ڈالے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ موزہ پر مسح کیا پھر اس کے اوپر کا پوست پھیل ڈالا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر جرموق کے اوپر مسح کیا پھر جرموق نکال ڈالے تو موزوں پر مسح کا اعادہ کرے یہ محیط میں لکھا ہے اور ایک جرموق نکالا تو اسی موزہ پر مسح کرے جو ظاہر ہوگیا اور دوسری جرموق پر مسح کا اعادہ کرے، ہو جب ظاہر روایت کے یہ بدائع اور فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اور اگر بعد پوری طہارت کے موزے پہنے اور ان پر مسح کیا پھر اس کے ایک موزہ میں پانی داخل ہوا اگر ٹخنے تک پانی پہنچا اور سارا پاؤں دھل گیا تو اس پر دوسرے پاؤں کا غسل واجب نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں جب اکثر قدم تر ہو جائے اور یہی اصح ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ اور اگر وضو کیا اور ہڈی

ٹوٹنے کی جگہ پر لکڑیاں باندھیں اور ان پر مسح کیا اور دونوں پاؤں دھوئے اور موزے پہنے پھر حدث ہوا تو وضو کرے اور ان لکڑیوں پر اور موزوں پر مسح کرے اور اگر وہ زخم اس طہارت کے ٹوٹنے سے پہلے اچھا ہوجائے جس پر موزہ پہنے ہیں تو وہ اس زخم کے موقع کو دھوئے اور موزوں پر مسح کرے اور اگر اس طہارت کے ٹوٹنے کے بعد اچھا ہو تو موزوں کا نکالنا چاہئے یہ سراج الوہاج اور ظہیریہ میں لکھا ہے اور اسی کے میل میں جبیرہ پر مسح کرنا ہے یعنی ان لکڑیوں پر جو ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی جاتی ہے یہ مسح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ فرض ہے بلکہ واجب اور یہی صحیح ہے یہ محیط سرخسی اور بحرالرائق میں لکھا ہے۔ اور یہ مسح اس وقت کرے جب ان کے نیچے دھونے یا مسح کرنے پر قادر نہ ہو بایں طور کہ پانی پہنچنے سے یا ان کے کھولنے سے ضرر ہوتا ہو یا شرح وقایہ میں لکھا ہے اور وہ شخص مسح کرے جس کو کھولنے میں اس وجہ سے ضرر ہو کہ وہ ایسی جگہ ہے کہ پھر ان کو خود نہیں باندھ سکتا اور نہ اس کے پاس کوئی اور باندھنے والا ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔

اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا نقصان کرتا ہو تو گرم پانی سے دھونا لازم ہے یہ شرح جامع صغیر میں لکھا ہے جو قاضی خان کی تصنیف ہے اور یہ ظاہر ہے یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اور اگر نقصان نہ کرے تو اس کا چھوڑنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں اور عتابیہ میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام نے ان دونوں کے قول کی طرف رجوع کیا اور جیون اور حقائق میں ہے کہ احتیاطاً فتویٰ انہیں دونوں کے قول پر ہے کہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو شیخ ابوالماکارم کی تصنیف ہے۔ اگر جبیرہ زخم سے زیادہ جگہ پر ہو تو اگر اسکو کھولنا اور زخم پر مسح کرنا دونوں نقصان کرے تو جس قدر زخم کے مقابل اور جس قدر صحیح بدن کے مقابل ہے سب پر مسح کرے اور اگر مسح نقصان کرے اور کھولنا نقصان نہ کرے تو اس قدر پر مسح کرے جو زخم کے مرے پر ہے اور اس کے آس پاس دھولے اور زخم ہو یا داغ ہو یا ہڈی ٹوٹ گئی

ہو سب کا حکم ایک ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ اور اگر اکثر جبیرہ پر مسح کر لیا تو کافی ہے۔ یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے آدھے جبیرہ پر یا اس سے کم پر بالاجماع مسح جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر فصد کھولنے والے نے پٹی پر مسح کیا یا مسح نہ کیا تو کافی ہے اور اسی پر اعتماد ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 [223] Kitab al-Taharah (The Book of Purification)

It is stated in 'Mudmirat' that the current fatwa is based on this: this is written in 'Sharh Niqayah', which is a composition of Sheikh Abu al-Makarim. Wiping (masah) over the portion of the hand that remains exposed between the two knots of a bandage is sufficient, and this is the most correct (asah) view. This is written in 'Sharh Wiqayah' and from 'Saghiri' it is cited that this is the most correct view and the fatwa is based on it; this is written in 'Tatarkhaniyah'. If the wound has not healed and the bandage (jabirah) falls off, then washing the area is not mandatory, nor will the wiping become invalid. However, if it falls after healing, the wiping becomes invalid, and washing that specific area becomes obligatory; this is written in 'Kafi' and 'Muhit'. If one performed ablution (wudu) while medicine was applied and poured water over it, and if it falls off after that area has healed, washing will be mandatory, but if it falls off before healing, washing will not be mandatory; this is written in 'Muhit'. If a nail breaks and medicine is applied to it, and if removing it causes harm, then one may wipe over it. If wiping also causes harm, then one should skip it. If the limbs are cracked, then if possible, pour water over the cracks. If this is not possible, wipe over them. If even this is not possible, leave them and wash around them; this is written in 'Tabyin'. If one wiped over a wound's bandage and then it fell off and was replaced by another, it is better to wipe again; this is written in 'Dhakirah'. If a person has a wound on a finger and applies ointment to it, and the wound covers a larger area, then while performing wudu, he wipes over it; if he wipes over the entire bandage, it is permissible. This ruling also applies to someone who has undergone bloodletting (fasd), and the fatwa is based on this.

If a person has a wound on his arms and dips them into a container of water so that they are wiped, it is not permissible and the water will become used (musta'mal). However, if the wound is on the fingers or palms, it will be considered washed, and the water will not become 'musta'mal' even if he intended to wipe; this is written in 'Khulasah'. Wiping over a bandage (jabirah) and wiping over a wound's padding is equivalent to washing the body underneath it; it is not a mere substitute. Thus, if one wipes over only one foot's bandage and washes the other foot, it is valid; this is written in 'Tabyin'. There is no fixed duration for this wiping, and there is no difference whether the bandage is tied while in a state of ritual purity (wudu) or without it; this is written in 'Khulasah'. Minor and major ritual impurities (i.e., being without wudu or being in a state requiring a bath/ghusl) are the same in this regard. According to unanimous reports, intention (niyyah) is also not a condition for this

wiping; this is written in 'Bahr al-Raiq', and wiping once is sufficient; this is the correct view as stated in 'Muhit'. If the upper bandage is removed, it is not mandatory to repeat the wiping on the lower bandage; this is written in 'Bahr al-Raiq'. One should not combine washing the foot and wiping over a leather sock (khuff); this is written in 'Kafi'. If a person has a wound on one foot with a bandage tied over it, then performs wudu, wipes over the bandage, and washes the other foot, then puts on a sock, the correct view is that wiping over that sock is not permissible. If he wipes over the bandage and then puts on both socks, then wiping over both socks is permissible; this is written in 'Muhit Sarakhsi'. If a person had a boil on one foot, washed both feet, and wore both socks, then experienced ritual impurity and wiped over both socks and prayed many prayers in this manner, then removed the socks and found that the boil had burst and blood had flowed, but it is not known when it burst, then it is narrated from Sheikh Imam Abu Bakr Muhammad ibn al-Fadl that if the tip of the wound has dried and the person put on the socks at the time of dawn (Fajr) and removed them after the night prayer (Isha), he should not repeat the Fajr prayer but should repeat the subsequent prayers. If the tip of the wound is moist with blood, he should not repeat any prayer; this is written in 'Muhit'. If someone bandaged a wound and the bandage became wet, and that moisture came through to the outside, then the wudu is broken; otherwise, it is not broken. If the bandage was double-layered and moisture came out from some parts and not others, the wudu is still broken; this is written in the 'Nullifiers of Wudu' section of 'Tatarkhaniyah'. Wiping over gloves is not permissible; this is written in 'Kafi'.

And if the bandage falls off during prayer, one should start the prayer anew because before the purpose of the substitute (the wiping) was fully achieved, the person became capable of the original act (washing). That is, the prayer was not yet completed through the aforementioned wiping when the person became capable of the original, i.e., he can now wash and pray. Therefore, the substitute is no longer effective; hence, it is mandatory to perform the prayer again from the beginning with the original act 12.

और मुज़मरात में है कि अब फतवा इसी पर है, यह शरह निक़ाया में लिखा है जो शेख अबुल मकारम की तस्नीफ है। पट्टी की दोनों गिरहों के दरम्यान में जो हाथ खुला रह जाता है उस पर मसह (पोंछना) काफी है और यही अस़ह (अति सही) है, यह शरह विक़ाया में लिखा है और स़गीरी से है कि यही अस़ह है और इसी पर फतवा है, यह तातारख़ानिया में लिखा है। अगर ज़ख़्म अच्छा नहीं हुआ और बग़ैर इसके जबीरा (पट्टी) गिर पड़े तो धोना लाज़िम नहीं और मसह भी बातिल नहीं होगा और अगर अच्छा होने के बाद गिरे तो मसह बातिल होगा और ख़ास उस जगह का धोना वाजिब होगा, यह काफी और मुहीत में लिखा है। वुज़ू किया और दवा लगी हुई थी उसके ऊपर का पानी बहा लिया, फिर उस जगह के अच्छे हो जाने के बाद अगर गिर गई तो धोना लाज़िम होगा और अगर बग़ैर अच्छे हुए गिर गई तो धोना लाज़िम न होगा, यह मुहीत में लिखा है। अगर नाख़ून टूट जाए और उस पर दवा लगाई जाए और अगर उसका छुड़ाना नुक़सान करता हो तो उसके ऊपर मसह कर ले और अगर मसह भी नुक़सान करता हो तो उसको छोड़ दे। आ'ज़ा (अंग) फटे हुए हों तो अगर हो सके तो उनके शिगाफों (दरारों) पर पानी बहा दे और अगर यह न हो सके तो उन पर मसह करे और अगर यह भी नहीं हो सकता तो उनको छोड़ दे और उनके आस-पास धो ले, यह तबीईन में लिखा है। ज़ख़्म की पट्टी पर मसह किया फिर वह गिर गई और दूसरी बदली तो बेहतर यह है कि दोबारा मसह करे, यह ज़ख़ीरा में लिखा है। किसी शख़्स की उंगली में ज़ख़्म हो और उस पर मरहम लगा दे और ज़ख़्म ज़्यादा जगह पर लग जाए फिर वुज़ू करने में उस पर मसह करे तो अगर पूरी पट्टी पर मसह करे तो जायज़ है। और यह हुक्म है फ़स्द (नस) खुलवाने वाले के हक़ में, इसी पर फतवा है।

किसी शख़्स की बांहों पर ज़ख़्म है और उसको पानी के बर्तन में डुबोया ताकि उन पर मसह हो जाए तो जायज़ नहीं और पानी ख़राब (इस्तेमाल किया हुआ) हो जाएगा लेकिन अगर हाथ की उंगलियों या हथेलियों पर हो तो वह धुल जाएगा और पानी मुस्ता'मल (इस्तेमाल किया हुआ) न होगा अगरचे उसने मसह का इरादा किया था, यह खुलासा में लिखा है। जबीरा पर मसह करना और ज़ख़्म के नचाह (फाहे/पैड) पर मसह करना उसके तले के बदन के धोने के बराबर है, बदल (विकल्प) नहीं है, यहाँ तक कि अगर जबीरा सिर्फ एक पाँव पर मसह करे और दूसरे पाँव को धो दे, यह तबीईन में लिखा है और इस मसह की कोई मुद्दत मुकर्रर नहीं है और इसमें भी कुछ फर्क नहीं है कि उसको बा-वुज़ू बाँधे या बे-वुज़ू बाँधे, यह खुलासा में लिखा है और छोटा-बड़ा हदस (अपवित्रता) यानी बे-वुज़ू होना और हालत-ए-ग़ुस्ल (स्नान की आवश्यकता) होना इसमें बराबर है और इसके मसह में बिल-इत्तिफाक़

रिवायात नियत भी शर्त नहीं, यह बहरुल रैक़ में लिखा है और एक बार मसह काफी है, यही सही है, यह मुहीत में लिखा है। अगर ऊपर की पट्टी दूर हो जाए तो नीचे की पट्टी पर मसह का इआदा (दोहराना) वाजिब नहीं, यह बहरुल रैक़ में लिखा है। पाँव के धोने और मोज़ा के मसह को जमा (इकट्ठा) न करे, यह काफी में लिखा है। एक शख़्स के एक पाँव में ज़ख़्म है और उस पर जबीरा बंधा हुआ है, फिर उसने वुज़ू किया और जबीरा पर मसह किया और दूसरे पाँव को धोया फिर एक मोज़ा पहना तो सही यह है कि मोज़ा पर मसह जायज़ नहीं। अगर जबीरा पर मसह कर के दोनों मोज़े पहने तो दोनों मोज़ों पर मसह जायज़ है, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। किसी शख़्स के एक पाँव में फोड़ा हुआ और उसने दोनों पाँव धोए और दोनों मोज़े पहने फिर उसको हदस हुआ और दोनों मोज़ों पर मसह किया और इस तरह बहुत सी नमाज़ें पढ़ीं फिर मोज़ा निकाला तो यह मालूम हुआ कि फोड़ा फूट गया और उससे खून बहा मगर यह नहीं मालूम कि कब फूटा तो शेख इमाम अबू बकर मुहम्मद इब्न अल-फ़ज़्ल से यह मन्कूल है कि अगर ज़ख़्म का सिरा खुश्क हो गया हो और उस शख़्स ने मोज़ा तुलू-ए-फज्र के वक्त पहना था और बाद ईशा के निकाला तो फज्र का इआदा न करे बाक़ी नमाज़ों का इआदा करे और अगर ज़ख़्म का सिरा खून में तर हो तो किसी नमाज़ का इआदा न करे, यह मुहीत में लिखा है। अगर किसी ने ज़ख़्म को बांधा और वह बंधन तर हो गया और वह तरी बाहर तक आ गई तो वुज़ू टूट गया वरना नहीं टूटा और अगर वह बंधन दोहरा था और बाज़ (कुछ) में से तरी बाहर आई और बाज़ में से न आई तो भी वुज़ू टूट जाएगा, यह तातारख़ानिया के ऩवाक़िज़-ए-वुज़ू (वुज़ू तोड़ने वाली चीज़ें) में लिखा है। दस्तानों पर मसह जायज़ नहीं, यह काफी में लिखा है।

और अगर नमाज़ में (पट्टी) गिरी हो तो नमाज़ को नए सिरे से पढ़े क्योंकि बदल (विकल्प) से मक़सूद पूरा होने से पहले वह असल (मूल कार्य) पर क़ादिर हो गया, यानी मसह-ए-मज़कूर से हनूज़ नमाज़ पूरी न हुई थी कि असल पर क़ादिर हो गया यानी धोकर नमाज़ पढ़ सकता है, तो अब बदल मुअस्सिर (प्रभावी) नहीं रहा लिहाज़ा लाज़िम है कि असल के साथ अज़ सर-ए-नौ (शुरुआत से) नमाज़ पढ़े १२।

اور مضمرات میں ہے کہ اب فتویٰ اسی پر ہے یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو شیخ ابولمکارم کی تصنیف ہے۔ پٹی کی دونوں گرہوں کے درمیان میں جو ہاتھ کھلا رہ جاتا ہے اس پر مسح کافی ہے اور یہی اصح ہے یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے اور صغیری سے ہے کہ یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ اگر زخم اچھا نہیں ہوا اور بغیر اس کے جبیرہ گر پڑے تو دھونا لازم نہیں اور مسح بھی باطل نہیں ہوگا اور اگر اچھا ہونے کے بعد گرے تو مسح باطل ہوگا اور خاص اس جگہ کا دھونا واجب ہو گا یہ کافی اور محیط میں لکھا ہے۔ وضو کیا اور روا لگی ہوئی تھی اس کے اوپر کا پانی بہا لیا پھر اس جگہ کے اچھے ہو جانے کے بعد اگر گئی تو دھونا لازم ہوگا اور اگر بغیر اچھے ہوئے گر گئی تو دھونا لازم نہ ہوگا یہ محیط میں لکھا ہے اگر ناخن ٹوٹ جائے اور اس پر دوا لگائی جائے اور اگر اس کا چھڑانا نقصان کرتا ہو تو اس کے اوپر مسح کر لے اور اگر مسح بھی نقصان کرتا ہو تو اس کو چھوڑ دے۔ اعضا پھٹے ہوئے ہوں تو اگر ہو سکے تو ان کے شگافوں پر پانی بہادے اور اگر یہ نہ ہو سکے تو ان پر مسح کرے اور اگر یہ بھی نہیں ہو سکتا تو ان کو چھوڑ دے اور ان کے آس پاس دھو لے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ زخم کی پٹی پر مسح کیا پھر وہ گر گئی اور دوسری بدلی تو بہتر یہ ہے کہ دوبارہ مسح کرے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے کسی شخص کی انگلی میں زخم ہو اور اس پر مرہم لگا دے اور زخم زیادہ جگہ پر لگ جائے پھر وضو کرنے میں اس پر مسح کرے تو اگر پوری پٹی پر مسح کرے تو جائز ہے۔ اور یہ حکم ہے فصد کھلانے والے حق میں اسی پر فتویٰ ہے۔

کسی شخص کی بانہوں پر زخم ہے اور اس کو پانی کے برتن میں ڈبویا تا کہ ان پر مسح ہو جائے تو جائز نہیں اور پانی خراب ہو جائے گا لیکن اگر ہاتھ کی انگلیوں یا ہتھیلیوں پر ہو تو وہ دھل

جائے گا اور پانی مستعمل نہ ہوگا اگر چہ اس نے مسح کا ارادہ کیا تھا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ جبیرہ پر مسح کرنا اور زخم کے نچاہ (پھاہے) پر مسح کرنا اس کے تلے کے بدن کے دھونے کے برابر ہے بدل نہیں ہے یہاں تک کہ اگر جبیرہ صرف ایک پاؤں پر مسح کرے اور دوسرے پاؤں کو دھو دے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اس مسح کی کوئی مدت مقرر نہیں ہے اور اس میں بھی کچھ فرق نہیں ہے کہ اس کو باوضو باندھے یا بے وضو باندھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور چھوٹا بڑا حدث یعنی بے وضو اور حالت غسل میں ہونا اس میں برابر ہے اور اس کے مسح میں بالاتفاق روایات نیت بھی شرط نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور ایک بار مسح کافی ہے یہی صحیح ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر اوپر کی پٹی دور ہو جائے تو نیچے کی پٹی پر مسح کا اعادہ واجب نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے پاؤں کے دھونے اور موزہ کے مسح کو جمع نہ کرے یہ کافی میں لکھا ہے۔ ایک شخص کے ایک پاؤں میں زخم ہے اور اس پر جبیرہ بندھا ہوا ہے پھر اس نے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دوسرے پاؤں کو دھویا پھر ایک موزہ پہنا تو صحیح یہ ہے کہ موزہ پر مسح جائز نہیں اگر جبیرہ پر مسح کر کے دونوں موزے پہنے تو دونوں موزوں پر مسح جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے کسی شخص کے ایک پاؤں میں پھوڑا ہوا اور اس نے دونوں پاؤں دھوئے اور دونوں موزے پہنے پھر اس کو حدث ہوا اور دونوں موزوں پر مسح کیا اور اس طرح بہت سی نمازیں پڑھیں پھر موزہ نکالا تو یہ معلوم ہوا کہ پھوڑا پھوٹ گیا اور اس سے خون بہا مگر یہ نہیں معلوم کہ کب پھوٹا تو شیخ امام ابوبکر محمد ابن الفضل سے یہ منقول ہے کہ اگر زخم کا سرا خشک ہو گیا ہو اور اس شخص نے موزہ طلوع فجر کے وقت پہنا تھا اور بعد عشاء کے نکالا تو فجر کا اعادہ نہ کرے باقی نمازوں کا اعادہ کرے اور اگر زخم کا سرا خون میں تر ہو تو کسی نماز کا اعادہ نہ کرے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر کسی نے زخم کو باندھا اور وہ بندھن تر ہو گیا اور وہ تری باہر تک آگئی تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں ٹوٹا اور اگر وہ بندھن دھر اتھا اور بعض میں

سے تری باہر آئی اور بعض میں سے نہ آئی تو بھی وضو ٹوٹ جائے گا یہ تاتارخانیہ کے نو اقض وضو میں لکھا ہے۔ دستانوں پر مسح جائز نہیں یہ کافی میں لکھا ہے اگر دوسرے شخص سے اپنے موزہ پر

اور اگر نماز میں گرا ہو تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا یعنی مسح مذکور سے ہنوز نماز پوری نہ ہوئی تھی کہ اصل پر قادر ہو گیا یعنی دھو کر نماز پڑھ سکتا ہے تو اب بدل موثر نہیں رہا لہذا لازم ہے کہ اصل کے ساتھ از سر نو نماز پڑھے ۱۲۔

Fatawa-e-Alamgiri... Volume 1 (Page 235) Book of Purification ...if [a woman] wipes [over her leather socks], it is permissible. This is stated in 'Al-Khulasa'. In the ruling of wiping over socks, a woman is like a man, because the reason for the permissibility of wiping over socks is equal for both. This is stated in 'Al-Muhit'.

Sixth Chapter

Concerning the types of blood that are specific to women That blood is of three types: menstruation (haidh), lochia/post-partum (nifas), and irregular bleeding (istihadah). This chapter consists of four sections:

First Section

Concerning Menstruation (Haidh) Menstruation is blood that comes from the uterus without childbirth. This is stated in 'Fath al-Qadir'. If blood comes from the rectum, it is not menstruation; however, once it stops, a bath (ghusl) becomes obligatory, as stated in 'Al-Khulasa'. For blood to be considered menstrual, it depends on several factors, including the timing. Its time is from the age of nine years until the age of menopause (iyyas). In 'Badai', it is stated that the time of menopause is fifty-five years. This is mentioned in 'Al-Khulasa', and it is the most correct among all opinions, as stated in 'Al-Muhit' and relied upon in 'Al-Nihaya' and 'Siraj al-Wahhaj'. The fatwa is based on this according to 'Mi’raj al-Diraya'. Any blood seen after this age will not be considered menstruation according to the manifest doctrine (Zahir al-Madhhab). The preferred view is that if the blood is strong (dark/thick), it will be menstruation, as mentioned in 'Sharh al-Majma', authored by Ibn Malik. Among the conditions is that the blood must emerge to the external vulva [2], even if it's due to removing a pad (kurshuf/cotton plug). As long as something like a pad is between the blood and the external vulva, it is not menstruation, as stated in 'Al-Muhit'. If a woman was clean and then saw traces of blood on the pad, the ruling of menstruation starts from the time she removed the pad. Conversely, if a woman was menstruating and removed a pad finding no trace of blood, the ruling of blood cessation starts from the time she placed the pad; this is mentioned in 'Sharh al-Wiqaya'. The continuous flow of menstrual blood is not a condition, as stated in 'Al-Khulasa'. Among the conditions is that the blood should be one of six colors: black, red, yellow, turbid/muddy, green, or grey; this is stated in 'Al-Nihaya'. The color on the pad is considered at the time it is removed, while it is still moist, not when it has dried. It is stated in 'Al-Muhit' that if a cloth is moist and shows pure whiteness, but turns yellow upon drying, it is ruled as white [3]. If redness or yellowness was seen,

but it became white after drying, the state in which it was first seen is considered, not the state after it changed; this is stated in 'Al-Tajnīs'. Among the conditions is the duration: the minimum duration of menstruation in the manifest report is three days and three nights, as mentioned in 'Al-Tabyin'. The maximum duration is ten days and nights, as mentioned in 'Al-Khulasa'. Another condition is that a full period of purity (tuhr) must have preceded it and the womb must be empty of pregnancy, as mentioned in 'Siraj al-Wahhaj'. If a period of purity occurs between two episodes of bleeding and all the blood...

---

1. Al-Hakim and Ibn al-Mundhir narrated with an authentic chain from Ibn Abbas that the beginning of menstruation for Lady Eve (Hawa) was when she was descended from Paradise. It is mentioned in a Hadith that menstruation is something Allah ordained for the daughters of Adam. Some of the predecessors said the first menstruation occurred among the Children of Israel. Narrated by Bukhari and Tahtawi 314.
2. At that time, she should stop praying even if she is a beginner, according to the correct view, because the original state is health, and menstrual blood is considered blood of health. Al-Sanni 12.
3. Concerning 'whiteness', some said it is a specific thing, but the research is that pure whiteness refers to the cessation of menstruation. Thus in 'Al-Damir al-Faiq' 12.

फ़तावा-ए-आलमगीरी..... जिल्द १ (२३५) किताब अत-तहारत ...मसह कर लिया तो जायज़ है, यह 'खुलासा' में लिखा है। मोज़ों के मसह के हुक्म में औरत मर्द के समान है, क्योंकि मोज़ों के मसह के जायज़ होने का जो कारण है, वह दोनों में बराबर है, यह 'मुहीत' में लिखा है।

छठा बाब

उन ख़ूनों के बयान में जो औरतों से विशेष हैं वह ख़ून तीन प्रकार का है: हैज़ (मासिक धर्म), निफ़ास (प्रसवोत्तर रक्तस्राव), और इस्तिहाज़ा (अनियमित रक्तस्राव)। इस अध्याय में चार अनुभाग हैं:

पहली फ़स्ल

हैज़ के बयान में हैज़ वह ख़ून है जो गर्भाशय से बिना प्रसव के निकले, यह 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है। यदि मल द्वार की तरफ से ख़ून निकले तो वह हैज़ नहीं है; और जब वह बंद हो जाए तो ग़ुस्ल (स्नान) वाजिब होगा, यह 'खुलासा' में लिखा है। ख़ून का हैज़ होना कुछ बातों पर निर्भर है, जिनमें से एक समय है। इसका समय नौ वर्ष की आयु से लेकर 'इयास' (रजोनिवृत्ति) तक है। 'बदाइ' में लिखा है कि इयास का समय पचपन वर्ष की आयु में होता है। यह 'खुलासा' में लिखा है और यही सभी मतों में सही है, यह 'मुहीत' में लिखा है और इसी पर भरोसा है, यह 'निहाया' और 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है और इसी पर फ़तवा है, यह 'मेराज अद-दिराया' में लिखा है। फिर इसके बाद जो ख़ून नज़र आएगा, वह ज़ाहिर मज़हब में हैज़ नहीं होगा। पसंदीदा मत यह है कि यदि ख़ून गहरा होगा तो हैज़ होगा, यह 'शरह अल-मजमा' में लिखा है जो इब्ने मलिक की रचना है। इनमें से एक शर्त ख़ून का बाहरी जननांग [2] तक निकलना है, चाहे वह गद्दी (पैड) हटाने के कारण ही क्यों न हो। अतः जब तक गद्दी ख़ून और बाहरी जननांग के बीच बाधा है, तब तक हैज़ नहीं होगा, यह 'मुहीत' में लिखा है। एक औरत हैज़ से पाक थी और उसने गद्दी पर ख़ून का असर देखा, तो जिस समय गद्दी हटाई, उसी समय से हैज़ का हुक्म होगा। और जिस औरत को हैज़ आ रहा है और उसने गद्दी हटाई और ख़ून का असर न पाया, तो ख़ून बंद होने का हुक्म उस समय से होगा जब गद्दी रखी थी; यह 'शरह वक़ाया' में लिखा है। हैज़ के ख़ून में प्रवाह (बहाव) शर्त नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। इनमें से एक बात यह है कि इसका ख़ून इन छह रंगों में से किसी एक रंग का हो: काला, लाल, पीला, मटमैला, हरा या सलेटी; यह 'निहाया' में लिखा है। गद्दी पर के रंग का विचार उस समय का है जब उसे हटाया जाए और वह नम हो, न कि सूखने के बाद का। 'मुहीत' में लिखा है कि जब तक कपड़ा नम है और शुद्ध सफेदी है, और जब वह सूख जाए तब पीला हो जाए, तो उसका हुक्म सफेदी [3] का ही है। और यदि

सुर्खी या ज़र्दी देखी और सूखने के बाद वह सफेद हो गई, तो जिस स्थिति में देखा था उसी का विचार किया जाएगा, बदलने के बाद की स्थिति का नहीं; यह 'तजनीस' में लिखा है। हैज़ की अवधि: ज़ाहिर रिवायत में हैज़ की न्यूनतम अवधि तीन दिन और तीन रातें हैं, यह 'तबीयन' में लिखा है। और हैज़ की अधिकतम अवधि दस दिन और रातें हैं, यह 'खुलासा' में लिखा है। एक शर्त यह भी है कि इससे पहले पूर्ण पवित्रता (तुहर) की अवधि बीत चुकी हो और गर्भाशय गर्भ से खाली हो, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। यदि दो ख़ूनों के बीच में पवित्रता आ जाए और सारा ख़ून...

---

1. हाकिम और इब्न अल-मुन्ज़िर ने सही सनद के साथ इब्न अब्बास से रिवायत की है कि हज़रत हव्वा पर हैज़ की शुरुआत उस समय हुई जब उन्हें जन्नत से उतारा गया। हदीस में है कि यह (हैज़) एक ऐसी चीज़ है जिसे अल्लाह तआला ने आदम की बेटियों पर लिख दिया है। कुछ पूर्वजों ने कहा कि पहला हैज़ बनी इस्राइल को हुआ। इसे बुख़ारी और तहातावी ३१४ ने रिवायत किया है।
2. उस समय वह नमाज़ छोड़ देगी, चाहे वह औरत ऐसी हो जिसका पहला आरंभ हुआ हो, सही मत के अनुसार, क्योंकि मूल रूप से यह स्वास्थ्य है और हैज़ का ख़ून स्वास्थ्य का ख़ून है। अल-सन्नी १२।
3. 'सफेदी' के बारे में कुछ ने कहा कि वह एक अलग चीज़ है, लेकिन शोध यह है कि शुद्ध सफेदी से हैज़ का समाप्त होना मुराद है। जैसा कि 'ज़मीर अल-फ़ायक़' में है। १२।

فتاویٰ عالمگیری..... جلد ۱ (۲۳۵) کتاب الطھارۃ مسح کر لیا تو جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے عورت موزوں کے مسح کے حکم میں مثل مرد کے ہے اس لئے کہ جو سبب موزوں کے مسح جائز ہونے کا ہے وہ دونوں میں برابر ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔

چھٹا باب

ان خونوں کے بیان میں جو عورتوں سے مختص ہیں وہ خون تین قسم کا ہے حیض اور نفاس اور استحاضہ اس باب میں چار فصلیں ہیں:

پہلی فصل

حیض کے بیان میں حیض وہ خون ہے جو رحم سے بدون ولادت کے نکلے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ اگر پاخانے کے مقام کی طرف سے خون نکلے تو حیض نہیں اور جب وہ بند ہو جائے تو غسل واجب ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ خون کا حیض ہونا چند باتوں پر موقوف ہے منجملہ ان کے وقت ہے اور وہ نو برس کی عمر سے من ایاس تک ہے بدائع میں لکھا ہے ایاس کا وقت پچپن برس کی عمر میں ہوتا ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی سب قولوں میں ٹھیک ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اسی پر اعتماد ہے یہ نہایہ اور سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے پھر اس کے بعد جو خون نظر آئے گا وہ ظاہر مذہب میں حیض نہ ہوگا اور مختار یہ ہے کہ اگر خون قوی ہوگا تو حیض ہوگا یہ شرح مجمع میں لکھا ہے جو ابن ملک کی تصنیف ہے اور منجملہ ان کے نکلنا خون کا ہے فرج خارج ۲ تک اگر چہ گدی کے گر جانے سے ہو۔ پس جب تک کچھ گدی خون اور فرج خارج کے درمیان میں حائل ہے تو حیض نہ ہوگا یہ محیط میں لکھا ہے۔ ایک عورت حیض سے پاک تھی اور اس نے گدی پر خون کا اثر دیکھا تو جس وقت

سے گدی اٹھائی اس وقت سے حیض کا حکم ہوگا اور جس عورت کو حیض آ رہا ہے اور اس نے گدی اٹھائی اور خون کا اثر نہ پایا تا اس وقت سے خون بند ہونے کا حکم ہوگا جس وقت سے گدی رکھی تھی یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے حیض کے خون میں سیلان شرط نہیں ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ اس کا خون ان چھ رنگوں میں سے ایک رنگ کا ہو سیاہ ہو یا سرخ ہو یا زرد ہو یا تیرہ رنگ ہو یا سبز ہو یا خاکستری رنگ ہو یہ نہایہ میں لکھا ہے اور گدی پر کے رنگ کا اعتبار اس وقت کا ہے جب اس کو اٹھائیں اور وہ تر نہ ہو اس وقت جب وہ خشک ہو یہ محیط میں لکھا ہے کہ جب تک کپڑا تر ہے تب تک خالص سپیدی ہو اور جب وہ خشک ہو جائے تب زرد ہو جائے تو اس کا حکم سپیدی ۳ کا ہے اور اگر سرخی یا زردی دیکھی اور بعد خشک ہونے کے وہ سپید ہوگئی تو جس حالت میں دیکھا تھا اس حالت کا اعتبار کیا جائے گا اور تغیر کے بعد جو حالت ہوئی اس کا اعتبار نہیں یہ تجنیس میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے مدت حیض کی ہے کم سے کم مدت حیض کی ظاہر روایت میں تین دن اور تین راتیں ہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور اکثر مدت حیض کی دس دن اور ان کی راتیں ہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ کامل مدت طہر کی اس سے پہلے ہو چکی ہو اور رحم حمل سے خالی ہو یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر دو خون کے درمیان میں طہر آ جائے اور سب خون حیض کی

ا حاکم وابن المنذر نے باسنا د صحیح ابن عباس سے روایت کی کہ ابتدائے حیض حضرت حوا پر اس وقت ہے ہوا کہ جنت سے اتاری گئیں حدیث میں ہے کہ یہ یعنی حیض ایک چیز ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں پر لکھا ہے یعنی مقرر کیا بعض نے سلف نے کہا کہ اول حیض بنی اسرائیل پر ہوا رواہ البخاری و طحیطاوی ۳۱۴ ۲ اُس وقت حوادث نماز کو چھوڑ دے گا اگر چہ عورت ایسی ہو کہ پہلا شروع ہوا ہوا صیح قول میں کیونکہ اصل اس میں صحت ہے اور حیض

خون صحت ہے السنی ۱۲ ۳ قولہ سپیدی بعضوں نے کہا کہ وہ ایک چیز ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ بیاض خالص سے انقطاع حیض مراد ہے کذا فی الضمیر الفائق ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) | 236 | Book of Purification (Kitab at-Taharah)

...if they are within the duration, then it will be menstruation (Haiz). And if a discharge occurs outside the duration of menstruation, for example, bleeding occurred for one day, followed by purity (Tuhr) for nine days, and then bleeding occurred again for one day, then it will not be menstruation because the final bleeding is not within the menstrual duration. According to this narration, the beginning and end of menstruation did not occur via purity. This narration is from Imam Muhammad. Imam Abu Yusuf narrated from Imam Abu Hanifa that if purity occurs between two instances of bleeding and it is less than fifteen days, he shall not separate them. Most of the later scholars have issued fatwas based on this, as it provides ease for both the questioner and the mufti. This is written in 'Tabyin' and the same is in 'Zahedi'. Taking this narration is easier, as written in 'Hidaya'. Sadr al-Shahid Hussamuddin's opinion was established on this, and fatwas are issued accordingly, as written in 'Al-Muhit'. Therefore, if it does not exceed ten days, the purity and the blood will all be considered menstruation, regardless of whether it is the woman's first time or her habit is established. If it exceeds ten days, and if it is the woman's first time, then ten days will be considered menstruation. If her habit is established, then the known duration of menstruation will be considered menstruation and the known duration of purity will be considered purity; this is written in 'Siraj al-Wahhaj'. Starting menstruation from purity is permissible if there was blood before it, and ending it on purity is also permissible if there is blood after it; this is written in 'Tabyin'. If there is a period of purity of fifteen days or more, a gap will be recognized between the two bleedings. Thus, each or only one of them will be considered menstruation as possible; this is written in 'Al-Muhit'. The minimum duration of purity is fifteen days, and there is no upper limit. However, if there is a need to establish a habit, for example, if a woman reaches puberty in a state where she bleeds continuously, then ten days of every month will be considered menstruation and the rest purity. This is written in 'Hidaya'.

Second Section (Doosri Fasl) Regarding Postnatal Bleeding (Nifas ke Bayan Mein)

Nifas is the blood that comes after childbirth; this is written in the primary texts. If a child is born and no blood appears, then according to Imam Abu Yusuf, Ghusl (ritual bath) will not be obligatory. This is also the narration from Imam Muhammad. It is mentioned in 'Mufid' that this is correct, but due to contact with impurity alongside the child, Wudu (ablution) will be obligatory; this is written in 'Tabyin'. According to

Imam Abu Hanifa, Ghusl will be obligatory. Most scholars have adopted this view, and Sadr al-Shahid used to give fatwas on this; this is written in 'Al-Muhit'. Abu Ali Daqqaq said that we adopt this [view]; this is written in 'Muzmarat'. It is stated in the Fatawa that it is correct; this is written in 'Jawharat an-Nayyarah'. If the majority of the child has come out, it will be considered Nifas, otherwise not. The same ruling applies if the child is broken into pieces inside the body and the majority comes out. If a small part of the child's form is visible, such as a finger, a nail, or hair, then it is considered a child, and its delivery will cause the woman to have Nifas; this is written in 'Tabyin'.

If nothing from its form has appeared, it will not be Nifas. What appeared, if possible, will be menstruation; otherwise, it will be Istihada (abnormal bleeding). If bleeding occurred both before and after the child's delivery, and some form of the child had appeared, then the blood that came before the child's delivery will not be menstruation, and what came after will be Nifas. If the form had not appeared, then the blood accompanying a miscarriage, if it can be menstruation, will be considered as such; this is written in 'Nihaya'. If a child is born through the navel, such that an abdominal wound burst and the child came out from there, Ahmed said that this is the most correct view according to Imam Malik and Shafi'i. Fath 12 A.

...अवधि के भीतर हों तो वह हैज़ (मासिक धर्म) होगा और यदि कोई रक्त हैज़ की अवधि से बाहर हो जाए जैसे कि एक दिन रक्त आया और नौ दिनों तक तुह्र (शुद्धता) रहा और फिर एक दिन रक्त आया तो वह हैज़ नहीं होगा क्योंकि अंत का रक्त हैज़ की अवधि के भीतर नहीं है। और इस रिवायत (वर्णन) के अनुसार हैज़ की शुरुआत और अंत तुह्र से नहीं हुई। यह रिवायत इमाम मुहम्मद की है। इमाम अबू हनीफा से इमाम अबू यूसुफ ने यह रिवायत की है कि यदि दो रक्तों के बीच तुह्र आ जाए और वह पंद्रह दिनों से कम हो तो उन्हें अलग नहीं किया जाएगा और अधिकांश बाद के विद्वानों ने इसी पर फतवा दिया है क्योंकि इसमें फतवा पूछने वाले और फतवा देने वाले दोनों के लिए आसानी है। यह 'तबीन' में लिखा है और यही 'ज़ाहेदी' में है और इसी रिवायत को अपनाना आसान है, यह 'हिदाया' में लिखा है। सदरुश्शहीद हुसामुद्दीन की राय भी इसी पर कायम हुई है और इसी पर फतवा दिया जाता है, यह 'मुहीत' में लिखा है। अतः यदि दस दिन से अधिक न हो तो वह तुह्र और रक्त सब हैज़ होंगे, चाहे उस महिला को पहली बार हैज़ आया हो या उसकी आदत निर्धारित हो। और यदि दस दिन से अधिक हो, और यदि महिला को पहली बार हैज़ आया है, तो दस दिन हैज़ के माने जाएंगे। और यदि उसकी आदत निर्धारित है, तो हैज़ की ज्ञात अवधि को हैज़ माना जाएगा और तुह्र की ज्ञात अवधि को तुह्र माना जाएगा, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। और हैज़ की शुरुआत तुह्र से जायज़ है यदि उससे पहले रक्त हो, और उसका समाप्त होना भी तुह्र पर जायज़ है यदि उसके बाद रक्त हो, यह 'तबीन' में लिखा है। यदि पंद्रह दिन या उससे अधिक का तुह्र हो तो उन दोनों रक्तों के बीच अंतर समझा जाएगा। अतः उन दोनों में से प्रत्येक को या केवल एक को हैज़ माना जाएगा जैसा संभव हो, यह 'मुहीत' में लिखा है। तुह्र की न्यूनतम अवधि पंद्रह दिन है और अधिकतम की कोई सीमा नहीं है। लेकिन यदि आदत निर्धारित करने की आवश्यकता हो, जैसे कि कोई लड़की ऐसी स्थिति में बालिग (वयस्क) हुई कि उसे हमेशा रक्त आता रहता है, तो हर महीने के दस दिन हैज़ माने जाएंगे और बाकी तुह्र। यह 'हिदाया' में लिखा है।

दूसरी फसल (दूसरा खंड) निफ़ास के बयान में (प्रसव पश्चात रक्तस्राव के वर्णन में)

निफ़ास वह रक्त है जो प्रसव (बच्चे के जन्म) के बाद आता है, यही मूल ग्रंथों में लिखा है। यदि बच्चा पैदा हुआ और रक्त दिखाई नहीं दिया, तो इमाम अबू यूसुफ के अनुसार ग़ुस्ल (स्नान) अनिवार्य नहीं होगा और यही रिवायत इमाम मुहम्मद से है। 'मुफ़ीद' में है कि यही सही है, लेकिन बच्चे के साथ अशुद्धि लगने के कारण उस पर वज़ू अनिवार्य होगा, यह 'तबीन' में लिखा है। और इमाम अबू हनीफा

के अनुसार ग़ुस्ल अनिवार्य होगा, अधिकांश विद्वानों ने इसी मत को अपनाया है और इसी पर सदरुश्शहीद फतवा देते थे, यह 'मुहीत' में लिखा है। और अबू अली दक़ाक़ ने कहा है कि हम इसी को अपनाते हैं, यह 'मुज़मरात' में लिखा है और फतावा में है कि वही सही है, यह 'जौहरतुन नैयरा' में लिखा है। यदि बच्चा आधा या उससे अधिक बाहर निकल आया, तो वह निफ़ास होगा अन्यथा नहीं। और यही नियम उस स्थिति में भी है जब बच्चा गर्भ के भीतर ही टुकड़ों में बँट जाए और उसका अधिकांश भाग बाहर निकल आए। यदि बच्चे का थोड़ा सा अंग भी स्पष्ट हो जाए, जैसे उंगली, नाखून या बाल, तो उसे बच्चा माना जाएगा और उसके जन्म से महिला को निफ़ास होगा, यह 'तबीन' में लिखा है।

यदि उसकी संरचना (अंगों) में से कुछ भी स्पष्ट नहीं हुआ, तो वह निफ़ास नहीं होगा। जो कुछ दिखाई दिया है, यदि संभव हो तो उसे हैज़ माना जाएगा अन्यथा इस्तेहाज़ा (बीमारी का रक्तस्राव) होगा। यदि बच्चे के निकलने से पहले भी रक्त आया और बाद में भी, और बच्चे के कुछ अंग स्पष्ट हो गए थे, तो जो रक्त बच्चे के जन्म से पूर्व आया वह हैज़ नहीं होगा और जो बाद में आया वह निफ़ास होगा। और यदि अंग स्पष्ट नहीं हुए थे, तो गर्भपात के साथ आने वाला रक्त यदि हैज़ हो सकता है तो हैज़ माना जाएगा, यह 'निहाया' में लिखा है। यदि बच्चा नाभि की ओर से पैदा हुआ इस तरह कि पेट का ज़ख्म फट गया और बच्चा वहाँ से बाहर आया, तो अहमद ने कहा कि इमाम मालिक और शाफई के नज़दीक भी यही सही मत है। फ़तह १२ आ.

مدت کے اندر ہوں تو حیض ہوگا اور اگر ایک خون حیض کی مدت سے باہر ہو جائے مثلاً ایک روز خون آیا اور نو دن تک طہر رہا اور پھر ایک روز خون آیا تو حیض نہ ہوگا اس لئے کہ آخر کا خون مدت حیض کے اندر نہیں اور اس روایت کے بموجب حیض کی ابتداء اور انتہا طہر سے نہیں ہوئی اور یہ روایت امام محمدؒ کی ہے امام ابو حنیفہؒ سے امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت کی ہے کہ اگر دو خونوں کے درمیان میں طہر آجائے تو اگر وہ پندرہ روز سے کم ہے تو ان کو جدا نہیں کرے گا اور اکثر متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اس واسطے کہ اس میں فتویٰ پوچھنے والے اور فتویٰ دینے والے دونوں پر آسانی ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی ہے زاہدی میں اور اسی روایت کا لینا آسان ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اسی پر صدر الشہید حسام الدین کی رائے قائم ہوئی ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے یہ محیط میں لکھا ہے پس اگر دس دن سے زیادہ نہ ہو تو وہ طہر اور خون سب حیض ہوں گے برابر ہے کہ اس عورت کو اول ہی بار حیض آیا ہو عادت مقرر ہو اور اگر دس دن سے زیادہ ہو تو اگر عورت کو اول ہی بار حیض آیا ہے تو دس دن حیض کے سمجھے جائیں گے اور اگر اس کی عادت مقرر ہو تو حیض کی جودت معلوم ہے وہ حیض سمجھی جائے گی اور طہر کی جو مدت معلوم ہے وہ طہر سمجھی جائے گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور ابتدا حیض کی طہر سے جائز ہے اگر اس سے پہلے خون ہو اور ختم ہونا اس کا بھی طہر پر جائز ہے اگر اس کے بعد خون ہو یہ تبیین میں لکھا ہے اگر پندرہ روز یا اس سے زیادہ کا طہر ہو تو ان دونوں خونوں میں فاصل سمجھا جائے گا پس ان دونوں میں سے ہر ایک کو یا صرف ایک کو حیض سمجھیں گے جس طرح ممکن ہوگا یہ محیط میں لکھا ہے کم سے کم مدت طہر کی پندرہ روز ہے اور اکثر کی کچھ انتہا نہیں لیکن اگر عادت مقرر کرنے کی حاجت ہو مثلاً

کوئی عورت ایسی حالت میں بالغ ہوئی کہ اس کو ہمیشہ خون آتا ہے تو ہر مہینہ کے دس دن حیض سمجھے جائیں گے اور باقی طہر۔ یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔

دوسری فصل نفاس کے بیان میں

نفاس وہ خون ہے جو ولادت کے بعد آئے یہی متون میں لکھا ہے اگر بچہ پیدا ہوا اور خون نہ ظاہر ہوا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہ ہوگا اور یہی روایت ہے امام محمدؒ سے اور مفید میں ہے کہ یہی صحیح ہے لیکن بچہ کے ساتھ نجاست لگنے کی وجہ سے اس پر وضو واجب ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غسل واجب ہوگا اکثر مشائخ نے یہی قول اختیار کیا ہے اور اسی پر صدر الشہید فتویٰ دیتے تھے یہ محیط میں لکھا ہے اور ابوعلی دقاق نے کہا ہے کہ اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں یہ مضمرات میں لکھا ہے اور فتاویٰ میں ہے کہ وہی صحیح ہے یہ جوہرہ المنیرہ میں لکھا ہے اگر اکثر بچہ باہر نکل آیا تو وہ نفاس ہوگا ورنہ نہ ہو گا اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ بچہ بدن کے اندر اندر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے اور اکثر باہر نکل آئے۔ اگر بچہ کی تھوڑی خلقت ظاہر ہوئی جیسے انگلی یا ناخن یا بال تو وہ بچہ ہے اس کے نکلنے سے عورت کو نفاس ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے۔

اگر اس کی خلقت میں سے کچھ ظاہر نہیں ہوا تو نفاس نہ ہو گا اور جو کچھ نظر آیا ہے اگر ہو سکے گا تو حیض ہوگا ورنہ استحاضہ ہوگا اگر بچہ کے نکلنے سے پہلے بھی خون آیا اور بعد بھی خون آیا اور بچہ کی کچھ خلقت ظاہر ہوگئی تھی تو جو خون اس بچہ کے نکلنے سے قبل آیا وہ حیض نہ ہوگا اور بعد کو آیا وہ نفاس ہوگا اور اگر اس کی خلقت ظاہر نہ ہوئی تھی تو جو حمل اسقاط کے آیا اگر وہ حیض ہو سکے گا تو حیض ہوگا یہ نہایہ میں لکھا ہے اگر بچہ ناف کی طرف

سے پیدا ہوا اس طرح کہ اس کے پیٹ میں زخم تھا وہ پھٹ گیا اور اس طرف سے بچہ نکل آیا تو احمد نے کہا کہ یہی امام مالک و شافعی کے نزدیک اصح ہے فتح ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1, Book of Purification, Page 237

...it will be treated as blood flowing from a wound and will not be considered Nifas (postnatal bleeding); this is stated in *Al-Zahiriya*. However, if blood also flows from the vagina after a child is delivered through the navel, it will be considered Nifas; this is mentioned in *Al-Tabyeen*. If twins are born, Nifas begins from the birth of the first child, as stated in *Al-Kafi*. The condition for twins is that the gap between their births is less than six months. If it is six months or more, they are considered two separate pregnancies and two separate periods of Nifas. If three children are born and the gap between the first and second, and between the second and third, is less than six months, but the gap between the first and third is more than six months, the correct view is to consider it a single pregnancy; this is mentioned in *Al-Tabyeen*. The minimum duration of Nifas is as long as blood lasts, even if it is for a single moment, and this is the formal legal opinion (fatwa). According to us, the maximum duration of Nifas is forty days, as stated in *Al-Sirajiyah*. If bleeding exceeds forty days, the Nifas period for a first-time mother will be forty days, and for a woman with a set habit, it will be according to her usual habit; this is recorded in *Al-Muhit*. Any period of purity (Tuhr) occurring between two bleeding episodes within the forty days is also considered Nifas according to Imam Abu Hanifa, even if it lasts fifteen days or more; the fatwa is based on this. According to Imam Abu Yusuf, the habit of Nifas changes after a single instance contrary to it; this is mentioned in *Al-Khulasa*.

Tenth Section Regarding Istihaza (Irregular Bleeding)

Blood that appears after the maximum duration of Haidh (menstruation) or Nifas and within the minimum duration of purity is Istihaza. For a first-timer, any blood appearing beyond the maximum menstrual duration is Istihaza. If she has a set habit, any blood appearing beyond her usual habit is Istihaza. Likewise, blood that lasts less than the minimum menstrual period, or blood seen by a very elderly woman or a very young girl, is Istihaza; this is stated in *Al-Muhit*. Similarly, blood seen by a pregnant woman at the start of pregnancy or during labor before the child emerges is Istihaza; this is mentioned in *Al-Hidayah*.

Eleventh Section Regarding the Rulings of Haidh, Nifas, and Istihaza

The rulings for Haidh, Nifas, and Istihaza are established only when the blood emerges and becomes visible. This is the apparent position of our scholars, all masters adhere to it, and the fatwa is based on it; this is stated in *Al-Muhit*. There are eight rulings common to both Haidh and Nifas; among these rulings are:

Footnotes: 1. And it is taught in *Durr al-Mukhtar* and *Tahawi* that although a woman gives birth, the legal effects of childbirth regarding the child are established. For instance, if a man tells his wife, "When your child is born, you are divorced," she becomes divorced upon birth. If she is a slave-woman and the child is the master's, she becomes *Umm al-Walad*. If he gave a "divorce of pregnancy," the waiting period (*iddah*) concludes upon birth. 2. There are six types of Istihaza blood: 1) less than the minimum menstrual period; 2) more than the maximum menstrual period; 3) more than the habitual menstrual period, in which case her menses is restricted to her monthly habit; 4) more than the Nifas for a first-timer, which is forty days; 5) more than the habitual period for Haidh or Nifas and exceeding their respective maximum limits; 6) blood from a pregnant woman, as in *Al-Hamwi*. Blood from a minor or a woman with uterine disease is also of this type, as mentioned by Abu Saud. A distinguishing sign of Istihaza is that it lacks a foul smell, whereas menstrual blood has a smell, as stated in *Al-Tahawi*.

तो वह हुक्म होगा जो ज़ख्म से खून जारी होने की सूरत में होता है, उसे निफ़ास (बच्चे के जन्म के बाद का खून) नहीं समझा जाएगा, यह ज़हीरिया में लिखा है। लेकिन अगर नाफ़ से बच्चा निकलने के बाद योनि की तरफ से भी खून आए तो निफ़ास होगा, यह तबयीन में लिखा है। अगर जुड़वां बच्चे पैदा हों तो निफ़ास पहले बच्चे के पैदा होने के समय से होगा, यह काफ़ी में लिखा है। और जुड़वां बच्चों की शर्त यह है कि उन दोनों के जन्म में छह महीने से कम का अंतर हो, और अगर छह महीने या उससे ज़्यादा हो तो दो गर्भ और दो निफ़ास होंगे। और अगर तीन बच्चे पैदा हों और पहले और दूसरे के जन्म में छह महीने से कम का अंतर हो और इसी तरह दूसरे और तीसरे के जन्म में छह महीने से कम का अंतर हो, लेकिन पहले और तीसरे के बीच छह महीने से ज़्यादा हो, तो सही यह है कि उसे एक ही गर्भ समझा जाएगा, यह तबयीन में लिखा है। कम से कम निफ़ास वह है जब तक खून आए, चाहे वह एक ही पल क्यों न हो, और इसी पर फ़तवा है। और हमारे नज़दीक ज़्यादा से ज़्यादा निफ़ास चालीस दिन है, यह सिराजिया में लिखा है। और अगर चालीस दिन से खून ज़्यादा हुआ, तो पहली बार निफ़ास वाली औरत के लिए चालीस दिन, और नियमित आदत वाली औरत के लिए उसकी सामान्य आदत के दिनों को निफ़ास माना जाएगा, यह मुहीत में लिखा है। चालीस दिनों के दौरान दो खूनों के बीच जो पवित्रता का समय (तहर) आए, वह भी इमाम अबू हनीफ़ा रह. के नज़दीक निफ़ास ही समझा जाएगा, चाहे वह पंद्रह दिन या उससे ज़्यादा हो, इसी पर फ़तवा है। इमाम अबू यूसुफ़ रह. के नज़दीक निफ़ास की आदत एक बार खिलाफ़ होने से बदल जाती है, यह ख़ुलासा में लिखा है।

दसवीं फ़स्ल (धारा) इस्तिहाज़ा (अनियमित रक्तस्राव) के बयान में

हैज़ (मासिक धर्म) और निफ़ास की अधिकतम अवधि के बाद और पवित्रता की न्यूनतम अवधि के बीच जो खून दिखाई दे, तो अगर वह पहली बार हुआ है, तो हैज़ की अधिकतम अवधि के बाद जो भी ज़ाहिर हुआ वह इस्तिहाज़ा है। और अगर उसकी आदत तय है, तो सामान्य आदत के बाद जो ज़ाहिर हुआ वह इस्तिहाज़ा है। इसी तरह वह खून जो हैज़ की न्यूनतम अवधि से कम हो, और वह खून जो बहुत बूढ़ी औरत या बहुत छोटी लड़की को आए, वह इस्तिहाज़ा है, यह मुहीत में लिखा है। और इसी तरह वह खून जो गर्भवती महिला शुरुआत में देखे या प्रसव के दौरान बच्चा निकलने से पहले देखे, वह इस्तिहाज़ा है, यह हिदाया में लिखा है।

ग्यारहवीं फ़स्ल (धारा) हैज़, निफ़ास और इस्तिहाज़ा के अहकाम (नियमों) में

हैज़, निफ़ास और इस्तिहाज़ा का हुक्म तभी साबित होता है जब खून निकले और ज़ाहिर हो। हमारे साथियों (विद्वानों) का स्पष्ट पंथ यही है और सभी बुज़ुर्ग इसी पर हैं और इसी पर फ़तवा है, यह मुहीत में लिखा है। जो नियम हैज़ और निफ़ास में समान हैं, वे आठ हैं, उन नियमों में से ये हैं:

फुटनोट: १. और दुर्रे मुख्तार व तहावी में लिखा है कि औरत चाहे बच्चा जन दे, लेकिन बच्चे के हक में नियम साबित होंगे। यहाँ तक कि अगर औरत से कहा गया कि 'जब तेरे बच्चा पैदा हो तो तुझे तलाक है', तो वह तलाकशुदा हो जाएगी। अगर वह दासी हो और मालिक का बच्चा हो, तो वह 'उम्मे वलद' (स्वतंत्रता की हकदार) हो जाएगी। और अगर गर्भावस्था की तलाक दी हो, तो इद्दत पूरी हो जाएगी। २. इस्तिहाज़ा का खून छह प्रकार का होता है: १) जो हैज़ की न्यूनतम अवधि से कम हो; २) जो हैज़ की अधिकतम अवधि से अधिक हो; ३) जो सामान्य मासिक आदत से अधिक हो, तो उसका हैज़ महीने के नियमित दिनों का होगा; ४) जो पहली बार के निफ़ास के चालीस दिनों से अधिक हो; ५) जो हैज़ और निफ़ास की तय आदत से अधिक हो और दोनों की अधिकतम सीमा को पार कर जाए; ६) गर्भवती का खून, जैसा कि हमवी में है। और इसी तरह नाबालिग और गर्भाशय की बीमारी वाली स्त्री का खून भी इसी श्रेणी में आता है, जैसा कि अबू सऊद ने ज़िक्र किया है। इस्तिहाज़ा के खून की पहचान यह है कि इसमें बदबू नहीं होती, जबकि हैज़ के खून में बदबू होती है, जैसा कि तहावी में है।

تو وہ حکم ہو گا جو زخم سے خون جاری ہونے کی صورت میں ہوتا ہے نفاس نہ سمجھا جائے گا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے لیکن اگر ناف سے بچہ نکلنے کے بعد فرج کی طرف سے بھی خون آئے تو نفاس ہوگا یہ تبیین میں لکھا ہے اگر دو توام بچے پیدا ہوں تو نفاس اوّل بچے کے پیدا ہونے کے وقت سے ہو گا یہ کافی میں لکھا ہے اور دو توام بچوں کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں کی ولادت میں چھ مہینے سے کم فاصلہ ہو اور اگر چھ مہینے یا اس سے زیادہ ہوں تو دو حمل اور دو نفاس ہونگے اور اگر تین بچے پیدا ہوں اور پہلے اور دوسرے کی ولادت میں چھ مہینے سے کم کا فاصلہ ہو اور اس طرح دوسرے اور تیسرے کی ولادت میں چھ مہینے سے کم کا فاصلہ ہو لیکن پہلے اور تیسرے کے درمیان میں چھ مہینے سے زیادہ ہو تو صحیح یہ ہے کہ ایک حمل سمجھا جائے گا یہ تبیین میں لکھا ہے کم سے کم نفاس وہ ہے کہ جب تک خون آئے اگرچہ ایک ہی ساعت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس دن ہیں یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور اگر چالیس دن سے خون زیادہ ہوا تو چالیس روز اس عورت کے لئے جس کو اوّل مرتبہ نفاس آیا اور معمولی عادت کے دن اس عورت کے لئے جس کو نفاس کی عادت مقرر ہے نفاس ہو گا یہ محیط میں لکھا ہے چالیس دن کے درمیان میں جو دو خونوں کے درمیان میں طہر آ جائے وہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نفاس سمجھا جائے گا اگرچہ پندرہ دن ہو یا اس سے زیادہ اسی پر فتویٰ ہے نفاس کی عادت اس کے ایک بار خلاف ہونے سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بدل جاتی ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے

نمبری فصل استحاضہ کے بیان میں

اکثر مدت حیض و نفاس کے بعد کم سے کم مدتِ طہر کے درمیان جو خون ظاہر ہو تو اگر اس کو اوّل مرتبہ خون آیا ہے تو جس قدر اکثر مدت حیض کے بعد ظاہر ہوا اور اگر اس کی عادت مقرر ہے تو جس قدر معمولی عادت کے بعد ظاہر ہوا وہ استحاضہ ہے اور اس طرح وہ خون جس کم سے کم مدتِ حیض سے کم ہو اور اس طرح وہ خون جو بہت بوڑھی عورت سے ظاہر ہو یا بہت چھوٹی لڑکی سے ظاہر ہو استحاضہ ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اس طرح وہ خون جس کو حاملہ عورت ابتدا میں دیکھے یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے قبل دیکھے استحاضہ ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے

جونہی فصل حیض، نفاس اور استحاضہ کے احکام میں

حیض اور نفاس اور استحاضہ کا حکم جب ہی ثابت ہوتا ہے جب خون نکلے اور ظاہر ہو ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہی ہے اور تمام مشائخ اسی پر ہیں اور اسی پر فتویٰ ہے یہ محیط میں لکھا ہے جو احکام حیض و نفاس میں مشترک ہیں وہ آٹھ ہیں منجملہ ان احکام کے یہ

حاشیہ: ۱ اور درمختار و طحاوی میں پڑھا لیا کہ عورت اگرچہ وضع حمل کرے مگر بچہ کے حق میں احکام بچہ ہونے کے ثابت ہوں گے حتی کہ اگر عورت سے کہا گیا کہ جب تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھی طلاق ہے مطلقہ ہو جائے گی اور اگر وہ باندی ہو مالک سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہو جائے گی اور اگر طلاق حمل دی ہو تو عدت گذر جائے گی ۱۲ ع ۲ خون استحاضہ چھ قسم ہے ایک وہ ہے جو اقل حیض سے کم ہو دوسرے یہ کہ اکثر حیض سے زیادہ ہو تیسرے یہ کہ حیض معتادہ سے زیادہ ہو اور اس کا حیض اس روز کا ہے ہر مہینہ میں چوتھے یہ کہ نفاس مبتدئہ سے زیادہ ہو اور اس کا نفاس چالیس دن کا ہے پانچویں کہ حیض اور نفاس کی عادت سے زیادہ ہو اور دونوں کی اکثر مدت سے تجاوز کرے چھٹے حاملہ کا خون کذا فی الحموی اور ایسا اور صغیرہ اور

مریضہ الرحم کا خون اسی قسم کا ہے کذا ذکرہ ابو السعود اور خون استحاضہ کی علامت یہ ہے کہ اس میں بدبو نہیں ہوتی اور حیض کے خون میں بدبو ہوتی ہے کذا فی الطحاوی ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 238 Kitab al-Taharah (The Book of Purification)

It is stated that the obligation of prayer (Salat) is waived for women during menstruation (Hayd) and postnatal bleeding (Nifas), and they are not required to make up for them later (Qaza). This is mentioned in *Kifayah*. A woman should stop praying as soon as blood first appears. Jurists have stated that we adopt this view; it is quoted from *Nawazil* in *Tatar Khaniya* and it is the correct opinion. This is mentioned in *Tabyin*. The obligatory prayer during whose time menstruation or postnatal bleeding begins is waived from her responsibility, regardless of whether enough time remained to perform the prayer or not. This is written in *Zakhirah*. If she started the prayer at the end of its time and then her period began, she is not required to make up that prayer. However, if it was a supererogatory (Nafl) prayer, it must be made up; this is written in *Khulasah*. It is recommended (Mustahabb) for a menstruating woman that at the time of prayer, she performs ablution (Wudu), sits in her usual place of prayer at home, and recites "SubhanAllah" and "La ilaha illa Allah" for the duration it takes to perform the prayer. This is mentioned in *Sirajiyah*. In *Sughra*, it is stated that if a menstruating woman hears a verse requiring prostration (Ayat al-Sajdah), the prostration is not obligatory upon her; this is mentioned in *Tatar Khaniya*.

Among these rulings is that fasting (Sawm) is forbidden (Haram) for them, but they must make up for missed fasts later. This is mentioned in *Kifayah*. If a voluntary fast was started and menstruation began, then as a precaution, it must be made up; this is written in *Zahiriyah*. Also, among these rulings is that it is forbidden for a menstruating woman, a woman with postnatal bleeding, and a person in a state of ritual impurity (Junub) to enter a mosque, whether to sit there or merely to pass through. This is mentioned in *Munyat al-Musalli*. In *Tehzib*, it is stated that a menstruating woman should not enter a mosque where congregational prayers are held. In *Hujjah*, it is mentioned that it is permissible for a menstruating woman to enter a mosque if water is located there and cannot be found elsewhere. The same ruling applies if she fears wild animals, thieves, or extreme cold; there is no harm in her staying in the mosque in such cases. However, it is better to perform dry ablution (Tayammum) out of respect for the mosque, as stated in *Tatar Khaniya*. The roof of the mosque carries the same ruling as the mosque itself; this is mentioned in *Jawharat al-Nayyirah*. Regarding a place designated for funeral prayers (Janaza) or Eid prayers, the most correct view is that it does not carry the same legal status as a mosque; this is written in *Bahr al-Ra'iq*.

There is no harm in a menstruating woman visiting graves, as mentioned in *Sirajiyah*. Among these rulings is that circumambulating (Tawaf) the Kaaba is forbidden for women during menstruation or postnatal bleeding, even if they perform it from outside the mosque. This is mentioned in *Kifayah*. Similarly, Tawaf is forbidden for a person in a state of ritual impurity (Junub); this is written in *Tabyin*. Furthermore, among these rulings is that reciting the Quran is forbidden. Menstruating women, those with postnatal bleeding, and those in a state of ritual impurity should not recite any part of the Quran. Whether it is a full verse or less, both are equally forbidden according to the most correct opinion. However, if they recite less than a full verse without the intention of recitation—for example, saying "Alhamdulillah" with the intention of giving thanks, or saying "Bismillah" before eating or at other times—there is no harm in it. This is mentioned in *Jawharat al-Nayyirah*. Short phrases from verses that are commonly used in speech, such as "Thumma nazar" or "Lam yulid," are not forbidden; this is written in *Khulasah*. Rinsing the mouth (Kulli) specifically for the purpose of reciting the Quran does not make the recitation permissible; this is mentioned in *Muhit Sarkhasi* and it is the most correct view, as stated in *Siraj al-Wahaj*.

It is disliked (Makruh) for a person in a state of ritual impurity, or a woman during menstruation or postnatal bleeding, to recite the Torah, Gospel, or Psalms. This is mentioned in *Tabyin*. If a female teacher begins her period, it is appropriate for her to teach students one word at a time, pausing between words. Spelling out the words of the Quran is not disliked for her; this is written in *Muhit*. According to the apparent narration, reciting words of praise (Thana) is also not disliked; this is mentioned in *Tabyin*, and the fatwa is based on this. This is also written in *Tajnis* and *Zahiriyah*. It is permissible for such individuals to recite supplications (Duas), respond to the call to prayer (Adhan), and perform similar actions; this is mentioned in *Sirajiyah*.

Among these rulings is the prohibition of touching the Quran. It is not permissible for a menstruating woman, one with postnatal bleeding, a person in ritual impurity, or one without ablution (Wudu) to touch the Quran. However, if the Quran is in a cover (Ghilaf) that is separate from it, such as a pouch or a binding that is not sewn onto it, it is permissible. Touching it while it is in an attached binding is not permissible; this is the correct view as stated in *Hidayah*, and the fatwa is based on this. This is also mentioned in *Jawharat al-Nayyirah*. The correct position is that it is also not permissible to touch the margins of the Quran or the blank spaces where no text is written; this is mentioned in *Tabyin*. Touching with parts of the body other than those used for ablution... [sentence continues on the next page]

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) २३८ किताब अल-तहारत (पवित्रता की पुस्तक)

यह है कि मासिक धर्म (हैज़) और प्रसवोत्तर रक्तस्राव (निफ़ास) वाली स्त्री से नमाज़ साक़ित (माफ़) हो जाती है और फिर उसकी क़ज़ा (बाद में पढ़ना) भी नहीं है, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। जैसे ही पहली बार खून दिखाई दे, स्त्री नमाज़ छोड़ दे। फ़क़ीह ने कहा है कि हम इसी को अपनाते हैं, यह 'ताता़रख़ानिया' में 'नवाज़िल' से उद्धृत किया गया है और यही सही है। यह 'तब्बीन' में लिखा है। जिस नमाज़ के समय में मासिक धर्म या निफ़ास आए, उस समय का फ़र्ज़ उसके ज़िम्मे से साक़ित हो जाएगा, चाहे नमाज़ पढ़ने का पर्याप्त समय बचा हो या न बचा हो, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। यदि नमाज़ के अंतिम समय में नमाज़ शुरू की और फिर मासिक धर्म हो गया, तो उस पर उस नमाज़ की क़ज़ा लाज़िम नहीं है, लेकिन यदि नमाज़ नफ़्ल (स्वैच्छिक) होगी, तो क़ज़ा लाज़िम होगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। मासिक धर्म वाली स्त्री के लिए यह मुस्तहब (पसंदीदा) है कि जब नमाज़ का समय हो तो वुज़ू करे और अपने घर में नमाज़ पढ़ने की जगह पर बैठ जाए और जितनी देर में नमाज़ अदा की जाती है, उतनी देर तक 'सुब्हानअल्लाह' और 'ला इलाहा इल्लल्लाह' पढ़ती रहे, यह 'सिराजिया' में लिखा है। 'सुग़रा' में है कि मासिक धर्म वाली स्त्री जब सजदा-ए-तिलावत (पाठ का सजदा) की आयत सुने, तो उस पर सजदा वाजिब नहीं है, यह 'ताता़रख़ानिया' में लिखा है।

और इन आदेशों में से यह भी है कि उन पर रोज़ा हराम होगा, लेकिन उसकी क़ज़ा करनी होगी, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। यदि नफ़्ल रोज़ा शुरू किया और मासिक धर्म आ गया, तो एहतियातन (सावधानीवश) क़ज़ा लाज़िम होगी, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और इन आदेशों में से यह है कि मासिक धर्म वाली स्त्री, निफ़ास वाली स्त्री और जुनुबी (अशुद्ध पुरुष/स्त्री) का मस्जिद में प्रवेश करना हराम है, चाहे वह उसमें बैठने के लिए हो या उससे गुज़रने के लिए, यह 'मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है। 'तहज़ीब' में है कि मासिक धर्म वाली स्त्री जमात वाली मस्जिद में प्रवेश न करे। 'हुज्जह' में है कि मासिक धर्म वाली स्त्री को उस समय मस्जिद में प्रवेश करना जायज़ है जब मस्जिद में पानी हो और कहीं और न मिले। और यही नियम उस स्थिति में भी है जब मासिक धर्म वाली स्त्री को किसी हिंसक जानवर, चोर या ठंड का डर हो, तो मस्जिद में रुक जाने में कोई हर्ज नहीं है। और बेहतर यह है कि मस्जिद के सम्मान के लिए तयम्मुम कर ले, यह 'ताता़रख़ानिया' में लिखा है। मस्जिद की छत भी मस्जिद के हुक्म में है, यह 'जौहरतुन नैयरा' में लिखा है। जो स्थान जनाज़ा की नमाज़ या ईद की नमाज़ के लिए बनाया गया हो, सही यह है कि उस पर मस्जिद का नियम लागू नहीं होता, यह 'बहरुर रायक़' में लिखा है।

मासिक धर्म वाली स्त्री के लिए क़ब्रों की ज़ियारत (दर्शन) करने में कोई हर्ज नहीं है, यह 'सिराजिया' में लिखा है। और इन आदेशों में से यह है कि मासिक धर्म और निफ़ास वाली स्त्री के लिए काबा का तवाफ़ करना हराम है, भले ही वे मस्जिद के बाहर से तवाफ़ करें, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। इसी तरह जुनुबी के लिए भी तवाफ़ हराम है, यह 'तब्बीन' में लिखा है। और इन आदेशों में से यह है कि क़ुरआन पढ़ना हराम है। मासिक धर्म, निफ़ास वाली स्त्री और जुनुबी क़ुरआन बिल्कुल न पढ़ें, चाहे पूरी आयत हो या उससे कम, सही राय के अनुसार दोनों हराम होने में बराबर हैं। लेकिन यदि आयत से कम पढ़ें और पाठ का इरादा न हो, उदाहरण के लिए शुक्र (आभार) के इरादे से 'अल्हम्दुलिल्लाह' कहें या खाते समय या अन्य समय 'बिस्मिल्लाह' पढ़ें, तो कोई हर्ज नहीं है, यह 'जौहरतुन नैयरा' में लिखा है। और ऐसी छोटी आयतें जो बातचीत के दौरान ज़ुबान पर आ जाती हैं, वे हराम नहीं हैं, जैसे 'सुम्मा नज़ार' और 'लम युलिद', यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि क़ुरआन पढ़ने के लिए कुल्ली करे, तो भी क़ुरआन पढ़ना हलाल नहीं होगा, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है और यही सबसे सही है, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है।

जुनुबी, मासिक धर्म और निफ़ास वाली स्त्री के लिए तौरात, इंजील और ज़बूर पढ़ना मकरूह (नापसंद) है, यह 'तब्बीन' में लिखा है। यदि किसी महिला शिक्षिका को मासिक धर्म आ जाए, तो उसके लिए उचित है कि वह छात्रों को एक-एक शब्द सिखाए और दो शब्दों के बीच में ठहराव दे, और क़ुरआन के हिज्जे (स्पेलिंग) करना उसके लिए मकरूह नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। और ज़ाहिर रिवायत में सना (प्रशंसा) के रूप में पढ़ना मकरूह नहीं है, यह 'तब्बीन' में लिखा है और इसी पर फ़तवा है, यह 'तजनीस' और 'ज़हीरिया' में लिखा है। जुनुबी और मासिक धर्म वाली स्त्री के लिए दुआएं पढ़ना, अज़ान का जवाब देना और इसी तरह की अन्य चीज़ें जायज़ हैं, यह 'सिराजिया' में लिखा है।

और इन आदेशों में से क़ुरआन को छूने की मनाही है। मासिक धर्म, निफ़ास वाली, जुनुबी और बिना वुज़ू वाले व्यक्ति के लिए क़ुरआन को छूना जायज़ नहीं है। लेकिन यदि क़ुरआन ऐसे कवर (ग़िलाफ़) में हो जो उससे अलग हो, जैसे थैली या ऐसी जिल्द जो उसमें सिली हुई न हो, तो जायज़ है। और जो उससे जुड़ा (सटी हुई जिल्द) हो, तो छूना जायज़ नहीं है, यही सही है, यह 'हिदाया' में लिखा है और इसी पर फ़तवा है, यह 'जौहरतुन नैयरा' में लिखा है। और सही यह है कि क़ुरआन के हाशिये (मार्जिन) और उस सफ़ेद भाग को छूना भी जायज़ नहीं है जहाँ क़ुरआन नहीं लिखा है, यह 'तब्बीन' में लिखा है। और वुज़ू के अंगों के अलावा अन्य अंगों से... [अधूरा वाक्य]

ہے کہ حیض والی اور نفاس والی عورت سے نماز ساقط ہو جاتی ہے اور پھر اس کی قضا بھی نہیں یہ کفایہ میں لکھا ہے اول مرتبہ جو خون نظر آئے اس وقت عورت نماز چھوڑ دے فقیہ نے کہا ہے کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں یہ تاتارخانیہ میں نواز ل سے نقل کیا ہے اور یہی صحیح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے جس نماز کے وقت میں حیض یا نفاس آئے اس وقت کا فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا نماز پڑھنے کے لائق وقت رہا ہو یا نہ رہا ہو یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اگر آخر وقت نماز شروع کی پھر حیض ہو گیا تو اس پر اس نماز کی قضا لازم نہیں لیکن اگر نماز نفل ہوگی تو قضا لازم ہو گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے حیض والی عورت کے واسطے یہ مستحب ہے کہ جب نماز کا وقت ہو تو وضو کرے اور اپنے گھر میں نماز پڑھنے کی جگہ آبیٹھئے اور جتنی دیر میں نماز ادا کرلی اتنی دیر تک سبحان اللہ اور لا الہ الا اللہ پڑھتی رہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور صغریٰ میں ہے کہ حیض والی عورت جب آیت سجدہ کی سنے تو اس پر سجدہ واجب نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان احکام کے یہ ہے کہ ان پر روزہ حرام ہو گا مگر اس کی قضا ہو گی یہ کفایہ میں لکھا ہے۔ نفل روزہ شروع کیا اور حیض آگیا تو احتیاطاً قضا لازم ہو گی یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان احکام کے یہ ہے کہ حیض والی عورت اور نفاس والی عورت اور جنب پر مسجد میں داخل ہونا حرام ہے برابر ہے کہ اس میں بیٹھنے کے لئے ہو یا اس میں گزر جانے کے لئے یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے۔ تہذیب میں ہے کہ حیض والی عورت مسجد جماعت میں نہ داخل ہو اور حجتہ میں ہے کہ حیض والی عورت کو اس وقت مسجد میں داخل ہونا جائز ہے جب مسجد میں پانی ہو اور کہیں اور نہ ملے اور یہی حکم ہے اس صورت میں جب جب کہ حیض والی عورت کو درندے کا یا چور کا یا سردی کا خوف ہو تو مسجد میں ٹھہر جانے میں مضائقہ

نہیں اور اولے یہ ہے کہ مسجد کی تعظیم کے لئے تیمم کرلے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے مسجد کی چھت بھی مسجد کے حکم میں ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے جو مکان جنازہ کی نماز کے لئے یا عید کی نماز کے لئے بنایا جائے اصح یہ ہے کہ اس کے لئے حکم مسجد کا نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے حیض والی عورت کو جب کہ زیارت قبور میں مضائقہ نہیں یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان احکام کے یہ ہے کہ حیض والی اور نفاس والی عورت کو طواف خانہ کعبہ کا حرام ہے اگر چہ مسجد سے باہر طواف کریں یہ کفایہ میں لکھا ہے اور اس طرح جنب کو بھی طواف حرام ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور منجملہ ان احکام کے یہ ہے کہ قرآن پڑھنا حرام ہے حیض والی اور نفاس والی عورت اور جنب ذرا بھی قرآن نہ پڑھیں پوری آیت ہو یا کم ہو دونوں موافق قول اصح کے حرام ہونے میں برابر ہے لیکن اگر کم آیت سے پڑھیں اور قرات کا قصد نہ کریں مثلاً شکر کے ارادہ سے الحمد للہ کہیں یا کھانا کھاتے وقت یا اور وقت بسم اللہ پڑھیں تو مضائقہ نہیں یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور ایسی چھوٹی آیتیں جو باتیں کرتے میں زبان پر آجایا کرتی ہیں حرام نہیں جیسے ثم نظر اور لم یولد یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر جب قرآن پڑھنے کے واسطے کلی کرے تو قرآن پڑھنا حلال نہ ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے جنب اور حیض والی اور نفاس والی عورت کو توریت انجیل اور زبور کا پڑھنا مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر معلمہ یعنی پڑھانے والی عورت کو حیض آجائے تو اس کو لائق ہے کہ لڑکوں کو ایک ایک کلمہ سکھادے اور دو کلموں کے درمیان میں توقف کرے اور قرآن کے ہجے اس کو مکروہ نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور ظاہر روایت میں قرآت ثنا کی بھی مکروہ نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ تجنیس اور ظہیریہ میں لکھا ہے جنب اور حیض والی عورت کو دعائیں پڑھنا اور اذان کا جواب دینا اور مثل اس کے اور چیزیں جائز ہیں یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان احکام کے حرمت قرآن چھونے کی ہے۔ حیض والی اور نفاس

والی کو اور جنب والی کو اور بے وضو کو قرآن کا چھونا جائز نہیں لیکن اگر قرآن ایسے غلاف میں ہو جو اس سے جدا ہو جیسے تھیلی یا ایسی جلد جو اس میں سلی ہوئی نہ ہو تو جائز ہے اور جو اس سے متصل ہو تو جائز نہیں یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور صحیح یہ ہے کہ قرآن کے حاشیہ اور اس سفیدی کا جہاں قرآن لکھا ہوا نہیں ہے چھونا بھی جائز نہیں ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اعضائے طہارت کے سوا اور اعضا سے

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 239 | Book of Purification (Kitab-ut-Taharah)

There is a difference of opinion regarding touching limbs that are to be washed before completing wudu. The most correct view is that it is prohibited; this is recorded in *Zahedi*. It is not permissible to touch the Quran with the clothes one is wearing, nor is it permissible to touch books of Tafsir (exegesis), Fiqh (jurisprudence), or Hadith with them. However, touching them with a sleeve is not problematic; this is mentioned in *Tabyin*. If a complete verse of the Quran is written on a dirham (coin), a tablet, or any other object, touching it is also not permissible, as stated in *Jawhara al-Nayyira*. If the Quran is written in Persian, touching it is disliked (makruh) according to Imam Abu Hanifa (RA). According to the correct opinion, this is also the case for Imam Muhammad (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), as recorded in *Khulasa*. Furthermore, all the prominent scholars have issued a single ruling regarding touching items on which mentions of Allah other than the Quran are written; this is mentioned in *Nihaya*. It is not disliked for a menstruating woman (hayd) or a woman in postpartum bleeding (nifas) to look at the Quran; this is stated in *Jawhara al-Nayyira*. It is disliked for a menstruating woman to write content that includes verses of the Quran in some of its lines, even if she does not read them. As long as she does not write the Quran itself, even if the book is on the ground, she should not place her hand on it, even if it is less than a full verse. Imam Muhammad (RA) stated that in his view, it is better not to write it, and the scholars of Bukhara have adopted this view; it is recorded in *Dhakhira*.

It is not problematic to give the Quran to children even if they are without wudu; this is the correct view according to *Siraj al-Wahaj*. Among these rulings is the prohibition of sexual intercourse (jima'), as stated in *Nihaya* and *Kifaya*. It is permissible for a man to kiss such women, have them lie near him, and derive pleasure from the entire body except for the area between the navel and the knees; this is the ruling according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), as recorded in *Siraj al-Wahaj*. If one engages in intercourse knowing it is prohibited, there is nothing upon him except repentance and seeking forgiveness. It is recommended (mustahabb) to give one dinar or half a dinar in charity (sadaqah), as stated in *Muhit al-Sarakhsi*. Among these rulings is that ghusl (ritual bath) becomes obligatory at the end of bleeding, as stated in *Kifaya*. If the maximum duration of menstruation, which is ten days, passes, then intercourse is permissible even before ghusl, whether it was her first menstruation or she has a regular habit. However, it is recommended not to engage in intercourse until she has performed ghusl; this is mentioned in *Muhit*. If

the menstrual bleeding stops in less than ten days, intercourse is not permissible until she performs ghusl or until a prayer time passes such that the duration is sufficient for the opening takbir and ghusl, because prayer becomes obligatory only when such time remains at the end of the prayer period; this is stated in *Zahedi*. It is not a condition for the entire prayer time to pass if the bleeding stops at the beginning of the time and the entire time passes in that state; this is stated in *Nihaya*. If the bleeding stops in fewer days than her usual habit, physical intimacy is disliked, even if she performs ghusl, until her usual habit days are completed. However, as a precaution, fasting and prayer are mandatory for her; this is mentioned in *Tabyin*. If the bleeding stops in less than ten days and she performs tayammum due to the lack of water, intercourse will not be permissible according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA) until she performs prayer. If water subsequently becomes available, reading the Quran will become prohibited, but intercourse will not; this is our view, as recorded in *Zahedi*. Tahawi stated that this is the most correct view; it is recorded in *Siraj al-Wahaj*. A woman experiencing her first menstruation who becomes pure in less than ten days, or a woman with a regular habit who becomes pure in fewer days than her habit, should delay wudu and ghusl until a disliked time for prayer does not occur; this is stated in *Zahedi*. There are five specific rulings related to menstruation: the completion of Iddah (waiting period) and Istibra (verification of non-pregnancy), the ruling of reaching puberty, the distinction between Sunnah and Bid'ah divorce (as stated in *Kifaya*), and the non-interruption of consecutive fasts, as stated in the explanation of the expiation of Dhihar in *Tabyin* and *Mudmarat*. Istihaza (irregular bleeding) is like a nosebleed that is continuous; it does not prevent fasting, prayer, or intercourse, as recorded in *Hidaya*. According to Imam Abu Yusuf (RA), a habit changes with a single occurrence, and the fatwa is based on this; this is stated in *Kafi*. If bleeding occurs between two full periods of purity (tuhr), whether it lasts more or fewer days, or comes before or after the usual habit, or both...

छूने में और जो अंग धोने हैं उनसे वज़ू के पूरा होने से पहले छूने में मतभेद है और सही बात यह है कि मना है, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। जो कपड़े पहने हुए हैं उनसे भी कुरान का छूना जायज़ नहीं और उन्हें तफ़्सीर, फ़िक्ह और हदीस की किताबों का छूना भी जायज़ नहीं, मगर आस्तीन (कपड़े का हिस्सा) से छूने में कोई हर्ज नहीं, यह 'तबीन' में लिखा है। दिरहम (सिक्का) या तख्ती और किसी चीज़ पर अगर कुरान की पूरी आयत लिखी हो तो उसका छूना भी जायज़ नहीं, यह 'जौहरा नय्यिरा' में लिखा है। अगर कुरान फ़ारसी में लिखा हो तो उन सबके लिए उसका छूना इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक मकरूह है, और इसी तरह सही कौल (कथन) के अनुसार इमाम मुहम्मद (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक भी यही हुक्म है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और साथ ही उसे छूना जिसमें कुरान के अलावा अल्लाह का ज़िक्र लिखा हो, उन सब पर आम मशाईख़ (विद्वानों) ने एक ही हुक्म दिया है, यह 'निहाया' में लिखा है। और जब हैज़ (मासिक धर्म) या निफ़ास (बच्चे के जन्म के बाद का खून) वाली महिला के लिए कुरान को देखना मकरूह नहीं है, यह 'जौहरा नय्यिरा' में लिखा है। और हैज़ वाली महिला के लिए ऐसी लिखावट लिखना जिसकी कुछ लाइनों में कुरान की आयत हो मकरूह है, चाहे वह उसे पढ़े नहीं। और जब तक वह कुरान को लिखे नहीं, चाहे किताब ज़मीन पर रखी हो और न उस पर अपना हाथ रखे, चाहे आयत से कम ही क्यों न हो, इमाम मुहम्मद (रह.) ने कहा है कि मेरे नज़दीक बेहतर है कि न लिखे और इसी को बुख़ारा के मशाईख़ ने अपनाया है, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है।

बच्चों को कुरान दे देना मना नहीं है चाहे वे बे-वज़ू हों, यही सही है, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। और इन नियमों में से एक हमबिस्तरी (सम्भोग) का हराम होना है, यह 'निहाया' और 'किफ़ाया' में लिखा है। पुरुष के लिए जायज़ है कि ऐसी महिलाओं का चुंबन ले, उन्हें पास लिटाए और घुटने व नाभि के बीच के हिस्से को छोड़कर पूरे शरीर से आनंद ले, इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक यही हुक्म है, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। अगर किसी ने सम्भोग किया और वह जानता है कि यह हराम है, तो उस पर तौबा और इस्तिग़फ़ार (क्षमा याचना) के सिवा और कुछ नहीं है, और मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि एक दीनार या आधा दीनार सदका (दान) दे, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। इन नियमों में यह भी शामिल है कि खून बंद होने पर ग़ुस्ल (स्नान) वाजिब होता है, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। अगर हैज़ की अधिकतम अवधि जो दस दिन है बीत जाए, तो ग़ुस्ल से पहले भी सम्भोग हलाल है, चाहे पहली बार हैज़ आया हो या वह नियमित आदत वाली

हो। लेकिन मुस्तहब यह है कि जब तक वह ग़ुस्ल न कर ले, सम्भोग न करे, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर हैज़ का खून दस दिन से कम में बंद हो जाए, तो जब तक वह नहा न ले या उस पर नमाज़ का अंतिम समय इतना न बीत जाए जो तक़बीर-ए-तहरीमा और ग़ुस्ल के लिए काफी हो, तब तक सम्भोग जायज़ नहीं है, क्योंकि नमाज़ उसी वक्त वाजिब होती है जब नमाज़ के अंत में इतना समय मौजूद हो, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। पूरे वक्त का गुज़रना ज़रूरी नहीं है कि खून शुरूआती वक्त में बंद हो और उसी हालत में पूरा वक्त गुज़र जाए, यह 'निहाया' में लिखा है। अगर खून आदत के दिनों से कम में बंद हो जाए, तो उससे शारीरिक निकटता मकरूह है, चाहे वह नहा ले, जब तक कि उसकी आदत के दिन पूरे न हो जाएं। लेकिन सावधानी के तौर पर उस पर रोज़ा और नमाज़ लाज़िम है, यह 'तबीन' में लिखा है। अगर दस दिन से कम में खून बंद हो और पानी न मिलने की वजह से तयम्मुम किया हो, तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक सम्भोग हलाल नहीं होगा जब तक वह नमाज़ न पढ़ ले। फिर अगर पानी मिल गया तो कुरान पढ़ना हराम हो जाएगा लेकिन सम्भोग हराम नहीं होगा, यह हमारे नज़दीक है जैसा कि 'ज़ाहेदी' में लिखा है। तहावी ने कहा है कि यही सबसे सही है, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। जिस महिला को पहली बार हैज़ आया हो और वह दस दिन से कम में पाक हो जाए, या आदत वाली महिला अपनी आदत से कम दिनों में पाक हो जाए, तो वह वज़ू और ग़ुस्ल में इतनी देरी करेगी कि नमाज़ के लिए मकरूह वक्त न आ जाए, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। हैज़ से संबंधित पाँच विशेष नियम हैं: इद्दत और इस्तिबराह (शुद्धि काल) का पूरा होना, बालिग होने का हुक्म, सुन्नत और बिदअत तलाक़ में अंतर, यह 'किफ़ाया' में लिखा है, और लगातार रोज़ों के क्रम का न टूटना, यह 'तबीन' और 'मुज़मरात' के कफ़्फ़ारा-ए-ज़िहार के बयान में लिखा है। इस्तिहाज़ा (अनियमित रक्तस्राव) का खून नकसीर (नाक से खून बहना) की तरह है जो हमेशा जारी रहता है, यह रोज़ा, नमाज़ और सम्भोग के लिए रुकावट नहीं है, यह 'हिदाया' में लिखा है। एक बार आदत बदलने से इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक आदत बदल जाती है और इसी पर फ़तवा है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। अगर दो पूर्ण पवित्रता (तुह्र) की अवधियों के बीच खून आए, चाहे ज़्यादा दिन हो या कम दिन, या आदत से पहले आए या बाद में, या दोनों बातें...

چھونے میں اور جو اعضا دھونے ان سے وضو کے پورے ہونے سے پہلے چھونے میں اختلاف ہے اور اصح یہ ہے کہ منع ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے جو کپڑے پہنے ہوئے ہیں ان سے بھی قرآن کا چھونا جائز نہیں اور ان کو تفسیر اور فقہ اور حدیث کی کتابوں کا چھونا بھی جائز نہیں مگر آستین سے چھونے میں مضائقہ نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے۔ درہم یا لوح اور کسی چیز پر اگر پوری آیت قرآن کی لکھی ہو تو اس کا چھونا بھی جائز نہیں یہ جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے۔ اگر قرآن فارسی میں لکھا ہو تو ان سب کو اس کا چھونا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس طرح صحیح قول کے بموجب امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اور نیز اس کا چھونا جس میں قرآن کے سوا اور اللہ کا ذکر لکھا ہوا ہے ان سب پر عامہ مشائخ نے ایک حکم کیا ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے۔ اور جب اور حیض والی عورت اور نفاس والی عورت کو قرآن کا دیکھنا مکروہ نہیں یہ جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے اور جب اور حیض والی کو ایسی کتابت لکھنا جس کی بعض سطروں میں قرآن کی آیت ہو مکروہ ہے اگر چہ وہ اس کو پڑھیں نہیں اور جب قرآن کو لکھے نہیں اگر چہ کتاب زمین پر رکھی ہو اور نہ اس پر اپنا ہاتھ رکھے اگر چہ آیت سے کم ہو امام محمدؒ نے کہا ہے کہ بہتر ہے میرے نزدیک نہ لکھے اور اسی کو لیا ہے مشائخ بخارا نے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔

بچوں کو قرآن دیدینا مضائقہ نہیں اگر چہ وہ بے وضو رہتے ہوں یہی صحیح ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور منجملہ ان احکام کے جماع کا حرام ہونا ہے اور یہ نہایہ اور کفایہ میں لکھا ہے اور مرد کو جائز ہے کہ ایسی عورتوں کے بوسے لے اور ان کو پاس لٹائے اور تمام بدن سے لذت حاصل کرے سوائے اتنے بدن کے جو گھٹنے اور ناف کے درمیان میں ہے نزدیک امام ابو حنیفہؒ

اور امام ابو یوسفؒ کے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر مجامعت کی اور جانتا ہے کہ حرام ہے تو اس پر توبہ اور استغفار کے سوا اور کچھ نہیں اور مستحب یہ ہے کہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ دے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور منجملہ ان احکام کے خون کے بند ہونے کے وقت غسل واجب ہوتا ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے اگر اکثر مدت حیض جو دس دن ہیں گزر چکیں تو غسل سے پہلے بھی وطی حلال ہے پہلے ہی بار حیض آیا ہو یا عادت والی ہو اور مستحب یہ ہے کہ جب تک وہ غسل نہ کرے وطی نہ کرے یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر حیض کا خون دس دن سے کم میں بند ہو جائے اور جب تک وہ نہا لے یا اس پر آخر وقت نماز کا اس قدر نہ گزرے کہ جو تحریمہ اور غسل کو کافی ہو تب تک اس کی وطی جائز نہیں اس لئے کہ نماز اسی وقت واجب ہوتی ہے کہ جب آخر وقت نماز سے اس قدر موجود ہو زاہدی میں لکھا ہے پورے وقت کا گذرنا کہ خون اول وقت میں بند ہو اور اسی بند ہونے کی حالت میں تمام وقت گذر جائے شرط نہیں یہ نہایہ میں لکھا ہے اگر خون عادت کے دنوں سے کم میں بند ہو جائے تو اس سے قربت کرنا بھی مکروہ ہے اگر چہ وہ نہا لے جب تک اس کی عادت کے دن پورے نہ ہو جائیں۔ لیکن اس پر بطور احتیاط کے روزہ و نماز لازم ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر دس دن سے کم میں خون بند ہو اور پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی وطی حلال نہ ہو گی جب تک وہ نماز نہ پڑھ لے پھر اگر پانی ملا تو قرآن پڑھنا حرام ہو جائے گا وطی حرام نہ ہو گی ہمارے نزدیک یہ زاہدی میں لکھا ہے طحاوی نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے جس عورت کو اول ہی بار حیض آیا ہو اور دس دن سے کم میں وہ پاک ہو جائے یا عادت والی عورت اپنی عادت سے کم دنوں میں پاک ہو جائے تو وضو اور غسل میں اس قدر تاخیر کرے گی کہ نماز کیلئے وقت مکروہ نہ آجائے یہ زاہدی میں لکھا ہے وہ احکام جو حیض سے مختص ہیں پانچ ہیں عدت اور استبرا کا تمام ہونا اور بلوغ کا حکم اور طلاق سنت اور بدعت میں

فرق یہ کفایہ میں لکھا ہے اور پیہم روزوں کے اتصال کا قطع نہ ہونا یہ تبیین اور مضمرات کے کفارہ ظہار کے بیان میں لکھا ہے استحاضہ کا خون مثل نکسیر کے ہے جو ہمیشہ جاری ہے روزہ اور نماز اور وطی کا مانع نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے ایک مرتبہ بدلنے سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بدل جاتی ہے اسی پر فتویٰ ہے یہ کافی میں لکھا ہے اگر دو پورے طہر کے درمیان میں خون آئے اور زیادہ دن آنے میں یا کم دن آنے میں یا عادت سے پہلے آجانے میں یا بعد کو آنے میں یا دونوں باتوں...

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① Kitab al-Tahara (The Book of Purification) 440

If bleeding occurs contrary to the established habit, the habit itself will be reconsidered as established, whether it is real blood or legally considered such. This applies as long as it does not exceed ten days. If it exceeds ten days, then the duration of her usual habit will be considered menstruation (hayd), and anything beyond that will be irregular bleeding (istihada), and the habit will not change. This is recorded in 'al-Muheet'. The same rule applies to postnatal bleeding (nifas); thus, if nifas continues contrary to habit but does not exceed forty days, the habit will change. This is recorded in 'al-Muheet'. If a habit for nifas is established and it once exceeds forty days, then the days of the established habit will be considered nifas, regardless of whether the usual habit ended on blood or purity. According to Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him), this is recorded in 'Siraj al-Wahaj'. For a woman who has a fixed habit but now the bleeding does not stop, and she is in doubt regarding the days and the timing of her menstruation—meaning in which ten-day period of the month it used to occur and its cycle—she should act upon her 'preponderant opinion' (guman-e-ghalib). If no preponderant opinion exists, she should neither deem it menstruation nor purity but act with 'caution' (ihtiyat) and perform a ritual bath (ghusl) for every prayer. She must also avoid everything that menstruating women avoid. This is recorded in 'al-Tabyin'. Consequently, she should perform obligatory (fard), necessary (wajib), and emphasized sunnah (sunnat-e-muakkada) prayers, but according to the correct view, she should not perform voluntary (nafl) prayers. Regarding the Quran, she should only recite the amount required for fard and wajib prayers. The correct view is to recite short chapters (surahs) in both rak'ahs of the fard prayer, as recorded in 'Bahr al-Ra'iq'. If doubt exists only regarding certain aspects, such as whether she is in a state of purity or has just finished menstruation, she should perform ablution (wudu) for every prayer time. If there is doubt regarding purity and completion of menstruation, then by 'juristic preference' (istihsan), she should perform ghusl for every prayer, as noted by Najm al-Din al-Nasafi. The correct view is that she should perform ghusl for every prayer; this is recorded in 'al-Muheet' and is the most authentic opinion.

It is recorded in 'al-Mabsut' by Imam al-Sarakhsi, and this is the correct view as stated in 'Bahr al-Ra'iq', that she should not break her fast on any day during Ramadan. However, after the month has passed, she must make up (qada) for the days of menstruation. Thus, if it is known that her menstruation used to start at night, she must make up twenty days of fasting. If it is known that it used to start during the

day, then as a precaution, she must make up twenty-two days. If there is doubt even about whether it started at the beginning of the day or night, the majority of scholars state that she should make up twenty days. Faqih Abu Ja'far's opinion is that she should cautiously make up twenty-two days, whether she keeps the fasts consecutively or separately. This applies when her cycle is known, for instance, that it occurs every month. If the cycle is also unknown, but it is known that the menstruation started at night, she should cautiously make up twenty-five days, whether consecutively or separately. If it is known that it started during the day, if she keeps them consecutively, she should cautiously make up thirty days, and if separately, thirty-eight days. This is in the case of a thirty-day Ramadan; if it is shorter (29 days), she should make up thirty-seven days. This is recorded in 'al-Mabsut' by Imam al-Sarakhsi. When a woman with an established habit sees blood after childbirth and forgets her habit: if the bleeding does not exceed forty days and a full period of purity follows the forty days, she does not need to repeat the prayers she missed. If the bleeding exceeds forty days, or did not exceed it but the purity after forty days was less than fifteen days, she must reflect in her heart. If she forms a preponderant opinion regarding her habit days, she should consider that her habit and act upon it. If no preponderant opinion is formed, she should cautiously make up all the prayers of the forty days. If the bleeding does not stop, she should wait ten days and then repeat the prayers of these forty days. This is recorded in 'al-Muheet'. Regarding a woman who had a miscarriage and is in doubt; for a woman who has forgotten the count of her days, both the beginning and the end: if she has forgotten some of these three things but not others, it should be seen: if she is uncertain whether it is purity or menstrual days, she should perform wudu and pray at every prayer time. If she is uncertain whether it is purity or if she has just emerged from menstruation, then as a juristic preference, she should perform ghusl for every prayer time.

यदि रक्तस्राव आदत के विरुद्ध हो, तो आदत ही निर्धारित मानी जाएगी, चाहे वह वास्तविक रक्त हो या कानूनी (हुक्मी)। यह तब है जब वह दस दिनों से अधिक न हो। और यदि अधिक हो जाए, तो जो उसकी सामान्य आदत है, वह मासिक धर्म (हैज़) होगा और उसके अतिरिक्त इस्तेहाज़ा (बीमारी का रक्तस्राव) होगा, और आदत नहीं बदलेगी। यह 'मुहीत' में लिखा है। यही नियम निफ़ास (प्रसवोत्तर रक्तस्राव) का भी है। अतः यदि निफ़ास आदत के विरुद्ध दिनों तक रहा और चालीस दिनों से अधिक नहीं हुआ, तो आदत बदल जाएगी। यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि निफ़ास की कोई आदत निर्धारित है और कभी चालीस दिनों से अधिक हो गया, तो जितने दिन आदत के हैं, वही निफ़ास माने जाएंगे, चाहे सामान्य आदत रक्त पर समाप्त हो या पवित्रता (तुह्र) पर। इमाम अबू यूसुफ़ रहमतुल्लाह अलैहि के अनुसार, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। जिस महिला की आदत निर्धारित है और अब उसका रक्त बंद नहीं होता, और वह मासिक धर्म के दिनों और स्थान (समय) के बारे में, यानी कि महीने के किस दहाई में होता था और उसके चक्र के बारे में संदेह में पड़ गई हो, तो वह 'गुमान-ए-ग़ालिब' (प्रबल धारणा) पर अमल करे। और यदि कोई प्रबल धारणा भी न हो, तो वह न उसे हैज़ माने और न तुह्र, बल्कि सावधानी (एहतियात) पर अमल करे और हर नमाज़ के लिए ग़ुस्ल (स्नान) करे। और जिन चीज़ों से हैज़ वाली महिलाएँ बचती हैं, उनसे बचती रहे। यह 'तबीन' में लिखा है। अतः वह फ़र्ज़, वाजिब और सुन्नत-ए-मुअक्कदा पढ़े, और सही कथन के अनुसार नफ़्ल न पढ़े, और क़ुरान केवल फ़र्ज़ और वाजिब की मात्रा के अनुसार ही पढ़े। और सही यह है कि फ़र्ज़ की दोनों रकातों में छोटी सूरतें पढ़े, यह 'बहर-उर-राइक' में लिखा है। और यदि केवल कुछ बातों में संदेह हो, उदाहरण के लिए पवित्रता में और हैज़ से फारिग होने में संदेह हो, तो हर नमाज़ के समय के लिए वुज़ू करे। और यदि पवित्रता और हैज़ से फारिग होने में संदेह हो, तो 'लहुतब इस्तेहसान' (वरीयता) यह है कि हर नमाज़ के लिए ग़ुस्ल करे, ऐसा नज़्म अल-दीन नसफ़ी ने लिखा है। और उचित यह है कि हर नमाज़ के लिए ग़ुस्ल करे, यह 'मुहीत' में लिखा है और यही सबसे अधिक सही है।

और यह 'मबसूत' में लिखा है जो इमाम सरख़सी की रचना है। यही सही है, यह 'बहर-उर-राइक' में लिखा है। और रमज़ान में किसी दिन रोज़ा इफ़्तार (भंग) न करे, लेकिन महीने बीतने के बाद हैज़ के दिनों की क़ज़ा उस पर अनिवार्य होगी। अतः यदि यह ज्ञात हो कि उसका हैज़ रात को शुरू होता था, तो उस पर बीस दिनों की क़ज़ा आएगी। और यदि यह ज्ञात हो कि हैज़ दिन में शुरू होता था, तो सावधानी के तौर पर बाईस दिनों की क़ज़ा आएगी। और यदि दिन या रात के शुरू होने में भी संदेह

हो, तो अधिकांश मशाइख़ का कथन है कि बीस दिनों की क़ज़ा आएगी। और फ़क़ीह अबू जाफ़र का कथन है कि सावधानी के तौर पर बाईस दिनों के रोज़े क़ज़ा करे, चाहे रोज़े लगातार रखे या अलग-अलग। यह उस समय है जब उसे अपने चक्र का पता हो, उदाहरण के लिए यह कि वह हर महीने आता है। और यदि चक्र भी ज्ञात न हो, और यदि यह ज्ञात है कि हैज़ रात से शुरू होता था, तो सावधानी के तौर पर पच्चीस दिनों की क़ज़ा करे, चाहे मिलाकर रखे या अलग-अलग। और यदि यह ज्ञात है कि हैज़ दिन में शुरू होता था, तो यदि मिलाकर रोज़े रखे तो सावधानी के तौर पर तीस दिनों की क़ज़ा करे, और यदि अलग-अलग रखे तो अड़तीस दिनों की क़ज़ा करे। यह उस स्थिति में है जब रमज़ान पूरे तीस दिनों का हो, और यदि कम का हो (29 दिन), तो सैंतीस दिनों की क़ज़ा करे। यह 'मबसूत' में लिखा है जो इमाम सरख़सी की रचना है। आदत वाली महिला जब प्रसव के बाद रक्त देखे और अपनी आदत भूल जाए, तो यदि उसका रक्त चालीस दिनों से अधिक न हो और चालीस दिनों के बाद पूर्ण पवित्रता हो, तो जितनी नमाज़ें छूटी हैं उनका पुनरावृत्ति (एआदा) नहीं करेगी। और यदि रक्त चालीस दिनों से अधिक हो गया, या अधिक नहीं हुआ लेकिन चालीस दिनों के बाद पवित्रता पंद्रह दिनों से कम रही, तो उस पर यह अनिवार्य है कि वह अपने दिल में सोचे। यदि आदत के दिनों के बारे में कोई प्रबल धारणा हो, तो उसी को आदत समझे और उसी पर अमल करे। और यदि कोई प्रबल धारणा न हो, तो सावधानी के तौर पर चालीस दिनों की सभी नमाज़ों की क़ज़ा करे। और यदि उसका रक्त अब फिर बंद नहीं होता, तो दस दिनों तक प्रतीक्षा करे, फिर इन चालीस दिनों की नमाज़ों की दोबारा क़ज़ा करे। यह 'मुहीत' में लिखा है। किसी महिला का गर्भपात (मिसकैरेज) हुआ और उसमें संदेह है कि जो महिला दिनों की गणना, शुरू और अंत दोनों भूल गई है; अतः यदि इन तीन बातों में से कुछ भूल गई और कुछ नहीं, तो देखा जाएगा कि यदि उसे संदेह है कि यह पवित्रता है या हैज़ के दिन हैं, तो हर नमाज़ के समय वुज़ू करके नमाज़ पढ़े। और यदि संदेह हो कि यह पवित्रता है या वह अब हैज़ से निकली है, तो इस्तेहसान के तौर पर हर नमाज़ के समय के लिए ग़ुस्ल करे।

میں عادت کے خلاف ہو تو عادت ہی مقرر ہو جائے گی حقیقی خون ہو یا حکمی یہ جب ہے کہ وہ دس دن سے زیادہ نہ ہو جائے اور اگر زیادہ ہو تو جو اس کی معمولی عادت ہے وہ حیض ہو گا اور اس کے سوا استحاضہ ہو گا اور عادت نہ بدلے گی یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی حکم نفاس کا ہے پس نفاس عادت کے خلاف دنوں تک اور چالیس دن سے زیادہ نہ ہوا تو عادت بدل جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اگر نفاس کی کچھ عادت مقرر ہے اور کبھی چالیس دن سے زیادہ ہو گیا تو جس قدر عادت کے دن ہیں وہی نفاس سمجھے جائیں گے برابر ہے کہ معمولی عادت خون پر ختم ہو یا طہر پر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے جس عورت کی عادت مقرر ہے اور اب خون اس کا بند نہیں ہوتا اور حیض کی عادت کے دنوں میں اور مکان میں یعنی یہ کہ حیض کے مہینے کے کون سے عشرہ میں ہوتا تھا اور دورہ میں شبہ پڑ گیا تو گمانِ غالب پر عمل کرے اور اگر کوئی گمانِ غالب بھی نہ ہو تو نہ وہ حیض ٹھہرائے نہ طہر بلکہ احتیاط پر عمل کرے اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے اور جن چیزوں سے حیض والی عورتیں بچتی ہیں ان سے بچتی رہے یہ تبیین میں لکھا ہے پس فرض اور واجب اور سنت موکدہ پڑھے اور موافق صحیح قول کے نفل نہ پڑھے اور قرآن صرف بقدر فرض واجب کے پڑھے اور صحیح یہ ہے کہ فرض کی دونوں رکعتوں میں چھوٹی سورتیں پڑھے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر صرف بعض میں شبہ ہو مثلاً طہر میں اور حیض سے فارغ ہونے میں شبہ ہو تو ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے اور اگر طہر میں اور حیض سے فارغ ہونے میں شک لھوتب استحسان یہ ہے کہ ہر نماز کے واسطے غسل کرے نجم الدین نسفی نے لکھا ہے اور صواب یہ ہے کہ ہر نماز کے واسطے غسل کرے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے۔

اور یہ مبسوط میں لکھا ہے جو امام سرخسی کی تصنیف ہے یہی صحیح ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور رمضان میں کسی روز روزہ کا افطار نہ کرے لیکن اس مہینے کے گزرنے کے بعد حیض کے دنوں کی قضاء اس پر واجب ہو گی پس اگر یہ بات معلوم ہو کہ حیض اس کا رات کو شروع ہوتا تھا تو اس پر بیس روز کی قضاء آئے گی اور اگر یہ معلوم ہو کہ دن میں حیض شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً بائیس روز کی قضاء آئے گی اور اگر دن رات کے شروع ہونے میں بھی شبہ ہو تو اکثر مشائخ کا یہ قول ہے کہ بیس دن کی قضاء آئے گی اور فقیہ ابو جعفر کا یہ قول ہے کہ بائیس دن کے روزے احتیاطاً قضا کرے خواہ روزے ملا کر رکھے یا جدا جدا رکھے یہ اس وقت ہے جب دورہ اس کا معلوم ہو مثلاً یہ بات کہ ہر مہینے میں آتا ہے اور اگر دورہ بھی معلوم نہیں تو اگر یہ بات معلوم ہے کہ حیض اس کا رات سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً پچیس دن کی قضا کرے خواہ ملا کر رکھے یا جدا جدا اور اگر یہ بات معلوم ہے کہ حیض دن میں شروع ہوتا تھا تو اگر ملا کر روزہ رکھے تو احتیاطاً تیس دن کی قضا کرے اور اگر جدا جدا رکھے تو اڑتیس دن کی قضا کرے یہ اس صورت میں ہے کہ جب رمضان پورے تیس دن کا ہو اور جو کم کا ہو تو سینتیس دن کی قضا کرے یہ مبسوط میں لکھا ہے جو امام سرخسی کی تصنیف ہے عادت والی عورت جب بعد ولادت کے خون دیکھے اور اپنی عادت بھول جائے تو اگر خون اس کا چالیس دن سے زیادہ نہ ہو اور چالیس دن کے بعد پورا طہر ہو تو جس قدر نمازیں چھوٹی ہیں ان کا اعادہ نہ کرے گی اور اگر خون چالیس دن سے زیادہ ہو گیا یا زیادہ نہ ہوا لیکن چالیس دن کے بعد طہر پندرہ دن سے کم ہوا تو اس پر یہ لازم ہے کہ اپنے دل میں سوچے اگر کچھ گمانِ غالب عادت کے دنوں کا ہو تو اسی کو عادت سمجھے اور اسی پر عمل کرے اور اگر کچھ گمانِ غالب نہ ہو تو احتیاطاً چالیس روز کی سب نمازیں قضا کرے اور اگر خون اس کا اب پھر بند نہیں ہوتا تو دس روز تک انتظار کرے پھر یہ چالیس روز کی نمازیں دوبارہ قضا کرے یہ محیط میں لکھا ہے کسی عورت کو اسقاط ہوا اور

اس میں شک ہے کہ جو عورت ایام کا شمار اول و آخر دونوں بھول گئی ہے پس اگر ان تین باتوں میں سے بعض بھولی بعض نہیں بھولی تو دیکھا جائے کہ اگر اس کو تر دد ہے کہ طہر ہے یا حیض کے ایام ہیں تو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر تر دد ہو کہ طہر ہے یا حیض سے اب نکلی ہے تو استحساناً ہر نماز کے وقت کے لیے غسل کرے ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (231) Kitab al-Taharah (Book of Purification)

Whether the features of some of the fetus's limbs were apparent or not, and if the bleeding does not stop, then if the miscarriage occurred at the beginning of the days of her usual menstrual cycle (hayd), she should certainly stop praying for the number of days of her usual cycle. This is because it is considered either menstruation (hayd) or lochia (nifas). Then she should perform a ritual bath (ghusl) and for the duration of her usual period of purity (tuhr), she should pray out of caution (as if in doubt), because she might be in a state of purity or lochia. Then, when the days of her usual menstrual cycle arrive, she must certainly stop praying because it is considered either lochia or menstruation. Furthermore, if forty days have passed since the time of the miscarriage, she should perform ghusl, and as long as the days of her period of purity last, she should pray with certainty. If forty days have not passed, she should pray out of caution for the remaining days within that forty-day period, and thereafter, she should pray with certainty. She should continue this practice. If the miscarriage occurs after the days of menstruation, she should pray out of caution for the duration of her usual menstrual cycle from that time, and then certainly stop praying during the days of her usual cycle. The gist of this is that there is no fixed ruling for a state of doubt, and taking the precautionary route is obligatory (wajib). This is mentioned in 'Fat'h al-Qadir'.

Rules regarding the excused person (Ma'zur) are also related to this.

For the initial establishment of someone as an "excused person," the condition is that the excuse (ailment/impurity) must persist continuously for the duration of one entire prayer time. This is the most evident (adhhar) opinion. Similarly, the cessation of the excuse is established when it remains absent for an entire prayer time. Thus, if bleeding occurred during part of a prayer time but not the whole time, and the person performed wudu like an excused person and prayed, and then that time passed and the next prayer time began, or if the bleeding stopped during that partial time, then that prayer must be repeated because the excuse was not present for the entire time. However, if the excuse did not cease during the second prayer time until that time passed, then the prayer does not need to be repeated, because the excuse was present for an entire time. The condition for the continuation of the status of an "excused person" is that no prayer time should pass over them in which that excuse is not present at least once. This is written in 'Tabyeen'. A woman with chronic bleeding (mustahadah) and a person suffering from urinary incontinence (salas al-baul), or persistent diarrhea, or frequent passing of gas, or a continuous nosebleed,

or an unhealing wound—all such people should perform wudu for the time of every prayer, and with that wudu, they may perform whatever obligatory (fard) or voluntary (nafl) prayers they wish during that time. This is written in 'Bahr al-Raiq'. If the bleeding was occurring while performing wudu but stopped while praying and remained stopped for the entire duration of the next prayer time, then that prayer must be repeated. This is written in the commentary of 'Munya al-Musalli' by Ibrahim Halabi. The same rule applies if the bleeding stopped during the prayer and remained stopped throughout the entire duration of the next prayer time; this is written in 'Mudmarat'. The wudu of an excused person is broken by the expiration of the obligatory prayer's time due to the very same impurity that occurred initially. This is written in 'Hidayah' and is the correct view. To the extent that if an excused person performs wudu for the Eid prayer, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, they may also perform the Dhuhr prayer with it, and this is the correct view because the Eid prayer is in the same category as the Chasht (Ad-Duha) prayer. However, if one performed wudu once for the Dhuhr prayer during its time and performed wudu a second time during that same Dhuhr time for the purpose of the Asr prayer, then according to them both, it is not permissible to perform the Asr prayer with that wudu. This is written in 'Hidayah' and is the correct view. It is written in 'Siraj al-Wahhaj' that the purity of this wudu is broken when one performs wudu while the bleeding is present, or if the bleeding occurs during the prayer time after performing wudu. If the bleeding stopped after performing wudu and remained stopped until that prayer time passed, then that wudu remains valid. They have the option to pray with that same wudu as long as the bleeding does not recur or no other factor that breaks wudu occurs. This is written in 'Tabyeen'. If one performed wudu during the prayer time without necessity and then the bleeding occurred, one must perform wudu again to pray for that time. The same rule applies if one performed wudu for a reason other than the persistent bleeding and then the bleeding began. This is written in 'Kafi'. For a person who has smallpox...

L Meaning, in terms of being prescribed acts, the Eid prayer and the Chasht prayer are considered as one category, even though the Eid prayer is obligatory (wajib). 12 A (reference mark).

उसके(भ्रूण के) कुछ अंगों की बनावट प्रकट हुई थी या नहीं और रक्त बंद नहीं होता, तो यदि उसके मासिक धर्म (हैज़) की आदत के जो दिन हैं उनके आरंभ में गर्भपात हुआ है, तो आदत के दिनों की मात्रा के अनुसार निश्चित रूप से नमाज़ छोड़ दे, क्योंकि उसे या तो हैज़ है या निफ़ाज़ (बच्चे के जन्म के बाद होने वाला रक्तस्राव)। फिर ग़ुस्ल (स्नान) करे और जब तक पाकी (शुद्धता) की आदत है, उतने दिनों तक शक के आधार पर नमाज़ पढ़े, क्योंकि उसे या तो पाकी है या निफ़ाज़। फिर जब तक हैज़ की आदत के दिन हैं तब तक निश्चित रूप से नमाज़ छोड़ दे क्योंकि उसे निफ़ाज़ है या हैज़। फिर यदि गर्भपात के समय से चालीस दिन पूरे हो चुके हों तो ग़ुस्ल करे, और जब तक पाकी के दिन हैं निश्चित रूप से नमाज़ पढ़े। और यदि चालीस दिन पूरे नहीं हुए हैं, तो जितने दिन उन चालीस दिनों के भीतर हैं तब तक शक के आधार पर नमाज़ पढ़े, और उसके बाद विश्वास (यकीन) के आधार पर नमाज़ पढ़े। फिर हमेशा यही करती रहे। और यदि हैज़ के दिनों के बाद गर्भपात हुआ, तो वह उसी समय से जब तक हैज़ के दिनों की आदत है शक के आधार पर नमाज़ पढ़े, फिर हैज़ के दिनों में निश्चित रूप से नमाज़ छोड़ दे। इसका सारांश यह है कि शक के लिए कोई हुक्म (आदेश) नहीं होता और एहतियात (सावधानी) वाजिब है। यह 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है।

माज़ूर (विवश/अशक्त व्यक्ति) के नियम भी इसी से जुड़े हैं

पहली बार माज़ूर साबित होने की शर्त यह है कि एक नमाज़ के पूरे समय तक निरंतर वह उज़्र (बीमारी/अशक्तता) बनी रहे, और यही सबसे स्पष्ट राय है। इसी तरह उज़्र का ख़त्म होना भी तब साबित होता है जब नमाज़ के एक पूरे समय तक वह उज़्र बंद रहे। यहाँ तक कि यदि नमाज़ के कुछ समय में रक्त आया और पूरे समय में नहीं आया, फिर उसने माज़ूर की तरह वूज़ू करके नमाज़ पढ़ी, फिर वह समय निकल गया और दूसरी नमाज़ का समय शुरू हो गया, या उसी कुछ समय में रक्त बंद हो गया, तो उस नमाज़ को दोबारा पढ़े, क्योंकि पूरे समय में उज़्र मौजूद नहीं रहा। और यदि दूसरी नमाज़ के समय में उज़्र बंद नहीं हुआ यहाँ तक कि वह समय निकल गया, तो नमाज़ को दोबारा न पढ़े, क्योंकि पूरे समय में उज़्र मौजूद रहा। उज़्र के बने रहने की शर्त यह है कि नमाज़ का कोई भी ऐसा समय न गुज़रे जिसमें वह उज़्र मौजूद न हो। यह 'तबीन' में लिखा है। मुस्तहाज़ा औरत (पुराने रक्तस्राव वाली) और वह व्यक्ति जिसे मूत्र की अनियंत्रण (सलसुल बोल) की बीमारी है, या दस्त लगे हैं, या बार-बार हवा निकल जाती है, या नकसीर (नाक से खून) बह रही है, या कोई घाव बह रहा है जो बंद नहीं होता - ये सभी लोग हर नमाज़ के समय के लिए वूज़ू करें और उससे उस समय में जो

फ़र्ज़ और नफ़ल चाहें पढ़ें। यह 'बह्र अल-रईक' में लिखा है। और यदि वूज़ू करते समय रक्त बह रहा था और नमाज़ पढ़ते समय बंद था और फिर दूसरी नमाज़ के पूरे समय में बंद रहा, तो उस नमाज़ को दोबारा पढ़े। यह 'शरह मुन्या अल-मुसल्ली' में लिखा है जो इब्राहीम हलबी की है। और यही हुक्म उस स्थिति में है जब नमाज़ के दौरान रक्त बंद हुआ और दूसरी नमाज़ के पूरे समय में बंद रहा। यह 'मुज़मरात' में लिखा है। माज़ूर का वूज़ू फ़र्ज़ नमाज़ का समय निकलने से उसी कारण से टूट जाता है जो पहले हो चुका है। यह 'हिदाया' में लिखा है और यही सही है। यहाँ तक कि यदि माज़ूर ईद की नमाज़ के लिए वूज़ू करे तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक उससे ज़ोहर भी पढ़ सकता है और यही सही है, क्योंकि ईद की नमाज़ चाश्त (अज़ाही) की नमाज़ के दर्जे में है। यदि एक बार ज़ोहर की नमाज़ पढ़ने के लिए ज़ोहر के समय में वूज़ू किया और दूसरी बार उसी ज़ोहर के समय में असर के लिए वूज़ू किया, तो उन दोनों के नज़दीक उससे असर पढ़ना जायज़ नहीं है। यह 'हिदाया' में लिखा है और यही सही है। 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है कि इस वूज़ू की पवित्रता तब टूटती है जब वह वूज़ू करे और रक्त बह रहा हो, या वूज़ू के बाद नमाज़ के समय में रक्त बहने लगे। और यदि वूज़ू के बाद रक्त बंद रहा यहाँ तक कि वह समय निकल गया, तो वह वूज़ू बना हुआ है। उसे अधिकार है कि उसी वूज़ू से नमाज़ पढ़े जब तक रक्त नहीं बहता या कोई दूसरा कारण वूज़ू तोड़ने वाला नहीं होता। यह 'तबीन' में लिखा है। यदि नमाज़ के समय में बिना ज़रूरत के वूज़ू किया था और फिर रक्त बहने लगा, तो उस समय की नमाज़ पढ़ने के लिए दोबारा वूज़ू करे। और यही हुक्म उस स्थिति में है जब उसने उस रक्तस्राव के अलावा किसी दूसरे कारण के लिए वूज़ू किया और फिर रक्त बहने लगा। यह 'काफ़ी' में लिखा है। किसी व्यक्ति के चेचक (माता) निकली हो...

L यानी निर्धारित होने के मामले में ईद की नमाज़ और चाश्त की नमाज़ एक ही दर्जे में हैं, यद्यपि ईद की नमाज़ वाजिब है।

اس کے بعض اعضا کی خلقت ظاہر ہوئی تھی یا نہیں اور خون بند نہیں ہوتا تو اگر اس کے حیض کی عادت کے جو دن ہیں ان کے اول میں اسقاط ہوا ہے تو بقدر عادت کے دنوں کے بالیقین نماز کو چھوڑے اس لئے کہ اس کو یا حیض ہے یا نفاس پھر غسل کرے اور جس قدر طہر کی عادت ہے اتنے دنوں تک بطور شک کے نماز پڑھے اس لئے کہ یا اس کو طہر ہے یا نفاس پھر جب تک حیض کی عادت کے دن ہیں تب تک بالیقین نماز چھوڑ دے اس لئے کہ اس کو نفاس ہے یا حیض ہے پھر اگر وقت اسقاط سے چالیس دن پورے ہو چکے تو غسل کرے اور جب تک طہر کی عادت کے دن ہیں بالیقین نماز پڑھے اور اگر پورے نہیں تو جس قدر چالیس دن کے اندر ہیں تب تک بطور شک کے نماز پڑھے اور اس کے بعد بطور یقین کے نماز پڑھے پھر ہمیشہ یہی کرتی رہے اور اگر بعد ایام حیض کے اسقاط ہوا تو وہ اسی وقت سے جب تک اس کے حیض کی عادت کے دن ہیں بطور شک کے نماز پڑھے پھر حیض کی عادت کے دنوں میں بالیقین نماز چھوڑ دے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ شک کے لئے کوئی حکم نہیں ہوتا اور احتیاط واجب ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔

معذور کے احکام بھی اسی سے متصل ہیں

اول مرتبہ ثبوت عذر کے واسطے یہ شرط ہے کہ ایک نماز کے پورے وقت تک برابر عذر رہے اور یہی اظہر ہے اسی طرح عذر کا منقطع ہونا بھی اس وقت ثابت ہوتا ہے جب نماز کے ایک پورے وقت تک عذر منقطع رہے یہاں تک کہ اگر نماز کے بعض وقت میں خون آیا پورے وقت میں نہ آیا پھر اس نے بطور معذوروں کے وضو کر کے نماز پڑھی پھر وہ وقت خارج ہو کر دوسری نماز کا وقت داخل ہوا یا اسی بعض وقت میں خون منقطع ہو گیا تو اس نماز کا اعادہ کرے اس لئے کہ تمام وقت میں عذر موجود نہ ہوا اور اگر دوسری نماز کے وقت میں عذر منقطع نہ ہوا

یہاں تک کہ وہ وقت نکل گیا تو نماز کا اعادہ نہ کرے اس لئے کہ پورے وقت میں عذر موجود ہوا عذر کے باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ کوئی وقت نماز کا اس پر ایسا نہ گذرے کہ اس میں وہ عذر موجود نہ ہو یہ تبیین میں لکھا ہے مستحاضہ عورت اور وہ شخص جس کو سلس البول کی بیماری ہے یا دست جاری ہیں یا بار بار ریح نکل جاتی ہے یا نکسیر جاری ہے یا کوئی زخم جاری ہے جو بند نہیں ہوتا یہ سب لوگ ہر نماز کے وقت کے واسطے وضو کریں اور اس سے اس وقت میں جو فرض و نفل چاہیں پڑھیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر وضو کرتے وقت خون جاری تھا اور نماز پڑھتے وقت بند تھا اور پھر دوسری نماز کے تمام وقت میں بند رہا تو اس نماز کا اعادہ کرے یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو ابراہیم حلبی کی ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں جب نماز کے اندر خون بند ہوا اور دوسری نماز کے سارے وقت میں بند رہا یہ مضمرات میں لکھا ہے معذور کا وضو فرض نماز کا وقت خارج ہونے سے اسی حدث سے ٹوٹ جاتا ہے جو اول ہو چکا ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہاں تک کہ اگر معذور عید کی نماز کے لئے وضو کرے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے ظہر بھی پڑھ سکتا ہے اور یہی صحیح ہے اس لئے کہ عید کی نماز بمنزلہ صلوٰۃ اضحیٰ کے ہے اگر ایک بار ظہر کی نماز پڑھنے کے لئے ظہر کے وقت میں وضو کیا اور دوسری بار اسی ظہر کے وقت میں عصر کے واسطے وضو کیا تو ان دونوں کے نزدیک اس سے عصر پڑھنا جائز نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے سراج الوہاج میں لکھا ہے اور طہارت اس وضو کی اس وقت ٹوٹتی ہے جب وہ وضو کرے اور خون جاری ہو یا وضو کے بعد وقت نماز میں خون جاری ہوا اور اگر وضو کے بعد خون بند رہا یہاں تک کہ وہ وقت نکل گیا تو وہ وضو باقی ہے اس کو اختیار ہے کہ اسی وضو سے نماز پڑھے جب تک خون جاری نہیں ہوا یا کوئی دوسرا حدث نہیں ہوا یہ تبیین میں لکھا ہے اگر وقت نماز میں بلا حاجت کے وضو کیا تھا پھر خون جاری ہوا تو اس وقت کی نماز پڑھنے کے لئے دوبارہ وضو

کرے اور یہی حکم ہے اس صورت میں جب اس نے سیلان کے سوا کسی دوسرے حدث کے لئے وضو کیا پھر خون بہنے لگا یہ کافی میں لکھا ہے کسی شخص کے چیچک نکل

L یعنی مفروضہ ہونے میں نماز عید و نماز چاشت بمنزلہ واحد ہیں اگر چہ نماز عید واجب ہے ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 244 Book of Purification

...was discharging moisture from it, then they performed ablution (Wudhu). Then moisture began to discharge from another place which was not discharging before, then their Wudhu will break; this is written in 'Siraj al-Wahaj'. Similarly, if blood was flowing from one nostril and they performed Wudhu, and then blood started flowing from the other nostril, a second Wudhu will be mandatory; this is written in 'Bahr al-Ra'iq'. A woman experiencing Istihaza (chronic bleeding) performed Wudhu and started a voluntary (Nafl) prayer; after praying one unit (Rak'ah), the prayer time expired, then the prayer will be invalidated, and as a precaution, she must make up (Qaza) for it; this is written in 'Zahiriyyah'. If a disabled person (Ma'zur) is capable of stopping the blood by bandaging it or using cotton, or if the blood does not flow while sitting but flows while standing, then bandaging it is obligatory, and by stopping it, they no longer remain a 'person of excuse' (Ma'zur). However, if a menstruating woman (Ha'iz) stops the blood by using a pad, she is still considered to be in a state of menstruation; this is written in 'Bahr al-Ra'iq'. A woman in postpartum bleeding (Nifas) or Istihaza who uses cotton does not exit the state of Nifas or Istihaza; this is written in 'Tajnees'. If water flows constantly from an eye due to pain or from an eye vein, one should perform Wudhu for every prayer time, as there is a possibility of it being pus; this is written in 'Tabyeen'. If someone had a bleeding wound and bandaged it, and then blood exceeding the size of a Dirham got on it or on the clothes they were wearing; if the condition is such that if washed, it would become impure again before finishing the prayer, then it is permissible to pray without washing it, but if it is not so, it is not permissible; this is the preferred view as written in 'Mudmarat'. One whose nose starts bleeding (epistaxis) or blood flows from a wound should wait until the end of the prayer time; if the bleeding does not stop, they should perform Wudhu and pray before the time expires; this is written in 'Zakheera'.

Chapter Seven Regarding the Description of Impurities and Their Rulings There are three sections in this chapter.

First Section Regarding the Cleansing of Impurities There are ten methods of cleansing impurities, among which is washing. It is permissible to cleanse impurity with water and with any flowing pure liquid that can remove the impurity, such as vinegar and rose water, and other things that can be squeezed out of a cloth; this is written in 'Hidayah'. If it cannot be squeezed out, like oil, then it is not permissible to remove impurity with it; this is written in 'Kafi'. The same ruling applies to buttermilk,

milk, and syrup; this is written in 'Tabyeen'. Among the flowing liquids that can wash away impurity is used water (Musta'mal water), and this is the opinion of Imam Muhammad (R.A.), and there is also a narration from Imam Abu Hanifa (R.A.) to this effect, and the Fatwa is based on this; this is written in 'Zahidi'. If the impurity is visible, then the substance of the impurity should be removed along with its traces, if it is something whose traces can be removed; the number of washings is not considered here; this is written in 'Muheet'. If even once...

---

1. However, Sheikh Ibn al-Humam stated that the reasoning that it might be pus implies this ruling is recommended (Mustahab) because probability and doubt are not strong enough to give a definitive ruling of invalidating Wudhu, as certainty cannot be overruled by doubt. Yes, if there is a strong presumption based on a physician's report or the patient's own symptoms, then repeating the Wudhu would be mandatory.
2. Similarly, the juice of fruits like apples etc., tree water, and water from melon, cucumber, watermelon, or soapy water, and any water in which something else has mixed and become dominant, all come under the ruling of liquid (Ma'i). Al-Muhtadi mentions that even saliva is a cleanser.

बह रही थी और उसमें से नमी जारी थी, फिर उसने वज़ू किया। फिर एक दूसरी जगह से नमी जारी हो गई जो पहले जारी नहीं थी, तो उसका वज़ू टूट जाएगा; यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। इसी तरह अगर नाक के एक नथुने से खून जारी था और उसने वज़ू किया, फिर दूसरे नथुने से खून जारी हो गया, तो उस पर दूसरा वज़ू लाज़िम होगा; यह 'बहर अल-रैक' में लिखा है। जिस औरत को इस्तिहाज़ा (बीमारी का खून) था, उसने वज़ू किया और नफ़्ल नमाज़ शुरू की, जब एक रकअत पढ़ी तो नमाज़ का वक़्त निकल गया, तो नमाज़ टूट जाएगी और एहतियातन उस पर कज़ा लाज़िम होगी; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। अगर माज़ूर (लाचार) इस बात पर कादिर है कि बांधने से या रुई रखने से खून को बंद कर सकता है, या बैठने में खून जारी नहीं होता, खड़े होने में जारी होता है, तो उसका बांधना वाजिब है और उसके बंद कर लेने के कारण वह साहिब-ए-उज़्र (माज़ूर) नहीं रहता। लेकिन हैज़ (मासिक धर्म) वाली औरत अगर गद्दी रखकर खून बंद करे, तो उसे हैज़ ही रहता है; यह 'बहर अल-रैक' में लिखा है। निफास (प्रसव के बाद का खून) वाली या इस्तिहाज़ा वाली औरत अगर रुई रख ले, तो वह निफास या इस्तिहाज़ा से बाहर नहीं निकलती; यह 'तजनीस' में लिखा है। अगर आँख में दर्द की वजह से या आँख की किसी नस से हर वक्त पानी जारी हो, तो नमाज़ के हर वक़्त के लिए वज़ू करे, क्योंकि इसमें पीप होने का अंदेशा है; यह 'तब्बीन' में लिखा है। अगर किसी का ज़ख्म बहता था और उस पर कपड़ा बाँध लिया था, फिर उस पर दिरहम की मात्रा से ज़्यादा खून लग गया या उसके पहने हुए कपड़े पर लग गया; अगर ऐसी हालत है कि धोने पर नमाज़ से फारिग होने से पहले ही दोबारा नापाक हो जाएगा, तो उसे धोए बिना नमाज़ पढ़ना जायज़ है, और जो ऐसा नहीं है तो जायज़ नहीं है; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। जिसकी नकसीर (नाक से खून) जारी हो या ज़ख्म से खून बहने लगे, तो वह आख़िरी वक़्त तक इंतज़ार करे; अगर खून बंद न हो तो वक़्त निकलने से पहले वज़ू करके नमाज़ पढ़ ले; यह 'ज़खीरा' में लिखा है।

सातवाँ अध्याय नजासतों (अशुद्धियों) के वर्णन में और उसके नियमों मेंइस अध्याय में तीन खंड हैं।

पहला खंड नजासतों को पाक (शुद्ध) करने के वर्णन में नजासतों को पाक करने के दस तरीके हैं, जिनमें से एक धोना है। नजासत का पाक करना पानी से और हर बहती हुई पाक चीज़ से जायज़ है जिससे नजासत दूर हो सके जैसे सिरका और गुलाब जल और इसके अलावा वे चीज़ें जिन्हें कपड़े से निचोड़ने पर निचोड़ निकल आए; यह 'हिदाया' में लिखा है। और जो न निचोड़ा जा सके जैसे तेल, तो

उससे नजासत दूर करना जायज़ नहीं है; यह 'काफी' में लिखा है। और यही हुक्म मट्ठे, दूध और शीरे का है; यह 'तब्बीन' में लिखा है। और इन बहती हुई चीज़ों में जिनसे नजासत धुलती है, इस्तेमाल शुदा पानी (मुस्तअमल पानी) भी शामिल है, और यह इमाम मुहम्मद (रह.) का कौल है और एक रिवायत इमाम अबू हनीफा (रह.) से भी है और इसी पर फतवा है; यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। अगर नजासत दिखाई दे रही हो, तो असल नजासत को दूर किया जाए और उसका असर भी दूर किया जाए, अगर वह चीज़ ऐसी है जिसका असर दूर हो सकता है; इसमें गिनती का कोई विचार नहीं है; यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर एक ही बार...

---

1. लेकिन शेख इब्न अल-हुमाम ने कहा है कि यह विश्लेषण कि शायद वह पीप हो, इसका मतलब है कि यह हुक्म मुस्तहब (पसंदीदा) है क्योंकि संदेह और शक वज़ू तोड़ने के लिए उतना मजबूत नहीं है कि वज़ू टूटने का पक्का हुक्म दिया जाए, क्योंकि यकीन का खात्मा शक से नहीं हो सकता। हाँ, अगर हकीमों (डॉक्टरों) की सलाह से या खुद बीमार के अंदाज़े से यह प्रबल संभावना हो, तो वज़ू दोबारा करना वाजिब होगा।
2. और इसी तरह फलों जैसे सेब वगैरह का रस और पेड़ों का पानी और खरबूजा, ककड़ी, तरबूज का पानी या साबुन का पानी और हर वह पानी जिसमें कोई चीज़ मिलकर उस पर हावी हो गई हो, तो वह भी तरल के हुक्म में है। 'अल-मुहतादी' में उल्लेख है कि यहाँ तक कि थूक भी पाक करने वाला है।

رہی تھی اور اس میں سے رطوبت جاری تھی پھر اس نے وضو کیا پھر ایک دوسری جگہ سے رطوبت جاری ہوگئی جو پہلے جاری نہ تھی تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اسی طرح اگر ناک کے ایک نتھنے سے خون جاری تھا اور اس نے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے خون جاری ہو گیا تو اس پر دوسرا وضو لازم ہوگا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے جس عورت کو استحاضہ تھا اس نے وضو کیا اور نفل نماز شروع کی جب ایک رکعت پڑھی تو وقت نماز کا نکل گیا تو نماز ٹوٹ جائے گی اور احتیاطاً اس پر قضا لازم ہوگی یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے اگر معذور اس بات پر قادر ہے کہ باندھنے سے یا روئی رکھنے سے خون کو بند کر سکتا ہے یا بیٹھنے میں خون جاری نہیں ہوتا کھڑے ہونے میں جاری ہوتا ہے تو اس کا باندھنا واجب ہے اور اس کے بند کر لینے کے سبب صاحب عذر نہیں رہتا لیکن حیض والی عورت اگر گدی رکھ کر خون بند کرے تو اس کو حیض ہی رہتا ہے یہ بحرالرائق میں لکھا ہے نفاس والی یا استحاضہ والی عورت اگر روئی رکھ لے تو وہ نفاس یا استحاضہ سے نہیں نکلتی یہ تجنیس میں لکھا ہے اگر آنکھ میں سے درد کی وجہ سے یا کسی آنکھ کی رگ میں سے ہر وقت پانی جاری ہو تو نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کرے اس لئے کہ اس کے پیپ ہونے کا احتمال ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر کسی کا زخم بہتا تھا اور اس پر کپڑا باندھ لیا تھا پھر اس پر قدر درہم سے زیادہ خون لگ گیا یا اس کے پہنے کے کپڑے پر لگ گیا اگر ایسی حالت ہے کہ جو دھوئے تو نماز سے فارغ ہونے سے پہلے ہی دوبارہ نجس ہو جائے گا تو اس کے بغیر دھوئے نماز پڑھنا جائز ہے اور جو ایسا نہیں تو جائز نہیں ہے مختار ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے جس کی نکسیر جاری ہو یا زخم سے خون بہنے

لگے تو وہ آخر وقت تک انتظار کرے اگر خون بند نہ ہو تو وقت کے نکلنے سے پہلے وضو کر کے نماز پڑھ لے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔

ساتواں باب نجاستوں کے بیان میں اور اس کے احکام میں اس باب میں تین فصلیں ہیں

پہلی فصل نجاستوں کے پاک کرنے کے بیان میں نجاستوں کے پاک کرنے کے دس طریقے ہیں منجملہ ان کے دھونا ہے نجاست کا پاک کرنا جائز ہے پانی سے اور ہر بہتی ہوئی پاک چیز سے جس سے نجاست دور ہو سکے جیسے سرکہ اور گلاب اور سوا اس کے اور چیزیں جن سے کپڑا نچوڑیں تو نچڑ جائے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور جو نہ نچوڑے جیسے تیل تو اس سے نجاست دور کرنا جائز نہیں یہ کافی میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے چھاج اور دودھ اور شیرہ کا یہ تبیین میں لکھا ہے اور ان بہتی ہوئی چیزوں سے جن سے نجاست دھلتی ہے مستعمل پانی بھی ہے اور یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور ایک روایت امام ابوحنیفہؒ سے بھی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اگر نجاست نظر آتی ہو تو عین نجاست دور کی جائے اور اس کا اثر بھی دور کیا جائے اگر وہ چیز اس قسم کی ہو کہ اس کا اثر دور ہو جایا کرتا ہے اس میں عدد کا اعتبار نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اگر ایک ہی مرتبہ

۱؎ لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ تحلیل کہ شاید وہ پیپ ہو اس کو مقتضی ہے کہ یہ حکم استحبابی ہے کیونکہ احتمال و شک اس کے ناقض ہونے کا اس قدر قوت نہیں رکھتا کہ ٹوٹ جانے کا قطعی حکم دیا جائے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہیں ہوسکتا ہاں اگر طبیبوں کے خبر دینے سے گمان غالب ہو یا خود مبتلائے مرض کے نزدیک علامت سے یہی گمان غالب ہوا تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا ۱۲ منہ ۲؎ اور مانند اس کے پھلوں مانند سیب وغیرہ کا نچوڑا ہوا اور درختوں کا پانی اور خربوزہ و ککڑی و تر بوز و صابن یا قلما کا پانی اور ہر پانی جس سے

کوئی چیز مل کر اس پر غالب ہوگئی تو وہ بھی مائع کے حکم میں ہے۔ ذکر المحطادی حتی کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے ۱۲ ع

Book of Purification Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1

233

In washing, if the impurity and its trace are removed, that is sufficient. If they are not removed even after three washings, one should continue washing until they are completely gone. This is stated in *Sirajiyyah*. If the impurity is such that its trace cannot be removed without great difficulty, or if it requires something other than water, like soap, then one should not overexert in trying to remove it. This is mentioned in *Tabyeen*. Similarly, one should not overexert in washing with hot water. This is stated in *Siraj al-Wahaj*. Based on this, jurists (*fuqaha*) have stated that if someone's hand or cloth is dyed with henna or any such color that has become impure (*najis*), once the water runs clear during washing, it becomes pure (*paak*), even if the color remains. This is written in *Fath al-Qadir*.

If a person puts their hand into impure lac (shellac) or if it gets on a cloth, and they then wash the hand or cloth with water without using a cleansing powder (*ashnan*), even if the trace of the lac remains on the hand, it will become pure. This view was adopted by Faqih Abu al-Layth and is the most correct (*asah*) opinion, as stated in *Dhakirah*. If the impurity is not visible, washing it three times is required, as stated in *al-Muhit*. For items that can be wrung out, wringing them each time is a condition, and the third time it should be wrung thoroughly so that no more water drips if wrung again. Every individual's strength is taken into account for this.

Aside from the primary principles, one report states that wringing once is sufficient, and this opinion is easier to follow; this is written in *al-Kafi*. *Nawazan* mentions that the fatwa is based on this. *Tatar Khaniyah* states the same, noting that the first option is more cautious; this is mentioned in *al-Muhit*. If one wrings it every time and has the strength to do more but does not wring it well to save the cloth, it is not permissible. This fatwa is written in *Qazi Khan*. If one washed three times and wrung it each time, and then a drop falls onto something, if it was wrung so well the third time that no more water would have dripped, then the cloth, the hand, and the drop are all pure. If not, they are all impure; this is in *al-Muhit*.

Items that cannot be wrung out become pure by washing three times and drying each time, as drying also helps in removing the effect of impurity. The limit for drying is to leave it until the dripping stops; it is not a condition for it to be completely bone-dry. This is stated in *Tabyeen*. This applies when the object has thoroughly absorbed the impurity. If it has not absorbed it or absorbed only a little, it becomes pure after

three washings; this is in *Muhit Sarakhsi*. If a woman cooks wheat or meat in wine, Imam Abu Yusuf says it should be cooked in water three times, drying it each time. Imam Abu Hanifa says it will never become pure. This is the fatwa, cited from *Nisab* and *Kubra* in *Mudmarat*.

If something that cannot be wrung out becomes impure and absorbs the impurity—for example, if leather is polished with impure water, or if new clay vessels or bricks have wine spilled on them, or if wheat absorbs wine and swells—then according to Imam Abu Yusuf, they should be cleaned with pure water three times, and bricks and vessels should be washed three times and dried each time, to become pure. Wheat should be soaked in water until it absorbs the water as it did the wine, then dried; repeating this three times establishes purity. If they have not swollen, washing three times and drying each time is sufficient, provided no taste or smell of wine remains; this is in *al-Muhit*.

For old bricks, washing once three times over is sufficient; this is in *Khulasah*. If honey becomes impure, it should be put in a pot with water and boiled until the water evaporates and only the original amount of honey remains. Doing this three times makes it pure. Jurists have said that buttermilk (*chhaach*) can also be purified this way. Impure oil should be washed three times as follows: place it in a vessel, add an equal amount of water, stir it, and let it sit until the oil rises to the top. Then the oil can be skimmed off or a hole can be made in the vessel to drain the water...

धोने में अगर नजासत (गंदगी) और उसका असर निकल जाए तो वही काफी है। और अगर तीन बार में भी न निकले तो तब तक धोएं जब तक वह पूरी तरह न निकल जाए। यह 'सिराजिया' में लिखा है। और अगर वह नजासत इस प्रकार की हो कि उसका असर बिना कठिनाई के दूर नहीं होता, या इस प्रकार कि उसे दूर करने के लिए पानी के अलावा साबुन जैसी किसी चीज़ की ज़रूरत हो, तो उसे दूर करने के लिए बहुत ज़्यादा कोशिश न करें। यह 'तबीन' में लिखा है। और इसी प्रकार गर्म पानी से धोने के लिए ज़्यादा मेहनत न करें। यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। इसी आधार पर फ़ुक़हा (न्यायशास्त्रियों) ने कहा है कि यदि किसी का हाथ या कपड़ा मेहंदी या किसी अन्य ऐसे रंग में रंगा जाए जो अपवित्र (नजिस) हो गया हो, तो जब धोते-धोते उसका पानी साफ हो जाए तो वह पाक (शुद्ध) हो गया, भले ही रंग बाकी रहे। यह 'फतह अल-क़दीर' में लिखा है।

यदि कोई व्यक्ति नापाक लाख में हाथ डाले या वह कपड़े पर लग जाए, फिर उस हाथ या कपड़े को पानी से बिना स्नान पाउडर (अश्नान) के धोए और लाख का असर हाथ पर रहे, तो वह पाक हो जाएगा। इसे फकीह अबू लैथ ने अपनाया है और यही सबसे सही (असह) राय है, जैसा 'ज़खीरा' में लिखा है। और अगर नजासत दिखने वाली न हो, तो उसे तीन बार धोना 'मुहीत' में लिखा है। जो चीज़ निचोड़ी जा सकती है, उसमें हर बार निचोड़ना शर्त है, और तीसरी बार अच्छी तरह निचोड़ें ताकि दोबारा निचोड़ने पर पानी न टपके। इसमें हर व्यक्ति की अपनी ताकत का विचार किया जाएगा।

उसूल (सिद्धांतों) के अलावा एक रिवायत में यह भी है कि एक बार निचोड़ना काफी है और यही बात अधिक आसानी वाली है, यह 'काफी' में लिखा है। 'नवाज़न' में है कि इसी पर फतवा है। 'तातार खानिया' में भी यही है और पहले वाले विकल्प में अधिक सावधानी है, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर हर बार निचोड़ा और ताकत ज़्यादा लगाई लेकिन कपड़े को बचाने के लिए पूरी तरह नहीं निचोड़ा, तो जायज़ नहीं है। यह फतवा 'काजी खान' में लिखा है। यदि तीन बार धोया और हर बार निचोड़ा, फिर उसमें से एक बूंद टपक कर किसी चीज़ पर गिर गई, अगर तीसरी बार खूब निचोड़ लिया था कि फिर निचोड़ने पर पानी न गिरता, तो कपड़ा, हाथ और वह बूंद सब पाक हैं। अगर ऐसा नहीं निचोड़ा तो सब नापाक हैं, यह 'मुहीत' में लिखा है।

जो चीज़ निचोड़ी नहीं जा सकती, वह तीन बार धोने और हर बार सुखाने से पाक होती है, क्योंकि सुखाने में भी नजासत निकालने का असर होता है। सुखाने की हद यह है कि उसे तब तक छोड़ दिया जाए जब तक पानी टपकना बंद न हो जाए; पूरी तरह सूखना शर्त नहीं है, यह 'तबीन' में लिखा है। यह तब है जब चीज़ ने नजासत को अच्छी तरह सोख लिया हो। अगर नजासत को नहीं सोखा या थोड़ा सा सोखा है, तो तीन बार धोने से पाक हो जाएगी, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि किसी महिला ने गेहूँ या मांस शराब में पकाए, तो इमाम अबू यूसुफ का कहना है कि उसे फिर तीन बार पानी में पकाए और हर बार सुखाए। इमाम अबू हनीफा का कहना है कि वे कभी पाक नहीं होंगे। इसी पर फतवा है, जो 'मुज़मरात' में 'निसाब' और 'कुबरा' से उद्धृत है।

यदि ऐसी चीज़ नापाक हो जाए जिसे निचोड़ा नहीं जा सकता और वह नजासत सोख ले, जैसे चमड़े को नापाक पानी से चमकाया गया हो, या मिट्टी का बर्तन या नई ईंटें हों और उन पर शराब गिर जाए, या गेहूँ शराब सोख कर फूल जाए, तो इमाम अबू यूसुफ के अनुसार, पाक पानी से तीन बार उसे अच्छी तरह साफ किया जाए और ईंट और बर्तन को तीन बार धोएं और हर बार सुखाएं तो वे पाक हो जाएंगे। गेहूँ को पानी में तब तक भिगोएँ जब तक कि वे शराब की तरह पानी न सोख लें, फिर उन्हें सुखाया जाए। ऐसा तीन बार करने से शुद्धता का हुक्म दिया जाएगा। यदि वे फूले नहीं हैं, तो तीन बार धोएं और हर बार सुखाएं लेकिन शर्त यह है कि शराब का स्वाद या गंध बाकी न रहे, यह 'मुहीत' में लिखा है।

पुरानी ईंट को एक बार में तीन बार धो लेना काफी है, यह 'खुलसा' में लिखा है। यदि शहद नापाक हो जाए, तो उसे कड़ाही में डालकर पानी मिलाएँ और इतना उबालें कि पानी सूख जाए और जितना शहद था उतना ही बचे। ऐसा तीन बार करने से वह पाक हो जाएगा। फ़ुक़हा ने कहा है कि छाछ भी इसी तरह पाक हो सकती है। नापाक तेल को तीन बार इस तरह धोएं, उसे एक बर्तन में डालें, उसमें बराबर मात्रा में पानी मिलाएँ, हिलाएँ और छोड़ दें जब तक तेल ऊपर न आ जाए। फिर ऊपर से तेल उतार लें या बर्तन में छेद कर दें ताकि पानी निकल जाए...

کے دھونے میں نجاست اور اس کا اثر چھوٹ جائے تو وہی کافی ہے اور اگر تین مرتبہ میں بھی نہ چھوٹے تو اس وقت تک دھوئے جب تک وہ بالکل چھوٹ جائے۔ یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور اگر وہ نجاست اس قسم کی ہے کہ اس کا اثر بغیر مشقت کے دور نہیں ہوتا یا بیطور کہ اس کے دور کرنے میں پانی کے سوا کسی اور چیز کی حاجت ہو جیسے صابن وغیرہ کی تو اس دور کرنے میں تکلف نہ کرے۔ یہ تبیین میں لکھا ہے اور اس طرح گرم پانی سے دھونے کا تکلف نہ کرے۔ یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اسی بناء پر فقہا نے یہ کہا ہے کہ اگر کسی کے ہاتھ یا کپڑا مہندی یا کسی اور ایسے رنگ میں رنگ جائیں جو نجس ہو گیا تو جب دھوتے دھوتے اس کا پانی صاف ہو جائے تو پاک ہو گیا اگرچہ رنگ باقی ہو۔ یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اگر کوئی شخص نجس لاکھ میں ہاتھ ڈالے یا اس کپڑے کو لگ جائے پھر اس ہاتھ یا کپڑے کو پانی سے بغیر اشنان کے دھوئے اور اثر لاکھ کا اس کے ہاتھ پر باقی رہے تو وہ پاک ہو جائے گا اسی کو اختیار کیا ہے فقیہ ابو اللیث نے اور یہی اصح ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور اگر نجاست نظر آنے والی نہ ہو تو اس کو تین بار دھونے یہ محیط میں لکھا ہے اور جو چیز نچڑ سکتی ہو اس میں ہر مرتبہ نچوڑنا شرط ہے اور تیسری مرتبہ خوب اچھی طرح نچوڑے یہاں تک کہ اگر پھر اس کو نچوڑیں تو اس میں سے پانی نہ گرے اور ہر شخص میں اس کی قوت کا اعتبار ہے اور اصول کے سوا ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ نچوڑنا کافی ہے اور یہی قول زیادہ آسانی کا ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور نوازن میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور اول میں زیادہ احتیاط ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر ہر بار نچوڑا اور قوت اس میں زیادہ ہے لیکن کپڑے کے بچانے کے

لئے اس نے اچھی طرح نہ نچوڑا تو جائز نہیں یہ فتویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر تین مرتبہ دھویا اور ہر مرتبہ نچوڑا پھر اس میں سے ایک قطرہ ٹپک کر کسی چیز پر لگ گیا اگر اس کو تیسری مرتبہ خوب نچوڑ لیا ہے ایسا کہ اگر اس کو پھر نچوڑیں تو اس میں سے پانی نہ گرتا تو کپڑا اور ہاتھ اور جو قطرہ ٹپکا ہے سب پاک ہیں اور اگر ایسا نہیں نچوڑا تو سب نجس ہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور جو نچڑ نہیں سکتا وہ تین مرتبہ دھونے اور ہر مرتبہ خشک کرنے سے پاک ہوتا ہے اس لئے کہ خشک کرنے میں بھی نجاست کے نکالنے کا اثر ہوتا ہے اور خشک کرنے کی حد یہ ہے کہ اس قدر اس کو چھوڑ دے کہ پانی کا ٹپکنا اس سے موقوف ہو جائے سوکھ جانا شرط نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے یہ جب ہے کہ نجاست کو اس نے خوب پی لیا ہو اور اگر نجاست کو نہ پیا یا تھوڑا سا پیا ہو تو تین بار کے دھونے سے پاک ہو جائے گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے کسی عورت نے گیہوں یا گوشت شراب میں پکائے تو امام ابو یوسف کا قول ہے کہ پھر تین مرتبہ پانی میں پکائے اور ہر مرتبہ خشک کرے اور امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ وہ کبھی پاک نہ ہوں گے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں نصاب اور کبرے سے نقل کیا ہے اگر ایسی چیز نجس ہو جائے جو نچڑی نہیں جاسکتی اور نجاست پی جائے مثلاً چمڑی کو نجس پانی سے ملمع کیا یا مٹی کا برتن یا اینٹ تازی بنی ہوئی ہوں اور ان پر شراب پڑ جائے یا گیہوں پر شراب پڑ جائے اور وہ اس کو جذب کر کے پھول جائے تو امام ابو یوسف کے نزدیک پاک پانی سے تین بار چربی ملمع کی جائے اور اینٹ اور برتن کو تین بار دھوئیں اور ہر بار خشک کریں تو پاک ہو جائیں گے اور گیہوں کو پانی میں بھگوئیں یہاں تک کہ وہ پانی کو اس طرح پی لیں جیسے شراب کو انہوں نے پیا تھا پھر خشک کئے جائیں تین مرتبہ اس طرح کیا جائے تو طہارت کا حکم کیا جائے گا اور اگر نہ پھولے ہوں تو تین مرتبہ دھوئیں اور ہر مرتبہ خشک کریں لیکن یہ شرط ہے کہ اس میں شراب کا مزہ یا بو نہ باقی ہو یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر اینٹ پرانی ہو تو اس کو ایک دفعہ تین بار دھو

لینا کافی ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر شہد نجس ہو جائے تو وہ ایک کڑھائی میں ڈالا جائے اور اس میں پانی ملا دے اور اس قدر جوش دے کہ پانی خشک ہو کر جس قدر شہد تھا وہ باقی رہ جائے تین بار اس طرح کیا جائے گا تو وہ پاک ہو جائے گا فقہا نے کہا ہے کہ اس طرح چھاج بھی پاک ہو سکتی ہے نجس تیل کو تین مرتبہ اس طرح دھوئیں کہ اس کو ایک برتن میں ڈالیں پھر اسی کے برابر اس میں پانی ڈالیں پھر اس کو ہلا دیں اور چھوڑ دیں یہاں تک کہ تیل اوپر آجائے وہ اوپر سے اتار لیا جائے یا برتن میں سوراخ کر دیا جائے تا کہ پانی نکل جائے اس

Fatawa Alamgiri ..... Volume One 243 The Book of Purification (Kitab al-Taharah)

If performed three times in this manner, it becomes pure; this is stated in *al-Zahidi*. An impure (*najis*) cloth washed in containers, or washed three times in a single container and squeezed each time, becomes pure, as this is the customary method of washing. If it did not become pure, it would cause hardship for people. The ruling for washing an impure limb in a container, or bathing in water after performing *istinja* (cleansing after excretion), is the same as that for clothes; the water and the container will become impure. If it is washed even in a fourth container, the water used for washing a cloth will retain its purifying property, but in the case of washing a limb, its purifying property will not remain because it was used for an act of worship and thus becomes *musta'mal* (used water). This is written in *al-Kafi*. All three waters in those three containers will be impure, but there will be a difference in their level of impurity: the first water, if it touches a cloth, will require three washes to purify; the second water will require re-washing; and for the third water, one wash will suffice. This is mentioned in *al-Muhit al-Sarakhsi* and this is correct. It is also mentioned in *Tanwir*. When that water touches another cloth, the ruling will be the same as it was for the first cloth; this is stated in *al-Muhit al-Sarakhsi*. In the third wash, the third container will also become pure. Just as a metal cooking pot or a jar in which wine turns into vinegar becomes pure; this is written in *al-Zahidi*. If a leather sock (*moza*) has a lining of jute (*tat*) and the sock is torn such that impure water enters through its openings, and then that sock is washed, rubbed with hands, filled three times with water and emptied, but the jute lining cannot be squeezed, the sock will still become pure; this is written in *al-Muhit*. In *al-Nawazil*, it says it should be left each time until the dripping of water stops; this is stated in *Tatar-khaniya*. Khurasani leather socks, which are embroidered with cotton thread in such a way that the entire leather surface is covered with thread—if impurity gets underneath, they should be washed three times and dried each time. Some scholars state that one should wait each time until the dripping of water stops before washing for the second and third time; this is correct, though the former method is more cautious, as stated in *al-Khulasa*. If impurity falls on the ground or a tree, and then it rains such that no trace of impurity remains, they become pure. Similarly, if wood becomes impure and it rains on it, it falls under the ruling of being washed. If the ground becomes impure from urine and needs washing: if the ground is soft, it becomes pure by pouring water over it three times. If it is hard, the jurists have stated that water should be poured over it, then rubbed by hand, and then wiped with a dry or pure cloth;

repeating this process three times will purify it. Alternatively, if so much water is poured over it that the impurity is dispersed and no smell or color remains, and it is left to dry, it becomes pure; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If a reed mat (*booriya*) becomes impure and the impurity is dry, it must be moistened to soften it. If the mat is made of reeds or similar materials, it becomes pure by washing, and nothing else is needed; this is mentioned in *al-Muhit* and it becomes pure without disagreement because it does not absorb impurity; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If it is made from date palm bark, etc., it should be washed and dried each time; according to Imam Abu Yusuf, it will become pure; this is written in *Munyat al-Musalli* and the fatwa is based on this; it is stated in its commentary written by Ibrahim al-Halabi. If a mat falls into impure water, according to the opinion of Imam Abu Yusuf, which the scholars have adopted, it should be washed three times and squeezed or dried each time to become pure; this is written in *Fatawa Qazi Khan* and also in *al-Khulasa*. An impure vessel, if placed in a river and left overnight so that water flows over it, becomes pure; this is in *al-Khulasa* and it is correct. This is written in the commentary of *Munyat al-Musalli* by Ibrahim al-Halabi. If there was wine in a flagon (*kooza*), then water inside it three times...

इस तरह तीन बार किया जाए तो वह पाक (पवित्र) हो जाएगा, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। नजिस (अपवित्र) कपड़ा बर्तनों में धोया जाए या एक ही बर्तन में तीन बार धोया जाए और हर बार निचोड़ा जाए तो वह पाक हो जाएगा, क्योंकि धोने की आदत इसी तरह जारी है। अगर पाक न हो तो लोगों पर कठिनाई आएगी। और नजिस अंग को किसी बर्तन में धोने का, और इसी तरह जब इस्तिन्जा (शौच के बाद सफाई) किया हो तो किसी पानी में नहाने का हुक्म कपड़े की तरह है; और पानी और बर्तन नापाक हो जाएगा। और अगर चौथे बर्तन में भी धोएं तो उसका पानी कपड़ा धोने की स्थिति में पाक करने वाला बना रहेगा, और अंग धोने की स्थिति में पाक करने वाला नहीं रहेगा, क्योंकि वह इबादत (उपासना) में इस्तेमाल हुआ तो 'मुस्तअमल' (प्रयुक्त) हो जाएगा, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और उन तीनों बर्तनों के तीनों पानी नजिस होंगे, लेकिन उनकी नजासत (अपवित्रता) में अंतर होगा: पहला पानी जब किसी कपड़े को लगेगा तो वह तीन बार धोने से पाक होगा, दूसरे पानी लगने पर दोबारा धोने से, और तीसरे पानी में एक बार धोने से; यह 'मुहीत-ए-सरख़्सी' में लिखा है और यही सही है। यह 'तन्वीर' में लिखा है। और जब वह पानी दूसरे कपड़े को लगेगा तो उसका वही हुक्म होगा जो पहले कपड़े का था; यह 'मुहीत-ए-सरख़्सी' में लिखा है। और तीसरी बार के धोने में तीसरा बर्तन भी पाक हो जाएगा। जैसे कासे (प्याले) की देगची और वह मटका जिसमें शराब सिरका बन जाती है पाक हो जाता है, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। अगर किसी मोज़े का अस्तर टाट (जूट) का हो और वह मोज़ा फटकर उसके छेदों में नजिस पानी दाखिल हो गया हो, फिर उसी मोज़े को धोया और हाथ से मला और उसके अंदर तीन बार पानी भरा और फेंका, लेकिन उस टाट को निचोड़ न सका, तो वह मोज़ा पाक हो जाएगा; यह 'मुहीत' में लिखा है। 'नवाज़िल' में है कि उसे हर बार इतनी देर तक छोड़ दिया जाए कि उससे पानी टपकना बंद हो जाए; यह 'तातारी-ख़ानिया' में लिखा है। खुरासानी मोज़े जिनका चमड़ा सूत से इस तरह कढ़ा होता है कि पूरे मोज़े के चमड़े पर सूत चढ़ा होता है, तो अगर उसके नीचे नजासत लग जाए तो वे तीन बार धोए जाएं और हर बार सुखाए जाएं। और कुछ का कहना है कि हर बार इतना इंतज़ार किया जाए कि पानी टपकना बंद हो जाए, फिर दूसरी बार और तीसरी बार इसी तरह धोया जाए, यह सही है; और पहले तरीके में सावधानी अधिक है, यह 'खुलासा' में लिखा है। ज़मीन और पेड़ पर अगर नजासत लग जाए, फिर उस पर बारिश हो और नजासत का असर बाकी न रहे, तो वे पाक हो जाएंगे। इसी तरह लकड़ी पर जब नजासत लग जाए और उस पर बारिश हो, तो वह धुलने के हुक्म में है। ज़मीन अगर पेशाब से नजिस हो जाए और उसे धोने की ज़रूरत हो, तो अगर ज़मीन

नरम है तो तीन बार पानी बहाने से पाक हो जाएगी। और अगर सख़्त है तो फ़ुक़हा (विधिवेत्ताओं) ने कहा है कि उस पर पानी डालें, फिर हाथ से रगड़ें, फिर ऊपर से या पाक कपड़े से पोंछें, और इस तरह तीन बार अमल करें तो पाक हो जाएगी। और अगर उस पर इतना अधिक पानी डाला जाए कि उसकी नजासत बिखर जाए और उसकी गंध और रंग बाकी न रहे, और छोड़ दी जाए ताकि सूख जाए, तो पाक हो जाएगी; यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। बोरिया (चटाई) को अगर नजासत लग जाए और वह नजासत सूख जाए तो ज़रूरी है कि उसे नम (गीला) करके नरम कर लें और वह तर हो। और बोरिया अगर सरकंडे का या इसी तरह की किसी और चीज़ का हो तो वह धोने से पाक हो जाएगा और किसी चीज़ की ज़रूरत नहीं रहेगी; यह 'मुहीत' में लिखा है और बिना किसी विरोध के पाक हो जाएगा क्योंकि वह नजासत को सोखता नहीं है; यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। और अगर खजूर आदि की छाल हो तो धोएं और हर बार सुखाएं इमाम अबू यूसुफ के नज़दीक पाक हो जाएगा, यह 'मुनियत-उल-मुसल्ली' में लिखा है और इसी पर फ़तवा है; यह उसकी व्याख्या (शरह) में लिखा है जो इब्राहिम हलीबी की रचना है। और बोरिया अगर नजिस पानी में गिर जाए तो इमाम अबू यूसुफ के कथन के अनुसार और जिसे विद्वानों ने अपनाया है, उसे तीन बार धोएं और हर बार निचोड़ें या सुखाएं तो पाक हो जाएगा; यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है और यही 'खुलासा' में लिखा है। नजिस बर्तन अगर किसी नहर में डाल दिया जाए और एक रात छोड़ दिया जाए ताकि उस पर पानी बहता रहे तो पाक हो जाएगा; यह 'खुलासा' में है और यही सही है। यह 'शरह मुनियत-उल-मुसल्ली' में लिखा है जो इब्राहिम हलीबी की रचना है। कूज़े (सुराही) में अगर शराब हो तो तीन बार उसके अंदर पानी...

طرح تین بار کیا جائے تو وہ پاک ہو جائے گا یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ نجس کپڑا برتنوں میں دھویا جائے یا ایک ہی برتن میں تین بار دھویا جائے اور ہر بار نچوڑا جائے تو وہ پاک ہو جائے اس لئے کہ دھونے کی عادت اس طرح جاری ہے اگر نہ پاک ہو تو لوگوں پر وقت پڑے اور نجس عضو کو کسی برتن میں دھونے کا اور ایسے جب کہ استنجاء کیا ہو کسی پانی میں نہانے کا حکم مثل کپڑے کے ہے اور پانی اور برتن ناپاک ہو جائے گا اور اگر چوتھے برتن میں بھی دھوئیں تو اس کا پانی کپڑا دھونے کی صورت میں پاک کرنے والا باقی رہے گا اور عضو دھونے کی صورت میں پاک کرنے والا باقی نہ رہے گا اس لئے کہ عبادت میں صرف ہوا تو مستعمل ہو جائے گا یہ کافی میں لکھا ہے اور وہ تینوں برتنوں کے تینوں پانی نجس ہوں گے لیکن ان کی نجاست میں فرق ہوگا پہلا پانی جب کسی کپڑے کو لگے گا تو وہ تین بار دھونے سے پاک ہوگا اور دوسرے پانی لگنے میں دوبارہ دھونے سے اور تیسرے پانی میں ایک بار دھونے سے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ تنویر میں لکھا ہے اور جب وہ پانی دوسرے کپڑے کو لگے گا تو اس کا وہی حکم ہوگا جو پہلے کپڑے میں تھا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور تیسری بار کے دھونے میں تیسرا برتن بھی پاک ہو جائے گا۔ جیسے کہ کاسہ کی دیگی اور وہ مٹکا جس میں شراب سرکہ بنتی ہے پاک ہو جاتا ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اگر ایک موزہ کا استر ٹاٹ کا ہو اور وہ موزہ پھٹ کر اس کے روزنوں میں نجس پانی داخل ہو گیا پھر اسی موزہ کو دھویا اور ہاتھ سے ملا اور اس کے اندر تین بار پانی بھرا اور پھینکا لیکن اس ٹاٹ کو نچوڑ نہ سکا تو وہ موزہ پاک ہو جائے گا یہ محیط میں لکھا ہے نواز ل میں ہے کہ وہ ہر بار اتنی دیر تک چھوڑ دیا جائے کہ اس سے پانی ٹپکنا موقوف ہو جائے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے خراسانی موزہ جن کے چمڑے جو سوت سے اس طرح

کڑھے ہوئے ہوتے ہیں کہ تمام موزہ کے چمڑے پر سوت چڑھا ہوتا ہے تو اگر اس کے نیچے نجاست لگ جائے تو وہ تین بار دھوئے جائیں اور ہر بار خشک کئے جائیں اور بعض کا قول ہے کہ ہر بار اس قدر توقف کیا جائے کہ پانی ٹپکنا موقوف ہو جائے پھر دوسری بار اور تیسری بار اسی طرح دھوئے یہ صحیح ہے اور اوّل میں احتیاط زیادہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے زمین اور درخت میں اگر نجاست لگ جائے پھر اس پر مینہ برسے اور نجاست کا اثر باقی نہ رہے تو وہ پاک ہو جائیں گے اور اس طرح لکڑی میں جب نجاست لگ جائے اور اس پر مینہ برسے تو وہ دھلنے کے حکم میں ہے زمین اگر پیشاب سے نجس ہو جائے اور اس کے دھونے کی حاجت ہو پس اگر زمین نرم ہے تو تین بار پانی بہانے سے پاک ہو جائے گی اور اگر سخت ہے تو فقہا نے کہا ہے کہ پانی اس پر ڈالیں پھر ہاتھ سے رگڑیں پھر اوپر یا پاک کپڑے سے پونچھیں اور اس طرح تین بار عمل کریں تو پاک ہو جائے گی اور اگر اس پر اتنا بہت پانی ڈالا جائے کہ اس کی نجاست متفرق ہو جائے اور اس کی بو اور رنگ باقی نہ رہے اور چھوڑ دی جائے تاکہ خشک ہو جائے تو پاک ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے بوریا کو اگر نجاست لگ جائے اور وہ نجاست خشک ہو تو ضروری ہے کہ اس کو نم کر کے نرم کرلیں اور تر ہو اور بوریا نکال کا اور یا اسی کے مثل کسی اور چیز کا ہو تو وہ دھونے سے پاک ہو جائے گا اور کسی چیز کی حاجت نہ رہے گی یہ محیط میں لکھا ہے اور بلا خلاف پاک ہو جائے گا اس لئے کہ وہ نجاست کو جذب نہیں کرتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر خرما وغیرہ کی چھال ہو تو دھوئیں اور ہر بار خشک کریں امام ابو یوسف کے نزدیک پاک ہو جائے گا یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ اس کی شرح میں لکھا ہے جو ابراہیم حلیبی کی تصنیف ہے اور بوریا اگر نجس پانی میں گر جائے تو امام ابو یوسف کے قول کے بموجب اور اسی کو مشائخ نے اختیار کیا ہے اس کو تین بار دھوئیں اور ہر بار نچوڑیں یا خشک کریں تو پاک ہو جائے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی

خلاصہ میں لکھا ہے۔ نجس برتن اگر کسی نہر میں ڈالا جائے اور ایک رات چھوڑ دیا جائے تاکہ اس پر پانی جاری رہے تو پاک ہو جائے گا یہ خلاصہ میں ہے اور یہی صحیح ہے یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو ابراہیم حلیبی کی تصنیف ہے۔ کوزہ میں اگر شراب ہو تو تین بار اس کے اندر پانی

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 235 | Kitab al-Taharah (The Book of Purity)

...it will become pure by pouring [water]. If the earthen pot is brand new, one should wait for a period of time (sa'at) after each wash; this is the opinion of Imam Abu Yusuf (RA) as recorded in *Al-Khulasa*. If a wine vat is old and has been in use, it becomes pure after being washed three times once the smell of wine is gone, as stated in *Fatawa Qazi Khan* and cited in *Tatarkhaniyya* from *Al-Kubra*. When tanned leather becomes impure, if it is so tough that it does not absorb the impurity, it becomes pure by washing according to the Imams' consensus. If it is absorbent and can be wrung out, it should be washed and wrung three times. If it cannot be wrung out, according to Imam Abu Yusuf (RA), it should be washed and dried three times; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. If a corner of a garment becomes impure and one forgets which corner it was, and washes a corner based on predominant opinion (guman-e-ghalib), the entire garment is ruled pure; this is the preferred view. However, if many prayers were offered in that garment and it later becomes clear that the impurity was in a different spot, all those prayers must be repeated; this is in *Al-Khulasa*. Precaution dictates washing the entire garment. Similarly, if impurity was on a sleeve and one forgets which one, both should be washed, as stated in *Muhit al-Sarakhsi*.

Regarding polished iron, rough knives, mirrors, and similar items: if impurity falls on them and is not absorbed, they become pure by wiping with a clean cloth, just as they would by washing; this is recorded in *Muhit al-Sarakhsi*. There is no distinction between wet and dry, or solid and non-solid impurity in this regard, as stated in *Al-Tabyin*, and this is the adopted fatwa. *Al-Atabiyya* notes that if the surface is rough or engraved, wiping alone is insufficient.

Regarding semen (*mani*): if it gets on clothing and is wet, washing is obligatory. If it has dried on the cloth, scraping and rubbing it off is sufficient according to the principle of *Istihsan*; this is the correct view according to *Al-Atabiyya*, and there is no difference between the semen of a man or a woman. If a trace remains after rubbing, it does not impair purity. If the tip of the organ is also impure with urine, rubbing off the semen will not suffice for purification. If semen gets on the body, it must be washed, whether wet or dry, as narrated from Imam Abu Hanifa (RA). However, some scholars state that rubbing is sufficient due to the difficulty (*balwa*) involved.

For leather socks (*moza*): if dry semen is on them, rubbing is sufficient. If solid impurity like feces or dung is on them and has dried, scraping it off purifies them. If

the impurity is wet, they must be washed according to the standard narration. According to Imam Abu Yusuf (RA), if it is wiped so thoroughly that the trace disappears, it becomes pure. If fresh blood gets on cloth and dries, simply rubbing it off does not purify the cloth; the well-known position is that it must be washed to be pure.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 | 235 | किताबुत-तहारत (शुद्धता की पुस्तक)

डालने से पाक हो जाएगा। यदि कुज्जा (मिट्टी का पात्र) कोरा है, तो हर बार एक घड़ी (साअत) तक प्रतीक्षा करें; यह इमाम अबू यूसुफ रह. का कथन है, जैसा कि 'खुलासा' में वर्णित है। यदि शराब का मटका पुराना और उपयोग किया हुआ हो, तो उसे तीन बार धोने से वह पवित्र हो जाता है; यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है, बशर्ते शराब की गंध उसमें न रहे, जैसा कि 'तातारखनिया' में 'कुबरा' से उद्धृत है। कमाया हुआ चमड़ा (चमड़ा जिसे साफ किया गया हो) जब अपवित्र हो जाए, तो यदि वह इतना सख्त हो कि उसमें गंदगी अवशोषित न हो, तो इमामों के मत के अनुसार वह धोने से पवित्र हो जाएगा। और यदि उसमें गंदगी जज्ब (अवशोषित) हो सकती हो और उसे निचोड़ना संभव हो, तो तीन बार धोएँ और हर बार निचोड़ें। यदि निचोड़ना संभव न हो, तो इमाम अबू यूसुफ रह. के अनुसार तीन बार धोएँ और हर बार सुखाएँ यह 'फ़तावा काज़ी खान' में वर्णित है। यदि कपड़े का कोई कोना अपवित्र हो जाए और कोई भूल जाए कि कौन सा कोना था, और बिना सोचे प्रबल अनुमान (गुमाने गालिब) से किसी कोने को धो ले, तो पूरे कपड़े को पवित्र माना जाएगा; यही चुनिंदा (मुख्तार) मत है। यदि उस कपड़े से कई नमाज़ें पढ़ ली गईं और फिर पता चला कि धोया गया कोना दूसरा था और गंदगी दूसरे कोने में थी, तो उन सभी नमाज़ों को दोहराना अनिवार्य (वाजिब) है; यह 'खुलासा' में लिखा है। सावधानी इसमें है कि पूरा कपड़ा धो लिया जाए। इसी तरह, यदि आस्तीन में गंदगी लगी थी और याद नहीं कि कौन सी आस्तीन थी, तो दोनों धो लें; यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है। यदि कपड़ा नापाक हो जाए और उसे तीन बार धोना वाजिब हो, और किसी ने एक दिन एक बार धोया और दूसरे दिन दोबारा धोया, तो यह जायज़ है क्योंकि उद्देश्य पूरा हो गया।

इसके अलावा, पॉलिश किए हुए लोहे, खुरदरी छुरी, दर्पण और इसी तरह की चीजों पर यदि गंदगी लग जाए और वह अंदर जज्ब न हो, तो जैसे वे धोने से पवित्र होते हैं, वैसे ही उन्हें साफ कपड़े से पोंछने से भी पवित्र माना जाएगा; यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है। इसमें गीली या सूखी, या ठोस या बिना पिंड वाली गंदगी में कोई अंतर नहीं है, जैसा कि 'तबीन' में वर्णित है और यही फतवे के लिए चुना गया है। 'अताबिया' में लिखा है कि यदि वस्तु खुरदरी या नक्काशीदार हो, तो पोंछने से पवित्र नहीं होगी।

वीर्य (मनी) के संबंध में: यदि यह कपड़े पर लग जाए और गीला हो, तो धोना वाजिब है। यदि यह कपड़े पर सूख जाए, तो इस्तहसान के नियम के अनुसार उसे रगड़कर झाड़ देना पर्याप्त है; यह 'अताबिया' में लिखा है और यही सही है। स्त्री और पुरुष के वीर्य में कोई अंतर नहीं है। रगड़कर

झाड़ने के बाद यदि वीर्य का दाग रह जाए, तो उससे कोई नुकसान नहीं है। यदि अंग का सिरा मूत्र से भी अपवित्र हो, तो वीर्य को रगड़ने से वह पवित्र नहीं होगा। शरीर पर वीर्य लग जाए, तो बिना धोए पवित्र नहीं होगा, चाहे वह गीला हो या सूखा। इमाम अबू हनीफा रह. से यही वर्णित है। हालाँकि, कुछ मशायख के अनुसार रगड़कर झाड़ना भी काफी है क्योंकि इसमें कठिनाई अधिक है।

चमड़े के मोजों (मोज़ा) पर यदि वीर्य सूख जाए, तो रगड़ना पर्याप्त है। यदि मोजों पर ठोस गंदगी जैसे गोबर या विष्ठा लग जाए और वह सूख जाए, तो उसे खुरचने से वे पवित्र हो जाएंगे। यदि गंदगी गीली हो, तो धोना आवश्यक है। इमाम अबू यूसुफ रह. के अनुसार, यदि उसे अच्छी तरह पोंछ दिया जाए कि निशान मिट जाए, तो वह पवित्र हो जाएगा। यदि ताज़ा खून कपड़े पर लगकर सूख जाए और उसे रगड़कर झाड़ दिया जाए, तो वह पवित्र नहीं होगा; प्रसिद्ध मत यही है कि उसे बिना धोए पवित्र नहीं माना जाएगा।

ڈالنے سے پاک ہو جائے گا اگر کوزہ کورا ہے تو ہر بار ایک ساعت تک توقف کریں اور یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے شراب کا مٹکا اگر پرانا اور مستعمل ہو تو تین بار کے دھونے سے پاک ہو جاتا ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے جب شراب کی بو اس میں نہ رہے یہ تاتارخانیہ میں کبریٰ سے نقل کیا ہے۔ دباغت کیا ہوا چمڑا جب اس کو نجاست لگے تو اگر وہ ایسا سخت ہے کہ اس کی سختی کی وجہ سے اس میں نجاست جذب نہیں ہوتی تو ائمہ کے قول کے بموجب دھونے سے پاک ہو جائے گا اور اگر اس میں نجاست جذب ہو سکتی ہے اور اس کو نچوڑ سکتے ہوں تو تین بار دھوئیں اور ہر بار نچوڑیں تو پاک ہو گا اور اگر نہیں نچوڑ سکتے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے بموجب تین بار دھوئیں اور ہر بار خشک کریں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہو جائے اور اس کو بھول گیا اور بغیر اس کے سوچ کر گمانِ غالب کرے اس کپڑے کے کسی کنارہ کو دھو لیا تو اس کپڑے کے پاک ہونے کا حکم کیا جائے گا یہی مختار ہے اگر اس کپڑے سے بہت سی نمازیں پڑھیں پھر ظاہر ہو گیا کہ دھویا اور طرف اور نجاست اور طرف تھی تو جس قدر نمازیں اس کپڑے سے پڑھیں ان کا پھیرنا واجب ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور احتیاط یہ ہے کہ سارا کپڑا دھو لے اور اسی طرح نجاست اگر آستین میں لگی تھی اور یہ نہ یاد رہا کہ کونسی آستین تھی تو دونوں کو دھو لے یہ محیطِ سرخسی میں لکھا ہے اگر کپڑا نجس ہو جائے اور تین بار اس کا دھونا واجب ہو اور اس نے ایک دن ایک بار دھو لیا اور ایک دن دوبارہ دھو لیا تو جائز ہے اس لئے کہ مقصود حاصل ہو گیا یہ فتاویٰ قاضی خان کی فصل ما یقع فی ہیر میں لکھا ہے اور منجملہ انکے پوچھا ہے لوہا جس پر صیقل ہو اور وہ کھردرا چھری اور آئینہ اور مثل اس کے اگر اس پر نجاست پڑ جائے اور اس کے اندر جذب نہ ہو

تو جس طرح دھونے سے پاک ہوتا ہے اسی طرح پاک کپڑے سے پونچھنے سے پاک ہو جائے گا یہ محیطِ سرخسی میں لکھا ہے نجاست تر اور خشک میں اور جسم دار اور بے جسم میں کچھ فرق نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی فتویٰ کے واسطے اختیار کیا گیا ہے یہ عتابیہ میں لکھا ہے اگر وہ کھردرا ہو یا منقش ہو تو پونچھنے سے پاک نہ ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے اگر چھیننے لگا ہے اور اس جگہ کو بھیگے ہوئے کپڑے سے پونچھ لیا تو کافی ہے اسی لئے کہ وہ دھونے کا کام دیتا ہے محیط میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے ملنا ہے منی کو منی اگر کپڑے کو لگ جائے تو اگر تر ہے تو دھونا واجب ہے اور اگر کپڑے پر لگ کر خشک ہے تو بحکمِ استحسان کے مل کر جھاڑ ڈالنا کافی ہے یہ عتابیہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے کہ مرد اور عورت کی منی میں کچھ فرق نہیں اور مل کر جھاڑ ڈالنے کے بعد اگر منی کا اثر باقی رہے تو کچھ نقصان نہیں جیسے دھونے کے بعد رہتا ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور اگر ذکر کا سرا پیشاب سے بھی نجس ہو تو منی مل کر جھاڑنے سے پاک نہ ہو گا یہ محیطِ سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر منی بدن کو لگ جائے تو بغیر دھوئے پاک نہ ہو گا خواہ منی تر ہو خواہ خشک یہی مروی ہے امام ابو حنیفہؒ سے یہ کافی میں اصل سے نقل کیا ہے اور یہی فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ میں لکھا ہے۔ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ مل کر جھاڑنے سے بھی پاک ہو جاتا ہے اس لئے کہ بلوے اس میں اشد ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر منی استر تک پھوٹ گئی تو بھی مل کر جھاڑ ڈالنا کافی ہے اور یہی صحیح ہے یہ جوہرۃ النیرۃ میں ہے۔

موزہ پر لگ کر منی خشک ہو گئی تو مل ڈالنا کافی ہے یہ کافی میں لکھا ہے منی کو جب کپڑے سے مل ڈالا اور اس کا اثر جاتا رہا پھر اس پر پانی لگا تو ابنِ مبارک میں مختار یہ ہے کہ پھر نجاست نہیں لوٹنے کی یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اور منجملہ ان کے ہے چھیلنا اور رگڑنا موزہ پر اگر نجاست لگ جائے اگر جسم دار نجاست ہے جیسے پاخانہ اور لید اور منی تو اگر خشک ہو تو

چھیلنے سے پاک ہو جائے گی اور اگر تر ہے تو ظاہر روایت میں بغیر دھوئے پاک نہ ہو گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب اس کو بہت اچھی طرح پونچھ لے اس طور سے کہ اثر جاتا رہے پاک ہو جائے گا۔ اگر تازہ خون کپڑے میں لگا اور خشک ہو گیا پھر اسکو مل کر جھاڑ ڈالا تو کپڑا پاک نہ ہو گا کذا فی الحلواوی لیکن مشہور یہ ہے کہ بغیر دھوئے پاک نہ ہو گا اور یہی صحیح ہے ۱۲

Book of Purification (Kitab al-Taharah) Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (Page 236)

If no trace of it remains, it shall become pure, and based on public necessity (*Umum al-Balwa*), the fatwa is issued accordingly; this is recorded in *Fatawa Qazi Khan*. If the impurity is not substantial (non-solid), such as wine or urine, then if soil is mixed with it or cast over it and it is then wiped away, it shall become pure; this is the correct view. This is recorded in *al-Tabyin*, and due to necessity, the fatwa is based on this; it is also recorded in *Mi'raj al-Diraya*. It is stated in *Fatawa Hujjah* that if substantial impurity gets on a fur garment (*posteen*) and dries, it becomes pure by rubbing, just as leather socks (*khuff/moza*) become pure; this is recorded in *al-Mudmarat*.

Among the means of purification is drying and the removal of the trace of impurity. The ground becomes pure for the purpose of prayer when it dries and the trace of impurity is removed, though it does not become pure for the purpose of *tayammum* (dry ablution); this is recorded in *al-Kafi*. There is no difference whether it is dried by the sun, fire, air, or shade; this is stated in *Bahr al-Raiq*. This ruling for the ground includes everything fixed in it, such as walls, trees, grass, and reeds, as long as they remain standing in the ground. Thus, if grass, wood, or bamboo are cut and then become impure, they will not be pure without washing; this is recorded in *Jawharat al-Nayyirah*.

If bricks are laid on the ground as flooring, they take the ruling of the ground and become pure by drying. However, if they are merely placed on the ground and can be moved from one place to another, washing them is mandatory; this is recorded in *al-Muhit*. The same ruling applies to stones and baked bricks; this is recorded in *Qunyat al-Musalli*. If the bricks are uprooted afterward, do they become impure again? There are two narrations regarding this; it is recorded in *Fatawa Qazi Khan*. As for pebbles, if they are embedded in the ground, their ruling is that of the ground; but if they are lying on top of the ground, they will not become pure (by drying alone); this is recorded in *al-Muhit* and *Munyat al-Musalli*.

If the ground becomes pure through drying and then water falls upon it, the most correct view is that the impurity does not return. If water is sprinkled on it and one sits upon it, there is no harm; this is recorded in *Fatawa Qazi Khan*. Among the means of purification is the burning of dung; if it burns to ashes, it shall be considered pure according to Imam Muhammad (may Allah have mercy on him), and the fatwa is based on this; this is recorded in *al-Khulasa*. The same ruling applies to feces; this is recorded in *Bahr al-Raiq*. If a goat's head covered in blood is burnt and the blood is

eliminated, its purity shall be decreed. If a jug or pot is made from impure clay and then baked, it shall become pure; this is recorded in *al-Muhit*. The same ruling applies to bricks made with impure water and then baked; this is recorded in *Fatawa Gharaib*.

If a woman heats an oven (*tandoor*) and then wipes it with a cloth soaked in impurity, then bakes bread in it: if the moisture of the cloth had already been burnt away by the heat of the fire before the bread was placed, the bread shall not be impure; this is recorded in *al-Muhit*. If the oven is heated with dung or droppings, it is disliked (*makruh*) to bake bread in it, but if water is sprinkled on it, the dislike is annulled; this is recorded in *al-Qunya*.

Among the means of purification is the transformation of state (*istihala*). If wine is in a new jar and turns into vinegar, it becomes pure by consensus; this is recorded in *al-Qunya*. Dough kneaded with wine does not become pure by washing, but if vinegar is added to it and the effect of the wine vanishes, it becomes pure; this is recorded in *al-Zahiriyya*. If a liver is placed in wine and then that wine turns into vinegar, the correct view is that the liver becomes pure provided no smell of wine remains in it. The same ruling applies to an onion when it is placed in wine and the wine turns into vinegar, because the components of the wine that were mixed in it...

---

1. Meaning, by the removal of color and smell.
2. However, according to the author of *al-Hidayah*, the impurity returns, and this is the more cautious and analogous view.
3. This dislike is apparently *tanzihi* (slight), as evidenced by the fact that the smoke of impurity hitting clothing or the body does not render it impure. If dung was burnt in a room and the smoke condensed on a griddle and dripped onto clothing, it is not considered spoiled as long as the trace of impurity is not apparent. This was the fatwa of Imam Muhammad bin al-Fazl.

किताब-अत-तहारत (पवित्रता की पुस्तक) फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द 1 (पृष्ठ 236)

यदि उसका कोई प्रभाव शेष न रहे तो वह पवित्र हो जाएगा, और जनसामान्य की विवशता (उमूम-ए-बलवा) के कारण इसी पर फ़तवा है। यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। और यदि अपवित्रता ठोस (जिस्म-दार) नहीं है जैसे शराब और मूत्र, तो जब उसमें मिट्टी मिल जाए या ऊपर से डाल दी जाए और फिर उसे पोंछ दें, तो वह पवित्र हो जाएगा; यही सही है। यह 'तब्ईन' में लिखा है और आवश्यकता के कारण इसी पर फ़तवा है; यह 'मेराज-उद-दराया' में लिखा है। और फ़तावा हुज्जह में लिखा है कि चर्म-वस्त्र (पोस्तीन) पर यदि ठोस अपवित्रता लग जाए और सूख जाए, तो रगड़ने से वह पवित्र हो जाता है जैसे कि मोज़ा पवित्र हो जाता है; यह 'मुज़मरात' में लिखा है।

इनमें से एक पवित्र होने का तरीका सूखना और प्रभाव का दूर होना है। ज़मीन सूखने से और अपवित्रता का प्रभाव दूर होने से नमाज़ के लिए पवित्र हो जाती है, परंतु तयम्मुम के लिए पवित्र नहीं होती; यह 'काफ़ी' में लिखा है। धूप से सूखने, आग से सूखने, हवा से सूखने या छाँव में सूखने में कोई अंतर नहीं है; यह 'बहर-उर-रैक' में लिखा है। ज़मीन के इस नियम में वे सभी चीज़ें शामिल हैं जो ज़मीन में स्थित हैं जैसे दीवारें, पेड़, घास और नरकुल जब तक वे ज़मीन में खड़े हैं। अतः यदि घास, लकड़ी या बाँस काट लिए जाएँ और फिर उन पर अपवित्रता लगे, तो वे बिना धोए पवित्र नहीं होंगे; यह 'जौहरत-उन-नैयरा' में लिखा है।

ईंटें यदि ज़मीन पर फर्श की तरह बिछी हों तो उन पर ज़मीन का नियम लागू होगा, वे सूखने से पवित्र हो जाती हैं। परंतु यदि वे ज़मीन पर रखी हों और एक स्थान से दूसरे स्थान पर ले जाई जा सकती हों, तो उन्हें धोना अनिवार्य है; यह 'मुहीत' में लिखा है। यही नियम पत्थर और पक्की ईंट का है; यह 'कुन्या-तुल-मुसल्ली' में लिखा है। यदि इसके बाद ईंटें उखाड़ ली जाएँ तो क्या वे पुनः अपवित्र हो जाती हैं? इस बारे में दो मत हैं; यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। कंकड़ यदि ज़मीन में गड़े हों तो उन पर ज़मीन का नियम लागू होगा, परंतु यदि वे ज़मीन के ऊपर पड़े हों तो वे (सूखने से) पवित्र नहीं होंगे; यह 'मुहीत' और 'मुनिया-तुल-मुसल्ली' में लिखा है।

यदि ज़मीन सूखकर पवित्र हो जाए और फिर उस पर पानी गिर जाए, तो सबसे सही मत यह है कि अपवित्रता वापस नहीं आती। और यदि उस पर पानी छिड़क कर उस पर बैठें तो कोई हर्ज नहीं है; यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। अपवित्रता दूर होने का एक तरीका गोबर जलाना भी है। यदि वह जलकर राख हो जाए, तो इमाम मुहम्मद (रह.) के अनुसार वह पवित्र माना जाएगा और इसी पर

फ़तवा है; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यही नियम मल (विष्ठा) का है; यह 'बहर-उर-रैक' में लिखा है। यदि बकरी का सिर जो रक्त से सना हो, जलाया जाए और रक्त समाप्त हो जाए, तो उसे पवित्र माना जाएगा। यदि अपवित्र मिट्टी से घड़ा या हाँडी बनाई जाए और फिर उसे पका लिया जाए, तो वह पवित्र हो जाएगी; यह 'मुहीत' में लिखा है। यही नियम उन ईंटों का है जो अपवित्र पानी से बनाई गई हों और फिर पका ली गई हों; यह 'फ़तावा ग़राब' में लिखा है।

यदि किसी महिला ने तंदूर गरम किया और फिर उसे ऐसे कपड़े से पोंछा जो अपवित्रता में भीगा था, फिर उसमें रोटी पकाई; यदि रोटी लगने से पहले कपड़े की नमी आग की गर्मी से जल चुकी थी, तो रोटी अपवित्र नहीं होगी; यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि तंदूर को गोबर या लीद से गरम किया जाए, तो उसमें रोटी पकाना मकरूह (नापसंद) होगा, परंतु यदि उस पर पानी छिड़क लिया जाए तो यह मकरूह होना समाप्त हो जाएगा; यह 'कुन्या' में लिखा है।

इनमें से एक तरीका अवस्था का बदल जाना (इस्तिहाला) है। यदि शराब एक नए मटके में हो और वह सिरका बन जाए, तो वह सर्वसम्मति से पवित्र हो जाएगी; यह 'कुन्या' में लिखा है। शराब से गूँधा हुआ आटा धोने से पवित्र नहीं होता, परंतु यदि उसमें सिरका डाल दिया जाए और शराब का प्रभाव समाप्त हो जाए, तो वह पवित्र हो जाएगा; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। यदि कलेजा शराब में डाल दिया जाए और फिर वह शराब सिरका बन जाए, तो सही मत यह है कि वह कलेजा पवित्र हो जाएगा यदि उसमें शराब की गंध शेष न रहे। यही नियम प्याज़ का है जब उसे शराब में डाला जाए और शराब सिरका बन जाए, क्योंकि शराब के वे अंश जो उसमें समाए थे...

---

1. अर्थात रंग और गंध दूर होने से।
2. परंतु इमाम मुसन्निफ़ हिदाया के अनुसार अपवित्रता वापस आ जाएगी और यही अधिक सावधानी वाला मत है।
3. यह मकरूह होना स्पष्ट रूप से 'तन्ज़ीही' (हल्का) है, क्योंकि अपवित्रता का धुआँ कपड़े या शरीर पर लगने से वह उसे अपवित्र नहीं करता।

کتاب الطھارۃ فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ۱ (صفحہ ۲۳۶)

کچھ اسکا اثر باقی نہ رہے تو پاک ہو جائے گا اور عمومِ بلوے کی وجہ سے اسی پر فتویٰ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر نجاست جسم دار نہیں جیسے شراب اور پیشاب تو جب اس میں مٹی مل جائے یا اوپر سے ڈلا دی جائے پھر اس کو پونچھیں تو پاک ہو جائے گا یہی صحیح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور ضرورت کی وجہ سے اسی پر فتویٰ ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور فتاویٰ حجتہ میں لکھا ہے کہ پوستین پر اگر جسم دار نجاست لگ جائے اور خشک ہو جائے تو رگڑنے سے پاک ہو جاتا ہے جیسے کہ موزہ پاک ہو جاتا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے خشک ہونا اور اس کا اثر دور ہونا ہے زمین خشک ہونے سے اور نجاست کا اثر دور ہونے سے نماز کے واسطے پاک ہو جاتی ہے تیمم کے واسطے پاک نہیں ہوتی یہ کافی میں لکھا ہے دھوپ سے خشک ہونے میں اور آگ سے خشک ہونے میں اور ہوا سے خشک ہونے میں اور سایہ میں خشک ہونے میں کچھ فرق نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے زمین کے اس حکم میں وہ سب چیزیں شامل ہیں جو زمین میں قائم ہیں جیسے دیواریں اور درخت اور گھاس اور نرسل جب تک وہ زمین میں کھڑے ہیں پس اگر گھاس اور لکڑی اور بانس کٹ جائیں اور پھر ان پر نجاست لگے تو بے دھوئے پاک نہ ہونگے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ اینٹیں اگر زمین میں بطور فرش بچھی ہوئی ہوں تو ان کا زمین کا حکم ہے خشک ہونے سے پاک ہو جاتی ہیں اور اگر زمین پر رکھی ہوئی ہیں جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہوں تو دھونا ضروری ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے پتھر کا اور پکی اینٹ کا یہ قنیہ المصلی میں لکھا ہے اگر اس کے بعد اینٹیں اکھاڑی جائیں تو کیا پھر نجس ہو جاتی ہیں اس میں دو روایتیں ہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے سنگریزے کے اگر زمین میں گڑے ہوئے ہوں تو ان کا حکم وہی ہے جو زمین کا حکم

ہے لیکن اگر زمین کے اوپر پڑے ہوں تو پاک نہ ہوں گے یہ محیط میں لکھا ہے منیہ المصلی میں۔ اگر زمین خشک ہو کر پاک ہو جائے اور پھر اس پر پانی پڑے تو اصح یہ ہے کہ نجاست عود نہیں کرتی اور اگر پانی اس پر چھڑک لیں اور اس پر بیٹھیں تو کچھ مضائقہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے گوبر جلانا ہے اگر جل کر راکھ ہو جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی طہارت کا حکم ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے پاخانہ کا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر بکری کا سر جو خون میں بھرا ہوا ہے جلایا جائے اور خون اس سے زائل ہو جائے تو اس کی طہارت کا حکم کیا جائے گا نجس مٹی سے اگر کوزہ یا ہانڈی بنا دیں پھر وہ پک جائے تو پاک ہو جائے گا یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے اینٹوں کا جو نجس پانی سے بنائی جائیں پھر پکائی جائیں یہ فتاویٰ غرائب میں لکھا ہے اگر کسی عورت نے تنور گرم کیا پھر اس کو ایسے کپڑے سے پونچھا جو نجاست میں بھیگا ہوا تھا پھر اس میں روٹی پکائی اگر روٹی لگنے سے پہلے اس کی تری آگ کی گرمی سے جل چکی تھی تو روٹی نجس نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے اگر تنور گوبر سے یا لید سے گرم کیا جائے تو اس میں روٹی پکانا مکروہ ہوگا اور اگر اس پر پانی چھڑک لیا جائے تو کراہت باطل ہو جائے گی یہ قنیہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے حالت بدل جانا ہے اگر شراب ایک نئے مٹکے میں ہو اور اس کا سرکہ بن جائے تو وہ بالاتفاق پاک ہو جائے گا یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ شراب میں جو آٹا گوندھا جائے وہ دھونے سے پاک نہیں ہوتا اور اگر اس میں سرکہ ڈال دیں اور اس کا اثر جاتا رہے تو وہ پاک ہو جائے گا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے کلیجہ اگر شراب میں ڈال دیا جائے پھر وہ شراب سرکہ بن جائے تو صحیح یہ ہے کہ وہ کلیجہ پاک ہوگا اگر اس میں بو شراب کی باقی نہ رہے۔ اور یہی حکم پیاز کا ہے جب وہ شراب میں ڈالی جائے اور شراب سرکہ بن جائے اس لئے کہ اجزا شراب کے جو اس میں ملے ہوئے تھے وہ

۱۔ یعنی رنگ و بو دور ہونے سے ۔ منبع البحر و المحررہ میں جاتا رہا۔ ۱۳ ع ۲۔ لیکن امام مصنف ہدایہ کے نزدیک است عود کرے گی اور یہی احوط و اشبہ ہے واللہ اعلم ۱۲ ۳۔ یہ کراہت ظاہراً تنزیہی ہے بدلیل اس کے کہ نجاست کا دھواں کپڑے یا بدن میں لگنا تو صحیح یہ ہے کہ اس کو نجس نہیں کرے گا السراج۔ اگر کوٹھری میں گوہ جلائی گئی اور دھواں چڑہ کر موکھلے کے توے پر منعقد ہو کر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو استحساناً خراب نہ ہو گا جب تک کہ اثر نجاست کا ظاہر نہ ہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتویٰ دیا ہے القابیہ ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Vol 1 (Page 24) Kitab al-Taharah (Book of Purification)

...became vinegar, this is written in Fatawa Qazi Khan. If wine falls into water or water falls into wine and then it turns into vinegar, it will be pure; this is written in Al-Khulasa. If wine falls into soup and then vinegar is added, if that soup becomes like vinegar in its sourness, it is pure; this is written in Al-Zahiriyyah. If a mouse falls into wine and is removed before it bursts (decomposes), and then that wine becomes vinegar, there is no harm in consuming it. But if it bursts inside the wine and then is removed, and later the wine turns into vinegar, eating it is not lawful. If a dog licks syrup, then it turns into wine and then into vinegar, eating it is not lawful because the dog's saliva remains in it and it does not truly become vinegar; this is written in Fatawa Qazi Khan.

The same ruling applies if urine falls into wine and then it becomes vinegar; this is written in Al-Khulasa. If impure vinegar is added to wine and then that wine turns into vinegar, it will remain impure because the impure vinegar mixed in it did not undergo transformation; this is written in Fatawa Qazi Khan. If a pig or donkey (1) falls into a salt-pan and becomes salt, or falls into a dung-pit and becomes soil, then according to Imam Abu Hanifah and Imam Muhammad, it will be pure; this is written in Al-Muhit al-Sarakhsi. If syrup is in a vat and it ferments, becomes strong, foams, the fermentation ceases, and it decreases, and then it becomes vinegar—if that vinegar is left in it for many days and the vapors of the vinegar reach the mouth of the vat, the vat becomes pure. Similarly, a cloth with wine on it that is washed with vinegar becomes pure; this is written in Fatawa Qazi Khan. If impure oil is mixed into soap, a fatwa of purity will be given because it has undergone a transformation. Among these are the purification of skin through tanning, the flesh and skin of an animal through ritual slaughter, and a well by drawing out water. All these have been explained in detail. Related to these are issues like: if an organ becomes impure and one licks it with the tongue until the trace of impurity is gone, it becomes pure. Similarly, if a knife becomes impure and one licks it with the tongue or wipes it with their saliva, it becomes pure; this is written in Fatawa Qazi Khan. If one licks a cloth with the tongue until the trace of impurity is gone, it becomes pure; this is written in Al-Muhit. If one vomits a mouthful, then performs wudu but does not rinse the mouth and then prays, that prayer will be valid because the mouth is purified by saliva. If a child vomits on the mother's breast and then sucks the breast many times, it becomes pure; this is written in Fatawa Qazi Khan. Regarding carded impure cotton: if all or half was impure, it will not be pure; if a small amount was impure and

it is probable that the impurity was removed during carding, the ruling of purity will be given, just like a heap of grain that becomes impure (2) and is then divided between the farmer and the laborer, the ruling of purity is given; this is written in Al-Khulasa. If wheat is threshed by donkeys and their urine and dung fall on some of the wheat, and that impure wheat is mixed with the rest, the jurists have said that if a small amount is taken out and washed and then mixed back, eating it becomes permissible. The same ruling applies if a small amount of wheat is taken out and given as a gift or charity; this is written in Al-Dhakhirah. Impure lead becomes pure by melting. Third, it does not become pure; this is written in Al-Qunyah. If a mouse dies in ghee: if the ghee is solid, the ghee around it should be removed and discarded, and the rest is pure and can be eaten. If it is liquid, eating it is not permissible, but it can be used for other purposes such as lighting lamps and...

1. Regarding severe impurity that falls into a well and its soil turns into black soil, it no longer remains impure because the essence has been transformed; the fatwa should be given on this basis.
2. It is mentioned as such absolutely, and it is apparent that the entire heap did not become impure.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (पृष्ठ 24) किताब अल-तहारत (शुद्धि की पुस्तक)

...सिरका हो गया, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। शराब अगर पानी में गिर जाए या पानी शराब में गिर जाए और फिर वह सिरका बन जाए, तो वह पाक (शुद्ध) होगा; यह 'अल-ख़ुलासा' में लिखा है। अगर शोरबे में शराब गिर जाए और फिर सिरका डाल दिया जाए, अगर वह शोरबा खटास में सिरके के समान हो जाए, तो वह पाक है; यह 'ज़हीरिय्या' में लिखा है। चूहा शराब में गिर जाए और फटने (गलने) से पहले उसे निकाल लिया जाए, फिर वह शराब सिरका बन जाए, तो उसे खाने में कोई हर्ज नहीं है। लेकिन अगर वह शराब के अंदर फट जाए और फिर निकाला जाए, और बाद में वह शराब सिरका बने, तो उसका खाना हलाल नहीं है। कुत्ता अगर शीरे को चाट ले, फिर वह शराब बने और फिर सिरका बने, तो उसका खाना हलाल नहीं है क्योंकि कुत्ते की लार उसमें मौजूद रहती है और वह वास्तव में सिरका नहीं बनता; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

यही नियम उस स्थिति में है जब पेशाब शराब में गिर जाए और फिर वह सिरका बन जाए; यह 'अल-ख़ुलासा' में लिखा है। नापाक सिरका अगर शराब में डाला जाए और फिर वह शराब सिरका बन जाए, तो वह नापाक ही रहेगा क्योंकि जो नापाक सिरका उसमें मिला था, उसका स्वभाव नहीं बदला; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। सुअर और गधा (1) अगर नमक की खान में गिर जाएँ और नमक बन जाएँ या किसी कूड़े के ढेर में गिरकर मिट्टी हो जाएँ तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक वह पाक होगा; यह 'मुहीत सरख़्सी' में लिखा है। मटके में शीरा हो और उसमें उबाल आ जाए, वह कड़क हो जाए, उस पर झाग आ जाए, उबाल रुक जाए और मात्रा कम हो जाए, फिर वह सिरका बन जाए—अगर वह सिरका कई दिनों तक उसमें छोड़ दिया जाए और सिरके की भाप मटके के मुँह तक पहुँच जाए, तो वह मटका पाक हो जाएगा। इसी तरह वह कपड़ा जिसमें शराब लगी हो और उसे सिरके से धोया जाए, तो वह पाक हो जाएगा; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर नापाक तेल साबुन में डाल दिया जाए, तो उसके पाक होने का फ़तवा दिया जाएगा क्योंकि उसमें परिवर्तन (रासायनिक बदलाव) आ गया है। इन्हीं में चमड़े को पकाने (टैनिंग) से, जानवर के मांस और खाल को ज़बह करने से, और कुएं से पानी निकालकर उसे शुद्ध करना शामिल है। ये सभी विस्तार से बताए जा चुके हैं। इन्हीं से मिलते-जुलते ये मसले हैं: यदि किसी अंग पर गंदगी लग जाए और उसे ज़बान से तब तक चाटा जाए जब तक गंदगी का असर खत्म न हो जाए, तो वह पाक हो जाएगा। इसी तरह अगर छुरी नापाक हो जाए और उसे ज़बान से चाटा जाए या अपनी लार लगाकर उसे पोंछ लिया जाए, तो वह पाक हो जाएगी; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर

कपड़े को ज़बान से चाटा जाए यहाँ तक कि गंदगी का असर चला जाए, तो वह पाक हो जाएगा; यह 'मुहीत' में लिखा है। मुँह भरकर उल्टी की, फिर वज़ू किया लेकिन कुल्ला नहीं किया और नमाज़ पढ़ ली, तो वह नमाज़ जायज़ होगी क्योंकि मुँह लार से पाक हो जाता है। बच्चे ने माँ के स्तन पर उल्टी की, फिर उस स्तन को कई बार चूसा, तो वह पाक हो जाएगा; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। धुनी हुई नापाक रुई: अगर पूरी या आधी नापाक थी, तो वह पाक नहीं होगी; अगर थोड़ी सी नापाक थी और संभावना हो कि धुनाई के दौरान गंदगी निकल गई होगी, तो उसकी पाकी का हुक्म दिया जाएगा, जैसे अनाज का ढेर जो नापाक (2) हो जाए और फिर उसे किसान और मज़दूर के बीच बाँट दिया जाए, तो उसकी पाकी का हुक्म होता है; यह 'अल-ख़ुलासा' में लिखा है। गेहूँ को गधों से कुचलवाया जाए और उनका पेशाब और लीद कुछ गेहूँ पर गिर जाए, और वह नापाक गेहूँ बाकी के साथ मिल जाए, तो फ़कीहों (धर्मशास्त्रियों) ने कहा है कि अगर उनमें से थोड़े निकाल कर धो लिए जाएँ और फिर सब मिला दिए जाएँ तो उनका खाना जायज़ हो जाएगा। यही हुक्म उस सूरत में है जब थोड़े से गेहूँ उसमें से निकालकर किसी को उपहार दे दिए जाएँ या सदक़ा (दान) कर दिए जाएँ; यह 'अल-ज़ख़ीरा' में लिखा है। नापाक राँगा पिघलाने से पाक हो जाता है। तीसरा, वह पाक नहीं होता; यह 'अल-क़ुन्या' में लिखा है। चूहा अगर घी में मर जाए: अगर घी जमा हुआ हो, तो उसके आस-पास का घी निकाल कर फेंक दिया जाए और बाकी पाक है, उसे खाया जा सकता है। अगर घी पतला हो, तो उसे खाना जायज़ नहीं है, लेकिन खाने के अलावा दूसरे काम में लाया जा सकता है जैसे रोशनी करना और...

1. वह कड़ी नजासत (गंदगी) जो कुएं में गिर जाए और उसकी मिट्टी काली मिट्टी हो जाए, तो वह नापाक नहीं रहती क्योंकि उसका अस्तित्व बदल गया है; इसी पर फ़तवा दिया जाना चाहिए।
2. यहाँ इसे सामान्य रूप से उल्लेख किया गया है, और ज़ाहिर है कि सारा नापाक नहीं हुआ होगा।

سرکہ ہو گئے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ شراب اگر پانی میں پڑے یا پانی شراب میں پڑے پھر وہ سرکہ ہو جائے تو پاک ہو گا یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر شور بے میں شراب پڑ جائے پھر سرکہ پڑ جائے اگر وہ شور ہا ترشی میں سرکہ کے مانند ہو جائے تو پاک ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ چوہا شراب میں گر جائے اور پھٹ جانے سے قبل اس کو نکال لیں پھر وہ شراب سرکہ ہو جائے تو اس کو کھا لینے میں کچھ مضائقہ نہیں اور اگر وہ شراب کے اندر پھٹ جائے پھر نکالا جائے پھر وہ شراب سرکہ بنے تو اس کا کھانا حلال نہیں۔ کتا اگر شیرہ کو چاٹتے پھر اس کی شراب بنے پھر سرکہ بنے تو اس کا کھانا حلال نہیں اس لئے کہ لعاب کتے کا اس میں قائم ہے اور وہ سرکہ نہیں ہو جاتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

یہی حکم ہے اس صورت میں جب پیشاب شراب میں گر جائے پھر وہ سرکہ بن جائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ نجس سرکہ اگر شراب میں ڈالا جائے پھر وہ شراب سرکہ ہو جائے تو نجس ہو گی اس لئے کہ وہ نجس سرکہ جو اس میں ملا تھا وہ متغیر نہیں ہوا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے سور اور گدھا ۱۸ اگر نمک سار میں گر جائے اور نمک ہو جائے یا کسی چرچے میں گر کر مٹی ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے مٹکے میں شیرہ ہو اور اس کو جوش آجائے اور سخت ہو جائے اور اس پر جھاگ آئے اور اس کا جوش موقوف ہو جائے اور کم ہو جائے پھر وہ سرکہ ہو جائے اگر وہ سرکہ بہت دنوں تک اس میں چھوڑ دیا جائے اور سرکہ کے بخارات مٹکے کے منہ تک پہنچیں تو وہ مٹکا پاک ہوگا اور اس طرح وہ کپڑا جس میں شراب لگی ہو اور سرکہ سے دھویا جائے تو پاک ہو جائے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر نجس تیل صابن میں ڈالا جائے تو اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا

جائے گا اس لئے کہ اس میں تغیر ہو گیا اور منجملہ ان کے چمڑے کو دباغت سے اور جانور کے گوشت پوست کو ذبح سے اور کنویں کو پانی نکالنے سے پاک کرنا ہے اور یہ سب بہ تفصیل بیان ہو چکے اور اسی سے ملتے ہوئے ہیں یہ مسائل اگر کسی عضو پر نجاست لگ جائے اور اس کو زبان سے چاٹ لے یہاں تک کہ اس نجاست کا اثر جاتا رہے تو پاک ہو جائے گا اور اس طرح اگر چھری نجس ہو جائے اور اس کو زبان سے چاٹ لے یا اپنا تھوک لگا کر اس کو پونچھ لے پاک ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر کپڑے کو زبان سے چاٹنے یہاں تک کہ نجاست کا اثر جاتا رہے تو پاک ہو جائے گا یہ محیط میں لکھا ہے منہ بھر کے قے کی پھر وضو کیا اور کلی نہ کی یہاں تک کہ نماز پڑھ لی تو وہ نماز جائز ہو گی اس لئے کہ منہ تھوک سے پاک ہو جاتا ہے بچے نے ماں کے پستان پر قے کی پھر اس پستان کو بہت دفعہ چوسا تو وہ پاک ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ دھنی ہوئی نجس روئی اگر دھنی جائے اگر کل یا نصف نجس تھی پاک نہ ہوگی اگر تھوڑی سی نجس تھی جس میں یہ احتمال ہو کہ کہ اس قدر دھنے میں نکل گئی ہو گی تو اس کی طہارت کا حکم کیا جائے گا جیسے خرمن جو نجس ۲۸ ہو جائے پھر کسان اور عامل کے درمیان میں تقسیم کیا جائے تو اس کی طہارت کا حکم ہوتا ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ گیہوں کو گدھوں سے کھائیں اور ان کا پیشاب اور لید بعض گیہوں پر پڑے اور وہ گیہوں جس پر نجاست پڑی اور گیہوں کے ساتھ ملے ہوئے ہوں تو فقہاء نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے تھوڑے نکال کر دھوئے جائیں پھر سب ملا دیے جائیں تو ان کا کھانا جائز ہو جائے گا اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ تھوڑے سے گیہوں اس میں سے نکال کر کسی کو ہبہ کر دے یا صدقہ دے دے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ نجس رانگ پگھلانے سے پاک ہو جاتا ہے سوم پاک نہیں ہوتا یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ چوہا اگر گھی میں مر جائے تو اگر گھی جما ہوا ہو تو اس کے پاس پاس کا گھی نکال کر

پھینک دیا جائے اور باقی پاک ہے وہ کھایا جائے اور اگر پتلا ہو تو اس کو کھانا جائز نہیں لیکن کھانے کے سوا اور طرح فائدہ لینا اس سے جیسے روشنی کرنا اور

۱۔ جو نجاست مغلظہ کہ کنوئیں میں گر کر اس کی کی مٹی میں سیاہ مٹی ہو گئی تو نجس نہ رہی کیونکہ ذات منقلب ہو گئی اسی پر فتویٰ دیا جائے ۱۲ ۲۔ یوں ہی مطلق مذکور ہے اور ظاہر یہ کہ کل نجس نہ ہوا ہو ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | 448 | Book of Purification

The tanning of hides is permissible; this is mentioned in *Al-Khulasa*. If the hide is tanned, it must be washed; if it can be wrung out, it should be washed and wrung three times. If it cannot be wrung, then according to Imam Abu Yusuf, it should be washed three times and dried each time; this is stated in *Al-Badai'*. The definition of congealed ghee is such that if ghee is removed from one side, the rest does not immediately level out; if it levels out instantly, it is considered liquid. This is mentioned in *Fatawa Gharaib*.

Second Section Regarding Impure Things (Najasat)

Impure things are of two types: first, *Mughallaza* (heavy impurity), for which an amount equal to a *dirham* is excused. There are varying narrations regarding the measure of a *dirham*; the correct view is that if the impurity is solid, its weight is considered, which should be equal to a *dirham-e-kabir* (large dirham), weighing one *mithqal*. If the impurity is liquid, its area is considered, which is equal to the width of the palm of the hand. This is written in *Al-Tabyin*, *Al-Kafi*, and most books of Fatawa. The weight of a *mithqal* is twenty *qirats*. It is narrated from Shams al-A'imma that in every era, the *dirham* of that specific time should be considered, but the correct view is the first one mentioned; this is cited from *Al-Idah* in *Siraj al-Wahaj*.

Things that exit the human body and necessitate *Wudu* (ablution) or *Ghusl* (ritual bath) are classified as *Mughallaza*, such as feces, urine, semen, pre-seminal fluid, prostatic fluid, yellow water, pus, and a mouthful of vomit; this is mentioned in *Bahr al-Raiq*. The same ruling applies to blood from menstruation (*Hayd*), postnatal bleeding (*Nifas*), and irregular bleeding (*Istihadah*); this is written in *Siraj al-Wahaj*. This also applies to the urine of an infant, whether male or female, regardless of whether they have started eating solids or not; this choice is stated in *Sharh al-Mukhtar*. The same ruling applies to wine, flowing blood, carcasses, and the urine and dung of animals whose meat is not consumed, such as dog feces, and the droppings of ducks and geese; all these are classified as *Najasat Ghaliza* (heavy impurity), as mentioned in *Fatawa Qadi Khan*. The same applies to the dung of beasts of prey, cats, and mice, as per *Siraj al-Wahaj*. Regarding cat or mouse urine on clothing, some have stated that if it exceeds the measure of a *dirham*, the garment becomes impure, and this is the apparent view mentioned in *Fatawa Qadi Khan*. Snake dung and urine are impure (*Najasat Ghaliza*), as is the dung of leeches, according to *Tatarkhaniyah*. The blood of large lizards and chameleons is impure if it flows, as per *Zahiriyah*. If an

amount exceeding a *dirham* gets on clothing, prayer is not valid; this is stated in *Al-Muhit*.

The second type is *Najasat Mukhaffafa* (light impurity). It is excused if it covers less than one-fourth (1/4) of the garment, as mentioned in most primary texts. There is a difference of opinion on how to calculate the one-fourth; some say it refers to one-fourth of the specific part where the impurity is located, such as the hem, sleeve, or side panel. This rule applies when the impurity is on clothing. If it is on the body, one-fourth of the specific limb is considered, such as the hand or foot. The authors of *Tuhfa*, *Muhit*, *Badai'*, *Mujtaba*, and *Siraj al-Wahaj* consider this the correct view, and it is the stated fatwa in *Haqa'iq* and *Bahr al-Raiq*. The urine of horses and halal animals, and the droppings of birds whose meat is not eaten, are classified as *Najasat Khafifa* (light impurity); this is mentioned in *Al-Kanz*.

---

1. For example, if it is human urine, an area equal to the hollow of the palm is excused, and more is not permissible; if it is solid dung, weight exceeding one *dirham* is not permissible. 2. Meaning the depth within the finger joints. 3. These things are classified as *Mughallaza* because their impurity is established by definitive evidence. 4. According to the *Shaykhayn* (Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf), horse urine is *Najasat Khafifa*, and the Imam's statement regarding its meat being disliked (*makruh*) was because horses are equipment for Jihad, not because their meat is intrinsically impure.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① | ४४८ | किताब अल-तहारत

चमड़े की रँगाई (दबागत) करना जायज़ है, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर उस चमड़े की रँगाई की जाए तो उसे धोने का हुक्म दिया जाएगा; फिर अगर उसे निचोड़ा जा सके तो उसे तीन बार धोएँ और निचोड़ें, और अगर न निचोड़ा जा सके तो इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक उसे तीन बार धोएँ और हर बार सुखाएँ यह 'बदाइ' में लिखा है। और जमे हुए घी की हद यह है कि अगर किसी तरफ़ से घी निकाला जाए तो उस वक़्त सब मिलकर बराबर न हो जाए; और अगर उस वक़्त बराबर हो जाए तो वह पतला है, यह 'फ़तावा ग़राब' में लिखा है।

दूसरी फ़स्ल नजिस चीज़ों के बयान में

नजिस (नापाक) चीज़ें दो तरह की हैं: पहली 'मुग़ल्लज़ा' (भारी नापाकी), जो दरहम के बराबर तक माफ़ है। दरहम के पैमाने के बारे में विभिन्न विवरण हैं; सही यह है कि अगर नापाकी ठोस (जिस्मदार) हो तो वज़न का एतबार करें, जो कि दरहम-ए-कबीर (बड़े दरहम) के बराबर हो, जो एक मिस्क़ाल होता है। और जो नापाकी तरल (बिना जिस्म की) हो, उसमें माप का एतबार है, जो हथेली की चौड़ाई के बराबर है। यह 'तबीन', 'काफ़ी' और अक्सर फ़तावा में लिखा है। मिस्क़ाल का वज़न बीस क़ीरात होता है। शम्सुल-अइम्मा से यह नक़ल है कि हर ज़माने में उसी ज़माने के दरहम का एतबार किया जाए, लेकिन सही वही है जो पहले बयान हुआ; यह 'सिराजुल वहाज' में 'ईज़ाह' से नक़ल किया गया है।

जो चीज़ें इंसान के शरीर से निकलती हैं और जिनके निकलने से वुज़ू या ग़ुस्ल वाजिब हो जाता है, वे 'मुग़ल्लज़ा' हैं, जैसे पाखाना, पेशाब, मनी (वीर्य), मज़ी, वदी, पीप और वह क़ै(उल्टी) जो मुँह भरकर आए; यह 'बहरुल राइक़' में लिखा है। यही हुक्म हैज़ (मासिक धर्म), निफ़ास और इस्तेहाज़ा के खून का है; यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। यही हुक्म बच्चे के पेशाब का है, चाहे वह लड़का हो या लड़की, खाना खाते हों या नहीं; यह 'इख़्तियार शरह मुख्तार' में लिखा है। यही हुक्म शराब, बहते हुए खून, मुर्दार (मरे हुए जानवर), और उन जानवरों के पेशाब और गोबर का है जिनका मांस नहीं खाया जाता, जैसे कुत्ते का पाखाना, बत्तख और मुर्गी की बीट; ये सब 'नजासत-ए-ग़लीज़ा' (भारी नापाकी) हैं, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। दरिंदों, बिल्ली और चूहे के गोबर का भी यही हुक्म है; यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। बिल्ली या चूहे का पेशाब अगर कपड़े पर लग जाए तो कुछ का कहना है कि अगर दरहम से ज़्यादा हो तो कपड़ा नापाक हो जाता है, और यही ज़ाहिर है; यह 'फ़तावा

क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। साँप का गोबर और पेशाब नापाक है, यह नजासत-ए-ग़लीज़ा है; जोंक के गोबर का भी यही हुक्म है, यह 'तातारा़ख़ानिया' में लिखा है। बड़ी छिपकली और गिरगिट का खून नापाक है अगर वह बहने वाला हो; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। अगर दरहम से ज़्यादा कपड़े पर लग जाए तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी; यह 'मुहीत' में लिखा है।

दूसरी 'नजासत-ए-मुफ़फ़्फ़ा' (हल्की नापाकी)। यह कपड़े के एक चौथाई (1/4) हिस्से से कम होने पर माफ़ है, यह अक्सर किताबों में लिखा है। कपड़े के एक चौथाई के हिसाब में मतभेद है; कुछ ने कहा है कि उस हिस्से के चौथाई का एतबार है जहाँ नापाकी लगी हो, जैसे दामन, आस्तीन या कली। यह हुक्म उस सूरत में है जब कपड़े पर नापाकी लगी हो। अगर शरीर पर हो, तो उस अंग के चौथाई का एतबार होगा जिस पर नापाकी है, जैसे हाथ या पाँव। 'साहिब-ए-तोहफ़ा', 'मुहीत', 'बदाइ', 'मुज्तबा' और 'सिराजुल वहाज' ने इसी को सही कहा है और 'हक़ायिक़' में है कि इसी पर फ़तवा है; यह 'बहरुल राइक़' में लिखा है। घोड़े और हलाल जानवरों का पेशाब और उन परिंदों की बीट जिनका मांस नहीं खाया जाता, यह भी नजासत-ए-ख़फ़ीफ़ा है; यह 'कन्ज़' में लिखा है।

---

1. मिसाल के तौर पर, अगर इंसान का पेशाब हो तो दरहम के बराबर माप यानी हथेली के गहरे हिस्से तक माफ़ है, और उससे ज़्यादा जायज़ नहीं है; और अगर गोबर हो तो एक दरम वज़न से ज़्यादा जायज़ नहीं है। २. यानी उँगलियों के जोड़ों के अंदर की गहराई। ३. इन चीज़ों की नापाकी इस वजह से 'मुग़ल्लज़ा' हुई क्योंकि यह नापाकी ठोस दलीलों से साबित है। ४. शैख़ैन के नज़दीक घोड़े का पेशाब नजासत-ए-ख़फ़ीफ़ा है, और इमाम ने जो इसके मांस को मकरूह कहा है, वह इसलिए कि यह जिहाद का सामान है, न कि इसलिए कि इसका मांस नापाक है।

چڑے کی دباغت کرنا جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر اس چڑے کی دباغت کی جائے تو اس کے دھونے کا حکم کیا جائے پھر اگر وہ نچوڑ سکے تو تین بار اس کو دھویں اور نچوڑیں اور اگر نہ نچوڑ سکے تو امام ابو یوسف کے نزدیک تین بار دھویں اور ہر بار خشک کریں یہ بدائع میں لکھا ہے اور جتھے ہوئے گھی کی حد یہ ہے کہ اگر کسی طرف سے گھی نکالا جائے تو اس وقت سب مل کر برابر نہ ہو جائے اور اگر اس وقت برابر ہو جائے تو وہ پتلا ہے یہ فتاویٰ غرائب میں لکھا ہے

دوسری فصل نجس چیزوں کے بیان میں

نجس چیزیں دو قسم کی ہیں اول مغلظہ اور وہ بقدر درہم کے عفو ہیں اور درہم کے اعتبار میں روایتیں مختلف ہیں صحیح یہ ہے کہ اگر جسم دار نجاست ہو تو وزن کا اعتبار کرے اور وہ یہ ہے کہ وزن اس کا درہم کبیر کے برابر ہو جو ایک مثقال ہوتا ہے اور جو نجاست بے جسم کی ہو اس میں ناپ کا اعتبار ہے اور وہ بقدر ہتھیلی کی چوڑائی ۱ـہ کے ہے یہ تبیین اور کافی اور اکثر فتاویٰ میں لکھا ہے۔ اور مثقال کا وزن بیس قیراط کا ہے۔ اور شمس الائمہ سے یہ منقول ہے کہ ہر زمانہ میں اسی زمانہ کے درہم کا اعتبار کیا جائے اور صحیح وہی ہے جو اول بیان ہوا یہ سراج الوہاج میں ایضاح سے نقل کیا ہے

جو چیزیں آدمی کے بدن سے ایسی نکلتی ہیں جن کے نکلنے سے وضو یا غسل واجب ہوتا ہے وہ مغلظہ کہیں جیسے پاخانہ اور پیشاب اور منی مذی اور ودی اور کچلو ہو اور پیپ اور قے جو منہ بھر کر آئے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اور یہی حکم ہے حیض اور نفاس اور استحاضہ کے خون

کا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اور یہی حکم ہے بچے کے پیشاب کا لڑکا ہو یا لڑکی کھانا کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں یہ اختیار شرح مختار میں لکھا ہے۔ اور یہی حکم ہے شراب کا اور جاری خون کا اور مردار کا اور جو جانور نہیں کھائے جاتے ان کے پیشاب کا اور لید کا اور نیل کے گوبر کا اور پاخانہ اور کتے کے گوہ اور بط اور مرغابی کی بیٹ کا یہ سب ۳ـہ نجاست غلیظہ نجس ہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے درندے جانوروں اور بلی اور چوہے کے گوہ کا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ بلی یا چوہے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگ جائے تو بعضوں نے کہا ہے کہ اگر قدر درہم سے زیادہ ہو تو کپڑا نجس ہو جاتا ہے اور یہی ظاہر ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ سانپ کا گوہ اور پیشاب نجس ہے یہ نجاست غلیظہ اور یہی حکم ہے جونک کے گوہ کا یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ اور بڑی گلی اور گرگٹ کا خون نجس ہے اگر بہتا ہوا ہو یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ قدر درہم سے زیادہ اگر کپڑے کو لگ جائے تو نماز جائز نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے۔

دوسری نجاست مخففہ۔ اور وہ چوتھائی کپڑے سے کم معاف ہے یہ اکثر متون میں لکھا ہے۔ چوتھائی کپڑے کے حساب میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے اس طرف کی چوتھائی کا اعتبار ہے جہاں نجاست لگی ہو جیسے دامن اور آستین اور کلی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کپڑے پر نجاست لگی ہو۔ اور اگر بدن پر ہو تو اس عضو کی چوتھائی کا اعتبار ہے جس پر نجاست ہے جیسے ہاتھ اور پاؤں صاحب تحفہ اور محیط اور بدائع اور مجتبیٰ اور سراج الوہاج نے اسی کو صحیح کہا ہے اور حقائق میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ گھوڑے اور حلال جانوروں کا پیشاب اور جو پرند جانوروں کا گوشت نہیں کھاتے اس کی بیٹ بھی یہ نجاست خفیفہ نجس ہے یہ کنز میں لکھا ہے۔

۱ـہ مثلاً اگر آدمی کا پیشاب ہو تو بقدر درہم مساحت یعنی ہتھیلی کے قعر کے عفو اور اس سے زیادہ نہیں جائز ہے اور اگر گوہ ہو تو ایک درم وزن سے زیادہ نہیں جائز ہے ۱۲ ع ۲ـہ یعنی انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گہراؤ ۱۲ ۳ـہ ان چیزوں کی نجاست اسی وجہ سے مغلظہ ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوئی ہے ۱۲ ۴ـہ شیخین کے نزدیک گھوڑے کے پیشاب کی نجاست خفیفہ ہے اور امام نے اس کے گوشت کو مکروہ جو کہا ہے تو اس واسطے کہ وہ جہاد کا سامان ہے نہ اس واسطے کہ اس کا گوشت ناپاک ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 249 | The Book of Purification (Kitab al-Taharah)

The ruling regarding light impurity (najasa-e-khafifa) applies to clothing but does not apply to water, as stated in *Al-Kafi*. A martyr's blood is pure as long as it remains on the body, but once it is separated, it becomes impure. The offspring of any animal is like its urine (in terms of purity status), as mentioned in *Zahiriyya*. Urine droplets the size of a needle point are excused due to necessity, even if they cover the entire garment, as noted in *Tabyeen*. Droplets the size of the other end of a needle carry the same ruling according to *Kafi* and *Tabyeen*. This excuse applies when droplets fly onto clothes or the body, but if they fall into water, the water becomes impure without exception because the emphasis on water's purity is greater than that of the body or clothing, as stated in *Siraj al-Wahaj*. If urine droplets the size of a needle point fly, they do not invalidate prayer, as stated in *Bahr al-Ra'iq*. Similar issues include: snake skin is impure even if slaughtered because it does not accept tanning, per *Zahiriyya*. The correct view on snake slough (shed skin) is that it is pure, per *Khulasa*. Human saliva while sleeping is pure, whether it comes from the mouth or stomach, according to Imams Abu Hanifa and Abu Muhammad, and this is the basis for the fatwa. Some have called the saliva of a deceased person impure, per *Siraj al-Wahaj*. Silkworm fluid, their eyes, and droppings are pure, per *Quniya*. The droppings of edible birds like pigeons and sparrows are pure according to us, per *Siraj al-Wahaj*.

The correct view is that a female donkey's milk is pure, as stated in *Tabyeen* and *Munyat al-Musalli*, and this is the most correct (asah) view as per *Hidaya*, though it should not be consumed, per *Nihaya* and *Khulasa*. Blood remaining in the veins of an animal after slaughter does not contaminate clothing even if it is a large amount, per *Fatawa Qazi Khan*. The same applies to blood remaining in meat because it is not "flowing blood," as per *Muheet Sarakhsi*. However, flowing blood that gets on meat is impure, per *Munyat al-Musalli*. Blood from the liver and spleen is not impure, per *Khazanat al-Fatawa*. Blood of mosquitoes, fleas, lice, and bedbugs is pure, even in large quantities, per *Siraj al-Wahaj*. The blood of fish and aquatic animals does not contaminate clothing according to Imams Abu Hanifa and Muhammad, per *Fatawa Qazi Khan*. If mouse droppings fall into a wheat stack and are ground with it, or fall into an oil vessel, the flour and oil remain pure as long as the taste does not change; Faqih Abu al-Layth stated we follow this view. *Masail Abu Hafs* states if mouse droppings fall into vinegar or oil, it is not spoiled, per *Muheet*. If impure oil less than a dirham's amount gets on a cloth and then spreads to more than a dirham, some say

it does not prevent prayer; many have adopted this view, per *Siraj al-Wahaj*, and this is the chosen view in *Munyat al-Musalli*. If an impure wet cloth is wrapped in a pure one and the moisture is visible but the pure cloth does not become wet enough to drip when wrung, the correct view is it remains pure. Similarly, if a pure cloth is spread over a wet impure cloth or ground and the impurity affects the cloth but not enough to drip when wrung, the correct view is it remains pure, per *Khulasa*. Walking with wet feet on impure ground or bedding does not make them impure, but if dry feet are placed on wet impure bedding and the feet become soaked, then [they become impure].

---

1. It should be clear that the leniency for light impurity applies to clothes and not water. If light impurity falls into a well, all water must be removed. *Nawadir Musalli* states if droplets' effects are visible, washing is necessary; if prayer is performed without washing and the droplets would exceed a dirham when gathered, the prayer must be repeated.
2. Rob: Fruit juice that has been boiled down until thick.

फतावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 | 249 | किताब-अल-तहारत (पवित्रता की पुस्तक)

नजासत (अशुद्धि) के खफीफ (हल्का) होने का हुक्म कपड़ों पर लागू होता है, पानी पर नहीं, यह 'काफी' में लिखा है। शहीद का खून जब तक शरीर पर है वह पाक (शुद्ध) है, और जब शरीर से अलग हो जाए तो नजिस (अशुद्ध) है। हर जानवर का बच्चा अपने पेशाब के समान होता है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। सुई की नोक के बराबर पेशाब के छींटे जो उड़ते हैं, वे ज़रूरत के कारण माफ हैं, चाहे वे पूरे कपड़े पर क्यों न पड़ जाएं यह 'तबीन' में लिखा है। सुई के दूसरे सिरे के बराबर छींटों का भी यही हुक्म है, यह 'काफी' और 'तबीन' में लिखा है। यह हुक्म तब है जब वे छींटे उड़कर कपड़े या शरीर पर गिरें, लेकिन अगर वे पानी में गिरें तो पानी नजिस हो जाएगा और उसमें कोई छूट नहीं होगी क्योंकि शरीर और कपड़ों की तुलना में पानी की पवित्रता पर अधिक ज़ोर दिया गया है, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। और अगर पेशाब के छींटे सुई की नोक के बराबर उड़ें तो नमाज़ नहीं रुकेगी, यह 'बह्र-उर-रैक' में लिखा है। और इससे संबंधित अन्य मसले हैं: सांप की खाल नजिस है चाहे उसे ज़बह किया गया हो, क्योंकि वह शोधन (दबागत) स्वीकार नहीं करती, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। सांप की केंचुल के बारे में सही बात यह है कि वह पाक है, यह 'खुलासा' में लिखा है। सोते हुए व्यक्ति की लार पाक है, चाहे वह मुँह से निकली हो या पेट से आई हो, इमाम अबू हनीफा और इमाम अबू मुहम्मद के अनुसार, और इसी पर फतवा है। कुछ लोगों ने मृतक की लार को नजिस कहा है, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। रेशम के कीड़ों का पानी, उनकी आँख और बीट पाक है, यह 'कुनिया' में लिखा है। जो पक्षी खाए जाते हैं जैसे कबूतर और गौरैया, उनकी बीट हमारे नज़दीक पाक है, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है।

सही यह है कि गधी का दूध पाक है, यह 'तबीन' और 'मुनियत-उल-मुसल्ली' में लिखा है और यही अधिक सही (असह) है जैसा 'हिदाया' में लिखा है, हालाँकि वह खाया नहीं जाना चाहिए, यह 'निहाया' और 'खुलासा' में लिखा है। जानवर के ज़बह के बाद उसकी रगों में जो खून बाकी रह जाता है, वह चाहे कपड़ों पर बहुत अधिक लग जाए, फिर भी कपड़ा अशुद्ध नहीं होता, यह 'फतावा काज़ी खान' में लिखा है। यही हुक्म उस खून का है जो मांस में रह जाता है क्योंकि वह बहने वाला खून नहीं है, यह 'मुहित सुर्खसी' में लिखा है। और जो बहता हुआ खून मांस पर लग जाता है वह नजिस है, यह 'मुनियत-उल-मुसल्ली' में लिखा है। जिगर और तिल्ली का खून नजिस नहीं है, यह 'खज़ानत-उल-फतावा' में लिखा है। मच्छर, पिस्सू, जू और खटमल का खून पाक है, चाहे वह अधिक मात्रा में ही क्यों न हो, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। मछली और पानी में रहने वाले जीवों का खून इमाम अबू

हनीफा और इमाम मुहम्मद के अनुसार कपड़ों को अपवित्र नहीं करता, यह 'फतावा काज़ी खान' में लिखा है। चूहे की लेंडी (बीट) अगर गेहूं के ढेर में गिर जाए और गेहूं के साथ पिस जाए या तेल के बर्तन में गिर जाए, तो वह आटा और तेल तब तक अपवित्र नहीं होगा जब तक उसका स्वाद न बदल जाए, फकीह अबुल लैथ ने कहा है कि हम इसी मत को मानते हैं। 'मसैल अबू हफ्स' में है कि चूहे की लेंडी अगर सिरके या तेल में गिर जाए तो वह खराब नहीं होता, यह 'मुहित' में लिखा है। अगर कपड़े पर नजिस तेल एक दिरहम की मात्रा से कम लगे और फिर फैल कर एक दिरहम से अधिक हो जाए, तो कुछ के अनुसार वह नमाज़ के लिए बाधक नहीं है और इसे ही बहुतों ने अपनाया है, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है और यही मत चुना गया है, यह 'मुनियत-उल-मुसल्ली' में लिखा है। अशुद्ध कपड़ा यदि शुद्ध कपड़े में लपेटा जाए और वह गीला हो और उसकी नमी शुद्ध कपड़े में दिखाई दे, लेकिन शुद्ध कपड़ा इतना गीला न हो कि निचोड़ने पर पानी टपके, तो सही बात यह है कि वह अशुद्ध नहीं होगा। इसी तरह यदि शुद्ध कपड़ा किसी अशुद्ध कपड़े या गीली अशुद्ध ज़मीन पर बिछाया जाए और अशुद्धि का प्रभाव कपड़े में आए, लेकिन वह इतना गीला न हो कि निचोड़ने पर नमी गिरे, तो भी वह अशुद्ध नहीं माना जाएगा, यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि गीले पैर अशुद्ध ज़मीन या अशुद्ध बिछौने पर रखे जाएँ तो वे अशुद्ध नहीं होंगे, और यदि सूखे पैर गीले अशुद्ध बिछौने पर रखे जाएँ और पैर भीग जाएँ तो [वे अशुद्ध हो जाएँगे]।

---

1. यह स्पष्ट रहे कि नजासत-ए-खफीफा (हल्की अशुद्धि) की रियायत कपड़ों के लिए है न कि पानी के लिए। यदि कुएं में हल्की अशुद्धि गिर जाए तो पूरा पानी निकालना होगा। 'नवादिर मुसल्ली' में है कि यदि छींटों का प्रभाव दिखाई दे तो धोना ज़रूरी है, और यदि न धोया और नमाज़ पढ़ ली, और वे छींटे जमा करने पर एक दिरहम से अधिक हों तो नमाज़ दोहरानी होगी।
2. रब (Rob): फलों का निचोड़ा हुआ रस जिसे पकाकर गाढ़ा कर दिया गया हो।

نجاست کے خفیف ہونے کا حکم کپڑے میں جاری ہوتا ہے پانی میں جاری نہیں ہوتا یہ کافی میں لکھا ہے۔ شہید کا خون جب تک بدن پر ہے پاک ہے اور جب اس سے جدا ہو گیا تو نجس ہے۔ ہر جانور کا بچہ مثل اس کے پیشاب کے ہوتا ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ سوئی کے سرے کے برابر پیشاب کی چھینٹ اڑتی ہے وہ بسبب ضرورت کے معاف ہے اگرچہ تمام کپڑے پر پڑ جائیں یہ تبیین میں لکھا ہے۔ سوئی کی دوسری طرف کے برابر جو پیشاب کی چھینٹ ہوں ان کا بھی یہی حکم ہے یہ کافی اور تبیین میں لکھا ہے یہ حکم جب ہے کہ جب وہ چھینٹ اڑ کر کپڑے یا بدن پر گریں لیکن اگر پانی میں گریں تو وہ نجس ہو جائے گا اور کچھ عفو نہ ہو گا اس لئے کہ بدن اور کپڑے اور مکان کی بہ نسبت پانی کی طہارت کی زیادہ تاکید ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اگر پیشاب کی چھینٹ بہوئے سوئے کے سرے کے برابر اڑیں تو نماز منع نہ ہو گی یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اور اسی سے ملتے ہوئے مسئلے ہیں۔ سانپ کی کھال نجس ہے اگرچہ اس کو ذبح کیا ہوا اس لئے کہ وہ دباغت کو قبول نہیں کرتا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ سانپ کی کینچلی صحیح یہ ہے کہ پاک ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ سوتے ہوئے آدمی کی رال پاک ہے برابر ہے کہ منہ سے نکلی ہو یا معدہ سے آئی ہو نزد یک امام ابو حنیفہ اور امام ابو محمد کے اور اسی پر فتویٰ ہے مردے کے لعاب کو بعضوں نے نجس کہا ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ ریشم کے کیڑوں کا پانی اور ان کی آنکھ اور بیٹ پاک ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ جو جانور کھائے جاتے ہیں جیسے کبوتر اور چڑیا ان کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہے۔ یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

صحیح یہ ہے کہ گدھیا کا دودھ پاک ہے یہ تبیین اور منیۃ المصلی میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور وہ کھایا نہ جائے یہ نہایہ اور خلاصہ میں لکھا ہے۔ جانور کے ذبح کے

بعد جو خون اس کی رگوں میں باقی رہتا ہے اگرچہ بہت سا کپڑے کو لگ جائے تب بھی اس سے کپڑا خراب نہیں ہوتا۔ یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے اس خون کا جو گوشت میں باقی رہ جاتا ہے اس لئے کہ وہ خون جاری نہیں یہ محیط سرخی میں لکھا ہے۔ اور جو جاری خون گوشت میں لگ جاتا ہے وہ نجس ہے یہ منیۃ المصلی میں لکھا ہے۔ جگر اور تلی کا خون نجس نہیں یہ خزانہ الفتاویٰ میں لکھا ہے۔ خون مچھر کا اور پسو کا اور جوں کا اور کھٹمل کا پاک ہے اگرچہ بہت ہو یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ مچھلی اور پانی میں جینے والے جانوروں کا خون امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کپڑے کو پلید نہیں کرتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

چوہے کی مینگنی اگر گیہوں کے کوٹ میں گر جائے اور گیہوں کے ساتھ پس جائے یا تیل کے برتن میں تو وہ آٹا اور تیل جب تک اس کا مزہ نہ بدلے پلید نہ ہوگا فقیہ ابواللیث نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو لیتے ہیں اور مسائل ابو حفص میں ہے کہ چوہے کی مینگنی اگر جب تلیں یا سرکہ میں گر جائے تو وہ خراب نہیں ہوتا یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر کپڑے پر تیل نجس قدر درہم سے کم لگے پھر وہ پھیل کر قدر درہم سے زیادہ ہو جائے تو بعض کے نزدیک وہ نماز کا مانع نہیں اور اسی کو لیا ہے اکثروں نے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور یہی قول اختیار کیا جاتا ہے یہ منیۃ المصلی میں لکھا ہے۔ نجس کپڑا جو پاک کپڑے میں لپیٹا جائے اور وہ تر ہو اور اس کی تری پاک کپڑے میں ظاہر ہو لیکن پاک کپڑا اس سے تر نہ ہو جائے کہ نچوڑنے میں رطوبت گرے یا قطرے ٹپکیں تو اصح یہ ہے کہ وہ نجس نہ ہوگا اور اس طرح اگر پاک کپڑا ایک نجس کپڑے پر یا نجس زمین پر جو تر ہو بچھایا جائے اور نجاست کپڑے میں اثر کرے لیکن وہ اتنا تر نہ ہو جائے کہ نچوڑنے میں اس سے رطوبت گرے مگر نجاست کی تری کی جگہ معلوم ہوتی ہو تو اصح یہ ہے کہ وہ نجس نہ ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر تر پاؤں نجس زمین یا نجس بچھونے پر رکھے تو

وہ نجس نہ ہوگا اور اگر خشک پاؤں نجس بچھونے پر رکھا جو تر ہو تو پاؤں اگر بھیگ گیا تو [وہ نجس ہو گا]۔

---

۱ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہیں تو اس کی خفت سوائے پانی کے کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوتی ہے کہ اگر کنویں میں نجاست خفیفہ گرے تو سب کا پانی نکالنا پڑے گا ۱۲ اور نوادر مصلی میں ہے کہ اگر ایسی چھینٹ پڑے کہ ان کا اثر دیکھا جاتا ہے تو دھونا ضروری ہے اور اگر نہ دھوئیں حتیٰ کہ نماز پڑھی پس اگر اتنی ہوں کہ اگر جمع کی جائیں تو درہم سے زائد ہوں تو نماز کا اعادہ کرے کذا فی ذکرہ البقالی دار الامام الحجولی ۳۱۲ ۲ رب نچوڑا ہوا جو گاڑھا کر دیا جائے خواہ انگور کا ہو یا سیب وغیرہ کا ۱۲ع

Fatawa Alamgiri..... Volume 1 [250] Kitab-ul-Taharah (The Book of Purification)

It has become impure, and mud is not taken into account; this is the preferred view, as stated in the Fatawa of *Siraj al-Wahaj*. If dung is mixed with mud and used to plaster a roof, and it dries, placing a wet cloth on it does not render the cloth impure. When dried dung or impure dust is blown by the wind onto clothing, it will not be considered impure as long as no trace of impurity is visible; this is recorded in *Fatawa Qazi Khan*. If wind passes over filth and hits a wet cloth, it becomes impure if a smell of impurity originates from it; however, it does not become impure from the vapors of impurities—this is the correct view, as stated in *Zahiriya*. If smoke from an impurity touches clothing or the body, the correct view is that it does not become impure; this is recorded in *Siraj al-Wahaj*. Even if it is burnt in a house and the smoke and vapor rise toward the roof, and soot collects on a metal plate (tawa) in a skylight, and then it melts or sweat drips from the plate onto clothing, the ruling, as an act of facilitation, is that as long as no trace of impurity is apparent, the cloth remains pure. Imam Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl issued a fatwa on this; it is found in *Fatawa Ghiyathiya*. The same ruling applies to a stable when it is warm and soot collects at the smoke vent where impurities accumulate, and sweat then drips from that soot. Similarly, the same ruling applies to a public bath (hammam) when impurities are burnt and sweat drips from the walls and skylights; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If one performs *istinja* (cleansing after elimination) with water and does not wipe with a cloth, and then passes wind, the jurists' view is that the surrounding area does not become impure. The same ruling applies if *istinja* was not performed but the trousers became wet from sweat or water and then wind was passed; this is mentioned in *Al-Khulasa*. If one enters a stable in winter where dung is kept burning, and his body was wet or he took a wet object there which then dried from the heat, it will not be impure. However, if a trace appears—such as yellow staining on the trousers or on the wet object after it dries—it will be ruled impure; this is written in *Al-Zakhira*. If a person sleeps on bedding on which mud had dried, then sweats such that the bedding becomes wet, it remains pure if no trace of the bedding's wetness appears on the body; otherwise, it becomes impure. This is stated in *Fatawa Qazi Khan*. If a donkey urinates in water and its splash falls on someone's clothing, it does not prevent the validity of prayer, even if the splashes are many. However, if it is certain that the splashes were of urine, they will be preventive. Similarly, if bird droppings fall into water and splashes fly from it, the clothing becomes impure if a trace appears on it; otherwise, it does not. This is the preferred view adopted by

Faqih Abu al-Layth, whether the water is flowing or still. It is narrated from Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl that if a horse's feet are soiled with impurity and it walks in water, causing splashes to fall on the rider's clothes, they become impure regardless of whether the water is still or flowing. However, the former view is more correct according to the legal maxim that "certainty is not overruled by doubt"; this is recorded in the commentary of *Munyatul Musalli*.

Jawahir al-Ahmi is a work by Al-Halabi. If flies from a latrine land on clothing, it does not become impure, but if they are overwhelming and numerous, it does; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. If mud is stuck to someone's feet or they walk in mud and do not wash their feet before praying, it is permissible if no trace of impurity is present. However, as a precaution, one should wash their feet; this is quoted in *Fatawa Tatarkhaniya* from *Waqi'at al-Husamiyyah*. If impure mud is mixed with pure water or pure mud with impure water, the correct view is that the resulting mixture will be impure; this is recorded in *Fatawa Qazi Khan*.

(a) Splashes from the washing of a deceased person that fall on the one performing the wash, which are impossible to avoid, do not render them impure as it falls under *umum al-balwa* (common unavoidable hardship). According to *Munya Musalli*, splashes from washing that fall into a vessel where the falling is not apparent are excused, just as road mud, smoke from impurities, dust from dung, and dust from places where dogs sit or reside are excused. (12 'A')

नजिस (अपवित्र) हो गया और मिट्टी का कोई मूल्य नहीं, यही मुख्य मत है, यह सिराज अल-वहाज में फ़तावा से लिखा है। यदि गोबर मिट्टी में मिला हो और उससे छत लीपी जाए और वह सूख जाए, तो उस पर भीगा हुआ कपड़ा रख देने से वह अपवित्र नहीं होता। सूखा हुआ गोबर या अपवित्र मिट्टी जब हवा से उड़कर कपड़े पर पड़े, तो जब तक उसमें अपवित्रता का प्रभाव दिखाई न दे, वह अपवित्र नहीं होगा, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। जो हवा गंदगियों पर से गुज़रकर गीले कपड़े को लग जाए, यदि उसमें अपवित्रता की गंध आने लगे तो वह अपवित्र हो जाएगा, किंतु अपवित्रता की भाप (वाष्प) लगने से अपवित्र नहीं होता, यही सही है, यह ज़हीरिया में लिखा है। अपवित्रता का धुआँ यदि कपड़े या शरीर को लगे, तो सही यह है कि वह अपवित्र नहीं होता, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। चाहे वह किसी घर में जलाया जाए और उसका धुआँ और भाप छत की ओर बढ़े और उसके रोशनदान पर कोई तवा (लोहे की प्लेट) लगा हो और वहाँ वह जम जाए, फिर वह पिघले या तवे में से पसीना निकले और वह कपड़े को लगे, तो कृपा स्वरूप यह आदेश है कि जब तक अपवित्रता का प्रभाव स्पष्ट न हो, वह कपड़ा अपवित्र नहीं होगा। इमाम अबू बकर मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल ने इसी पर फ़तवा दिया है, यह फ़तावा ग़ियासिया में लिखा है। और यही नियम अस्तबल का है जब वह गर्म हो और उसके धुआँ निकलने के सुराख़ पर तवा हो जहाँ अपवित्रता जमा होती है, फिर उस तवे में पसीना आया और टपकने लगा। यही नियम हमाम (स्नानागार) का है जब उसमें अपवित्रता जलाई जाए और दीवारों व रोशनदानों से पसीना टपकने लगे, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यदि पानी से इस्तंजा (शौच के बाद सफाई) किया और कपड़े से नहीं पोंछा, फिर हवा (गोज़) निकली, तो फ़ुक़हा (धर्मशास्त्रियों) का यह कहना है कि उसके आस-पास का स्थान अपवित्र नहीं होता। यही नियम उस स्थिति में भी है जब इस्तंजा नहीं किया गया लेकिन पाजामा पसीने या पानी से गीला हो गया और फिर हवा निकली, यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि सर्दियों में घोड़ों के बाँधने की जगह में, जहाँ लीद आदि जलती रहती है, कोई प्रवेश करे और उसका शरीर गीला हो या वह कोई गीली चीज़ वहाँ ले जाए और वह उसकी गर्मी से सूख जाए, तो वह अपवित्र नहीं होगी। परंतु यदि प्रभाव दिखाई दे, उदाहरण के तौर पर पाजामे पर पीलापन या वह गीली चीज़ जो अस्तबल में ले जाई गई थी उस पर सूखने के बाद प्रभाव दिखे, तो अपवित्रता का आदेश होगा, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति ऐसे बिछावन पर सोया जिस पर मिट्टी लगकर सूख गई थी, फिर उसे पसीना आया और उससे वह बिछावन गीला हो गया, तो यदि बिछावन के गीलेपन का प्रभाव उसके शरीर पर दिखाई नहीं दिया तो वह अपवित्र

नहीं होगा, और यदि दिखाई दिया तो अपवित्र हो जाएगा, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यदि गधे ने पानी में पेशाब किया और उसकी छीटें किसी व्यक्ति के कपड़े पर पड़ें, तो वे नमाज़ की वैधता में बाधक नहीं हैं चाहे वे अधिक हों, परंतु जब यह निश्चित हो जाए कि वे छीटें पेशाब की ही थीं, तो वे बाधक होंगी। इसी प्रकार यदि परिंदों की बीट पानी में गिरे और उससे छीटें उड़ें और कपड़े पर पड़ें, यदि उनका प्रभाव कपड़े पर दिखाई दे गया तो कपड़ा अपवित्र होगा अन्यथा नहीं, यही मुख्य मत है और इसी को फ़क़ीह अबुल लैस ने अपनाया है, चाहे पानी बहता हो या स्थिर। अबू बकर मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल से वर्णित है कि यदि घोड़े के पैर में अपवित्रता लगी हो और वह पानी में चले और उसकी छीटें सवार के कपड़े पर पड़ें, तो वह अपवित्र हो जाएगा, चाहे पानी स्थिर हो या बहता हुआ, परंतु पहला मत अधिक सही है क्योंकि इस मूल सिद्धांत के अनुसार कि 'निश्चय, संदेह से समाप्त नहीं होता', यह 'शराह मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है।

'जवाहिर अल-अहमी' हलबी की रचना है। यदि शौचालय की मक्खियाँ किसी कपड़े पर बैठ जाएं तो वह अपवित्र नहीं होता, लेकिन यदि वे प्रभावी और बहुत अधिक हों तो अपवित्र हो जाता है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति के पैरों में कीचड़ लगी हो या वह मिट्टी में चला और पैर नहीं धोए और नमाज़ पढ़ ली, तो यदि उसमें अपवित्रता का प्रभाव नहीं है तो वह जायज़ है, लेकिन सावधानी यह है कि पैर धो ले, यह फ़तावा तातारख़ानिया में 'वाक़ियात-ए-हुसामिया' से उद्धृत किया गया है। साफ़ पानी में यदि अपवित्र मिट्टी डाली जाए या साफ़ मिट्टी में अपवित्र पानी डाला जाए, तो सही यह है कि वह गीला मिश्रण अपवित्र होगा, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

(अ) - मृतक को नहलाने वाले पर उस स्थिति में जो मृतक के धोने वाले पानी की छीटें पड़ें, जिनसे बचना संभव नहीं है, तो वे उसे अपवित्र नहीं करेंगी क्योंकि यह 'उमूम-ए-बलवा' (आम मजबूरी) है। मुनिया मुसल्ली के अनुसार, स्नान से जो छीटें बर्तन में गिरें जिनका गिरना स्पष्ट न हो, वे क्षम्य हैं, जैसे रास्ते की कीचड़, अपवित्रता का धुआँ, गोबर की धूल और कुत्तों के बैठने व रहने की जगह की धूल क्षम्य है। (१२अ)

نجس ہو گیا اور مٹی کا اعتبار نہیں یہی مختار ہے یہ سراج الوہاج میں فتاویٰ سے لکھا ہے۔ گو بر مٹی میں ملا ہو اور اس سے چھت لیپی جائے اور خشک ہو جائے تو اس پر بھیگا ہوا کپڑا رکھ دینے سے نجس نہیں ہوتا۔ سوکھا ہوا گوبر یا نجس مٹی جب ہوا سے اڑ کر کپڑے پر پڑے تو جب تک اس میں نجاست کا اثر نظر نہ آئے نجس نہ ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ ہوا جو گندگیوں پر گذر کر تر کپڑے کو لگ جائے تو اگر اس میں نجاست کی بو آنے لگے تو نجس ہو جائے گا اور نجاستوں کے بخارات لگنے سے نجس نہیں ہوتا یہی صحیح ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے نجاست کا دھواں اگر کپڑے یا بدن کو لگے تو صحیح یہ ہے کہ وہ نجس نہیں ہوتا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگرچہ کہیں کسی گھر میں جلایا جائے اور اس کا دھواں اور بخار چھت کی طرف کو چڑھے اور اس کے روشندان میں توا لگا ہے اور وہاں بستہ ہو جائے اور پھر وہ پگھلے یا توے میں سے پسینہ نکلے اور وہ کپڑے کو لگے تو بطور احسان کے یہ حکم ہے کہ جب تک اثر نجاست کا ظاہر نہ ہو گا وہ کپڑا پلید نہ ہو گا امام ابوبکر محمد بن الفضل نے اسی پر فتویٰ دیا ہے یہ فتاویٰ غیاثیہ میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے اصطبل کا جب وہ گرم ہو اور اس کے دھواں نکلنے کے سوراخ پر توا ہو جہاں نجاست جمع ہوتی ہے اور پھر اس توے میں پسینہ آیا اور ٹپکنے لگا اور یہی حکم ہے حمام کا جب اس میں نجاست جلائی جائے اور دیواروں اور روشندانوں سے پسینہ ٹپکنے لگے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر پانی سے استنجا کیا اور کپڑے سے نہ پونچھا پھر گوز آیا تو فقہا کا یہ قول ہے کہ اس کا گرداگرد نجس نہیں ہوتا اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ استنجا نہیں کیا لیکن پائجامہ پسینے یا پانی میں تر ہو گیا پھر گوز آیا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر سردی کے موسم میں گھوڑے بندھنے کی جگہ میں جہاں لید وغیرہ جلتی رہتی ہے

داخل ہوا اور بدن اس کا تر تھا یا کوئی تر چیز وہاں لے گیا اور اس کی گرمی سے خشک ہوئی نجس نہ ہوگی لیکن اگر اثر ظاہر ہوا مثلاً زردی پائجامہ پر یا جو تر چیز اصطبل میں لے گیا تھا اس پر خشکی ہونے کے بعد ظاہر ہوئی تو نجاست کا حکم ہو گا یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ اگر کوئی شخص ایسے بچھونے پر سویا جس پر مٹی لگ کر خشک ہو گئی تھی پھر اس کو پسینہ آیا اور اس سے وہ بچھونا تر ہو گیا تو اگر اس کے بچھونے کی تری کا اثر اس کے بدن پر ظاہر نہیں ہوا ہے نجس نہیں ہو گا اور ظاہر ہوا تو نجس ہو جائے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے گدھے نے پانی میں پیشاب کیا اور اس کی چھینٹ کسی آدمی کے کپڑے پر پڑے تو وہ جواز صلوۃ کو مانع نہیں اگر چہ بہت ہوں لیکن جب یقین ہو جائے کہ وہ چھینٹ پیشاب کی تھیں تو مانع ہوں گی اور ایسے ہی اگر چر کیں پانی میں پڑیں اور اس سے چھینٹ اڑے اور اگر کپڑے پر پڑیں اگر ان کا اثر کپڑے میں ظاہر ہو گیا تو کپڑا نجس ہو گا ورنہ نجس نہ ہو گا یہی مختار ہے اور اسی کو اخذ کیا ہے فقیہ ابواللیث نے برابر ہے کہ پانی جاری ہو یا نہ ہو اور ابوبکر محمد بن الفضل سے منقول ہے کہ اگر گھوڑے کے پاؤں میں نجاست لگی ہو اور وہ پانی میں چلے اور اس کی چھینٹ سوار کے کپڑے پر پڑے تو وہ نجس ہو جائے گا بند پانی ہو یا جاری اور پہلا قول اصح ہے بموجب قاعدہ کلیہ کے یقین شک سے زائل نہیں ہوتا یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے۔

جواہر اخمی حلبی کی تصنیف ہے پاخانہ کی مکھیاں اگر کسی کپڑے پر بیٹھ جائیں تو وہ نجس نہیں ہوتا لیکن اگر وہ غالب ہوں اور بہت ہوں تو نجس ہو جاتا ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ کسی شخص کے پاؤں میں کیچڑ لگی یا وہ مٹی میں چلا اور پاؤں نہ دھوئے اور نماز پڑھ لی تو اگر نجاست کا اثر اس میں نہیں ہے تو جائز ہے لیکن احتیاط ہے کہ پاؤں دھو لے یہ فتاویٰ تاتارخانی میں واقعات حسامیہ سے نقل کیا ہے پاک پانی میں اگر نجس مٹی ڈالے یا پاک مٹی میں نجس پانی ڈالا جائے تو صحیح یہ ہے کہ وہ گلا نجس ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا۔

۱ - میت کے نہلانے والے پر اس حالت میں جو میت کے دھوؤں سے چھینٹ پڑے جن سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو اُس کو نجس نہ کریں گی کیونکہ یہ عام بلوئے ہے الخ منیہ مصلی کے غسل سے جو چھینٹ برتن میں گریں جن کے گرنے کا موقع ظاہر نہیں ہوتا تو وہ عفو ہے جیسے راستہ کی کیچڑ و نجس کا دھواں و گوبر کا غبار اور کوں کے بیٹھنے اور رہنے کی جگہ کا غبار عفو ہے ۱۲ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① [251] Book of Purification

This is the view adopted by Faqih Abu al-Layth, as recorded in *Al-Khulasa*. If impure straw is mixed into mud-plaster and the straw remains distinct and visible, it will make the plaster impure if present in large quantities; otherwise, it will not. This is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. If it dries, it shall be ruled pure; this is stated in *Al-Muhit*. If a dog grabs someone's limb or clothing, it will not become impure as long as the dog's moisture (saliva) is not apparent, whether the dog is acting out of playfulness or anger; this is recorded in *Munyat al-Musalli*. *Al-Mayrafiyya* states that this is the preferred view, which is a commentary on *Munyat al-Musalli* authored by Ibrahim al-Halabi. If a dog stands on a mosque mat, it does not become impure if dry; even if the mat is wet but no trace of impurity is visible, the ruling remains the same; this is recorded in *Fatawa Qazi Khan*. Elephant bone is pure; this is the most correct view as stated in *Al-Muhit*. An elephant's saliva is impure, similar to that of a leopard or lion; if its saliva falls from its trunk onto a garment, it becomes impure; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. The droppings of wild animals are ruled the same as their feces; this is stated in *Siraj al-Wahhaj*. If barley grains are found in camel or goat droppings, they may be eaten after washing, but if found in ox dung, they should not be eaten because it lacks the same firmness; this is mentioned in *Az-Zahiriyyah*. If a mouse dropping is found inside bread and it is firm, one should discard the dropping and eat the bread; this is in *Fatawa Qazi Khan* and *Siraj al-Wahhaj*. While drinking milk, if a dropping falls into the vessel and is immediately removed, there is no harm, but if it breaks/dissolves in the milk, the milk becomes impure and cannot be purified; this is recorded in *Fatawa Qazi Khan*. Making a trouser drawstring (azar-band) from dog hair is permissible; this is in *Al-Khulasa*. If goat urine and human urine both fall on something, the minor impurity (*najasa khafifa*) follows the ruling of the major impurity (*najasa ghaliza*); this is mentioned in *Az-Zahiriyyah* (Note).

Third Section Regarding Istinja (Cleaning after elimination)

Istinja is permissible using substances that clean like a stone, such as clods of earth, sand, wood, cloth, leather, and similar items. According to the correct view, there is no difference whether the waste expelled is normal or abnormal, to the extent that if blood or pus is expelled from either passage, purification can still be achieved with a stone. Similarly, if external impurity touches the area of Istinja, it can be purified using a stone etc. The method for Istinja with stones is to sit leaning towards the left, with one's back toward the Qibla, wind, sun, and moon. Take three stones: move the

first stone backward, the second forward, and the third backward again. Abu Ja'far said this rule applies to summer; in winter, one should move the first stone forward, the second backward, and the third forward. Women should always follow the method prescribed for men in winter.

1. Meaning, in this case, the minor impurity becomes equivalent to major impurity; thus, if the combined amount exceeds the size of a dirham, prayer will not be valid.
2. If the object used to remove impurity is venerable (respected) or valuable, its use is *makruh* (disliked), such as paper or fine cloth. It has been said that using such things (paper) brings impurity or poverty. Water, though valuable, is an exception.
3. Istinja is *Sunnah*; this is the view of Malik Huzni because the Prophet (PBUH) practiced it consistently. If omitted, the prayer is still valid, whereas Imam Shafi'i ruled it *Wajib* (obligatory). (Note) Regarding products manufactured by the British (Westerners): if news of their impurity is received and it is most likely true, their use is not permissible. Medicines containing alcohol are impure and forbidden (*haram*); however, if no substitute exists, there is a difference of opinion among scholars—abstinence is safer, while permission is a matter of facility/necessity. — *Ayn al-Hidaya*

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① [251] किताबुत्तहारत (पवित्रता की पुस्तक)

यह राय फ़क़ीह अबुल लैस ने अपनाई है, जैसा कि 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि अपवित्र भूसा गारे (मिट्टी के गारे) में डाला जाए और वह भूसा स्थिर रहे और दिखाई देता रहे, तो यदि वह बहुत अधिक होगा तो वह गारा अपवित्र (नजस) होगा, अन्यथा नहीं; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और यदि वह सूख जाएगा, तो उसे पवित्र माना जाएगा; यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि कुत्ता किसी के अंग या कपड़े को पकड़ ले, तो जब तक उस पर कुते की नमी (लार) ज़ाहिर न हो, वह अपवित्र नहीं होगा, चाहे कुत्ता खुशी में हो या गुस्से में; यह 'मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है। 'मयरफ़िया' में है कि यही पसंदीदा राय है, जो 'मुनियतुल मुसल्ली' की व्याख्या है और इब्राहीम ह़लबी की रचना है। यदि कुत्ता मस्जिद की चटाई पर खड़ा हो जाए और वह सूखी है, तो वह अपवित्र नहीं होगी; और यदि चटाई गीली हो लेकिन नजासत का असर दिखाई न दे, तब भी यही हुक्म है; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। हाथी की हड्डी पवित्र है, यही सबसे सही राय है; यह 'मुहीत' में लिखा है। हाथी की लार तेंदुए और शेर की लार की तरह अपवित्र है; यदि उसकी सूंड से किसी कपड़े पर लार गिर जाए, तो वह अपवित्र हो जाएगा; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। जंगली जानवरों की लीद उनके मल के समान है; 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। ऊंट या बकरी की मेंगनी में यदि जौ हों, तो उन्हें धोकर खाया जा सकता है, लेकिन बैल के गोबर में हों तो न खाएं क्योंकि उसमें वह कठोरता नहीं होती; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। यदि रोटी के भीतर से चूहे की मेंगनी निकले और वह सख्त हो, तो मेंगनी फेंक दें और रोटी खा लें; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' और 'सिराजुल वहाज' में है। दूध पीते समय यदि मेंगनी दूध के बर्तन में गिर जाए और उसे तुरंत निकाल दिया जाए तो कोई हर्ज नहीं, लेकिन यदि मेंगनी दूध में घुल जाए तो दूध अपवित्र हो जाएगा और फिर पवित्र नहीं होगा; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि कुत्ते के बालों से पायजामा का नाड़ा (अज़ारबंद) बनाया जाए तो कोई हर्ज नहीं; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि बकरी का पेशाब और मनुष्य का पेशाब किसी चीज़ पर एक साथ लगे, तो नजासत-ए-ख़फ़ीफ़ा (हल्की गंदगी) नजासत-ए-ग़लीज़ा (भारी गंदगी) के अधीन हो जाएगी; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है (फ़)।

तीसरी फ़सल इस्तिन्जा के बयान में

इस्तिन्जा उन चीज़ों से करना जायज़ है जो पत्थर की तरह साफ़ करने वाली हों, जैसे ढेला, रेत, लकड़ी, कपड़ा, चमड़ा आदि। सही कथन के अनुसार इसमें कोई अंतर नहीं है कि निकलने वाली गंदगी सामान्य हो या असामान्य, यहाँ तक कि यदि दोनों रास्तों से खून या पीप निकले तब भी पत्थर

से पवित्रता प्राप्त हो जाती है। इसी तरह यदि बाहरी गंदगी इस्तिन्जा के स्थान पर लग जाए, तब भी पत्थर आदि से साफ़ करने से वह पवित्र हो जाता है। पत्थरों से इस्तिन्जा करने का तरीका यह है कि बाईं ओर ज़ोर देकर बैठे और क़िबला, हवा, सूरज और चाँद की तरफ़ पीठ रखे। तीन पत्थर साथ ले; पहले पत्थर को पीछे की ओर ले जाए, दूसरे को आगे लाए और तीसरे को फिर पीछे की ओर ले जाए। अबू जाफ़र ने कहा है कि यह नियम गर्मी के मौसम के लिए है, सर्दियों में पहले पत्थर को आगे लाए, दूसरे को पीछे ले जाए और तीसरे को फिर आगे लाए। महिलाएँ हमेशा वही तरीका अपनाएं जो पुरुष सर्दियों में अपनाते हैं।

1. अर्थात इस स्थिति में हल्की गंदगी भारी गंदगी के समान हो जाएगी, अतः यदि दोनों मिलकर एक दिरहम की मात्रा से अधिक हों तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी।
2. जिस चीज़ से गंदगी दूर की जाए, यदि वह सम्माननीय या मूल्यवान हो तो उसका उपयोग करना मकरूह (नापसंदीदा) है, जैसे काग़ज़ और कपड़ा; और कहा गया है कि इन चीज़ों (काग़ज़) से अपवित्रता या दरिद्रता आती है। पानी यद्यपि कीमती है, पर वह अपवाद है।
3. इस्तिन्जा सुन्नत है, यही मालिक हुज़नी की राय है क्योंकि पैग़ंबर मुहम्मद (सल्ल.) ने इस पर निरंतरता दिखाई है। यदि इसे छोड़ दिया जाए तो नमाज़ हो जाएगी, जबकि इमाम शाफ़ई के अनुसार यह वाजिब (अनिवार्य) है। (फ़) अंग्रेजों (पश्चिमी देशों) की बनी हुई चीज़ें यदि उनकी अपवित्रता की सूचना दी गई हो और प्रबल धारणा हो, तो उनका उपयोग जायज़ नहीं है। दवाएँ जिनमें शराब का अंश हो, वे अपवित्र और हराम हैं, लेकिन यदि उस दवा का कोई विकल्प न हो, तो विद्वानों में मतभेद है; परहेज़ करना अधिक सुरक्षित है जबकि उपयोग की अनुमति नरमी (ज़रूरत) के तौर पर है। - ऐनुल हिदाया

ہے اور اسی کو لیا ہے فقیہ ابواللیث نے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ نجس بھوسہ گاوہ میں ڈالا جائے اور وہ بھوسہ قائم رہے اور نظر آتا ہو تو اگر بہت ہوگا تو نجس ہوگا ورنہ نجس نہ ہوگا یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے۔ اور اگر خشک ہو جائے گا تو اس کی طہارت کا حکم ہوگا یہ محیط میں لکھا ہے۔ کتا اگر کسی کے عضو یا کپڑے کو پکڑ لے تو جب تک اس پر تری ظاہر نہ ہو گی نجس نہ ہوگا خوشی میں ہو کتا یا غصے میں ہو یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے۔ میرفیہ میں ہے کہ یہی مختار ہے یہ منیہ المصلی کی شرح میں لکھا ہے جو ابراہیم حلبی کی تصنیف ہے۔ کتا اگر مسجد کے بورئیے پر کھڑا ہو جائے اگر خشک ہے تو نجس نہ ہوگا اور اگر تر ہو اور نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو تب بھی یہی حکم ہے یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے۔ ہاتھی کی ہڈی پاک ہے یہی اصح ہے یہ محیط میں لکھا ہے ہاتھی کا لعاب مثل چیتے اور شیر کے لعاب کے نجس ہے اگر اس کی سونڈ سے کسی کپڑے پر اس کا لعاب گر گیا تو نجس ہو جائے گا یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے۔ جنگل ہر جانور کا مثل اس کے پاخانہ کے ہے سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اونٹ یا بکری کی مینگنی میں اگر جو ہوں تو دھو کر کھا لئے جائیں اور بیل کے گوبر میں ہوں تو نہ کھائے جائیں اس لئے کہ اس میں سختی نہیں ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ روٹی کے اندر سے چوہے کی مینگنی نکلی اگر مینگنی میں اس کی سختی موجود ہو تو مینگنی پھینک دے اور روٹی کھا لے یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے اور یہ سراج الوہاج میں ہے دودھ پیتے وقت اگر مینگنی دودھ کے برتن میں گر جائے اور اس وقت پھینک دے تو مضائقہ نہیں اور اگر مینگنی دودھ میں ٹوٹ جائے تو نجس ہو جائے گا پھر پاک نہ ہوگا یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر کتے کے بالوں سے ازار

بند بنائیں تو مضائقہ نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر بکری کا پیشاب اور آدمی کا پیشاب کسی چیز پر لگے تو نجاست خفیفہ نجاست غلیظہ کے تابع ہو جائے گی یہ ظہیریہ میں لکھا (ف) ہے۔

تیسری فصل استنجا کے بیان میں

استنجا جائز ہے ان چیزوں سے جو پتھر کی طرح صاف کرنے والی ہیں جیسے ڈھیلا اور ریتا اور لکڑی اور کپڑا اور چمڑہ اور اس کے سوائے اور ایسی ہی چیزیں مگر اور صحیح قول کے بموجب اس میں کچھ فرق نہیں ہے کہ جو چیز نکلی ہے وہ عادت کے موافق ہو یا عادت کے خلاف ہو یہاں تک کہ اگر دونوں راستوں سے خون یا کچلو ہو نکلے تو بھی پتھر سے طہارت ہو جاتی ہے اس طرح اگر استنجے کے مقام پر باہر سے کچھ نجاست لگ جائے تو بھی یہی پتھر وغیرہ سے استنجا کرنے سے پاک ہو جاتا ہے پتھروں سے استنجا کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ بائیں طرف زور دیکر بیٹھے اور قبلہ کی طرف سے اور ہوا اور سورج اور چاند کی طرف پیٹھ جائے اور تین پتھر ساتھ لے پہلے پتھر کو پیچھے کو لے جائے اور دوسرے کو آگے لائے اور پھر تیسرے کو پیچھے کو لئے جائے ابو جعفر نے کہا ہے کہ یہ حکم گرمی کے موسم کا ہے لیکن جاڑوں میں پہلے پتھر کو آگے لائے اور دوسرے کو پیچھے لے جائے اور پھر تیسرے کو آگے لائے اور عورت ہمیشہ وہی عمل کرے جو مرد جاڑوں

۱ یعنی خفیفہ اس صورت میں بمنزلہ غلیظہ کے ہو گی تو اگر دونوں مل کر قدر درم سے زیادہ ہوں تو نماز جائز نہ ہو گی ۱۲ ۲ پھر جس چیز سے یہ نجاست زائل کی جائے اگر وہ چیز لائق احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ اور کپڑا اور کہا گیا کہ ان چیزوں سے جنابت آتی ہے پانی اگر چہ محترم ہو قیمت دار ہے مگر مستثنیٰ ہے ۱۲ ع ۳ استنجا سنت ہے یہی قول مالک حزنی کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی ہے اگر اس کو چھوڑا تو نماز ہو جائے گی اور شافعی نے کہا کہ واجب ہے ۱۲ ع (ف) انگریزوں کے یہاں

سے جو چیزیں ساختہ آتی ہیں اگر ان کی نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اعتماد ہوا تو استعمال نہیں جائز ہے۔ دوائیں جن میں شراب کا جزء ہے نجس و حرام ہیں مگر جب کہ اس دوا کی بدل نہیں ملتی تو اختلاف مشائخ ہے اور ممانعت احوط اور جواز رفق ہے ۱۲ عین الہدایہ۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) Kitab-at-Taharah (The Book of Purification)

It states that later scholars are in consensus that after performing *istinja* (cleansing after defecation/urination) with a stone, the impurity that remains is not considered in relation to sweat. This is to the extent that if sweat comes out from the anus (*maq'ad*) and touches clothing or the body, it does not become impure (*najis*). However, if one sits in a small amount of water, it will become impure. This is written in *At-Tabyin*, and this is the most correct view; it is also mentioned in *Az-Zakheera*. In *istinja*, there is no prescribed number [of stones]; this is written in *At-Tabyin*. Achieving cleanliness is the condition; so much so that if cleanliness is achieved with one stone, the *sunnah* (practice of the Prophet) is fulfilled. But if cleanliness is not achieved even with three stones, the *sunnah* is not fulfilled; this is written in *Al-Mudmarat*. It is recommended (*mustahab*) to keep clean stones on the right side and used stones on the left, turning the impure side downwards; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. If it is possible to perform *istinja* without uncovering the private parts (*satr*), then using water is better. If it is necessary to uncover the private parts, one should perform *istinja* with a stone and not with water; this is written in *Fatawa Qadhi Khan*. The most virtuous way is to combine both [stone and water]; this is written in *At-Tabyin*. Some say that in our times, this is the *sunnah*, while others say it has always been the *sunnah*, and this is correct and is the basis for legal rulings (*fatwa*); this is written in *Siraj al-Wahhaj*. Performing *istinja* with stones is permissible when the impurity is only on the exit point. However, if it exceeds the exit point, there is a consensus that if the impurity exceeding the exit is more than the size of a *dirham* (a silver coin used as a measure), washing it with water is obligatory (*fardh*), and removing it with just stones is not sufficient. Similarly, if urine amounting to more than a *dirham* spreads around the tip of the penis (*supara*), washing it is necessary (*wajib*). If the impurity exceeding the exit is less than or equal to a *dirham*, but when combined with the impurity at the exit point, it exceeds the size of a *dirham*, then if it is removed with a stone and not washed with water, it is not permissible according to Imam Abu Hanifah and Imam Abu Yusuf, though it is not disliked (*makruh*); this is written in *Az-Zakheera* and is correct, as noted in *Az-Zad*. If the impurity is more than a *dirham* and one performs *istinja* with clods of earth but does not wash with water, there is a difference of opinion mentioned in *Sharh al-Tahawi*. Some have said that if it is wiped with three stones and cleaned, it is permissible, and it is said this is the most correct view. Faqih Abu al-Layth has stated this in *Al-Muheet*, and it is the chosen view; it is written in *As-Sirajiyyah*. If impurity less than a *dirham* is on the tip of the penis and also less than a

dirham at another spot, but their total exceeds a *dirham*, they shall be combined; this is written in *Al-Khulasa* and is correct, as noted in *At-Tajnis*. If the area of the anus is wide and impurity more than a *dirham* is on it but does not exceed the [anal] area, it is reported from Abu Shuja and similarly from Tahawi that *istinja* with stones is sufficient. This is more similar to the view of Imam Abu Hanifah and Imam Abu Yusuf, and this is what we adopt; this is written in *At-Tabyin*. The rule for *istinja* from urine is to hold the penis (*dhakar*) with the left hand and rub it against a wall, a stone, or a clod of earth that is raised from the ground. One should not hold the stone in one's hand, nor hold the penis in one's hand while holding the stone in the left. If this is not possible, one should hold the clod between both heels and rub it, while holding it with the left hand. If even this is not possible, hold the stone in the right hand but do not move it. This is written in *Az-Zahidi*. Purification is obligatory until the heart is certain that no more urine will come out; this is written in *Az-Zahiriyyah*. Some have written that one should walk a few steps before performing *istinja*, others have said to tap one's feet on the ground, clear the throat, lean the right leg over the left, and move from a higher spot to a lower one. The truth is that people's natures differ, when...

1. That is, in other places, an amount equal to a *dirham* is excused; if it is more, it prevents [prayer]. Similarly, in the place of *istinja*, an amount up to a *dirham* should be excused, and more than that prevents it.
2. This issue is proof that what exceeds the anus should also be combined. But in the case where it doesn't exceed the tip (*supara*) and doesn't exceed the anus, but the total exceeds a *dirham*, the clearer view is that *istinja* with stones is sufficient. 12.

इसमें कहा गया है कि बाद के विद्वानों का इस पर मतैक्य है कि पत्थर से इस्तंजा (शौच के बाद सफाई) करने के बाद जो अशुद्धि (नजासत) बाकी रह जाती है, पसीने के मामले में उसका कोई महत्व नहीं है। यहाँ तक कि यदि मलद्वार (मकअ़द) से पसीना निकलकर कपड़ों या शरीर पर लग जाए, तो वह अपवित्र (नजिस) नहीं होता। और यदि वह थोड़े पानी में बैठ जाएगा, तो वह नजिस हो जाएगा। यह 'तब्बीन' में लिखा है और यही सबसे सही मत है; यह 'ज़ख़ीरा' में भी लिखा है। इस्तंजा में पत्थरों की कोई सुन्नत संख्या निर्धारित नहीं है; यह 'तब्बीन' में लिखा है। सफाई होना शर्त है; यहाँ तक कि यदि एक पत्थर से सफाई हो जाए, तो सुन्नत पूरी हो गई। और यदि तीन पत्थरों से भी सफाई न हो, तो सुन्नत पूरी नहीं होगी; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। यह मुस्तहब (पसंदीदा) है कि साफ पत्थरों को दाईं ओर रखे और इस्तेमाल किए हुए पत्थरों को बाईं ओर रखे, और उनके अशुद्ध भाग को नीचे की ओर कर दे; यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। यदि बिना सतर (निजी अंगों) को खोले इस्तंजा करना संभव हो, तो पानी का उपयोग करना बेहतर है। और यदि सतर खोलने की आवश्यकता हो, तो पत्थर से इस्तंजा करे, पानी से नहीं; यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। और सबसे उत्तम यह है कि दोनों (पत्थर और पानी) को मिलाए; यह 'तब्बीन' में लिखा है। कुछ का कहना है कि हमारे समय में यही सुन्नत है, और कुछ का कहना है कि हमेशा से यही सुन्नत रही है, और यही सही है और इसी पर फ़तवा है; यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। पत्थरों से इस्तंजा करना उस समय जायज़ है जब नजासत केवल निकास द्वार पर ही लगी हो। लेकिन यदि वह निकास द्वार से आगे बढ़ जाए, तो इस बात पर सबका इज्मा (आम सहमति) है कि यदि निकास द्वार से आगे बढ़ी हुई नजासत एक दिरहम (सिक्के के बराबर माप) से अधिक हो, तो उसे पानी से धोना फ़र्ज़ है और केवल पत्थरों से हटाना पर्याप्त नहीं है। इसी तरह यदि लिंग (सुपारा) के किनारों पर पेशाब दिरहम की मात्रा से अधिक लग जाए, तो उसे धोना वाजिब है। और यदि वह नजासत जो निकास द्वार से बाहर है, दिरहम से कम या दिरहम के बराबर है, लेकिन जब उसे निकास द्वार की नजासत के साथ मिलाया जाए तो वह दिरहम से अधिक हो जाए, तो यदि उसे पत्थर से हटा लिया गया और पानी से नहीं धोया गया, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के अनुसार यह जायज़ नहीं है, लेकिन मकरूह (नापसंद) भी नहीं है; यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है और यही सही है, जैसा कि 'ज़ाद' में लिखा है। और जो नजासत दिरहम से अधिक हो और ढेलों (मिट्टी के टुकड़ों) से इस्तंजा कर लिया गया और पानी से नहीं धोया गया, तो 'शराह तहावी' में लिखा है कि इसमें मतभेद है। कुछ ने कहा है कि यदि उसे तीन पत्थरों से पोंछकर

साफ कर लिया गया है तो जायज़ है, और कहा गया है कि यही सबसे सही है। फ़कीह अबू लैथ ने इसे 'मुहीत' में लिखा है और यही मुख्तार (चुना हुआ मत) है; यह 'सिराजिया' में लिखा है कि यदि लिंग के किनारे पर दिरहम से कम नजासत लगी हो और दूसरी जगह पर भी दिरहम से कम हो, लेकिन यदि दोनों को जमा किया जाए तो दिरहम से अधिक हो जाए, तो दोनों को जमा किया जाएगा; यह 'खुलासा' में लिखा है और यही सही है, जैसा कि 'तजनीस' में लिखा है। और यदि मलद्वार का स्थान चौड़ा हो और नजासत उस पर दिरहम से अधिक लगी हो लेकिन मलद्वार से बाहर न निकली हो, तो अबू शुजा से और वैसा ही तहावी से वर्णित है कि पत्थरों से इस्तंजा पर्याप्त है। और यह इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के मत के अधिक समान है, और इसी को हम अपनाते हैं; यह 'तब्बीन' में लिखा है। और पेशाब के इस्तंजा का नियम यह है कि लिंग (ज़कर) को बाएं हाथ से पकड़े और उसे दीवार या पत्थर या ढेले पर रगड़े जो ज़मीन से ऊपर उठा हो। पत्थर को अपने हाथ में न ले, और न ही लिंग को अपने हाथ में और पत्थर को बाएं हाथ में पकड़े। यदि यह संभव न हो, तो ढेले को दोनों एड़ियों के बीच पकड़े और रगड़कर बाएं हाथ में पकड़कर उस पर रगड़े। और यदि यह भी न हो सके तो पत्थर को दाएं हाथ में पकड़े और उसे हिलाए नहीं; यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। और पवित्र करना उस समय तक वाजिब है जब तक मन को यह यकीन न हो जाए कि और पेशाब नहीं आएगा; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। कुछ ने लिखा है कि कुछ कदम चलकर इस्तंजा करे, और कुछ ने कहा है कि ज़मीन पर पाँव मारे और खँखारे, और दाईं टाँग को बाईं पर रखे और ऊँचाई से ढलान की तरफ उतरे। और सही यह है कि लोगों की प्रकृतियाँ अलग-अलग होती हैं, जब...

1. यानी अन्य स्थानों पर दिरहम की मात्रा तक क्षम्य (माफ़) है, इसलिए जब इससे अधिक हो तो बाधक है। इसी तरह जब इस्तंजा के स्थान पर हो तो चाहिए कि दिरहम की मात्रा क्षम्य हो और अधिक बाधक हो।
2. यह मसला प्रमाण है कि मलद्वार से आगे बढ़ने वाली अशुद्धि को भी जोड़ा जाए। लेकिन यदि यह स्थिति हो कि लिंग के किनारे (सुपारा) से बाहर नहीं है और मलद्वार से बाहर नहीं है लेकिन मिलाकर दिरहम से अधिक है, तो स्पष्ट मत यह है कि पत्थरों से इस्तंजा पर्याप्त है। १२।

میں کرتا ہے پھر متاخرین کا اتفاق ہے کہ پتھر سے استنجا کر لینے کے بعد جو نجاست باقی رہ جاتی ہے پسینہ کے حق میں اس کا کچھ اعتبار نہیں یہاں تک کہ اگر مقعد سے پسینہ نکل کر کپڑے یا بدن کو لگے تو نجس نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ تھوڑے پانی میں بیٹھ جائے گا تو وہ نجس ہو جائے گا یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے استنجا میں کوئی عدد مسنون نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے صاف ہو جانا شرط ہے یہاں تک کہ ایک پتھر سے صفائی حاصل ہو جائے تو سنت ادا ہوگئی اور اگر تین پتھروں سے بھی صفائی حاصل نہ ہو تو سنت ادا نہ ہو گی یہ مضمرات میں لکھا ہے اور مستحب ہے کہ پاک پتھر دائیں طرف رکھے اور استنجا کئے ہوئے بائیں طرف رکھے اور نجس جانب ان کی نیچے کو کر دے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر بغیر ستر کھولے ممکن ہو تو استنجا پانی سے افضل ہے اور اگر ستر کھولنے کی حاجت پڑے تو پتھر سے استنجا کرے پانی سے نہ کرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ دونوں کو جمع کرے یہ تبیین میں لکھا ہے بعض کا قول یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں یہی سنت ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ ہمیشہ سنت یہی ہے اور یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے پتھروں سے استنجا کرنا اس وقت جائز ہے جب نجاست صرف مخرج ہی پر لگی ہو لیکن اگر مخرج سے متجاوز کرے تو سب کا اجماع اس بات پر ہے کہ مخرج سے تجاوز کی ہوئی نجاست اگر درہم سے زیادہ ہو تو اس کا پانی سے دھونا فرض ہے اور صرف پتھروں سے چھوڑانا کافی نہیں ہے اس طرح اگر سپارہ کے کناروں پر پیشاب قدر درہم سے زیادہ لگ جائے تو اس کا دھونا واجب ہے اور اگر وہ نجاست جو مخرج سے متجاوز ہے قدر درہم سے کم ہے یا بقدر درہم ہے لیکن جب اس کو مخرج کی نجاست کے ساتھ ملا دیں تو قدر درہم سے زیادہ ہو جائے پس اگر

اس کو پتھر سے دور کر لیا اور پانی سے نہ دھویا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں اور مکروہ نہیں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ زاد میں لکھا ہے اور جو نجاست قدر درہم سے زیادہ ہو اور ڈھیلوں سے استنجا کر لیا اور پانی سے نہ دھویا تو شرح طحاوی میں لکھا ہے کہ اس میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ اگر اس کو تین پتھروں سے پونچھ لیا اور صاف کر لیا تو جائز ہے اور کہا کہ یہی اصح ہے اور یہی کہا ہے فقیہ ابواللیثؒ نے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے کہ اگر سپارہ کے کنارہ پر نجاست قدر درہم سے کم لگی ہو اور دوسری جگہ پر بھی نجاست قدر درہم سے کم ہو لیکن اگر دونوں کو جمع کریں تو قدر درہم سے زیادہ ہو جائے تو ان دونوں کو جمع کریں گے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ تجنیس میں لکھا ہے اور اگر مقعد کا مقام فراخ ہو اور نجاست اس میں قدر درہم سے زیادہ لگی ہو لیکن مقعد سے متجاوز نہ ہو تو ابوشجاع سے اور ایسا ہی طحاوی سے منقول ہے کہ پتھروں سے استنجا کافی ہے اور یہ زیادہ مشابہ ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول سے اور اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور پیشاب کے استنجا کا قاعدہ یہ ہے کہ ذکر کو بائیں ہاتھ سے پکڑے اور اس کو دیوار پر یا پتھر پر یا ڈھیلے پر جو زمین سے اٹھا ہوا ہے رگڑے پتھر کو اپنے ہاتھ میں نہ لے اور اسی طرح ذکر کو اپنے ہاتھ میں اور پتھر کو بائیں ہاتھ میں نہ پکڑے اور اگر یہ نہ ہو سکے تو ڈھیلے کو دونوں ایڑیوں میں پکڑے اور رگڑ کر بائیں ہاتھ میں پکڑ کر اس پر رگڑے اور جو یہ بھی نہ ہو سکے تو پتھر کو داہنے ہاتھ میں پکڑے اور اس کو حرکت نہ دے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور پاک کرنا اس وقت تک واجب ہے جب تک دل کو یہ یقین ہو جائے کہ اور پیشاب نہ آئے گا یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے بعضوں نے لکھا ہے کہ چند قدم چل کر استنجا کرے اور بعضوں نے کہا ہے کہ زمین پر پاؤں مارے اور کھنکارے اور داہنی

ٹانگ کو بائیں پر لیٹنے اور بلندی سے پستی کی طرف کو اترے اور صحیح یہ ہے کہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں جب

۱۔ یعنی دیگر مواضع میں بقدر درہم کے عفو ہے پس جب اس سے زائد ہو تو مانع ہے یونہی جب موضع استنجا میں ہو تو چاہئے کہ قدر درہم عفو ہو اور زائد ہو تو مانع ہو۔ ۲۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مقعد سے تجاوز بھی جمع کی جائے لیکن رہی یہ صورت کہ سپارہ سے متجاوز نہیں اور مقعد سے متجاوز نہیں لیکن ملا کر درہم سے زائد ہے تو اظہر یہ کہ استنجا پتھروں سے کافی ہے ۱۲۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 253 | Kitab al-Taharah (The Book of Purification)

When one feels satisfied in their heart that all the impurity that was in the orifice has been removed, then the *istinja* (cleansing) is complete. This is mentioned in *Sharh Munya al-Musalli*, an authorship of Jawahir al-Hajj. It is written in *Mudmarat* that if Satan casts many doubts (*waswas*) into one's heart, one should not pay attention to them, just as such doubts are ignored during prayer. One should sprinkle water over the area of urination so that if moisture is seen later, it can be attributed to the water. This is written in *Zahiriyya*. The method of performing *istinja* with water is that if a person is not fasting, they should relax the anal area well and then perform *istinja* thoroughly with the left hand. At the beginning of the *istinja*, one should raise the middle finger slightly higher than the other fingers and wash the area. Then, gradually raise the finger next to the little finger and wash the area, then raise the little finger, and then raise the finger next to the thumb. One should wash until they are certain or have a strong conviction of purity. One should wash extensively; however, if one is fasting, they should not exceed the limit. There is no fixed number of times for washing, but if a person suffers from obsessive doubts, they should set a count of three washes for themselves. This is written in *Tabyin*. In *istinja*, do not use more than three fingers, and use the width of the fingers rather than the tips. This is stated in *Muhit Sarkhi*. Water should be poured gently and not splashed harshly; this is mentioned in *Mudmarat*. One should rub gently. The general scholars (*masha'ikh*) have said that washing with the palm without lifting the fingers is sufficient. They have also said that a woman should sit with her legs apart and wash only the surface with her palm, without inserting fingers inside. This is written in *Siraj al-Wahhaj* and is the preferred (*mukhtar*) opinion.

This is quoted in *Tatarkhaniya* from *Sayrafiyya*, and that a woman should sit wider than a man is mentioned in *Mudmarat*. It is in *Hujja* that according to Imam Abu Hanifa (RA), one should wash the anal area first and then the urinary area, whereas according to Imam Muhammad (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the urinary area should be washed first. This is written in *Tatarkhaniya*, and Ghaznavi adopted the opinion of the latter two, which is considered more appropriate. This is mentioned in *Sharh Munya al-Musalli*, composed by Amir al-Hajj. Along with the purification of the area of *istinja*, the hand also becomes pure; this is written in *Sirajiyya*. After *istinja*, the hand should be washed again as it was initially to ensure thorough cleanliness. It is narrated that the Prophet (PBUH) washed his hands after *istinja* and rubbed them against a wall. It is written in *Tabyin* that those performing *istinja* in summer should

wash well, but in winter, they should wash even more to ensure cleanliness. This applies when the water is cold; if the water is warm, summer and winter are equal. However, there is less spiritual reward (*thawab*) in using warm water compared to cold water, as noted in *Mudmarat*. For a woman with *istihaadha* (irregular bleeding), it is obligatory (*wajib*) to perform *istinja* at the time of every prayer besides urination and defecation; this is written in *Sirajiyya*. If the left hand becomes paralyzed and cannot be used for *istinja*, and if no one is available to pour water, one should still perform it; if running water is available, one should do it with their own hand, as written in *Khulasa*. For a sick man who has no wife or female servant and has a son or brother but cannot perform *wudu* himself, his son or brother should assist him with *wudu* but not with *istinja*, as they cannot touch his private parts; *istinja* is waived for him. This is written in *Muhit*. For a sick woman who has no husband and is unable to perform *wudu*, her daughter or sister should assist her with *wudu*, and *istinja* is waived for her. This is written in *Fatawa Qadi Khan*. Facing the Qibla or turning one's back to it during *istinja* is disliked (*makruh*).

(L) Furthermore, performing *istinja* with water is a matter of etiquette (*adab*) after cleansing with stones, as it is narrated from the Mother of the Believers Siddiqah (RA) that the Prophet (PBUH) used to wash three times with water. Narrated by Ibn Majah. And it is narrated from the Mother of the Believers: "O women! Tell your husbands to wash away the traces of feces and urine with water, for the Messenger of Allah (PBUH) used to do so." Narrated by Ahmad and al-Tirmidhi, who graded it authentic (*sahih*). And it has been said that performing *istinja* with water is *Sunnah*. 12 'Ain.

जब उसके दिल में यह इत्मीनान (संतोष) हो जाए कि जो नजासत (गंदगी) सुराख़ में थी वह सब खत्म हो गई, तो इस्तिन्जा हो गया। यह 'शरह मुनिया अल-मुसल्ली' में 'जवाहिर अल-हज्ज' की तसनीफ़ है। और 'मुदमेरात' में लिखा है कि अगर शैतान उसके दिल में बहुत से वसवसे (शंकाएं) डालता है, तो उसकी तरफ ध्यान न दे, जैसे नमाज़ में ऐसे वसवसों की तरफ ध्यान नहीं दिया जाता। और पेशाब की जगह पर पानी छिड़क ले, यहाँ तक कि अगर फिर वहाँ तरी (गीलापन) देखे, तो उसे पानी की तरी समझे। यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। पानी से इस्तिन्जा करने का तरीका यह है कि अगर रोज़ा न हो, तो पाख़ाने के मुकाम को खूब ढीला करके फिर बाएं हाथ से अच्छी तरह इस्तिन्जा करे। इस्तिन्जा की शुरुआत में बीच की उँगली को अन्य उँगलियों से थोड़ा ऊपर कर ले और उस जगह को धो दे। फिर धीरे-धीरे कनिष्ठा (छोटी उँगली) के पास वाली उँगली उठाए और उससे उस जगह को धोए, फिर कनिष्ठा को उठाए, फिर अंगूठे के पास वाली उँगली उठाए और इतना धोए कि उसे पाकी का यक़ीन या ग़ालिब गुमान (प्रबल संभावना) हो जाए। धोने में खूब ज़्यादती (अच्छी तरह सफाई) करे, लेकिन अगर रोज़ा हो, तो ज़्यादती न करे। धोने की कोई निश्चित संख्या नहीं है, लेकिन अगर वसवसे वाला व्यक्ति है, तो वह अपने लिए तीन बार धोने की मात्रा मुक़र्रर (तय) कर ले। यह 'तबीन' में लिखा है। इस्तिन्जा में तीन उँगलियों से ज़्यादा न लगाए और उँगलियों की चौड़ाई से इस्तिन्जा करे, पोरों (टिप्स) से न करे। यह 'मुहीत सुर्खी' में लिखा है। पानी धीरे से डाले, ज़ोर से न मारे; यह 'मुदमेरात' में लिखा है। और नरमी से मले। आम मशायख़ (विद्वानों) ने कहा है कि उँगलियाँ उठाए बिना हथेली से धोना काफी है। आम मशायख़ ने यह भी कहा है कि औरत खुलकर बैठे और हथेली से ऊपर-ऊपर धो ले, उँगली अंदर दाखिल न करे। यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है और यही मुख़्तार (चुना हुआ मत) है।

यह 'तातारख़ानिया' में 'सैफ़िया' से नक़ल किया गया है कि औरत मर्द से ज़्यादा खुलकर बैठे, यह 'मुदमेरात' में लिखा है। 'हुज्जत' में है कि इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक पहले पाख़ाने की जगह को धोए, फिर पेशाब की जगह को। और इमाम मुहम्मद (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक पहले पेशाब की जगह को धोए। यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है और ग़ज़नवी ने इन्हीं दोनों के कौल (मत) को अपनाया है, और यही ज़्यादा उचित है। यह 'शरह मुनिया अल-मुसल्ली' में लिखा है जो अमीर अल-हज्ज की रचना है। इस्तिन्जा की जगह पाक होने के साथ ही हाथ भी पाक हो जाता है, यह 'सिराजिया' में लिखा है। इस्तिन्जा के बाद हाथ भी धो ले जैसे पहले धोता है ताकि अच्छी तरह

सफाई हो जाए। रिवायत में है कि नबी (सल्ल.) ने इस्तिन्जा के बाद हाथ धोया और दीवार पर रगड़ा। 'तबीन' में लिखा है कि जो गर्मियों में इस्तिन्जा करे वह अच्छी तरह धोए, लेकिन सर्दियों में उससे भी ज़्यादा धोए ताकि सफाई हासिल हो जाए। यह उस स्थिति में है जब पानी ठंडा हो, और अगर पानी गर्म हो तो सर्दी और गर्मी का मौसम बराबर है। लेकिन गर्म पानी में ठंडे पानी की तुलना में सवाब कम है, यह 'मुदमेरात' में लिखा है। इस्तेहाज़ा (बीमारी का ख़ून) वाली औरत को पेशाब और पाख़ाने के अलावा हर नमाज़ के वक्त इस्तिन्जा करना वाजिब है, यह 'सिराजिया' में लिखा है। अगर बायां हाथ सुन्न (नकाम) हो जाए और उससे इस्तिन्जा न कर सके तो अगर पानी डालने वाला न मिले तो इस्तिन्जा करे, और अगर बहते पानी पर क़ादिर (सक्षम) हो तो अपने हाथ से कर ले, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। बीमार आदमी की अगर पत्नी या बाँदी न हो और उसका बेटा या भाई हो और वह खुद वुज़ू न कर सकता हो, तो उसका बेटा या भाई उसे वुज़ू करा दे मगर इस्तिन्जा न कराए क्योंकि वह उसके गुप्त अंग को नहीं छू सकता, और इस्तिन्जा उससे साक़ित (माफ़) हो जाएगा। यह 'मुहीत' में लिखा है। बीमार औरत का अगर शौहर न हो और वह वुज़ू करने से मजबूर हो और उसकी बेटी या बहन हो, तो वे उसे वुज़ू करा दें और इस्तिन्जा उससे साक़ित हो जाएगा। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। इस्तिन्जा के दौरान क़िबले की तरफ मुँह करना या पीठ करना मकरूह (नापसंद) है।

(L) फिर पानी से इस्तिन्जा करना अदब (शिष्टाचार) है, पत्थरों से पाक होने के बाद, क्योंकि हज़रत उम्मुल मोमिनीन सिद्दीक़ा (रज़ि.) से रिवायत है कि हज़रत सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम तीन बार पानी से धोते थे। इसे इब्न माजा ने रिवायत किया है। और उम्मुल मोमिनीन से वर्णित है कि उन्होंने कहा: ऐ औरतों! अपने शौहरों से कहो कि पाख़ाने और पेशाब के असर को पानी से धो डालें क्योंकि रसूलुल्लाह (सल्ल.) ऐसा ही किया करते थे। इसे अहमद और तिर्मिज़ी ने रिवायत किया और सहीह कहा। और कहा गया है कि पानी से इस्तिन्जा करना सुन्नत है। १२ 'ऐन'

اس کے دل میں اطمینان ہو جائے کہ جو نجاست سوراخ میں تھی وہ تمام ہوگئی تو استنجا ہو گیا یہ شرح منیہ بمصلّی میں جواہر الحاج کی تصنیف ہے اور مضمرات میں لکھا ہے اور اگر شیطان اس کے دل میں بہت سے وسوسے ڈالتا ہے تو اس کی طرف التفات نہ کرے جیسے نماز میں ایسے وسوسوں کی طرف التفات نہیں ہوتا اور پیشاب کے مقام پر پانی چھڑک لے یہاں تک کہ اگر پھر وہاں تری دیکھے تو پانی کی تری سمجھ لے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور پانی سے استنجا کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر روزہ دار نہ ہو تو پاخانہ کے مقام کو خوب ڈھیلا کر کے پھر بائیں ہاتھ سے خوب استنجا کرے اور بیچ کی انگلی کو ابتدائے استنجا میں اور انگلیوں سے کچھ اونچا کر لے اور اس کے موضع کو دھو دے اور پھر بتدریج چھنگلیا کے پاس کی انگلی اٹھائے اور اس سے موضع کو دھوئے پھر چھنگلیا کو اٹھا دے اور پھر انگوٹھے کے پاس کی انگلی اٹھائے اور اس قدر دھوئے کہ اس کو پاکی کا یقین یا ظن غالب ہو جائے اور دھونے میں خوب زیادتی کرے اور اگر روزہ دار ہو تو زیادتی نہ کرے کچھ دھونے کی شمار مقرر نہیں اور اگر وسوسہ والا ہے تو اپنے لئے تین مرتبہ دھونے کی مقدار مقرر کر لے یہ تبیین میں لکھا ہے اور استنجا میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگائے اور انگلیوں کی چوڑائی سے استنجا کرے سروں سے استنجا نہ کرے یہ محیط سرخی میں لکھا ہے اور پانی آہستگی سے ڈالے سختی سے نہ مارے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور نرمی سے ملے اور عامہ مشائخ نے کہا ہے کہ بے انگلیاں اٹھائے ہتھیلی سے دھونا کافی ہوتا ہے اور عامہ مشائخ نے کہا ہے کہ عورت کشادہ ہو کر بیٹھے اور ہتھیلی سے اوپر اوپر دھو لے اور انگلی اندر داخل نہ کرے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے۔

یہ تاتارخانیہ میں صیرفیہ سے نقل کیا ہے اور عورت مرد سے زیادہ کشادہ ہو کر بیٹھے یہ مضمرات میں لکھا ہے حجتہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پاخانہ کے مقام کو اول دھوئے پیشاب کے مقام کو بعد میں دھوئے اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پیشاب کے مقام کو اول دھوئے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور انہیں دونوں کے قول کو غزنوی نے اختیار کیا ہے اور یہی اشبہ ہے یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے اور موضع استنجا کے پاک ہونے کے ساتھ ہی ہاتھ بھی پاک ہوتا ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور استنجا کے بعد ہاتھ بھی دھو لے جیسے کہ اوّل دھوتا ہے تا کہ خوب ستھرا ہو جائے اور روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے استنجا کے بعد ہاتھ دھویا اور دیوار پر ملایا تبیین میں لکھا ہے جو گرمیوں میں استنجا کرے وہ اچھی طرح دھوئے لیکن جاڑوں میں اس سے بھی زیادہ دھوئے تا کہ صفائی حاصل ہو جائے یہ اس صورت میں ہے جب کہ پانی ٹھنڈا ہو اور اگر پانی گرم ہو تو جاڑے اور گرمی کا موسم برابر ہے لیکن گرم پانی میں ٹھنڈے پانی سے ثواب کم ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور استحاضہ والی عورت کو پیشاب و پاخانہ کے سوا ہر نماز کے وقت میں استنجا کرنا واجب ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اگر بایاں ہاتھ شل ہو جائے اور اس سے استنجا نہیں کرتا تو اگر پانی ڈالنے والا نہ ملے تو استنجا کرے اور اگر جاری پانی پر قادر ہو تو اپنے ہاتھ سے کر لے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ بیمار آدمی کی اگر بی بی اور باندی نہ ہو اور اس کا بیٹا یا بھائی ہو اور وہ خود وضو نہیں کر سکتا تو اس کو اس کا بیٹا یا بھائی وضو کرادے مگر استنجا نہ کرائے کیونکہ وہ اس کے ذکر کو نہیں چھو سکتا اور استنجا اس سے ساقط ہو جائے گا یہ محیط میں لکھا ہے۔ بیمار عورت کا اگر شوہر نہ ہو اور وضو کرنے سے عاجز ہو اور اس کی بیٹی یا بہن ہو تو اس کو وضو کرادے اور استنجا اس سے ساقط ہو جائے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے استنجا میں قبلہ کی طرف منہ کرنا اور پیٹھ کرنا مکروہ ہے اور

(L) پھر پانی سے استنجا کرنا ادب ہے بعد پتھروں سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین بار پانی سے دھوتے تھے رواہ ابن ماجہ اور ام المومنین سے مروی ہے کہ تم اے عورتو! اپنے شوہروں کو کہو کہ پاخانہ اور پیشاب کے اثر کو پانی کے ساتھ دھو ڈالیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے رواہ احمد والترمذی وصححہ اور کہا گیا کہ پانی سے استنجا سنت ہے ۱۲ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1, Page 254, Book of Purification

If a person mistakenly sits facing the Qibla (direction of the Kaaba), it is recommended (Mustahab) to turn away as much as possible; this is mentioned in *Tabyeen*. According to us, there is no difference in this ruling between built toilets and open fields; this is stated in *Sharh Wiqayah*. It is disliked (Makruh) for a woman to hold her child facing the Qibla while the child urinates or defecates; this is mentioned in *Siraj al-Wahhaj*. Performing Istinja (cleansing after excretion) with bones, dung, droppings, food, meat, glass, shards of pottery, leaves, hair, and with the right hand is Makruh; this is mentioned in *Tabyeen*. However, if there is a valid excuse for the left hand being unable to perform Istinja, it is permissible to use the right hand without dislike; this is stated in *Siraj al-Wahhaj*. One should not perform Istinja with impure things, nor with a stone that someone else has already used. However, if a stone has multiple corners and a new corner is used each time, it is permissible without dislike; this is stated in *Muheet*. Istinja should not be performed with paper, even if it is blank (white); this is stated in *Mudmarat*. Using baked bricks, coal, or expensive items like silk cloth for Istinja is Makruh; this is mentioned in *Zahidi*.

There are five types of Istinja: Two are obligatory (Wajib). First, washing the point of exit when performing Ghusl (ritual bath) due to Janabat (sexual impurity), menstruation, or postnatal bleeding, so that impurity does not spread over the body. Second, when impurity spreads beyond the exit point, whether in a small or large amount. According to Imam Muhammad, washing is Wajib and is a more cautious approach. According to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, if the impurity spreads beyond the size of a Dirham coin, washing is Wajib, because the amount at the exit point itself is disregarded as wiping is sufficient; thus, only the excess impurity is considered. The third type is Sunnah, which is when the impurity does not spread beyond the exit. The fourth is Mustahab (recommended), which is when only urination occurred without defecation, then washing the site of urination. The fifth is Bid'ah (innovation), which is performing Istinja while exposing oneself; this is mentioned in *Sharh Mukhtar*. When intending to enter the toilet, it is recommended to wear clothes other than those used for prayer, if possible. If not, one should strive to protect their clothes from impurity and splashes and enter with the head covered. If a ring has the name of Allah or verses of the Quran on it, wearing it into the toilet is Makruh; this is stated in *Siraj al-Wahhaj*. It is recommended to recite the following upon entering: **"O Allah, I seek refuge in You from filth and impure spirits (evil jinns)."** One should enter with the left foot and exit with the right foot first; this is

mentioned in *Tabyeen*. Do not expose the private parts (Satr) while standing, keep feet apart, and lean towards the left. Do not speak, do not mention Allah, and do not respond to greetings or the Adhan. If one sneezes, they should say 'Alhamdulillah' in their heart without moving the tongue. Do not look at the private parts or excrement unnecessarily. Do not sniff loudly, clear the throat, look around excessively, play with the body, or look towards the sky. Do not sit for a long time in the toilet; this is stated in *Siraj al-Wahhaj*. Upon exiting, recite: **"Praise be to Allah, who removed from me that which was harmful and left for me that which is beneficial."**

---

1. Because the Prophet (peace be upon him) forbade performing Istinja with the right hand. In the Hadith of Abu Qatadah, it is reported: When any of you urinates, he should not touch his private part with his right hand, nor perform Istinja with his right hand after defecating, and when drinking water, he should not do so in a single breath. (Narrated by Bukhari)

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① २५४ किताब-उत-तहारत

अगर कोई व्यक्ति भूलवश क़िबला (काबा) की दिशा में बैठ जाए, तो यह मुस्तहब (पसंदीदा) है कि वह अपना चेहरा क़िबला से जितना हो सके हटा ले; यह 'तबईन' में लिखा है। हमारे निकट बने हुए शौचालयों और जंगल में इस आदेश में कोई अंतर नहीं है, यह 'शरह विक़ाया' में लिखा है। एक महिला के लिए यह मकरूह (नापसंद) है कि वह अपने बच्चे को पेशाब या पाख़ाना कराते समय क़िबला की ओर रखे; यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। हड्डी, गोबर, लीद, भोजन, मांस, कांच, ठिकरे (मिट्टी के बर्तन के टुकड़े), पत्ते और बालों से, और दाएं हाथ से इस्तंजा करना मकरूह है; यह 'तबईन' में लिखा है। यदि बाएं हाथ में कोई समस्या हो जिससे इस्तंजा न हो सके, तो बिना किसी आपत्ति के दाएं हाथ से इस्तंजा करना जायज़ है; यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। अपवित्र चीज़ों से इस्तंजा न करें और उसी पत्थर से जिससे कोई दूसरा व्यक्ति पहले इस्तंजा कर चुका हो, इस्तंजा न करें। लेकिन यदि पत्थर के कई कोने हों और हर बार एक नए कोने का उपयोग किया जाए, तो यह बिना किसी नापसंदगी के जायज़ है; यह 'मुहीत' में लिखा है। कागज़ से इस्तंजा न करें, चाहे वह सादा (सफेद) ही क्यों न हो; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। पक्की ईंट, कोयले और महँगी चीज़ों जैसे रेशमी कपड़े से इस्तंजा करना मकरूह है; यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है।

इस्तंजा की पाँच किस्में हैं: इनमें से दो वाजिब (अनिवार्य) हैं—पहला, शरीर के निकास द्वार को धोना जब जनाबत (यौन अपवित्रता), मासिक धर्म या प्रसव के बाद ग़ुस्ल (स्नान) किया जाए ताकि अपवित्रता शरीर पर न फैले। दूसरा, जब अपवित्रता निकास द्वार से बाहर फैल जाए, चाहे वह थोड़ी हो या बहुत। इमाम मोहम्मद के निकट धोना वाजिब है और इसमें अधिक सावधानी है। इमाम अबू हनीफा और इमाम अबू यूसुफ के निकट, यदि अपवित्रता एक दिरहम के सिक्के से अधिक फैल जाए, तो धोना वाजिब है, क्योंकि निकास द्वार पर मौजूद अपवित्रता का विचार नहीं किया जाता क्योंकि उसे पोंछना पर्याप्त है; इसलिए केवल वह अपवित्रता मान्य है जो द्वार से बाहर फैल गई हो। तीसरा सुन्नत है, जो उस समय है जब अपवित्रता निकास द्वार से बाहर न फैली हो। चौथा मुस्तहब (पसंदीदा) है, जो तब है जब केवल पेशाब किया गया हो और मल न त्याग गया हो, तो पेशाब के स्थान को धोना। पाँचवाँ बिदअत (गलत नवाचार) है, और वह नंगे होकर इस्तंजा करना है; यह 'शरह मुख़्तार' में लिखा है। जब शौचालय में जाने का इरादा हो, तो मुस्तहब है कि नमाज़ के कपड़ों के अलावा अन्य कपड़े पहनकर जाए, यदि संभव हो। यदि ऐसा संभव न हो, तो अपने कपड़ों को अपवित्रता और उपयोग किए गए पानी से बचाने का प्रयास करें और सिर ढककर शौचालय में जाएं। यदि अंगूठी पर अल्लाह

का नाम या कुरान का कुछ हिस्सा लिखा हो, तो उसे पहनकर शौचालय में जाना मकरूह है; यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। शौचालय में प्रवेश करते समय यह दुआ पढ़ना मुस्तहब है: **اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ** (ऐ अल्लाह! मैं अपवित्रता और अपवित्र जिन्नो/चीज़ों से तेरी शरण माँगता हूँ)। शौचालय में प्रवेश करते समय बायां पैर आगे बढ़ाना चाहिए और निकलते समय पहले दायां पैर; यह 'तबईन' में लिखा है। खड़े होने की स्थिति में सतर (गुप्त अंग) न खोलें, दोनों पैरों को दूर रखें, और बाईं ओर झुके रहें। बात न करें, अल्लाह का ज़िक्र न करें, और छींकने वाले के सलाम या अज़ान का उत्तर न दें। यदि छींक आ जाए, तो दिल में 'अल्हम्दुलिल्लाह' कह लें, ज़ुबान न हिलाएं। बिना आवश्यकता के अपने गुप्त अंगों या मल-मूत्र को न देखें। नाक न सिकोड़ें, न खंखारें, इधर-उधर न देखें, अपने शरीर के साथ न खेलें, आसमान की ओर नज़र न उठाएं, और शौचालय में अधिक समय तक न बैठें; यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। जब शौचालय से बाहर निकलें, तो यह पढ़ें: **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَخْرَجَ عَنِّي مَا يُؤْذِيْنِي وَأَبْقَى مَا يَنْفَعُنِي** (सभी प्रशंसा अल्लाह के लिए है जिसने मुझसे वह चीज़ निकाल दी जो मुझे पीड़ा देती थी और वह शेष रखी जो मुझे लाभ देती है)।

---

१. क्योंकि पैगंबर (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) ने दाएं हाथ से इस्तंजा करने से मना किया है। अबू क़तादा की हदीस में है कि जब तुम में से कोई पेशाब करे तो अपने गुप्त अंग को दाएं हाथ से न छुए, मल त्याग के बाद दाएं हाथ से इस्तंजा न करे, और पानी पीते समय एक ही सांस में न पिए। (बुख़ारी)

اگر بھول کر قبلہ کی طرف کو بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ قبلہ کی طرف سے جس قدر رخ ہو سکے بچ جائے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ ہمارے نزدیک بنے ہوئے پاخانوں اور جنگل میں اس حکم میں کچھ فرق نہیں یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے اور مکروہ ہے عورت کے واسطے کہ اپنے بچہ کو پیشاب اور پاخانہ پھرانے کے وقت قبلہ کی طرف تھام لے۔ یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور ہڈی اور گوبر اور لید اور طعام اور گوشت اور شیشہ اور ٹھیکرے اور پتے اور بال سے اور دائیں ہاتھ سے استنجا کرنا مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر بائیں ہاتھ میں کوئی عذر ہے کہ استنجا نہیں ہو سکتا تو بغیر کراہت داہنے ہاتھ سے استنجا کرنا جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے نجس چیزوں سے استنجا نہ کرے اور اس طرح جس پتھر سے دھو دیا کوئی اور شخص استنجا کر چکا ہے استنجا نہ کرے لیکن پتھر کے کئی کونے ہوں اور ہر مرتبہ ایسے کونے سے استنجا کرے جس سے پہلے استنجا نہیں کیا تھا تو بغیر کراہت جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور کاغذ سے استنجا نہ کرے اگرچہ سپید ہو یہ مضمرات میں لکھا ہے اور پکی اینٹ سے اور کوئلے سے اور قیمتی چیز سے جیسے ریشمی کپڑا استنجا کرنا مکروہ ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔

استنجا کی پانچ قسم ہے دونوں میں سے واجب میں ایک مخرج کا دھونا اس وقت جب جنابت یا حیض یا نفاس کی وجہ سے غسل کرے تاکہ نجاست اور بدن میں نہ پھیل جائے اور دوسری جب نجاست مخرج سے متجاوز ہو خواہ تھوڑی ہو یا بہت امام محمد کے نزدیک دھونا واجب ہے اور اس میں زیادہ احتیاط ہے اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر نجاست قدر درہم سے متجاوز ہو تو اس وقت دھونا واجب ہے اس لئے کہ جس قدر نجاست مخرج پر ہے وہ اعتبار سے ساقط ہے کیونکہ اس کا کسی چیز سے پونچھ لینا کافی ہے پس معتبر وہی نجاست رہی جو

مخرج کے سوا ہے تیسری سنت اور وہ اس وقت ہے جب نجاست مخرج سے نہ بڑھے چوتھے مستحب اور وہ اس وقت ہے جب پیشاب کیا اور پاخانہ نہ پھیرا تو پیشاب کے مقام کو دھولے پانچویں بدعت اور وہ رخ ننگے سے استنجا کرنا ہے یہ اختیار شرح مختار میں لکھا ہے جب پاخانہ میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو مستحب ہے کہ جن کپڑوں سے نماز پڑھتا ہے ان کے سوا اور کپڑے پہن کر پاخانہ میں جائے اگر ایسا کر سکتا ہو۔ اور جو یہ نہیں ہو سکتا تو اپنے کپڑوں کو نجاست اور مستعمل پانی سے بچانے میں کوشش کرے اور سر ڈھک کر پاخانہ میں جائے اگر انگوٹھی پر اللہ کا نام یا کچھ قرآن لکھا ہو تو اس کو پہن کر پاخانہ میں داخل ہونا مکروہ ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور مستحب ہے کہ پاخانہ میں داخل ہوتے وقت یہ پڑھے: **اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ** یعنی اے اللہ پناہ مانگتا ہوں تیرے پاس پلیدی سے اور پلید چیزوں سے اور پاخانہ میں داخل ہوتے وقت بایاں پاؤں آگے بڑھاوے اور نکلے تو داہنا پاؤں پہلے بڑھاوے یہ تبیین میں لکھا ہے اور کھڑے ہونے کی حالت میں ستر نہ کھولے اور دونوں پاؤں کو دور دور رکھے اور بائیں طرف کو جھکا رہے اور بات نہ کرے اور اللہ کا ذکر نہ کرے اور چھینکنے والے کا سلام کا اور اذان کا جواب نہ دے اور اگر چھینک آ جائے تو دل میں الحمد للہ پڑھ لے اور زبان نہ ہلائے اور بلا ضرورت اپنے ستر کو نہ دیکھے بول و براز کو نہ دیکھے اور نتھنوں سے نہ ناک چھنکے نہ کھنکھارے نہ بہت ادھر ادھر دیکھے اور اپنے بدن سے کھیل نہ کرے اور آسمان کی طرف نظر نہ اٹھائے اور پیشاب پاخانہ پر بہت دیر تک نہ بیٹھے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور جب پاخانہ سے نکلے تو یہ پڑھے: **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَخْرَجَ عَنِّي مَا يُؤْذِيْنِي وَأَبْقَى مَا يَنْفَعُنِي** یعنی حمد ہے اللہ کے لئے جس نے نکال دی وہ چیز جو مجھ کو ایذا دیتی تھی اور باقی رکھی وہ چیز جو مجھ کو فائدہ دیتی ہے جاری پانی یا بند

۱۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دائیں ہاتھ کے ساتھ استنجا کرنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ حدیث ابو قتادہ میں مرفوع ہے کہ جب تم میں کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو دائیں ہاتھ سے نہ چھوئے اور جب پاخانہ پھرے تو دائیں ہاتھ سے استنجا نہ کرے اور جب پانی پیئے تو ایک سانس میں نہ پیئے۔ رواہ البخاری ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 255 | The Book of Purification (Kitab al-Taharah)

It is disliked (Makruh) to urinate or defecate in water, or on the banks of a canal, well, pond, or spring; or under a fruit-bearing tree; or in a field within a shade where people find comfort to sit; or adjacent to a mosque or an Eidgah; or in graveyards; or in the paths of four-legged animals and Muslims. It is Makruh to sit in a low area and urinate towards higher ground. It is also Makruh to urinate in the holes of mice, snakes, or ants, or in any hole. Urinating while standing, lying down, or being naked without a valid excuse is Makruh; however, if there is a valid reason, there is no harm. If one intends to urinate and the ground is hard, one should soften it by pounding it with a stone or digging it slightly so that splashes do not fall on oneself. Furthermore, it is Makruh to perform ablution (Wudu) or take a bath in the same spot where one has urinated. This is stated in the book 'Siraj al-Wahhaj'.

पानी में या नहर या कुएं या हौज़ या चश्मे के किनारे पर या फलदार वृक्ष के नीचे या खेती में ऐसे साये में जहाँ बैठने का आराम मिले और मस्जिद के बराबर और ईदगाह के बराबर और कब्रों में और चौपाये जानवरों और मुसलमान के रास्ते में पेशाब करना और पाखाना फिरना मकरूह (नापसंद) है। नीची जगह में बैठकर ऊँची जगह की तरफ पेशाब करना मकरूह है और चूहे और सांप और चींटी के बिल (सुराख) में और हर सुराख में पेशाब करना मकरूह है। खड़े होकर, लेटकर और बिना किसी उज्र (ठोस कारण) के नंगा होकर पेशाब करना मकरूह है, अगर कोई उज्र हो तो कोई हर्ज नहीं। अगर पेशाब करने का इरादा करे और जमीन सख्त हो तो पत्थर से उसे कूट ले या कुछ खोद दे ताकि छींटे उस पर न पड़ें। और पेशाब करके उस जगह में वज़ू और नहाना मकरूह है, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है।

پانی میں یا نہر یا کنویں یا حوض یا چشمہ کے کنارہ پر یا پھل دار درخت کے نیچے یا کھیتی میں ایسے سایہ میں جہاں بیٹھنے کا آرام ملے اور مسجد کے برابر اور عید گاہ کے برابر اور قبروں میں اور چو پائے جانوروں اور مسلمان کے راستہ میں پیشاب کرنا اور پاخانہ پھرنا مکروہ ہے۔ نیچی جگہ میں بیٹھ کر اونچی جگہ کی طرف پیشاب کرنا مکروہ ہے اور چوہے اور سانپ اور چیونٹی کے سوراخ میں اور ہر سوراخ میں پیشاب کرنا مکروہ ہے کھڑے ہو کر لیٹ کر اور بلا عذر ننگا ہو کر پیشاب کرنا مکروہ ہے اگر عذر ہو تو مضائقہ نہیں اگر پیشاب کرنے کا ارادہ کرے اور زمین سخت ہو تو پتھر سے اس کو کوٹ لے یا کچھ کھودے تاکہ چھینٹیں اس پر نہ پڑیں۔ اور پیشاب کر کے اس جگہ میں وضو و نہانا مکروہ ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (456) Kitab-us-Salat

Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

The obligation of prayer (Salah) is established and firm; there is no excuse for abandoning it, and whoever denies its obligatory nature is a disbeliever (Kafir). This is stated in 'Al-Khulasa'. A person who does not deny the obligation of prayer but intentionally neglects it should not be killed; rather, he should be imprisoned until he repents. This is stated in 'Sharh Majma-ul-Bahrayn', authored by Ibn Malik. According to our school, the obligation of prayer is linked to having enough time at the end of the prayer period to at least make the intention (Niyyah). Thus, if a disbeliever converts to Islam, a child reaches puberty, a person recovers from insanity, or a woman becomes pure from menstruation, and if enough time remains of the prayer period to make the intention, then according to us, that prayer becomes obligatory upon them. This is stated in 'Al-Muzmarat'. Conversely, if these conditions—such as insanity or the onset of menstruation—occur at the very end of the prayer time, the obligation of that prayer is dropped by consensus; this is recorded in 'Mukhtar-ul-Fatawa'. If a midwife delivering a baby fears that the baby will die if she occupies herself with prayer, it is permissible for her to delay the prayer beyond its time. Delay is also permissible due to fear of a thief or other similar reasons. This is stated in the fourth section regarding prayer times in 'Al-Khulasa'. There are twenty-two chapters in this book.

Chapter One

किताबुस-सलात (नमाज़ की किताब)

नमाज़ का फ़र्ज़ होना पुख्ता है, इसे छोड़ने की कोई गुंजाइश नहीं है और इसकी फ़र्ज़ियत (अनिवार्यता) का इनकार करने वाला काफ़िर होता है, यह 'खुलासा' में लिखा है। जो व्यक्ति नमाज़ के वाजिब होने का इनकार न करे, लेकिन जानबूझकर उसे छोड़ता हो, तो उसे मारें नहीं बल्कि उसे तब तक कैद करें जब तक वह तौबा न कर ले; यह 'शरह मज्मउल बहरैन' में लिखा है जो इब्न मुल्क की रचना है। नमाज़ के आखिरी वक़्त में सिर्फ नियत बांधने के बराबर समय का होना हमारे नज़दीक नमाज़ के वाजिब होने से संबंधित है। यहाँ तक कि अगर कोई काफ़िर मुसलमान हो जाए, या कोई बच्चा बालिग हो जाए, या पागल ठीक हो जाए, या महिला मासिक धर्म से पवित्र हो जाए, तो अगर नियत बांधने के बराबर नमाज़ का वक़्त बाकी है, तो हमारे नज़दीक वह नमाज़ उस पर वाजिब होगी; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। और यदि ये स्थितियां जैसे पागलपन या मासिक धर्म वक़्त के आखिर में पैदा हों, तो सर्वसम्मति से नमाज़ का फ़र्ज़ साक़ित (खत्म) हो जाएगा; यह 'मुख्तारुल फ़तावा' में लिखा है। दाई को यदि यह डर हो कि नमाज़ में मशगूल होने से बच्चा मर जाएगा, तो उसके लिए नमाज़ को उसके वक़्त से देरी करना जायज़ है, और चोर के डर या इसी तरह के अन्य कारणों से भी देरी जायज़ है; यह 'खुलासा' के बयान-ए-मवाक़ीत की चौथी फ़स्ल (अनुभाग) में लिखा है। इस किताब में बाईस अध्याय हैं।

पहला अध्याय

کتاب الصلوۃ

نماز کا فرض ہے محکم ہے اس کے چھوڑنے کی گنجائش نہیں اور اس کی فرضیت کا منکر کافر ہوتا ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے جو شخص کہ نماز کے وجوب کا منکر نہ ہو لیکن جان بوجھ کر اس کو چھوڑتا ہے تو اس کو قتل نہ کریں بلکہ اس کو قید کریں جب تک کہ وہ توبہ نہ کرے یہ شرح مجمع البحرین میں لکھا ہے جو ابن ملک کی تصنیف ہے۔ صرف نیت باندھنے کے لائق جو آخر وقت نماز کا ہوتا ہے ہمارے نزدیک وجوب نماز کا اسی سے متعلق ہے۔ یہاں تک کہ اگر کافر مسلمان ہو یا لڑکا بالغ ہو یا مجنون کا افاقہ یا عورت حیض سے پاک ہو تو اگر نیت باندھنے کے لائق نماز کا وقت باقی ہے تو ہمارے نزدیک وہ نماز اس پر واجب ہوگی یہ مضمرات میں لکھا ہے اور جس پر یہ عوارض مثلاً جنون یا حیض آخر وقت میں پائے جائیں تو اس سے بالا جماع نماز کا فرض ساقط ہو جائے گا یہ مختار الفتاویٰ میں لکھا ہے۔ بچہ بنانے والی دائی کو اگر یہ خوف ہو کہ اگر وہ نماز میں مشغول ہوگی تو بچہ مر جائے گا تو اس کو نماز میں اس کے وقت سے تاخیر کرنا جائز ہے اور چور کے خوف سے اور اس طرح کے اور سہوں سے بھی تاخیر جائز ہے یہ خلاصہ میں بیان مواقیت کی چوتھی فصل میں لکھا ہے۔ اس کتاب میں بائیس ابواب ہیں۔

پہلا باب

There is latitude [in this matter], and most scholars lean towards this [view]. This is recorded in *Mukhtar al-Fatawa*. Greater caution lies in adhering to the first opinion regarding Fasting and the Isha prayer, and the second opinion regarding the Fajr prayer. This is mentioned in *Sharh Nuqaya*, composed by Sheikh Abul Makarim. The time for Dhuhr begins after zenith (*zawal*) until the shadow becomes twice the size of the object, excluding the original shadow (*fay' al-asli*). This is stated in *Al-Kafi* and is correct, as noted in *Muhit al-Sarakhsi*. Zenith is defined as the moment when an object's shadow begins to lengthen towards the east, according to *Al-Kafi*. The method to identify zenith, the shadow, and the original shadow is to fix a straight stick perpendicularly in the ground; as long as the shadow is decreasing, the sun is rising. When the shadow begins to increase, it signifies that the sun has crossed the meridian. At that moment, mark the end of the shadow; the portion from that mark to the stick is the original shadow. When the shadow increases further and the excess becomes twice the length of the original stick (excluding the original shadow), then according to Imam Abu Hanifa, the time for Dhuhr ends. This is recorded in *Fatawa Qazi Khan*, and this method is considered correct as per *Az-Zahiriyya*. Jurists have stated that caution lies in performing Dhuhr before the shadow reaches one length (*mithl*) and Asr when it reaches two lengths (*mithlayn*), so that both prayers are definitely performed within their prescribed times. The time for Asr is from when an object's shadow becomes twice its size (excluding the original shadow) until sunset, as per *Sharh al-Majma'*. Maghrib time lasts from sunset until the disappearance of the twilight (*shafaq*). According to Imam Muhammad and Imam Abu Yusuf, *shafaq* refers to the redness [in the sky], and the fatwa is based on this, as mentioned in *Sharh al-Wiqaya*. According to Imam Abu Hanifa, *shafaq* is the whiteness that appears after the redness, as written in *Al-Quduri*. While the former opinion offers more ease for the people, greater caution is found in Imam Abu Hanifa's opinion. This is because the fundamental principle in prayer is that its every pillar and condition must be established by what is certain; this is cited in *An-Nihaya* from *Al-Asrar* and from *Mabsut Sheikh al-Islam*. The time for Isha and Witr is from the disappearance of the twilight until the false dawn (*subh-e-kadhib*), as stated in *Al-Kafi*. Witr should not be performed before Isha because the sequence (*tartib*) is obligatory, not because the time for Witr has not started. So much so that if one performs Witr before Isha by mistake, or performs both and then finds an invalidating factor in the Isha prayer but not in Witr, the Witr will be valid. According to Imam Abu Hanifa, one only repeats the Isha

prayer, as the obligation of sequence is dropped in such excuses. For a person who does not find the time for Isha and Witr—for instance, living in a city where dawn breaks as soon as twilight disappears or before it disappears—then Isha and Witr are not obligatory upon them, as mentioned in *At-Tabyin*.

Second Section Regarding the Virtue of Prayer Timings

Delaying the Fajr prayer is recommended (*mustahabb*), but it should not be delayed to the point of doubt about sunrise. Rather, one should pray in enough light so that if a defect is found in the prayer, it can be repeated within its time with the recommended recitation (*qira'at*). This is stated in *At-Tabyin* and applies at all times. However, for pilgrims in Muzdalifah during Hajj, the opposite is true, as it is more virtuous to pray there in the darkness, according to *Al-Muhit*. The end of Fajr time is until sunrise. This was the first prayer after prayers were made obligatory during the *Mi'raj*. It is narrated from Hazrat Anas (RA) that fifty prayers were made obligatory for the Prophet (PBUH) on the night of *Mi'raj*, then reduced to five. Then a call was made: "O Muhammad (PBUH)! With Me, the word does not change, and for you, there are fifty [rewards] in exchange for these five." 12 E

विस्तार है और इसी ओर अधिकांश उलेमा झुके हुए हैं, यह 'मुख्तार अल-फ़तावा' में लिखा है और इसमें अधिक सावधानी यह है कि रोज़े और इशा की नमाज़ के विषय में पहले मत का एतबार करे और फ़ज्र की नमाज़ में दूसरे मत का एतबार करे। यह 'शरह नुकाया' में लिखा है जो शेख अबुल मकारिम की रचना है। जोहर का समय ज़वाल से शुरू होता है जब तक कि साया (परछाई) असल के अलावा दो मिसल (दोगुना) न हो जाए, यह 'काफ़ी' में लिखा है और यही सही है, यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है। और ज़वाल उसे कहते हैं कि जब हर व्यक्ति का साया पूर्व की ओर बढ़ने लगे, यह 'काफ़ी' में लिखा है। ज़वाल, साया और साया-ए-असली को पहचानने का तरीका यह है कि एक सीधी लकड़ी को बराबर ज़मीन में गाड़ दें, जब तक साया कम होता रहता है तब तक सूरज ऊँचाई पर है, और जब साया बढ़ना शुरू हो तो मालूम हुआ कि अब सूरज ढल गया। उस समय साया के सिरे पर एक निशान बना दें। उस निशान से लकड़ी तक जितना साया रहा है, वह साया-ए-असली है। फिर जब साया बढ़े और वह बढ़त असल लकड़ी से दोगुनी हो जाए (साया-ए-असली के अतिरिक्त), तो इमाम अबू हनीफ़ा के अनुसार जोहर का समय नहीं रहेगा। यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है और यही तरीका सही है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। फ़ुक़हा (न्यायविदों) ने लिखा है कि सावधानी इसमें है कि जोहर की नमाज़ साया के एक मिसल होने से पहले पढ़ ले और असर की नमाज़ दो मिसल होने के समय पढ़े, ताकि दोनों नमाज़ें निश्चित रूप से अपने समय में अदा हों। असर का समय साया-ए-असली के अलावा किसी चीज़ का साया दो मिसल हो जाने से सूरज के डूबने तक है, यह 'शरह मजमा' में लिखा है। और मग़रिब का समय सूरज के डूबने से शफ़क़ (सांध्य प्रकाश) के गायब होने तक है। इमाम मुहम्मद और इमाम अबू यूसुफ़ के अनुसार शफ़क़ सुर्खी (लालिमा) को कहते हैं, इसी पर फ़तवा है, यह 'शरह विकाया' में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा के अनुसार शफ़क़ वह सफेदी है जो सुर्खी के बाद होती है, यह 'कुदूरी' में लिखा है। उन दोनों के मत में लोगों के लिए अधिक आसानी है और इमाम अबू हनीफ़ा के मत में सावधानी अधिक है, क्योंकि नमाज़ के विषय में नियम यह है कि उसका हर रुकन और शर्त उसी चीज़ से साबित होती है जो निश्चित हो, यह 'निहाया' में 'असरार' से और 'मबस्त शेखुल इस्लाम' से उद्धृत है। और इशा और वित्र का समय शफ़क़ के छिपने से सुब्ह-ए-काज़िब तक है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। वित्र को इशा से पहले न पढ़े क्योंकि तरतीब वाजिब है, इसलिए नहीं कि वित्र का समय शुरू नहीं हुआ। यहाँ तक कि अगर भूलकर वित्र को इशा से पहले पढ़ लिया या दोनों को पढ़ लिया, फिर इशा की नमाज़ में खराबी का पता चला न

कि वित्र की, तो वित्र सही हो जाएगी और इमाम अबू हनीफ़ा के अनुसार केवल इशा को दोबारा पढ़ेगा, क्योंकि इस प्रकार के बहाने में तरतीब गिर जाती है। और जिस व्यक्ति को इशा और वित्र का समय न मिले, उदाहरण के लिए वह ऐसे शहर में रहता है जहाँ शफ़क़ के डूबते ही फ़ज्र उदय हो जाती है या शफ़क़ गायब होने से पहले फ़ज्र उदय होती है, तो उस पर इशा और वित्र वाजिब नहीं होंगे, यह 'तबीन' में लिखा है।

दूसरी फ़सल वक्तों की फ़ज़ीलत के बयान में

फ़ज्र की नमाज़ में देरी करना मुस्तहब (पसंदीदा) है, लेकिन ऐसी देरी न करे कि सूरज निकलने का संदेह हो जाए, बल्कि इतनी रोशनी में नमाज़ पढ़े कि यदि नमाज़ में कोई खराबी सामने आए तो उसे मुस्तहब किरअत के साथ अपने समय में फिर से पढ़ा जा सके, यह 'तबीन' में लिखा है। यह नियम हर समय के लिए है, लेकिन फ़ज्र के समय हज करने वालों के लिए मुज़दलिफ़ा में इसके विपरीत है, क्योंकि वहां अंधेरे में नमाज़ पढ़ना अधिक श्रेष्ठ है, यह 'मुहीत' में लिखा है। फ़ज्र का अंतिम समय तब तक है जब तक सूरज उदय न हो। मेराज में नमाज़ें फ़र्ज़ होने के बाद पहली नमाज़ यही है। हज़रत अनस रज़ि. से रिवायत है कि हज़रत सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम पर शबे-मेराज में पचास नमाज़ें फ़र्ज़ हुईं, फिर घटाकर पाँच कर दी गईं, फिर आवाज़ आई कि ऐ मुहम्मद सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम! मेरे यहाँ बात बदलती नहीं, और तुम्हारे लिए इन पाँचों के बदले पचास का ही सवाब है। १२ ऐ

وسعت ہے اور اسی طرف اکثر علماء مائل ہیں یہ مختار الفتاویٰ میں لکھا ہے اور زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ روزہ اور نماز عشاء کے باب میں پہلے قول کا اعتبار کرے اور فجر کی نماز میں دوسرے قول کا اعتبار کرے یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو شیخ ابوالکارم کی تصنیف ہے۔ وقت ظہر کا زوال سے شروع ہوتا ہے جب تک سایہ دو مثل ہو سوائے اصل کے یہ کافی میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور زوال اس کو کہتے ہیں کہ ہر شخص کا سایہ مشرق کی طرف بڑھنے لگے یہ کافی میں لکھا ہے۔ زوال اور سایہ اور سایہ اصلی کے پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک سیدھی لکڑی برابر زمین میں گاڑ دیں تو جب تک سایہ کم ہوتا رہتا ہے اس وقت آفتاب بلندی پر ہے اور جب سایہ بڑھنا شروع ہو تو معلوم ہوا کہ اب سورج ڈھلا اس وقت اس سایہ کے سرے پر ایک نشانی بنا دیں اس نشانی سے لکڑی تک جس قدر سایہ رہا ہے وہ سایہ اصلی ہے پس جب بڑھے اور وہ زیادتی اصل لکڑی سے دونی ہو جائے سوائے اصلی کے تو ظہر کا وقت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باقی نہ رہے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی طریقہ صحیح ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور فقہاء نے لکھا ہے کہ احتیاط اس میں ہے کہ ظہر کی نماز سایہ کے ایک مثل ہونے سے پہلے پڑھ لے اور عصر کی نماز دو مثل ہونے کے وقت پڑھے تا کہ دونوں نمازیں یقیناً اپنے وقت میں ادا ہوں عصر کا وقت سایہ اصلی کے سوا کسی چیز کا سایہ دو مثل ہو جانے کے وقت سے سورج کے غروب تک ہے یہ شرح مجمع میں لکھا ہے اور مغرب کا وقت سورج کے غروب شفق کے غائب ہونے تک ہے۔ شفق امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سرخی کو کہتے ہیں اسی پر فتوٰی ہے یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شفق وہ سفیدی ہے جو سرخی کے بعد ہوتی ہے یہ قدوری میں لکھا ہے اور ان دونوں کے قول میں

لوگوں کے لئے آسانی زیادہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول میں احتیاط زیادہ ہے اس لئے کہ نماز کے باب میں اصل یہ ہے کہ اس کا ہر رکن اور شرط اسی چیز سے ثابت ہوتی ہے جو یقینی ہو یہ نہایہ میں اسرار سے اور مبسوط شیخ الاسلام سے نقل کیا ہے اور عشا اور وتر کا وقت شفق کے چھپنے سے صبحِ کاذب تک ہے یہ کافی میں لکھا ہے۔ وتر کو عشا سے پہلے نہ پڑھے کیونکہ ترتیب واجب ہے نہ اس لئے کہ وتر کا وقت داخل نہیں ہوتا یہاں تک کہ اگر بھول کر وتر کو عشا سے پہلے پڑھ لیا یا دونوں کو پڑھ لیا پھر عشا کی نماز کا فساد معلوم ہوا نہ وتر کا تو وتر صحیح ہو جائے گی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف عشا کا اعادہ کرے گا اس لئے کہ ترتیب اس قسم کے عذر میں ساقط ہو جاتی ہے اور جس شخص کو عشا اور وتر کا وقت نہ ملے مثلاً وہ ایسے شہر میں رہتا ہے جہاں شفق کے غروب ہوتے ہی فجر کا طلوع ہو جاتا ہے یا شفق کے غائب ہونے سے پہلے فجر کا طلوع ہوتا ہے اس پر عشا اور وتر واجب نہ ہونگے یہ تبیین میں لکھا ہے۔

دوسری فصل وقتوں کی فضیلت کے بیان میں

فجر کی نماز میں تاخیر مستحب ہے لیکن ایسی تاخیر نہ کرے کہ سورج کے نکلنے کا شک ہو بلکہ اس قدر روشنی میں نماز پڑھے کہ اگر نماز کا فساد ظاہر ہو تو پھر اس کو قرأت مستحبہ کے ساتھ اپنے وقت میں ادا کر لے یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہ حکم ہر زمانہ میں ہے لیکن فجر کے روز حج کرنے والوں کے واسطے مزدلفہ میں اس کے خلاف ہے اس لئے کہ وہاں اندھیرے میں نماز پڑھنا افضل ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے اور معراج میں نمازیں فرض ہونے کے بعد بھی اول نماز ہے حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج میں پچاس نمازیں مفروض ہوئیں پھر گھٹا کر پانچ تک کی گئیں پھر ندا فرمائی گئی کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں بات بدلی نہیں اور تیرے واسطے ان پانچوں کے عوض پچاس ہیں ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) | 258 | Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

It is commendable (Mustahabb) to delay the Zuhr prayer in summer and to hasten it in winter. This is mentioned in 'Al-Kafi'. This applies whether one prays alone or in a congregation, as stated in 'Sharh al-Majma', authored by Ibn Malik. Regarding the Asr prayer, it is commendable to delay it in all seasons until just before the sun changes color (discolors). The criterion is the change in the solar disk itself, not the change in the intensity of the sunlight. Thus, when the sun's disk becomes such that it no longer dazzles the eye upon looking at it, it is considered changed. Until then, it is not considered changed. This is written in 'Al-Kafi' and is the correct view. 'Al-Hidayah' states that if the prayer was started before the discoloration and extended into it, it is not disliked (Makruh). This is mentioned in 'Bahr al-Ra'iq' from 'Ghayat al-Bayan'. Hastening the Maghrib prayer is commendable in all seasons, as stated in 'Al-Kafi'. Regarding the Isha prayer, delaying it up to one-third of the night is commendable. For the Witr prayer, one who is confident of waking up should delay it until the last part of the night, while one who is not confident should perform it before sleeping, as written in 'Al-Tabyin'. On a cloudy day, the Fajr prayer should be offered when there is sufficient light (Isfar), similar to clear days. Zuhr should be delayed slightly to ensure it is not performed before the decline (Zawal). Asr should be performed early to avoid the disliked time, Maghrib should be slightly delayed so it does not occur before sunset, and Isha should be hastened so that rain or snow does not prevent the congregation. This is recorded in 'Muhit al-Sarakhsi' and is the ruling for all times. Two prayers should not be combined into one time due to any excuse, whether traveling or at home, except at Arafah and Muzdalifah (during Hajj), as stated in 'Al-Muhit'.

Third Section

Regarding the times in which prayer is not permissible

And the times in which it is disliked (Makruh). There are three periods during which obligatory prayers and the prostration of recitation (Sajda al-Tilawah) are not permissible: from the start of sunrise until the sun has risen high, from when the sun is at its zenith until it begins its decline (Zawal), and from when the sun turns reddish until it disappears. However, the Asr prayer of that specific day may be performed at sunset. This is written in 'Fatawa Qazi Khan'. Sheikh Imam Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl stated that as long as a person can look at the sun's disk, it is still in the state of rising; this is mentioned in 'Al-Khulasah'. This ruling applies if the funeral prayer or

prostration of recitation became obligatory during a permissible time and was then delayed into these forbidden times; in such a case, it is strictly impermissible. However, if they became obligatory during these times and were performed then, it is permissible because the deficiency in performance matches the deficiency in the obligation's inception. This is recorded in 'Siraj al-Wahaj' and also in 'Al-Kafi' and 'Al-Tabyin', though delaying the prostration of recitation is better, and delaying the funeral prayer is disliked, as per 'Al-Tabyin'. Makeup (Qada) of missed obligatory and mandatory (Wajib, like Witr) prayers is also not permissible during these times, as stated in 'Musaffa Dukani'. Supererogatory (Nafl) prayer is permissible during these times but is disliked (Makruh), as per 'Al-Kafi' and 'Sharh al-Tahawi'. Furthermore, if a Nafl prayer is started at sunrise or sunset and one laughs loudly (Qahqaha), it necessitates performing Wudu again. However, if any obligatory prayer other than that day's Asr is performed during these times, loud laughter does not invalidate Wudu. This is from 'Fatawa Qazi Khan'.

---

1. Based on the saying of the Prophet (PBUH): "Cool the Zuhr prayer, for the intensity of heat is from the breath of Hell." Reported by Bukhari. Narrated by Anas (RA) that the Prophet (PBUH) used to hasten Zuhr in winter and delay it in summer for coolness.
2. Based on the Hadith of Uqba bin Amir (RA): The Messenger of Allah (PBUH) forbade us from praying or burying our dead during three times: when the sun starts to rise until it is high, when the sun is at its meridian until it declines, and when the sun begins to set until it disappears. (12)

गर्मियों में ज़ुहर की नमाज़ में देरी करना और सर्दियों में जल्दी करना मुस्तहब (पसंदीदा) है, यह 'काफ़ी' में लिखा है, चाहे वह अकेले नमाज़ पढ़ रहा हो या जमात के साथ, यह 'शराह मजमा' में लिखा है जो इब्न मुल्क की रचना है। अस्र की नमाज़ के लिए हर मौसम में उस समय तक देरी करना मुस्तहब है जब तक कि सूरज के रंग में बदलाव (तग़य्युर) न आए। सूरज की टिकिया (गिर्दा) के रंग बदलने का ऐतबार है, न कि धूप के बदलने का। पस जब सूरज की टिकिया ऐसी हो जाए कि उसे देखने से आँखें न चौंधियाएँ तो उस समय सूरज में बदलाव आ गया माना जाएगा, और जब तक ऐसा न हो, बदलाव नहीं माना जाएगा। यह 'काफ़ी' में लिखा है और यही सही है। 'हिदाया' में लिखा है कि अगर बदलाव से पहले नमाज़ शुरू की और नमाज़ के दौरान बदलाव आ गया, तो वह मकरूह (नापसंदीदा) नहीं है। यह 'बहर-उर-रैक' में 'ग़ायत-उल-बयान' के हवाले से लिखा है। हर मौसम में मग़रिब की नमाज़ में जल्दी करना मुस्तहब है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। इशा की नमाज़ में रात की एक तिहाई तक देरी करना मुस्तहब है। और वित्र की नमाज़ में जिसे जागने का भरोसा हो, उसके लिए रात के आख़िरी हिस्से तक देरी करना मुस्तहब है, और जिसे भरोसा न हो वह सोने से पहले पढ़ ले, यह 'तबीन' में लिखा है। बादलों वाले दिन फ़ज्र की नमाज़ रौशनी होने पर पढ़े जैसे बिना बादलों के पढ़ता है, और ज़ुहर की नमाज़ में देरी करे ताकि ज़वाल (दोपहर का ठहराव) से पहले न हो जाए। अस्र की नमाज़ में जल्दी करे ताकि मकरूह समय न आ जाए, और मग़रिब की नमाज़ में देरी करे ताकि सूरज डूबने से पहले अदा न हो, और इशा की नमाज़ में जल्दी करे ताकि बारिश या बर्फ़ जमात में बाधा न बने। 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है कि यही हुक्म सभी समयों के लिए है। किसी भी बहाने से दो नमाज़ों को एक समय में जमा (इकट्ठा) न करे, न सफ़र में और न ही घर पर, सिवाय अरफ़ा और मुज़दलिफ़ा के(हज के दौरान), यह 'मुहीत' में लिखा है।

तीसरी फ़स्ल (अनुभाग)

उन औक़ात (समय) के बयान में जिनमें नमाज़ जाइज़ नहीं

और जिनमें मकरूह है। तीन समय ऐसे हैं जिनमें फ़र्ज़ नमाज़ और तिलावत का सजदा जाइज़ नहीं: सूरज निकलने से लेकर उसके ऊँचा होने तक, सूरज के बिल्कुल ऊपर (दोपहर) होने से ज़वाल तक, और सूरज के लाल होने से उसके छुपने तक, सिवाय उस दिन की अस्र की नमाज़ के जो सूर्यास्त के समय अदा की जा सकती है। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। शेख इमाम अबू बकर मुहम्मद

बिन अल-फ़ज़ल ने कहा है कि जब तक इंसान सूरज की टिकिया को देख सकता है, तब तक वह निकलने की हालत में है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यह हुक्म उस समय है जब जनाज़े की नमाज़ और तिलावत का सजदा ऐसे समय में वाजिब हुआ हो जब उन्हें अदा करना जायज़ था, और फिर उस समय तक देरी की गई, तो उस (वर्जित) समय में अदा करना कतई जाइज़ नहीं। लेकिन अगर उसी (वर्जित) समय में वाजिब हुए और उसी समय अदा किए गए तो जाइज़ है, क्योंकि जैसा उनके वाजिब होने में नुक्स (कमी) था, वैसा ही उनकी अदायगी में भी है। यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है और यही 'काफ़ी' और 'तबीन' में भी है, लेकिन तिलावत के सजदे में देरी करना बेहतर है और जनाज़े की नमाज़ में देरी करना मकरूह है, यह 'तबीन' में लिखा है। उन समयों में जो फ़र्ज़ और वाजिब नमाज़ें (जैसे वित्र) अपने समय से छूट गई हैं, उनकी क़ज़ा (बदले की नमाज़) भी जाइज़ नहीं है, यह 'मुसफ़्फ़ा दुकानी' में लिखा है। इन औक़ात में नफ़्ल (ऐच्छिक) नमाज़ जाइज़ तो है मगर मकरूह है। यह 'काफ़ी' और 'शराह तहावी' में लिखा है। यहाँ तक कि अगर सूर्योदय या सूर्यास्त के समय नफ़्ल शुरू की और उसमें ज़ोर से हँस दिया (क़हक़हा), तो वज़ू करना लाज़िम होगा। लेकिन अगर उस दिन की अस्र के सिवा कोई और फ़र्ज़ नमाज़ इन समयों में पढ़ी तो ज़ोर से हँसने से वज़ू नहीं टूटेगा। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' का हुक्म है।

---

1. हदीस के प्रमाण के अनुसार: "ज़ुहर को ठंडे समय में पढ़ो क्योंकि गर्मी की शिद्दत जहन्नुम की भाप से है।" इसे बुख़ारी ने रिवायत किया है और हज़रत अनस से रिवायत है कि रसूलुल्लाह (सल्ल.) सर्दियों में ज़ुहर जल्दी पढ़ाते थे और गर्मियों में देरी (ठंडक) होने पर पढ़ाते थे।
2. उक़बा बिन आमिर की हदीस के प्रमाण के अनुसार: रसूलुल्लाह (सल्ल.) ने हमें तीन समयों में नमाज़ पढ़ने और मुर्दों को दफ़नाने से मना फ़रमाया: सूर्योदय के समय जब तक वह ऊँचा न हो जाए, दोपहर के समय जब तक सूरज ढल न जाए, और सूर्यास्त के समय जब तक कि वह पूरी तरह ग़ायब न हो जाए।

ہے۔ گرمیوں میں ظہر کی نماز کی تاخیر کرنا اور جاڑے میں جلدی کرنا مستحب ہے یہ کافی میں لکھا ہے خواہ اکیلا نماز پڑھتا ہو خواہ جماعت سے پڑھتا ہو یہ شرح مجمع میں لکھا ہے جو ابن ملک کی تصنیف ہے عصر کی نماز میں ایسے وقت تک کہ سورج میں تغیر نہ ہو ہر زمانہ میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ سورج کے گروہ کے تغیر کا اعتبار ہے دھوپ کے بدلنے کا اعتبار نہیں ہے پس جب سورج کا گروہ ایسا ہو جائے کہ اس کے دیکھنے سے آنکھ نہ چندھیا جائے تو اس وقت سورج میں تغیر ہو گیا اور جب تک ایسا نہیں تب تک تغیر نہیں یہ کافی میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی اور تغیر تک نماز دراز ہو گئی تو مکروہ نہیں یہ بحر الرائق میں غایۃ البیان سے لکھا ہے ہر زمانہ میں مغرب کی نماز کی تعجیل مستحب ہے یہ کافی میں لکھا ہے عشا کی نماز میں تہائی رات تک تاخیر مستحب ہے اور وتر کی نماز میں جس کو جاگ جانے کا اعتماد ہو اس کو آخر شب تک تاخیر مستحب ہے اور جس کو اعتماد نہ ہو وہ سونے سے پہلے پڑھ لے یہ تبیین میں لکھا ہے اور ابر کے دن فجر کی نماز روشنی میں پڑھے جیسے بغیر ابر کے پڑھتا ہے اور ظہر کی نماز میں تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نہ ہو جائے اور عصر کی نماز میں جلدی کرے تاکہ مکروہ وقت نہ آ جائے اور مغرب کی نماز میں تاخیر کرے تاکہ غروب سے پہلے نہ واقع ہو اور عشا کی نماز میں جلدی کرے تاکہ بارش یا برف یا جماعت سے مانع نہ ہو محیط سرخسی میں لکھا ہے یہی حکم ہے سب زمانوں میں اور دو نمازوں کو ایک وقت کسی عذر سے جمع نہ کرے نہ سفر میں نہ حضر میں سوائے عرفہ اور مزدلفہ کے یہ محیط میں لکھا ہے۔

تیسری فصل

ان وقتوں کے بیان میں جن میں نماز جائز نہیں

اور جن میں مکروہ ہے۔ تین ساعتیں ہیں جن میں فرض نماز اور تلاوت کا سجدہ جائز نہیں سورج کے طلوع ہونے سے بلند ہو جانے تک اور سورج کے قائم ہو جانے سے زوال تک اور سورج کے سرخ ہونے سے چھپنے تک مگر اس وقت میں اسی دن کی عصر وقت غروب ادا ہو جاتی ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ جب تک انسان سورج کا گروہ دیکھنے پر قادر ہے تب تک وہ طلوع کی حالت میں ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے یہ حکم اس وقت ہے جب جنازہ کی نماز اور تلاوت کا سجدہ ایسے وقت میں واجب ہوئے ہوں کہ اس وقت ادا کرنا مباح تھا اور پھر اس وقت تک اس کی تاخیر کی تو وہ اس وقت میں قطعاً جائز نہیں لیکن اگر ایسے وقت میں واجب ہوئے اور ایسے وقت ان کو ادا کیا تو جائز ہے اس لئے کہ جیسا ان کے وجوب میں نقصان تھا ویسا ہی ان کی ادا میں نقصان ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور یہی کافی اور تبیین میں لکھا ہے لیکن سجدہ تلاوت میں تاخیر افضل ہے اور نماز جنازہ کی نماز میں تاخیر مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور ان وقتوں میں جو فرائض اور واجبات مثل وتر کے کہ اپنے وقتوں سے فوت ہو گئے ہیں ان کی قضا بھی جائز نہیں یہ مصفی دکانی میں لکھا ہے۔ نفل نماز ان اوقات میں جائز ہے مگر مکروہ ہے یہ کافی میں اور شرح طحاوی میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر سورج کے طلوع کے وقت یا غروب کے وقت نفل شروع کی اور اس میں قہقہہ مارا تو اس پر وضو کرنا لازم ہوگا اور اگر اسی دن کے عصر کے سوا اور فرض نماز ان وقتوں میں پڑھی تو قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹے گا یہ فتاویٰ قاضی خان کے

1ـہ بدلیل قولہ علیہ السلام ابردو ا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جھنم۔ ٹھنڈک میں ملاؤ نماز ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی لپٹ سے ہے رواہ البخاری اور حضرت انس سے روایت ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر میں اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد فرماتے تھے۔ 2ـہ بدلیل حدیث عقبہ بن عامر تین اوقات میں جن میں ہم کو نماز پڑھنے اور اپنے مردے دفن کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی وقت طلوع آفتاب کہ یہاں تک کہ بلند ہو جائے اور وقت زوال آفتاب کے یہاں تک کہ ڈھل جائے اور جب کہ غروب ہونے لگے یہاں تک کہ غائب ہو جائے۔ ۱۲ع

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① | 259 | Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

It is written in Nawaqid al-Wudu that breaking this prayer and subsequently performing its makeup (qaza) in a non-disliked (non-makruh) time is obligatory (wajib) according to the Zahir al-Riwayah. If the person completes the prayer, the obligation that arose upon starting it is fulfilled, as stated in 'Fath al-Qadir'. Although the person incurs sin, nothing further is obligatory upon them, as mentioned in 'Sharh Tahawi'. If one performs its qaza during a disliked (makruh) time, it is valid but the person is considered a sinner, as recorded in 'Muhit Sarakhsi'. If a person had made a vow (nadhr) to pray during a disliked time, performing it at that time would be technically valid, yet they would be a sinner; it is mandatory to perform that prayer at another (permissible) time, according to 'Bahr al-Raiq'. If the vow was to pray at any time, or specifically at times other than these (disliked ones), then performing the prayer during these times is not permissible. This point is elaborated in 'Sharh Munyat al-Musalli' by Amir al-Hajj. There are nine specific times during which voluntary (nafl) prayers and prayers equivalent to them are disliked (makruh), though obligatory (fard) prayers are not; this is cited in 'Nihaya' and 'Kifaya'.

During these times, performing qaza, funeral prayers (Janazah), and the prostration of recitation (Sajdah al-Tilawah) is permissible, as per 'Fatawa Qazi Khan'. Among these times is the period from the beginning of dawn (Subh-e-Sadiq) until the performance of the Fajr prayer, according to 'Nihaya' and 'Kifaya'. During this interval, nafl prayers are disliked, except for the Sunnah of Fajr. If someone was praying nafl during the late night and dawn breaks after they have completed one unit (rak'ah), it is better to complete it because the act of praying after dawn was unintentional. Such a nafl prayer, according to the most correct opinion, cannot substitute for the Sunnah of Fajr, as stated in 'Siraj al-Wahhaj' and 'Tabyin'. However, if four rak'ahs were performed, the two rak'ahs completed after dawn would substitute for the Sunnah of Fajr; this is the preferred (mukhtar) view in 'Khazanat al-Fatawa'. Another disliked time is from after the Fajr prayer until sunrise, as mentioned in 'Nihaya' and 'Kifaya'. If the Sunnah of Fajr was invalidated and one tried to make them up after the Fajr fard prayer, it is not permissible, per 'Muhit Sarakhsi'. Another interval is from after the Asr prayer until the sun begins to change color (turn yellow), as cited in 'Nihaya' and 'Kifaya'. If a nafl prayer was started during a recommended time, then broken, and its makeup was performed after Asr before sunset, it is not permissible, according to 'Muhit Sarakhsi'. Another disliked time is after sunset but before the Maghrib prayer. Additionally, times when the Friday

prayer is being established (iqamah), or when the sermon (khutbah) for Friday, Eid, solar eclipse (Kusuf), or prayer for rain (Istisqa) is being delivered, are also disliked times, as noted in 'Nihaya' and 'Kifaya'. Performing nafl while the Hajj or marriage (Nikah) sermon is being delivered is also disliked, as per 'Munyat al-Musalli' by Amir al-Hajj. Furthermore, when the Imam comes out for the Friday sermon, performing nafl is disliked, according to 'Munyat al-Musalli'. If someone had started the four rak'ahs before Friday prayer and the Imam then came out for the sermon, they should complete all four rak'ahs; this is the correct view and was favored by Sadr al-Shahid Husam al-Din, as recorded in 'Zahiriyyah'. Once the iqamah (call to commence congregation) is made for a prayer, performing nafl is disliked, unless there is no fear of missing the congregation, in which case the Sunnah of Fajr is permissible. Performing nafl prayers before the Eid prayers is disliked both at home and in the mosque, and after Eid prayers, it is disliked in the mosque but not at home. Performing nafl between the combined prayers at Arafah and Muzdalifah is also disliked, as stated in 'Bahr al-Raiq'. When the time for any prayer becomes narrow (short), all prayers except the fard of that time become disliked, as cited in 'Sharh Munyat al-Musalli' from 'Hawi'. Praying while suppressing the need to urinate or defecate is disliked. Praying when food is served and one has an appetite for it is disliked. Any time or situation containing a cause that distracts the heart from the acts of prayer and disturbs concentration (khushu') makes the prayer disliked, regardless of the cause. Performing the Isha prayer after midnight is also disliked, as mentioned in 'Bahr al-Raiq'.

(1) This means that any type of nafl prayer, whether it be Sunnah Mu'akkadah or otherwise, after the Fajr prayer and after the Asr prayer is disliked, as it is narrated that the Holy Prophet ﷺ forbade it.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① | २५९ | किताब-उस-सलात (नमाज़ का बयान)

नवाक़िज़-ए-वुज़ू (वुज़ू तोड़ने वाली चीज़ों के अध्याय) में लिखा है कि इस नमाज़ को तोड़ देना और फिर ग़ैर-मक़रूह वक्त में उसकी क़ज़ा करना ज़ाहिर रिवायत के अनुसार वाजिब है। और अगर उसने इसे पूरा कर लिया, तो शुरू करने से जो चीज़ लाज़िम हुई थी, वह उसके ज़िम्मे से उतर गई; यह 'फ़त्ह अल-क़दीर' में लिखा है। वह गुनहगार हुआ, लेकिन उस पर और कुछ वाजिब नहीं; यह 'शरह तहावी' में लिखा है। और अगर मक़रूह वक्त में उसकी क़ज़ा की, तो जाइज़ है, लेकिन गुनहगार होगा; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर उसने यह मन्नत मानी थी कि वह मक़रूह वक्त में नमाज़ पढ़ेगा, तो उस वक्त नमाज़ अदा करना सही होगा, मगर वह गुनहगार होगा, और वाजिब है कि वह नमाज़ किसी और (ग़ैर-मक़रूह) वक्त में पढ़े; यह 'बहर-उर-राइक़' में लिखा है। अगर मन्नत मानी थी कि किसी भी वक्त नमाज़ पढ़ेगा या मन्नत मानी थी कि इन (मक़रूह) वक्तों के अलावा किसी वक्त पढ़ेगा, तो उस नमाज़ की अदायगी इन औक़ात में जाइज़ नहीं है; यही वजह है कि 'शरह मुनियतुल-मुसल्ली' में, जो अमीर-उल-हज्ज की तसनीफ़ है, ऐसा लिखा है। नौ वक्त ऐसे हैं जिनमें नवाफ़िल और जो नमाज़ें उनके हुक्म में हैं, वे मक़रूह हैं, फ़राइज़ मक़रूह नहीं हैं; यह 'निहाया' और 'किफ़ाया' में लिखा है।

इन वक्तों में क़ज़ा, जनाज़े की नमाज़ और तिलावत का सजदा जाइज़ है; यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। उन मक़रूह औक़ात में से एक सुबह के तुलू (सूर्योदय) होने के बाद से फ़ज्र की नमाज़ से पहले तक का वक्त है; यह 'निहाया' और 'किफ़ाया' में लिखा है। इस वक्त में फ़ज्र की सुन्नतों के अलावा नफ़्ल मक़रूह हैं। जो शख़्स पिछली रात में नफ़्ल पढ़ रहा हो और एक रकअत पढ़ने के बाद फ़ज्र तुलू हो जाए, तो उसे पूरा कर लेना अफ़ज़ल है, क्योंकि उसने फ़ज्र के बाद नफ़्ल पढ़ने का इरादा जानबूझकर नहीं किया था। वह नफ़्ल, ज़्यादा सही कौल के मुताबिक़, फ़ज्र की सुन्नतों के क़ायम मक़ाम (स्थानापन्न) नहीं हो सकती; यह 'सिराज अल-वहाज' और 'तब्यीन' में लिखा है। और अगर उसने चार रकअतें पढ़ीं, तो जो दो रकअतें तुलू-ए-फ़ज्र के बाद पढ़ी हैं, वे फ़ज्र की सुन्नतों के क़ायम मक़ाम हो जाएंगी; यही मुख़्तार (पसंदीदा राय) है, और यह 'ख़ज़ानतुल-फ़तावा' में लिखा है। एक मक़रूह वक्त फ़ज्र की नमाज़ के बाद से सूरज निकलने तक का है; यह 'निहाया' और 'किफ़ाया' में लिखा है। अगर फ़ज्र की सुन्नतों में फ़साद (खराबी) आ गया था, तो फ़ज्र की (फ़र्ज़) नमाज़ के बाद उनकी क़ज़ा करना जाइज़ नहीं है; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। एक वक्त अस्र की नमाज़ के बाद से सूरज का रंग बदलने (पीला पड़ने) से पहले तक का है; यह 'निहाया' और 'किफ़ाया' में लिखा

है। अगर नफ़्ल नमाज़ मुस्तहब वक्त में शुरू की, फिर उसे तोड़ दिया, और फिर अस्र की नमाज़ के बाद सूरज डूबने से पहले उसकी क़ज़ा पढ़ी, तो यह जाइज़ नहीं है; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। एक वक्त सूरज डूबने के बाद मग़रिब की नमाज़ से पहले का है। और वह वक्त भी जब जुमा की इक़ामत हो रही हो, या जब जुमा, ईदैन, कुसूफ़ (सूर्य ग्रहण) या इस्तिसका का खुतबा पढ़ा जा रहा हो; यह 'निहाया' और 'किफ़ाया' में लिखा है। जब हज या निकाह का खुतबा पढ़ा जा रहा हो, उस वक्त नफ़्ल पढ़ना मक़रूह है; यह 'मुनियतुल-मुसल्ली' में लिखा है जो अमीर-उल-हज्ज की तसनीफ़ है। और जब इमाम जुमा के दिन खुतबे के लिए निकले, उस वक्त नफ़्ल पढ़ना मक़रूह है; यह 'मुनियतुल-मुसल्ली' में लिखा है। अगर जुमा से पहले की चार रकअतें शुरू कर दी थीं और फिर इमाम खुतबे के लिए निकला, तो चारों रकअतें पूरी कर ले, यही सही है; और इस तरफ़ सदर-उश-शहीद हुसामुद्दीन ने रुझान ज़ाहिर किया है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। जब नमाज़ की इक़ामत (जमाअत खड़ी) हो जाए, तो नफ़्ल पढ़ना मक़रूह है, लेकिन अगर जमाअत छूटने का डर न हो, तो फ़ज्र की सुन्नत पढ़ना जाइज़ है। ईदैन की नमाज़ से पहले घर और मस्जिद में नफ़्ल पढ़ना मक़रूह है, और ईदैन की नमाज़ के बाद मस्जिद में नफ़्ल पढ़ना मक़रूह है, घर में नहीं। अरफ़ा और मुज़दलिफ़ा में जहाँ नमाज़ें जमा (इकट्ठा) की जाती हैं, उन नमाज़ों के बीच नफ़्ल पढ़ना मक़रूह है; यह 'बहर-उर-राइक़' में लिखा है। और जब किसी नमाज़ का वक्त कम रह जाए, तो उस वक्त के फ़र्ज़ के सिवा सब नमाज़ें मक़रूह हैं; यह 'शरह मुनियतुल-मुसल्ली' में है जिसे अमीर-उल-हज्ज ने 'हावी' से नक़ल किया है। पेशाब और पाख़ाने की हाजत (ज़रूरत) को रोककर नमाज़ पढ़ना मक़रूह है। जब खाना सामने हो और नफ़्स उसकी तरफ़ राग़िब (इच्छुक) हो, तो नमाज़ पढ़ना मक़रूह है। और कोई भी ऐसा वक्त जिसमें ऐसे कारण पाए जाएँ जिनसे नमाज़ के कार्यों की ओर दिल एकाग्र न हो और खुशू (विनम्रता) में खलल पड़े, चाहे वह कोई भी कारण हो, उस वक्त भी नमाज़ मक़रूह है। और आधी रात के बाद ईशा की नमाज़ पढ़ना मक़रूह है; यह 'बहर-उर-राइक़' में लिखा है।

(१) यानी फ़ज्र की नमाज़ के बाद और अस्र की नमाज़ के बाद किसी भी किस्म के नफ़्ल, चाहे वे सुन्नत-ए-मुअक्कदा हों या अन्य, मक़रूह हैं, क्योंकि रिवायत है कि हुज़ूर ﷺ ने इससे मना फ़रमाया है।

نواقض وضو میں لکھا ہے اور اس نماز کا توڑ دینا اور پھر وقت غیر مکروہ میں قضا ہو جب ظاہر روایت کے واجب ہے اور اگر اس کو تمام کر لیا تو شروع کرنے سے جو لازم ہوا تھا اس کے ذمہ سے اتر گیا یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور گنہگار ہوا لیکن کچھ اور اس پر واجب نہیں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور اگر وقت مکروہ میں اس کو قضا کیا تو جائز ہے مگر گناہ گار ہوتا ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے ۔ اگر یہ نذر کی تھی کہ وقت مکروہ میں نماز پڑھے گا تو اس کا اس وقت میں ادا کرنا صحیح ہوگا مگر گنہگار ہوگا اور واجب ہے کہ وہ نماز اور وقت میں پڑھے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے ۔ اگر نذر کی تھی کہ کسی وقت میں نماز پڑھے گا یا یہ نذر کی کہ ان وقتوں کے سوا کسی وقت میں نماز پڑھے گا تو اس نماز کی ادا ان اوقات میں جائز نہیں یہی وجہ ہے یہ شرح منیة المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے ۔ نو وقت ایسے ہیں کہ جن میں نوافل اور جو اور نمازیں ان کے حکم میں ہیں وہ مکروہ ہیں فرائض مکروہ نہیں یہ نہایہ اور کفایہ میں لکھا ہے

ان وقتوں میں قضا اور جنازہ کی نماز اور تلاوت کا سجدہ جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے منجملہ ان کے صبح کے طلوع ہونے کے بعد نماز فجر سے قبل تک کا وقت یہ نہایہ اور کفایہ میں لکھا ہے اس وقت میں فجر کی سنتوں کے سوا نفل مکروہ ہیں جو شخص آخر رات میں نفل پڑھتا ہو اور ایک رکعت پڑھنے کے بعد فجر طلوع ہو جائے تو اس کا تمام کر لینا افضل ہے اس لیے کہ فجر کے بعد نفل پڑھنا اس نے اپنے قصد سے نہیں کیا اور وہ نفل ہو جب اصح قول کے فجر کی سنتوں کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یہ سراج الوہاج میں اور تبیین میں لکھا ہے اور اگر چار رکعتیں پڑھیں تو جو دو رکعتیں طلوع فجر کے بعد پڑھی ہیں وہ فجر کی سنتوں کے قائم مقام ہو

جائے گی یہی مختار ہے یہ خزانہ الفتاویٰ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے نماز فجر کے بعد سورج کے نکلنے کا وقت ہے یہ نہایہ اور کفایہ میں لکھا ہے اگر فجر کی سنتوں میں فساد ہو گیا تھا پھر ان کو فجر کی سنتوں کے بعد قضا کیا تو جائز نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے عصر کی نماز کے بعد سورج کے متغیر ہونے سے پہلے تک کا وقت ہے یہ نہایہ اور کفایہ میں لکھا ہے اگر نفل نماز مستحب وقت میں شروع کی پھر اس کو توڑ دیا اور پھر عصر کی نماز کے بعد سورج کے چھپنے سے پہلے ان کی قضا پڑھی تو جائز نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے سورج کے چھپنے کے بعد مغرب کی نماز سے پہلے کا وقت ہے اور نیز وہ وقت جمعہ کی اقامت ہو اور وہ وقت جب جمعہ یا عیدین یا کسوف یا استسقا کا خطبہ پڑھا جاتا ہو یہ نہایہ اور کفایہ میں لکھا ہے ۔ جب حج یا نکاح کا خطبہ پڑھیں اس وقت نفل پڑھنا مکروہ ہے یہ منیة المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے ۔ اور جب امام جمعہ کے روز خطبہ کے واسطے نکلے اس وقت نفل پڑھنا مکروہ ہے یہ منیة المصلی میں لکھا ہے ۔ اگر چار رکعتیں جمعہ سے پہلے کی شروع کر دیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا چاروں رکعتیں پوری کرلے یہی صحیح ہے اور اس طرف میل کیا صدر الشہید حسام الدین نے یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے جب نماز کی اقامت ہو جائے تو نفل پڑھنا مکروہ ہے لیکن اگر جماعت کے فوت ہونے کا خوف نہ ہو تو فجر کی سنت پڑھنا جائز ہے عیدین کی نماز سے پہلے گھر اور مسجد میں نفل پڑھنا مکروہ ہے اور بعد نماز عیدین کے مسجد میں نفل پڑھنا مکروہ ہے نہ گھر میں اور عرفہ اور مزدلفہ میں جو نمازوں کو جمع کرتے ہیں ان جمع کی نمازوں کے درمیان میں نفل پڑھنا مکروہ ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور جب کسی نماز کا وقت تنگ ہو جائے تو اس وقت کے فرض کے سوا اور سب نمازیں مکروہ ہیں یہ شرح منیة المصلی میں ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے حاوی سے نقل کیا ہے ۔ پیشاب اور پاخانہ کی حاجت کو روک کر نماز پڑھنا مکروہ ہے ۔ جب کھانا حاضر ہو اور نفس اس

کی طرف شائق ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہے اور جو وقت ایسا ہو کہ اس میں ایسے سبب پائے جائیں گے جن کے وجہ سے افعال صلوۃ کی طرف دل متوجہ نہ ہو گا اور خشوع میں خلل پڑے گا خواہ کوئی سا سبب ہو اس وقت بھی نماز مکروہ ہے اور آدھی رات کے بعد عشاء کی نماز مکروہ ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے ۔

(۱) یعنی بعد نماز فجر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کے ہو خواہ سنت موکدہ ہو یا اور ہو مکروہ ہے کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے ۱۲ع

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume ① (460) Book of Prayer (Kitab al-Salat)

Second Chapter Regarding the Adhan (Call to Prayer) This chapter consists of two sections.

First Section On the Method of Adhan[1] and the Conditions of the Muezzin To give the Adhan for performing the obligatory (Fard) prayers in congregation is a Sunnah; this is written in Fatawa Qazi Khan. Some have stated it is Wajib (incumbent), but the correct view is that it is Sunnat-e-Mu'akkadah (an emphasized Sunnah); this is mentioned in al-Kafi, and it is the position of the majority of scholars, as stated in al-Muhit. The Iqamah is also like the Adhan in being a Sunnah only for the obligatory prayers; this is written in Bahr al-Ra'iq. For prayers other than the five obligatory ones and the Friday prayer—such as Sunnah, Witr, Nawafil, Tarawih, and the two Eids—there is no Adhan or Iqamah; this is mentioned in al-Muhit. Similarly, for the prayer of necessity ('Udhr), funeral prayers (Janazah), Istisqa (prayer for rain), Chast (mid-morning prayer), and prayers during calamities (Hawadith), there is no Adhan or Iqamah; this is written in al-Tabyin. The same ruling applies to the Kusuf and Khusuf (solar and lunar eclipse) prayers, as stated in 'Ayni Sharh Kanz. There is no Adhan or Iqamah for women; if they pray in congregation, they should do so without Adhan and Iqamah. If they do perform Adhan and Iqamah, the prayer remains valid, but it will be a sin; this is written in al-Khulasah. Adhan and Iqamah are recommended (Mustahabb) for a traveler and for a resident (Muqim) who prays at home. There is no Adhan and Iqamah for slaves, as stated in al-Tabyin. Except for the Fajr prayer, giving the Adhan before the prescribed time is unanimously invalid. Likewise, according to Imam Abu Hanifah (RA) and Imam Muhammad (RA), it is not permissible to give the Fajr Adhan before its time. If the Adhan is given before the time, it must be repeated once the time begins. This is mentioned in Sharh Majma' al-Bahrayn, authored by Ibn al-Maliki, and the fatwa is based on this; it was cited in Tatar Khaniyah from al-Hujjah. There is consensus (Ijma') that the Iqamah is not permissible before the prescribed time; this is written in al-Muhit. If the Imam arrives one hour (a period of time) after the Muezzin has given the Iqamah, or if after the Iqamah he performed the Sunnah of Fajr, repeating the Iqamah is not obligatory (Wajib); this is stated in al-Qunyah. The qualification to give the Adhan belongs to a person who recognizes the Qibla and the prayer times; this is written in Fatawa Qazi Khan. It is desirable that the Muezzin be sane, righteous, pious, and a scholar of the Sunnah; this is stated in al-Nihayah. He should possess dignity, be kind towards the people, and should reprimand those who do not come for the congregation; this is written in al-Qunyah. He should perform

the Adhan consistently, as mentioned in al-Hidayah and Tatar Khaniyah, and he should give the Adhan for the sake of reward (Thawab), as written in Nahr al-Faiq. It is better that he also be the Imam of the prayer, as stated in Mi'raj al-Dirayah. However, it is superior[2] (Afdal) that he be a resident (Muqim), as mentioned in al-Kafi. If one person gives the Adhan and another gives the Iqamah, it is permissible without dislike (Karahiyyah) if the first person was absent; but if he was present and would feel distressed by someone else giving the Iqamah, it is disliked (Makruh). If he is pleased with it, then it is not disliked according to us; this is [in] al-Muhit.

Footnotes: 1. The virtues of the Adhan are many. Among them is a Marfu' (elevated) narration from Abu Huraira (RA), where after mentioning Bilal (RA), the Prophet (SAW) said: "Whoever says the like of this with conviction shall surely enter Paradise" (al-Nasa'i). The fleeing of Satan for miles upon hearing the sound of Adhan is recorded in a Marfu' narration from Jabir (RA) in Sahih Muslim. For the person who gives Adhan for seven years seeking reward, Allah records for him freedom from Hellfire (al-Tirmidhi). On the Day of Resurrection, the Muezzins will have the longest necks among all people (Muslim). Whatever Jinn, human, or thing hears the long reach of the Muezzin's voice will bear witness for him on the Day of Judgment (al-Bukhari). "The Imam is a guarantor and the Muezzin is a trustee; O Allah! Guide the Imams and forgive the Muezzins" (Abu Dawud and al-Tirmidhi). 2. Regarding the word 'Afdal' (Superior): This is an oversight (Sahw); the correct position is that the Muezzin himself should also give the Iqamah, as written in al-Kafi.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (460) किताब-उल-सलात

दूसरा अध्याय अज़ान के बयान में इस अध्याय में दो खंड हैं

पहला खंड अज़ान[1] के तरीके और मुअज़िन की स्थिति के बारे में फ़र्ज़ नमाज़ों को जमात के साथ अदा करने के लिए अज़ान देना सुन्नत है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। कुछ ने कहा है कि यह वाजिब है, लेकिन सही बात यह है कि यह सुन्नत-ए-मुअक्कदा है, यह 'काफ़ी' में लिखा है और यही आम मशाइख़ का मजहब है, यह 'मुहीत' में लिखा है। इक़ामत भी केवल फ़र्ज़ नमाज़ों के लिए सुन्नत होने में अज़ान की तरह है, यह 'बहर-उर-राइक' में लिखा है। पाँचों फ़र्ज़ नमाज़ों और जुमा के अलावा जो नमाज़ें हैं जैसे सुन्नतें, वित्र, नवाफ़िल, तरावीह और ईदैन, उनके लिए अज़ान और इक़ामत नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। इसी तरह उज़्र (विशेष कारण) की नमाज़, जनाज़े की नमाज़, इस्तिसक़ा, चाश्त की नमाज़ और आपदाओं (हवादिस) की नमाज़ों के लिए अज़ान और इक़ामत नहीं है, यह 'तबीयत' में लिखा है। कुसूफ़ और खुसूफ़ (सूर्य और चंद्र ग्रहण) की नमाज़ का भी यही हुक्म है, यह 'ऐनी शर्ह कंज' में लिखा है। औरतों पर अज़ान और इक़ामत नहीं है; अगर वे जमात से पढ़ें तो बिना अज़ान और इक़ामत के पढ़ें। यदि वे अज़ान और इक़ामत कहें तो नमाज़ जायज़ हो जाएगी लेकिन गुनाह होगा, यह 'खुलासा' में लिखा है। मुसाफ़िर के लिए और उस मुक़ीम (निवासी) के लिए जो अपने घर में नमाज़ पढ़ता हो, अज़ान और इक़ामत मुस्तहब है। गुलामों पर अज़ान और इक़ामत नहीं है, यह 'तबीयत' में लिखा है। फ़ज्र के अलावा अन्य नमाज़ों के समय से पहले अज़ान देना सर्वसम्मति से जायज़ नहीं है। इसी तरह फ़ज्र की अज़ान समय से पहले कहना इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक जायज़ नहीं है। यदि समय से पहले अज़ान कह दी, तो समय होने पर उसे फिर से दोहराएँ। यह 'शर्ह मज्म-उल-बहरेन' में लिखा है, जो इब्न-उल-मलकी की रचना है और इसी पर फ़तवा है; इसे 'तातार खानिया' में 'हुज्जत' से उद्धृत किया गया है। इस बात पर सबकी सहमति (इज्मा) है कि इक़ामत समय से पहले जायज़ नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। मुअज़िन के इक़ामत कहने के एक घड़ी (साअत) बाद इमाम आया या इक़ामत के बाद उसने फ़ज्र की सुन्नतें पढ़ीं, तो इक़ामत का दोहराना (आदा) वाजिब नहीं है, यह 'कुनिया' में लिखा है। अज़ान कहने की योग्यता उस व्यक्ति में है जो क़िब्ला और नमाज़ के समयों को पहचानता हो, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और चाहिए कि मुअज़िन बुद्धिमान (आक़िल), नेक (सालेह), मुत्तक़ी और सुन्नत का जानकार (आलिम-ए-सुन्नत) हो, यह 'निहाया' में लिखा है। वह प्रभावशाली व्यक्तित्व वाला होना चाहिए और लोगों के प्रति दयालु होना चाहिए, और जो लोग जमात में नहीं आते उन्हें डाँटने वाला (ज़ज्र करने

वाला) होना चाहिए, यह 'कुनिया' में लिखा है। वह नियमित रूप से अज़ान देने वाला हो, यह 'हिदाया' और 'तातार खानिया' में लिखा है, और केवल सवाब (पुण्य) के लिए अज़ान कहता हो, यह 'नहर-उल-फ़ाइक़' में लिखा है। और बेहतर यह है कि वही नमाज़ का इमाम भी हो, यह 'मेराज-उद-दराया' में लिखा है। और अफ़ज़ल[2] (उत्तम) यह है कि वह मुक़ीम (स्थानीय निवासी) ही हो, यह 'काफ़ी' में लिखा है। यदि एक व्यक्ति ने अज़ान दी और दूसरे ने इक़ामत कही, तो यदि पहला व्यक्ति अनुपस्थित था तो यह बिना किसी नापसंदगी (कराहियत) के जायज़ है; और यदि वह उपस्थित था और उसे दूसरे के इक़ामत कहने से दुख होता हो तो यह मकरूह है, और यदि वह इससे सहमत हो तो हमारे निकट मकरूह नहीं है, यह 'मुहीत' [में लिखा है]।

पाद-टिप्पणी: 1. अज़ान के बहुत से गुण (फ़ज़ाइल) हैं, जिनमें से एक अबू हुरैरा रज़ि. से मरफ़ू रिवायत है, जिसमें बिलाल रज़ि. के बाद फ़रमाया: "जिसने इसके समान निश्चित रूप से कहा वह जन्नत में प्रविष्ट हुआ।" (नसाई)। अज़ान की आवाज़ से शैतान का कोसों दूर भागना जाबिर रज़ि. की मरफ़ू रिवायत में सही मुस्लिम में है। जिस व्यक्ति ने सवाब की नीयत से सात साल अज़ान दी, अल्लाह तआला ने उसके लिए नर्क से मुक्ति लिख दी (तिर्मिज़ी)। क़यामत के दिन मुअज़िनों की गर्दनें सब लोगों से लंबी होंगी (मुस्लिम)। मुअज़िन की लंबी आवाज़ को जो भी जिन्न, इंसान या चीज़ सुनेगी, वह उसके लिए क़यामत के दिन गवाह होगी (बुखारी)। "इमाम तो ज़ामिन (गारंटर) है और मुअज़िन अमानतदार है; ऐ अल्लाह! इमामों को हिदायत दे और मुअज़िनों को क्षमा कर दे।" (अबू दाऊद और तिर्मिज़ी)। 2. 'अफ़ज़ल' शब्द के बारे में: यह एक भूल (सहव) है, और सही बात यह है कि मुअज़िन ही इक़ामत भी कहे, यह 'काफ़ी' में लिखा है।

دوسرا باب اذان کے بیان میں اس باب میں دو فصلیں ہیں

پہلی فصل اذان[1] کے طریقہ اور موذن کے احوال میں فرض نمازوں کو جماعت سے ادا کرنے کے لئے اذان دینا سنت ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ واجب ہے اور صحیح یہ ہے کہ سنت موکدہ ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور یہی مذہب ہے عامہ مشائخ کا یہ محیط میں لکھا ہے اقامت بھی فقط فرضوں کے لئے سنت ہونے میں مثل اذان کے ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے پانچوں فرض نمازوں اور جمعہ کے سوا جو نمازیں ہیں جیسے سنتیں اور وتر اور نوافل اور تراویح اور عیدین ان کے لئے اذان اور اقامت نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور اسی طرح عذر کی نماز اور جنازہ کی نماز اور استسقاء اور چاشت کی نماز اور حوادث کی نمازوں کے لئے اذان اور اقامت نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے۔ کسوف اور خسوف کی نماز کا بھی یہی حکم ہے یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے عورتوں پر اذان اور اقامت نہیں اگر وہ جماعت سے پڑھیں تو بغیر اذان وا قامت کے پڑھیں اگر اذان وا قامت کہیں تو نماز جائز ہوجائے گی مگر گناہ ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے اذان اور اقامت مسافر کے لئے اور مقیم کے لئے جو اپنے گھر میں نماز پڑھتا ہو مستحب ہے غلاموں پر اذان و اقامت نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے صبح کے سوا اور نمازوں کے وقت سے پہلے اذان بالاتفاق جائز نہیں اور اس طرح صبح کی اذان وقت سے پہلے کہنا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ اگر وقت سے پہلے اذان کہدی تو وقت میں پھر لوٹا دیں۔ یہ شرح مجمع البحرین میں لکھا ہے جو ابن الملکی تصنیف ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ تاتار خانیہ میں حجتہ سے نقل کیا ہے۔ اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ اقامت وقت سے پہلے جائز نہیں یہ محیط میں لکھا ہے مؤذن کی اقامت کہنے سے ایک ساعت کے بعد امام آیا یا اقامت کے بعد اس نے فجر کی سنتیں

پڑھیں تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں یہ قنیہ میں لکھا ہے اور اذان کہنے کی اہلیت اس شخص میں ہے جو قبلہ کو اور نماز کے وقتوں کو پہچانتا ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اور چاہیے کہ مؤذن عاقل اور صالح اور متقی عالم سنت ہو یہ نہایہ میں لکھا ہے اور لائق ہے کہ ہیبت والا ہو اور لوگوں کے حال پر مہربانی کرتا ہو اور جو لوگ جماعت میں نہیں آتے ان پر زجر کرتا ہو یہ قنیہ میں لکھا ہے اور ہمیشہ اذان کہتا ہو یہ ہدایہ اور تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور ثواب کے واسطے اذان کہتا ہو یہ نہر الفائق میں لکھا ہے اور بہتر یہ ہے کہ وہی امام نماز کا ہو یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور افضل[2] یہ ہے کہ مقیم ہی ہو یہ کافی میں لکھا ہے۔ اگر ایک شخص نے اذان کہی اور دوسرے نے اقامت کہدی اگر پہلا شخص غائب تھا تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر حاضر تھا اور اس کو دوسرے کی اقامت کہنے سے ملال ہوتا ہے تو مکروہ ہے اور جو اس پر راضی ہو تو ہمارے نزدیک مکروہ نہیں یہ محیط

حاشیہ: 1. فضائل اذان بہت ہیں از انجملہ ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت میں بعد ازاں بلالؓ کے فرمایا: من قال مثل هذا يقينا دخل الجنة جس نے اس کے مثل یقینا کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ النسائی۔ آواز اذان سے شیطان کا کوسوں بھاگنا جابرؓ کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہے۔ جس شخص نے ثواب کی نیت سے سات برس اذان دی اللہ تعالیٰ نے اس کے واسطے دوزخ سے برائت لکھدی الترمذی قیامت کے روز مؤذنین سب لوگوں سے گردن بلند ہوں گے مسلم مؤذن کی درازی آواز کو جن وانس و جو چیز سنے گی وہ اس کے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ البخاری امام تو ضامن ہے اور مؤذن امانتدار ہے الہی اماموں کو ہدایت دے اور مؤذنوں کو بخش دے اور ابوداؤد والترمذی ۱۲ 2. ع قول فضل ..... یہ سہو ہے اور صحیح یہ کہ مؤذن ہی اقامت بھی کہے یہ کافی میں لکھا ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (Page 261) Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

It is written: If a discerning (intelligent) boy gives the Azan (call to prayer), according to the apparent narration, it is valid without dislike (karahat), though the Azan of an adult is more virtuous. The Azan of a child who lacks discernment is not valid and should be repeated; the same ruling applies to an insane person (written in *al-Nihayah*). If an intoxicated person gives the Azan, it is Makruh (disliked/reprehensible) and it is recommended (Mustahabb) to repeat it. If a woman gives the Azan, it is Makruh and recommended that it be repeated (written in *al-Kafi*). The Azan of a transgressor (fasiq) is Makruh, but it need not be repeated (written in *al-Dhakhirah*). According to the apparent narration, giving the Azan without Wudu (ablution) is not Makruh (written in *al-Kafi*) and this is correct. It is written in *al-Jawharat al-Nayyirah* that giving the Iqamah without Wudu is Makruh, but it should not be repeated (written in *al-Muhit al-Sarakhsi*). If the Muezzin becomes an apostate (murtad) after giving the Azan, repeating it is not necessary, though it is better to do so (written in *Siraj al-Wahhaj*). If he becomes an apostate while giving the Azan, it is better for another person to start the Azan from the beginning, but if he completes it himself, it is permissible (written in *Fatawa Qazi Khan*). Giving the Azan while sitting is Makruh, unless one is doing it solely for oneself. For a traveler, giving the Azan while mounted is not Makruh, but one should dismount for the Iqamah (written in *Fatawa Qazi Khan* and *al-Khulasah*). If he does not dismount and gives the Iqamah while mounted, it is permissible (written in *al-Muhit al-Sarakhsi*). If a traveler begins the Azan while mounted and faces the Qibla, it is permissible. Giving the Azan while mounted when at home (not traveling) is Makruh according to the apparent narration, but it should not be repeated (written in *al-Khulasah*). The Azan of a slave, a villager, a forest-dweller, an illegitimate child, a blind person, or someone who gives the Azan for some prayers and not for others (e.g., at the market by day and home by night), is permissible without dislike. However, if someone else gives the Azan, it is better (written in *al-Muhit*). If a blind person is accompanied by someone who monitors the prayer times, the Azan of the blind person and the sighted person are equal (*al-Nihayah*). It is Makruh to perform obligatory (fard) prayers in a mosque without Azan and Iqamah (*Fatawa Qazi Khan*). For a city dweller, if the Azan and Iqamah have already occurred in their neighborhood, omitting them is not Makruh, regardless of whether one prays alone or in a congregation (written in *al-Tabyin*). However, it is better to pray with Azan and Iqamah (*Tatarkhaniyah*). If Azan was not performed in the neighborhood, omitting Azan and Iqamah is Makruh. Omitting the Azan alone is

not Makruh (*al-Muhit*), but omitting the Iqamah is Makruh (*Tatarkhaniyah*). For a traveler, even if praying alone, omitting Azan and Iqamah is Makruh (*al-Mabsut*). If only the Iqamah is omitted, it is permissible but Makruh (*Sharh al-Tahawi*). Performing both is better. If a person prays at home in a village and the village has a mosque where Azan and Iqamah are performed, the ruling is the same as for one praying at home in a city. If the village has no such mosque, the ruling is like that of a traveler (*Sharh al-Niqayah*). If someone is in a vineyard or a field and the village or city is nearby (within earshot of the call), the Azan from there is sufficient (1). If they give their own Azan, it is better (*al-Khulasah*). In a forest, if praying in congregation, omitting the Azan is not Makruh.

(Note): It is not hidden that a woman raising her voice is forbidden (Haram), thus her giving Azan is severely Makruh. There are five cases where repeating the Azan or Iqamah becomes obligatory (wajib): fainting during it, death, leaving due to loss of Wudu, stopping due to forgetfulness without anyone to prompt, or becoming mute. (1) Based on the statement of Ibn Mas'ud (RA): "The Azan of our people is sufficient for us."

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① (२६१) किताब अल-सलात (नमाज़ की किताब)

इसमें लिखा है: यदि कोई समझदार (अक़्ल वाला) लड़का अज़ान दे, तो ज़ाहिर रिवायत के अनुसार बिना किसी मकरूह (नापसंदगी) के यह सही है, लेकिन वयस्क की अज़ान अधिक श्रेष्ठ (अफ़ज़ल) है। जो लड़का समझदार न हो, उसकी अज़ान जायज़ नहीं है और उसे दोबारा दिया जाना चाहिए; यही हुक्म पागल व्यक्ति के लिए है (यह 'निहाया' में लिखा है)। यदि कोई व्यक्ति नशे की हालत में अज़ान दे, तो यह मकरूह है और उसे दोहराना मुस्तहब (पसंदीदा) है। यदि कोई महिला अज़ान दे, तो यह मकरूह है और मुस्तहब है कि इसे दोबारा दिया जाए (यह 'काफ़ी' में लिखा है)। फ़ासिक़ (पापी) की अज़ान मकरूह है, लेकिन उसे दोहराने की ज़रूरत नहीं है (यह 'ज़खीरा' में लिखा है)। ज़ाहिर रिवायत में बिना वज़ू के अज़ान मकरूह नहीं है (यह 'काफ़ी' में लिखा है) और यही सही है। 'जौहरा-ए-नय्यरा' में लिखा है कि बिना वज़ू के इक़ामत मकरूह है लेकिन उसे दोहराने की ज़रूरत नहीं (यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है)। यदि मुअज़्ज़िन अज़ान देने के बाद धर्मत्यागी (मुरतद) हो जाए, तो अज़ान को दोहराना ज़रूरी नहीं है, हालांकि दोहराना बेहतर है (यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है)। यदि अज़ान देने के दौरान ही वह मुरतद हो गया, तो बेहतर यह है कि कोई और व्यक्ति शुरू से अज़ान दे, और यदि उसने स्वयं ही पूरी कर ली तो भी जायज़ है (यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है)। बैठकर अज़ान देना मकरूह है, लेकिन यदि कोई केवल अपने लिए बैठकर अज़ान कहे तो इसमें कोई हर्ज नहीं है। यात्री (मुसाफ़िर) के लिए सवारी पर अज़ान देना मकरूह नहीं है, लेकिन इक़ामत के लिए नीचे उतरना चाहिए (यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' और 'ख़ुलासा' में लिखा है)। यदि वह नीचे नहीं उतरा और सवारी पर ही इक़ामत कह दी, तो यह जायज़ है ('मुहीत सरख़सी')। यदि मुसाफ़िर सवारी पर अज़ान शुरू करे और उसका चेहरा क़िबला की ओर हो, तो यह जायज़ है। निवास स्थान (हज़र) में सवारी पर अज़ान देना ज़ाहिर रिवायत के अनुसार मकरूह है। लेकिन इसे दोहराया न जाए ('ख़ुलासा')। ग़ुलाम, गाँव में रहने वाले, जंगल में रहने वाले, अवैध संतान (वलद-उज़-ज़िना), अंधे व्यक्ति, और ऐसे व्यक्ति की अज़ान जो कुछ नमाज़ों की अज़ान दे और कुछ की न दे (जैसे दिन में बाज़ार में हो और रात को घर पर हो), बिना किसी नापसंदगी के जायज़ है। हालांकि, यदि कोई और अज़ान दे तो वह अधिक बेहतर है ('मुहीत')। यदि अंधे व्यक्ति के साथ कोई ऐसा व्यक्ति है जो नमाज़ के समय का ध्यान रखे, तो अंधे और दृष्टिबाधित व्यक्ति की अज़ान बराबर है ('निहाया')। मस्जिद में फ़र्ज़ नमाज़ बिना अज़ान और इक़ामत के पढ़ना मकरूह है ('फ़तावा क़ाज़ी ख़ान')। शहर में रहने वाले व्यक्ति के लिए, यदि उसके मोहल्ले (मस्जिद) में अज़ान और इक़ामत हो

चुकी हो, तो अज़ान-इक़ामत छोड़ना मकरूह नहीं है, चाहे वह अकेले नमाज़ पढ़े या जमात के साथ ('तब्ईन')। लेकिन बेहतर यह है कि अज़ान और इक़ामत के साथ नमाज़ पढ़े ('तातार ख़ानिया')। यदि मोहल्ले में अज़ान नहीं हुई, तो अज़ान-इक़ामत छोड़ना मकरूह है। केवल अज़ान छोड़ना मकरूह नहीं है ('मुहीत'), लेकिन इक़ामत छोड़ना मकरूह है ('तातार ख़ानिया')। मुसाफ़िर के लिए भी, चाहे वह अकेले नमाज़ पढ़ रहा हो, अज़ान और इक़ामत छोड़ना मकरूह है ('मबसूद')। यदि उसने केवल इक़ामत छोड़ दी, तो यह जायज़ तो है लेकिन मकरूह है ('शरह तहावी')। दोनों (अज़ान-इक़ामत) कहना बेहतर है। यदि कोई व्यक्ति गाँव में अपने घर पर नमाज़ पढ़ता है और उस गाँव में ऐसी मस्जिद है जहाँ अज़ान और इक़ामत होती है, तो उसका हुक्म वही है जो शहर में घर पर नमाज़ पढ़ने वाले का होता है। यदि गाँव में ऐसी मस्जिद नहीं है, तो उसका हुक्म मुसाफ़िर जैसा होगा ('शरह निक़ाया')। यदि कोई अंगूर के बाग़ या खेत में हो और गाँव या शहर नज़दीक हो (वहाँ की आवाज़ आती हो), तो वहाँ की अज़ान काफ़ी है (१)। यदि अज़ान दे ली जाए तो यह बेहतर है। जंगल में जमाअत के साथ नमाज़ पढ़ते समय अज़ान छोड़ना मकरूह नहीं है।

(नोट): यह गुप्त नहीं है कि महिला का ऊँची आवाज़ में बोलना हराम है, इसलिए इसमें सख्त कराहत है। अज़ान या इक़ामत को फिर से कहना पाँच स्थितियों में अनिवार्य (वाजिब) हो जाता है: अज़ान के दौरान बेहोश होना, मृत्यु, वज़ू टूटने पर चले जाना, भूलकर रुक जाना और कोई याद दिलाने वाला न होना, या गूँगा हो जाना। (१) हज़रत इब्न मसूद (रज़ि.) के इस कथन के आधार पर कि "हमें हमारी क़ौम की अज़ान काफ़ी है।"

میں لکھا ہے۔ اگر لڑکا عاقل اذان دے تو ظاہر روایت بلا کراہت صحیح ہے لیکن اذان بالغ کی افضل ہے اور جو لڑکا سمجھ والا نہ ہو اس کی اذان جائز نہیں اور پھر اس کا اعادہ کریں اور یہی حکم ہے مجنون کا یہ نہایہ میں لکھا ہے۔ اگر کوئی شخص نشہ کی حالت میں اذان دے تو مکروہ ہے اور اس کا لوٹانا مستحب ہے اگر عورت اذان دے تو مکروہ ہے اور مستحب ہے کہ پھر اس کو لوٹائے یہ کافی میں لکھا ہے فاسق کی اذان مکروہ ہے مگر پھر نہ لوٹائیں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور جب کی اذان اور اقامت مکروہ ہے باتفاق روایات اور اشبہ یہ ہے کہ اذان کا اعادہ کریں اور اقامت کا اعادہ نہ کریں ظاہر روایت میں بے وضو کی اذان مکروہ نہیں یہ کافی میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ جو ہرہ النیرہ میں لکھا ہے بے وضو کی اقامت مکروہ ہے لیکن اعادہ نہ کریں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر مؤذن بعد اذان کے مرتد ہو گیا تو اذان کا اعادہ ضروری نہیں اور اگر اعادہ کریں تو افضل ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر اذان دینے میں مرتد ہو گیا تو اولیٰ یہ ہے کہ کوئی اور شخص اوّل سے اذان کہے اور اگر وہی تمام کرلے تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے اور اگر خاص اپنے واسطے بیٹھ کر اذان کہے تو مضائقہ نہیں مسافر نے اگر سواری پر اذان کہی تو مکروہ نہیں اقامت کے واسطے اترنا چاہئے یہ فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر نہ اترا اور سواری پر اقامت کہی تو جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے مسافر اگر سواری پر اذان شروع کرے اور منہ اس کا قبلہ کی جانب ہو تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ میں لکھا ہے حضر میں سواری پر اذان دینا بموجب ظاہر روایت کے مکروہ ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ لیکن اس کا اعادہ نہ کیا جائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے غلام کی اور گاؤں میں رہنے والے کی اور جنگل میں رہنے والے کی اور ولد

الزنا کی اور اندھے کی اور اس شخص کی جو بعض نمازوں کی اذان دے اور بعض کی نہ دے مثلاً دن کو بازار میں ہو اور رات کو گھر ہو بلا کراہت اذان جائز ہے۔ لیکن کوئی اور اذان دے تو اولیٰ ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر اندھے کے ساتھ کوئی ایسا شخص ہے جو اس کے نماز کے وقتوں کی محافظت کرے تو اندھے اور ان آنکھوں والے کی اذان برابر ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے۔ فرض نماز بغیر اذان وا قامت مسجد میں پڑھنا مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اذان اور اقامت کا چھوڑنا اس شخص کے لئے جو شہر میں نماز پڑھے اور اس محلہ میں اذان اور اقامت ہوگئی ہو مکروہ نہیں اور اس میں فرق نہیں کہ ایک شخص نماز پڑھے یا جماعت ہو یہ تبیین میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ اذان اور اقامت سے نماز پڑھے یہ تاتار خانی میں لکھا ہے اور اگر اس محلہ میں اذان نہ ہوئی ہو تو اذان اور اقامت کا چھوڑنا مکروہ ہے اور اکیلی اذان کا چھوڑ دینا مکروہ نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اگر اقامت چھوڑ دی تو مکروہ ہے یہ تاتار خانی میں لکھا ہے مسافر کو اگرچہ اکیلا نماز پڑھتا ہو اذان اور اقامت کو چھوڑنا مکروہ ہے یہ مبسوط میں لکھا ہے اگر فقط اقامت چھوڑ دی تو جائز ہے لیکن مکروہ ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اگر اذان اور اقامت دونوں کہے تو بہتر ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ اذان نہ کہی اور اقامت کہی یہ مبسوط میں لکھا ہے۔ اگر کوئی شخص گاؤں میں اپنے گھر میں نماز پڑھے اگر اس گاؤں میں ایسی مسجد ہو کہ جس میں اذان اور اقامت ہوتی ہو تو حکم اس کا وہی ہے جو شہر کے اندر گھر میں نماز پڑھنے والے کا ہوتا ہے اور اگر اس گاؤں میں ایسی مسجد نہیں تو حکم اس کا اس مسافر کا ہے یہ شمنی شرح نقایہ میں لکھا ہے اگر انگوروں کے باغ میں یا کھیت پر ہو تو اگر گاؤں یا شہر قریب ہے تو وہیں کی اذان کافی (۱) ہے اور جو قریب نہیں تو کافی نہیں اور قریب کی حد یہ ہے کہ وہاں کی آواز آتی ہو یہ مختار الفتاویٰ میں لکھا ہے اگر وہ اذان دے لیں تو اولیٰ یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر جنگل میں جماعت سے نماز پڑھیں اور اذان چھوڑ دیں تو مکروہ نہیں

مخفی نہیں کہ عورت کا آواز بلند کرنا فعل حرام ہے تو اس میں کراہت شدید ہے پس شاید کہ جواز بنظر حصول مقصود ہو لیکن تامل یہ کہ مقصود بذریعہ حرام حاصل ہوا تو اولیٰ قول یہ کہ وہ معدوم اور جواب اعادہ ہے بالخصوص جب کہ فجر اذان مشروع ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ پانچ باتیں جب اذان و اقامت میں پائی جائیں تو اس کو نئے سرے سے کہنا واجب ہے اذان یا اقامت میں غشی یا موت یا بے اختیار حدت جب کہ وضو کرنے چلا جائے یا بھول کر بند ہو اور کوئی لقمہ دینے والا نہیں یا گونگا ہو گیا ۱۲ ع (۱) بدلیل قول ابن مسعودؓ ہم کو ہماری قوم کی اذان کافی ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [262] Kitab-us-Salat (Book of Prayer)

If the *Iqamat* (second call to prayer) is omitted, it is *Makruh* (disliked); this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. If the regular congregants of a mosque have already performed the prayer with *Azan* and *Jama'at* (congregation), then repeating the *Azan* and *Jama'at* in that mosque is *Makruh*. However, if some regular congregants performed the prayer with *Iqamat* and *Jama'at*, and subsequently the *Mu'azzin*, the Imam, and the rest of the congregation arrived, then this latter congregation is *Mustahabb* (recommended) and the first one was *Makruh*; this is recorded in *Muzmirat*. If people who are not residents or regular attendees of a mosque perform prayer in congregation in a mosque, there is no harm if the regular mosque-goers then perform a second congregation in that same mosque; this is stated in *Muheet Sarakhsi*. If a group among the regular mosque-goers gave the *Azan* softly such that no one else heard them, and then another group from the same mosque came and, being unaware of the first group, gave the *Azan* loudly, and later the situation of the first *Azan* became known, they should pray in congregation as per the custom; the first congregation is not taken into account, as stated in the chapter of *Azan* in *Fatawa Qazi Khan*. In a mosque where no permanent *Mu'azzin* or Imam is appointed and various groups pray in congregation, it is better for each group to pray with its own separate *Azan* and *Iqamat*; this is stated in the chapter of the Mosque in *Fatawa Qazi Khan*. If a group performed a prayer in congregation within its time and then discovered a defect in that prayer while the time still remained, and they performed its *Qaza* (make-up) in congregation at the same time and in the same mosque, they should not repeat the *Azan* and *Iqamat*. If they perform *Qaza* after the time has expired, they should perform it with *Azan* and *Iqamat* elsewhere than that mosque; this is mentioned in *Zahidi*. For a person whose prayer is missed during its prescribed time and who then wishes to perform its *Qaza*, he should say the *Azan* and *Iqamat*, whether alone or in a congregation; this is written in *Muheet*. If many prayers are missed, he should say the *Azan* and *Iqamat* for the first one, and for the remaining ones he has the choice to either say both *Azan* and *Iqamat* or only the *Iqamat*; this is recorded in *Hidaya*. However, if he says the *Azan* and *Iqamat* for every prayer, it is better so that the *Qaza* conforms to the manner of a timely performance; this is stated in *Kafi*. The same is recorded in *Mabsut*, authored by Imam Sarakhsi. This choice applies when one performs *Qaza* of all those prayers in a single sitting; if they are performed across multiple sittings, then both *Azan* and *Iqamat* are required; this is stated in *Bahr-ur-Raiq*. The rule according to us is that for every obligatory prayer,

whether timely (*Ada*) or missed (*Qaza*), one should say the *Azan* and *Iqamat*, regardless of whether praying alone or in congregation. However, if one prays *Zuhr* in the city on Friday (instead of the Friday prayer), performing it with *Azan* and *Iqamat* is *Makruh*; this is stated in *Tabyeen*. In Arafat and Muzdalifah, when two prayers are combined, one should say the *Azan* and *Iqamat* for the first one, and for the second one, only the *Iqamat* should be said, not the *Azan*. If the *Mu'azzin* faints during the *Azan* or *Iqamat*, another person should restart it; the same rule applies if he dies. If his *Wudu* (ablution) breaks and he leaves to perform it, another person should restart the *Azan*, or he himself should restart it upon his return; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. Our scholars (may Allah have mercy on them) have said that it is preferable that if the *Wudu* breaks, he should complete the *Azan* or *Iqamat* and then go for *Wudu*; this is recorded in *Muheet*. If the *Mu'azzin* stops during the *Azan* or *Iqamat* and there is no one to prompt him, it is obligatory to restart the *Azan*. Similarly, if he becomes unable to speak and finish it, another person should start afresh; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. If there is a pause during the *Azan* long enough to be considered a significant gap, he should repeat it; but if the pause is brief, such as for clearing the throat or coughing, he should not repeat it; this is cited from *Taymiyyah* in *Tatarkhaniyah*. Clearing the throat during *Azan* without an excuse is *Makruh*; if it is due to an excuse, there is no harm; this is mentioned in *Siraj-ul-Wahhaj*. Replying to a greeting (*Salam*) during *Azan* or *Iqamat* is *Makruh*, and the most correct view is that it is not obligatory to reply even after finishing; this is stated in *Zahidi*. A *Mu'azzin* should not talk or walk during the *Azan* or *Iqamat*; if he speaks a little, it is not mandatory to restart the *Azan* from the beginning. When the *Mu'azzin* reaches "*Qad Qamatis-Salat*" during the *Iqamat*, he has the choice to finish it there or at the place of prayer.

और अगर इक़ामत छोड़ दें तो मकरूह है, यह फ़तावा क़ाज़ी खां में लिखा है। अगर मस्जिद वालों ने अज़ान देकर जमाअत कर ली, तो फिर दोबारा अज़ान और जमाअत उस मस्जिद में मकरूह है। और अगर मस्जिद के कुछ लोगों ने इक़ामत और जमाअत से नमाज़ पढ़ ली, उसके बाद मुअज़्ज़िन, इमाम और बाकी जमाअत के लोग दाखिल हुए, तो यह जमाअत मुस्तहब होगी और पहली मकरूह; यह मुज़मरात में लिखा है। और अगर ऐसे लोगों ने जो उस मस्जिद के(स्थानीय निवासी) नहीं हैं, किसी मस्जिद में जमाअत से नमाज़ पढ़ ली, तो उस मस्जिद वालों के लिए उस मस्जिद में दोबारा जमाअत करने में कोई हर्ज नहीं है; यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। मस्जिद वालों में से एक समूह ने धीरे से अज़ान दी जिसे उनके सिवा किसी और ने नहीं सुना, फिर उसी मस्जिद वालों का दूसरा समूह आया और उन्हें पहले समूह की ख़बर नहीं हुई, फिर उन्होंने पुकार कर अज़ान दी और बाद में पहली अज़ान का पता चला, तो उन्हें चाहिए कि नियमानुसार जमाअत से नमाज़ पढ़ें, पहली जमाअत का एतबार नहीं; जैसा कि फ़तावा क़ाज़ी खां के अज़ान वाले अध्याय में लिखा है। जिस मस्जिद में कोई मुअज़्ज़िन और इमाम मुकर्रर (नियत) नहीं है और उसमें अलग-अलग समूह जमाअत से नमाज़ पढ़ते हैं, तो बेहतर यह है कि हर समूह अलग अज़ान और इक़ामत के साथ नमाज़ पढ़े; यह फ़तावा क़ाज़ी खां के मस्जिद वाले अध्याय में लिखा है। एक समूह ने जमाअत से किसी वक़्त की नमाज़ पढ़ी, फिर अभी वक़्त बाक़ी था कि उन्हें उस नमाज़ के बिगड़ने (फासिद होने) का पता चला, और फिर उसी वक़्त और उसी मस्जिद में उन्होंने उसकी जमाअत से क़ज़ा की, तो वे अज़ान और इक़ामत दोबारा न कहें। अगर वक़्त के बाद क़ज़ा की, तो चाहिए कि उस मस्जिद के अलावा कहीं और अज़ान और इक़ामत के साथ क़ज़ा करें; यह ज़ाहिदी में लिखा है। जिस व्यक्ति की नमाज़ वक़्त के अंदर छूट जाए और फिर वह उसकी क़ज़ा पढ़ना चाहे, तो उसके लिए अज़ान और इक़ामत कहे, चाहे वह अकेला हो या जमाअत में; यह मुहीत में लिखा है। और अगर बहुत सी नमाज़ें छूट गई हों, तो पहली के लिए अज़ान और इक़ामत कहे और बाक़ी में उसे अधिकार है, चाहे अज़ान और इक़ामत दोनों कहे या सिर्फ़ इक़ामत; यह हिदाया में लिखा है। और अगर हर नमाज़ के लिए अज़ान और इक़ामत कहे तो बेहतर है ताकि क़ज़ा अदा करने के तरीक़े के मुताबिक हो; यह काफ़ी में लिखा है। और यही मबसूत में भी लिखा है जो इमाम सरख़सी की रचना है। यह विकल्प तब है जब एक ही बैठक में उन सभी नमाज़ों की क़ज़ा कर ले, और अगर कई अलग-अलग बैठकों में क़ज़ा करे, तो अज़ान और इक़ामत दोनों ज़रूरी हैं; यह बहरुर राइक़ में लिखा है। हमारे नज़दीक नियम यह है कि हर फ़र्ज़ के लिए,

चाहे अदा हो या क़ज़ा, अज़ान और इक़ामत कहे, बराबर है चाहे अकेला पढ़े या जमाअत से। लेकिन जुमे के दिन अगर शहर में (मस्जिद के अलावा) ज़ुहर पढ़े, तो उसका अज़ान और इक़ामत के साथ पढ़ना मकरूह है; यह तबयीन में लिखा है। अराफ़ात और मुज़दलिफ़ा में जब दो नमाज़ें एक साथ पढ़ी जाएँ तो पहली के लिए अज़ान और इक़ामत कहे और दूसरी के लिए सिर्फ़ इक़ामत कहे, अज़ान न कहे। अगर मुअज़्ज़िन को अज़ान या इक़ामत के दौरान बेहोशी आ जाए, तो दूसरा व्यक्ति उसे शुरू से कहे, इसी तरह अगर वह मर जाए तब भी यही हुक्म है। और अगर उसका वुज़ू टूट गया और वह वुज़ू करने गया, तो दूसरा व्यक्ति नए सिरे से अज़ान कहे या वही जब लौटकर आए तो नए सिरे से अज़ान कहे; यह फ़तावा क़ाज़ी खां में लिखा है। हमारे बुज़ुर्गों (मशाइख़) ने, अल्लाह उन पर रहम करे, यह कहा है कि बेहतर यह है कि अगर वुज़ू टूट जाए, तो अज़ान या इक़ामत को पूरा करे फिर वुज़ू के लिए जाए; यह मुहीत में लिखा है। अगर मुअज़्ज़िन अज़ान या इक़ामत के बीच में रुक जाए और कोई सिखाने वाला न हो, तो अनिवार्य है कि नए सिरे से अज़ान कहे। इसी तरह यदि अज़ान या इक़ामत के बीच में वह गूंगा हो जाए और पूरा करने में असमर्थ हो, तो दूसरा व्यक्ति नए सिरे से कहे; यह फ़तावा क़ाज़ी खां में लिखा है। और अगर अज़ान के बीच में ठहर गया और इतना लंबा अंतराल दिया जो विच्छेद (फासला) माना जाए, तो उसे दोहराए। और अगर थोड़ा अंतराल दिया जैसे गला साफ़ करना या खाँसना, तो न दोहराए; यह तातारख़ानिया में तैमिया से उद्धृत है। अज़ान में बिना किसी ज़रूरत के गला साफ़ करना मकरूह है, अगर ज़रूरत की वजह से हो तो कोई हर्ज नहीं; यह सिराजुल वहाज में लिखा है। अज़ान और इक़ामत के दौरान सलाम का जवाब देना मकरूह है, और सही बात यह है कि उसके बाद भी जवाब देना वाजिब नहीं है; यह ज़ाहिदी में लिखा है। मुअज़्ज़िन को अज़ान या इक़ामत के दौरान बात करना या चलना नहीं चाहिए, अगर थोड़ी सी बात की तो दोबारा शुरू से अज़ान कहना लाज़िम नहीं है। और जब मुअज़्ज़िन इक़ामत में "क़द क़ामतिस सलात" तक पहुँचे, तो उसे अधिकार है कि वहीं उसे पूरा करे या नमाज़ की जगह पर।

اور اقامت چھوڑ دیں تو مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خاں میں لکھا ہے اگر مسجد والوں نے اذان دے کر جماعت کر لی تو پھر دوبارہ اذان اور جماعت اس مسجد میں مکروہ ہے اور اگر بعض مسجد والوں نے اقامت اور جماعت سے نماز پڑھ لی اس کے بعد موذن اور امام اور باقی جماعت کے لوگ داخل ہوئے تو یہ جماعت مستحب ہو گی اور پہلی مکروہ یہ مضمرات میں لکھا ہے ۔ اور اگر ایسے لوگوں نے جو اس مسجد والے نہیں کسی مسجد میں جماعت سے نماز پڑھ لی تو اس مسجد والوں کو اس مسجد میں دوبارہ جماعت کرنے میں مضائقہ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ مسجد والوں میں سے ایک گروہ نے آہستہ اذان دی کہ ان کے سوا کسی اور نے نہ سنا پھر اسی مسجد والوں کا دوسرا گروہ آیا اور اس کو پہلے فریق کی خبر نہ ہوئی پھر انہوں نے چلا کر اذان دی پھر اس کے بعد پہلی اذان کا حال معلوم ہوا تو ان کو چاہئے کہ حسب دستور جماعت سے نماز پڑھیں پہلی جماعت کا اعتبار نہیں کہ فتاویٰ قاضی خاں کی فصل اذان میں لکھا ہے کسی مسجد میں کوئی مؤذن اور امام مقرر نہیں اور اس میں گروہ گروہ جماعت سے نماز پڑھتے ہیں تو افضل یہ ہے کہ ہر فریق علیحدہ اذان اور اقامت سے نماز پڑھے یہ فتاویٰ قاضی خاں کی فصل مسجد میں لکھا ہے ایک گروہ نے جماعت سے کسی وقت کی نماز پڑھی پھر ابھی وقت باقی تھا کہ ان کو اس نماز کے فساد کا حال معلوم ہوا اور پھر اسی وقت اور اسی مسجد میں اس کو جماعت سے قضا کیا تو اذان و اقامت کا اعادہ نہ کریں اگر بعد وقت کے قضا کیا تو چاہئے کہ اس مسجد کے سوا کہیں اور اذان اور اقامت سے قضا کریں یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ جس شخص کی نماز وقت نماز میں فوت ہو جائے پھر اس کے بعد وہ اس کی قضا پڑھنا چاہے تو اس کے واسطے اذان اور اقامت کہے خواہ اکیلا ہو خواہ جماعت میں یہ محیط میں لکھا ہے۔ اور اگر بہت سی نمازیں فوت ہو گئیں تو پہلی کے

لئے اذان اور اقامت کہے اور باقی میں مختار ہے چاہے اذان و اقامت دونوں کہے چاہے صرف اقامت کہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اور اگر ہر نماز کے واسطے اذان و اقامت کہے تو بہتر ہے کہ قضا موافق طریقہ ادا کے ہو یہ کافی میں لکھا ہے۔ اور یہی مبسوط میں لکھا ہے جو امام سرخسی کی تصنیف ہے اور اختیار اس وقت میں ہے جب ایک ہی مجلس میں ان سب نمازوں کو قضا کر لے اور اگر بہت سی مجلسوں میں قضا کرے تو اذان و اقامت دونوں شرط ہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ہر فرض کے لئے ادا پڑھے یا قضا اذان اور اقامت کہے برابر ہے کہ اکیلا پڑھے یا جماعت سے لیکن جمعہ کے روز اگر شہر میں ظہر پڑھے تو اس کا اذان و اقامت سے پڑھنا مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور عرفہ اور مزدلفہ میں جو دو نمازوں کو جمع کر لے تو پہلی کے لئے اذان اور اقامت کہے اور دوسری کے واسطے اقامت کہے اور اذان نہ کہے اگر مؤذن کو اذان یا اقامت میں غش آ جائے تو دوسرا شخص اس کو پھر سے کہے اسی طرح اگر وہ مر جائے تب بھی یہی حکم ہے اور اس کا وضو ٹوٹ گیا اور وضو کرنے کو گیا تو دوسرا شخص از سر نو اذان کہے یا وہی جب لوٹ کر آئے تو از سر نو اذان کہے یہ فتاویٰ قاضی خاں میں لکھا ہے۔ ہمارے مشائخ نے اللہ ان پر رحم کرے یہ کہا ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ اگر وضو ٹوٹ جائے تو اذان ہو یا اقامت ان کو پورا کرے پھر وضو کے لئے جائے اور یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر مؤذن اذان کے درمیان میں رک جائے یا اقامت میں اور کوئی سکھانے والا نہیں تو واجب ہے کہ از سر نو اذان کہے اور اس طرح اذان یا اقامت کے درمیان میں گونگا ہو گیا اور تمام کرنے سے عاجز ہے تو دوسرا شخص از سر نو کہے یہ فتاویٰ قاضی خاں میں لکھا ہے۔ اور اگر اذان کے درمیان ٹھہر گیا تو اس قدر وقفہ کیا جو فاصلہ میں شمار ہوتا ہے تو اس کا اعادہ کرے اور اگر تھوڑا وقفہ کیا جیسے کھنکھارنا اور کھانسنا تو اعادہ نہ کرے یہ تاتارخانیہ میں تیمیہ سے نقل کیا ہے۔ اذان میں بغیر عذر کھنکھارنا مکروہ ہے اگر عذر سے کھنکھار لے تو مضائقہ نہیں یہ

سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اذان اور اقامت میں سلام کا جواب دینا مکروہ ہے اور اصح یہ ہے کہ اس کے بعد بھی جواب دینا واجب نہیں یہ زاہدی میں لکھا ہے مؤذن کو اذان یا اقامت میں کلام کرنا یا چلنا نہ چاہئے اگر تھوڑا سا کلام کیا تو پھر شروع سے اذان کہنا لازم نہیں اور جس وقت مؤذن اقامت میں قد قامت الصلوۃ تک پہنچے تو اس کو اختیار ہے کہ اسی جگہ اس کو تمام کرے یا نماز کی جگہ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) 463 Book of Prayer (Kitab al-Salah)

...it should be followed; this is written in Fatawa Qazi Khan and Al-Muhit.

Second Section Concerning the words of Adhan and Iqamah and their delivery

The Adhan consists of fifteen phrases, and according to our [Hanafi] school, their end is "La ilaha illallah" (There is no god but Allah); this is written in Fatawa Qazi Khan. These phrases are: "Allahu Akbar" (Allah is the Greatest) four times, "Ashhadu alla ilaha illallah" (I bear witness that there is no god but Allah) twice, "Ashhadu anna Muhammadar-Rasulullah" (I bear witness that Muhammad is the Messenger of Allah) twice, "Hayya 'ala al-Salah" (Come to prayer) twice, "Hayya 'ala al-Falah" (Come to success) twice, "Allahu Akbar" twice, and "La ilaha illallah" once; this is written in Al-Zahidi.

The Iqamah consists of seventeen phrases: the fifteen of the Adhan plus "Qad qamati-s-Salah" (Prayer has indeed started) twice; this is written in Fatawa Qazi Khan. In the Fajr Adhan, after "Hayya 'ala al-Falah," one should add "As-salatu khayrum-minan-nawm" (Prayer is better than sleep) twice; this is written in Al-Kafi. The Adhan should not be given in Persian or Urdu, but only in Arabic; this is written in Fatawa Qazi Khan and is considered the most evident and correct view, as stated in Al-Jawharat al-Nayyirah.

The Sunnah is to pronounce both the Adhan and Iqamah loudly (jahr), raising the voice, although the Iqamah should be lower than the Adhan; this is written in Al-Nihayah and Al-Badai'. The Adhan should be given from a minaret or outside the mosque, not inside the mosque itself; this is written in Fatawa Qazi Khan. The Sunnah is to call from an elevated place with a loud voice so that the neighbors can hear well; this is written in Al-Bahr al-Raiq. It is disliked (makruh) for the Mu'adhdhin to raise his voice beyond his capacity; this is written in Al-Mudmarat.

The Iqamah should be said while standing on the ground; this is written in Al-Qunyah, and it should be said inside the mosque; this is written in Al-Bahr al-Raiq. There is no 'Tarji' in our Adhan. Tarji' refers to reciting the two testimonies (Shahadatayn) twice in a low voice and then repeating them twice in a loud voice, making each testimony appear four times; this is written in Al-Kifayah.

The Adhan should be recited with pauses, and the Iqamah without pausing; this is the recommended (mustahabb) method as stated in Al-Hidaya. However, if one recites both with pauses, or both without, or pauses in the Iqamah but not in the

Adhan, it is permissible; this is written in Al-Kafi. Some have said this is disliked, and that is the correct view according to Fath al-Qadir. Pausing means saying "Allahu Akbar, Allahu Akbar" and then waiting briefly before repeating, and so on until the end, pausing between every two phrases. Reciting without pausing means joining the phrases together and proceeding quickly; this is quoted from Al-Yanabi' in Tatar Khaniyah.

One should pause with a sukun (vowel-less stop) at the end of every phrase in both Adhan and Iqamah, but in Adhan, one should pause specifically on "Hayya" and in Iqamah, intend the sukun; this is written in Al-Tabyin. Prolonging (madd) the first syllable of "Allahu Akbar" is disbelief (kufr), and prolonging the end is a grave error; this is written in Al-Zahidi. The phrases of Adhan and Iqamah must be recited in their proper sequence from the beginning; this is written in Al-Muhit of Sarkhasi.

If one recites some phrases before others—for example, saying "Ashhadu anna Muhammadar-Rasulullah" before "Ashhadu alla ilaha illallah"—the preferred action is to not count what was said out of order and repeat it in its proper place. If not repeated, the prayer will still be valid; this is written in Al-Muhit. The phrases of Adhan and Iqamah should be recited consecutively without any major interruption. If one calls Adhan but mistakenly thinks it was Iqamah, upon realizing the mistake after finishing, it is better to repeat the Adhan and then say the Iqamah anew so they are performed without interruption. Similarly, if one starts Iqamah thinking it is Adhan and realizes later, it is better to start the Iqamah from the beginning.

1. If Tarji' is performed—meaning the testimonies are repeated twice—the total number of phrases becomes nineteen.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) 463 किताबुस-सलात

...पर चला जाए, यह फ़तावा-ए-काज़ी ख़ान और मुहीत में लिखा है।

दूसरी फ़स्ल अज़ान और इक़ामत के कलिमात और उनकी कैफ़ियत में

अज़ान के पंद्रह कलिमात हैं और हमारे नज़दीक उनका आख़िर "ला इलाहा इल्लल्लाह" ही है, यह फ़तावा-ए-काज़ी ख़ान में लिखा है। और वे कलिमात ये हैं: "अल्लाहु अकबर, अल्लाहु अकबर, अल्लाहु अकबर, अल्लाहु अकबर, अशहदु अल्ला इलाहा इल्लल्लाह, अशहदु अल्ला इलाहा इल्लल्लाह, अशहदु अन्ना मुहम्मदर्रसूलुल्लाह, अशहदु अन्ना मुहम्मदर्रसूलुल्लाह, हय्या अलस-सलाह, हय्या अलस-सलाह, हय्या अलल-फ़लाह, हय्या अलल-फ़लाह, अल्लाहु अकबर, अल्लाहु अकबर, ला इलाहा इल्लल्लाह", यह ज़ाहिदी में लिखा है।

और इक़ामत के सत्रह कलिमात हैं: पंद्रह कलिमात अज़ान के और दो कलिमात "क़द क़ामतिस-सलाह" दो बार, यह फ़तावा-ए-काज़ी ख़ान में लिखा है। फ़ज्र की अज़ान में "हय्या अलल-फ़लाह" के बाद "अस-सलातु ख़ैरूम-मिनन-नौम" दो बार ज़्यादा करे, यह 'काफ़ी' में लिखा है। अरबी के अलावा फ़ारसी या उर्दू भाषा में अज़ान न दे, यह फ़तावा-ए-काज़ी ख़ान में लिखा है और यही स्पष्ट और सही है, यह 'जौहरतुल-नय्यरह' में लिखा है।

और सुन्नत यह है कि अज़ान और इक़ामत को ज़ोर से (जहर) कहे और उन दोनों में आवाज़ बुलंद करे, मगर इक़ामत अज़ान से कम आवाज़ में हो, यह 'निहाया' और 'बदाइ' में लिखा है। और चाहिए कि मीनार या मस्जिद के बाहर अज़ान दे, मस्जिद में अज़ान न दे, यह फ़तावा-ए-काज़ी ख़ान में लिखा है और सुन्नत यह है कि ऊँची जगह से बुलंद आवाज़ में अज़ान दे ताकि पड़ोसी अच्छी तरह सुनें, यह 'बहुर-रैक़' में लिखा है। और मोअज़्ज़िन के लिए अपनी शक्ति से ज़्यादा आवाज़ बुलंद करना मकरूह है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है।

ज़मीन पर खड़े होकर इक़ामत कहे, यह 'कुनिया' में लिखा है और मस्जिद में इक़ामत कहे, यह 'बहुर-रैक़' में लिखा है। और अज़ान में 'तरजीअ' नहीं है, और तरजीअ का अर्थ यह है कि "अशहदु अल्ला इलाहा इल्लल्लाह" और "अशहदु अन्ना मुहम्मदर्रसूलुल्लाह" दो बार धीमी आवाज़ में कहे और जब दूसरी बार धीमी आवाज़ में "अशहदु अन्ना मुहम्मदर्रसूलुल्लाह" कह चुके तो फिर बुलंद आवाज़ से इनको दोहराए, जिससे शहादत के कलिमात की पुनरावृत्ति हो जाए और हर कलिमा चार बार हो जाए (दो बार धीमी और दो बार बुलंद आवाज़ में), यह 'किफ़ाया' में लिखा है।

अज़ान रुक-रुक कर और इक़ामत बिना रुके कहे, यह मुस्तहब (पसंदीदा) तरीका है, यह 'हिदाया' में लिखा है। यहाँ तक कि अगर दोनों को रुक-रुक कर कहे या दोनों को बिना रुके कहे या इक़ामत रुक कर और अज़ान बिना रुके कहे, तो भी जायज़ है, यह 'काफ़ी' में लिखा है और कुछ ने कहा है कि मकरूह है, और यही सही है, यह 'फ़तहुल-क़दीर' में लिखा है। रुक-रुक कर कहने का तरीका यह है कि "अल्लाहु अकबर अल्लाहु अकबर" कहे और कुछ ठहरे, फिर दूसरी बार वैसे ही कहे, और इसी तरह अज़ान के अंत तक दो-दो कलिमात के बीच ठहराव करे। बिना रुके कहने का अर्थ है मिलाना और जल्दी करना, यह 'तातारा ख़ानिया' में 'यनाबीअ' से उद्धृत है।

अज़ान और इक़ामत में हर कलिमा के अंत में वक़्फ़ (विराम) का सुकून करे, लेकिन अज़ान में 'हय्या' पर सुकून करे और इक़ामत में सुकून की नीयत करे, यह 'तय्यीन' में लिखा है। "अल्लाहु अकबर" के पहले अक्षर पर मद (खींचना) करना कुफ़्र है और इसके अंत में मद करना बड़ी भूल है, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। अज़ान और इक़ामत के कलिमात को शुरुआत से उसी क्रम में कहे जो निर्धारित है, यह 'मुहीते सरख़सी' में लिखा है।

और अगर अज़ान या इक़ामत में कुछ कलिमात को आगे-पीछे कर दे, उदाहरण के लिए "अशहदु अन्ना मुहम्मदर्रसूलुल्लाह" को "अशहदु अल्ला इलाहा इल्लल्लाह" से पहले कह दे, तो बेहतर यह है कि जो हिस्सा क्रम से पहले कह दिया गया उसे गिना न जाए और उसे अपने सही स्थान पर दोहराया जाए। अगर न दोहराया जाए तो भी नमाज़ हो जाएगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। अज़ान और इक़ामत के कलिमात को बिना किसी अंतराल के निरंतर कहे। यहाँ तक कि अगर अज़ान दी और बाद में यह विचार आया कि यह इक़ामत थी, और फ़ारिग होने के बाद असलियत पता चली, तो बेहतर यह है कि अज़ान को दोहराए और इक़ामत को दोबारा नए सिरे से कहे ताकि दोनों बिना किसी बड़े अंतराल के अदा हों। इसी प्रकार अगर इक़ामत शुरू की और उसे अज़ान समझ लिया, फिर बाद में पता चला, तो बेहतर यह है कि सिरे से इक़ामत कहे।

1. और अगर अज़ान में 'तरजीअ' की जाए, यानी शहादतें दो-दो बार दोहराई जाएँ, तो कुल उन्नीस कलिमात होंगे।

پر چلا جائے یہ فتاویٰ قاضی خاں اور محیط میں لکھا ہے۔ **دوسری فصل اذان اور اقامت کے کلمات اور ان کی کیفیت میں** اذان کے پندرہ کلمے ہیں اور ہمارے نزدیک آخر ان کا لا الہ الا اللہ ہی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور وہ کلمات یہ ہیں کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان محمد رسول اللہ اشہد ان محمد رسول اللہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ اور اقامت کے سترہ کلمے ہیں پندرہ کلمے اذان کے اور دو کلمے قد قامت الصلوٰۃ دو بار یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے فجر کی اذان میں حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم دو بار زیادہ کرے یہ کافی میں لکھا ہے۔ عربی کے سوا فارسی یا اردو زبان میں اذان نہ دے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی اظہر اور اصح ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ اور سنت یہ ہے کہ اذان اور اقامت کو جہر سے کہے اور ان دونوں میں آواز بلند کرے مگر اقامت اذان سے پست ہے یہ نہایہ اور بدائع میں لکھا ہے۔ اور چاہیے کہ میذنہ یا مسجد سے باہر اذان دے مسجد میں اذان نہ دے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور سنت یہ ہے کہ بلند جگہ میں بلند آواز سے اذان دے تاکہ پڑوسی اچھی طرح سنیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اور مؤذن کو طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے زمین پر اقامت کہے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور مسجد میں اقامت کہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اذان میں ترجیع نہیں اور ترجیع اس کو کہتے ہیں کہ اشہدان لا الہ الا اللہ اور اشہدان محمد رسول اللہ دو بار پست آواز سے کہے اور جب دوسری بار اشہد ان محمد رسول اللہ پست آواز سے کہہ چکے تو پھر بلند آواز سے اشہدان لا الہ الا اللہ کو لوٹا دے اور شہادت کے دو کلموں کی تکرار کرے پس ہر کلمہ شہادت کا چار بار ہو جائے گا دو بار

پست آواز سے دو بار بلند آواز سے یہ کفایہ میں لکھا ہے اذان رک رک کے اور اقامت بلا توقف کہے یہ طریقہ مستحب کا بیان ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر دونوں کو رک رک کے کہتا جائے یا دونوں کو بلا توقف کہے یا اقامت کو رک کے اور اذان کو بلا توقف کہے تو جائز ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ مکروہ ہے اور یہی حق ہی یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور رک رک کے کہنا یوں ہوتا ہے کہ اللہ اکبر اللہ اکبر کہے اور کچھ ٹھہرے پھر دوسری بار ایسے ہی کہے اور اس طرح آخر اذان تک دو دو کلموں کے درمیان میں توقف کرے اور بلا توقف کے معنی یہ ہیں ملانا اور جلدی کرنا یہ تاتار خانیہ میں ینابیع سے نقل کیا ہے۔ اذان اور اقامت میں ہر کلمہ پر وقف کا سکون کرے لیکن اذان میں حیہ سکنون کرے اور اقامت میں نیت سکون کی کرے یہ تبیین میں لکھا ہے اللہ اکبر کے اول میں مد کرنا کفر ہے اور اس کے آخر میں مد کرنا خطائے فاحش ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور موافق طریقہ شروع کے اذان اور اقامت کے کلمات میں ترتیب کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر اذان و اقامت میں بعض کلموں کو بعض پر مقدم کرے مثلاً اشہدان محمد رسول اللہ کو اشہدان لا الہ الا اللہ سے پہلے کہہ دے تو افضل یہ ہے کہ جو اپنے وقت سے پہلے کر دیا اس کا شمار نہیں یہاں تک کہ اپنے وقت پر اپنی جگہ اس کا اعادہ کر لے اور اگر اعادہ نہ کرے تو نماز جائز ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اور اذان اور اقامت کے کلمات کو بلا فصل پے در پے کہے یہاں تک کہ اگر اذان دی اور اس کو یہ گمان ہو گیا کہ یہ اقامت ہے پھر فارغ ہونے کے بعد معلوم ہوا تو افضل یہ ہے کہ اذان کا اعادہ کرے اور اقامت کو از سر نو کہے تاکہ بلا فصل ادا ہوں اور اس طرح اگر اقامت شروع کی اور اس کو اذان کا گمان ہو گیا پھر بعد کو معلوم ہوا تو افضل یہ ہے کہ سرے سے اقامت کہے۔ ۱ اور اگر اذان میں ترجیع کی جائے یعنی شہادتیں دو دو مرتبہ دہرائی جائیں تو کل انیس ہوئے ۱۲م

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (264) Kitab al-Salat (Book of Prayer)

It is stated in *Badai'* and *Ghayat al-Saruji* that one should face the Qibla during Adhan and Iqamat. If one does not, it is permissible but disliked (Makruh), as mentioned in *Hidayah*. When reaching the phrases "Hayya 'ala al-Salah" and "Hayya 'ala al-Falah," one should turn the face to the right and left respectively, while keeping the feet fixed in their place. This rule applies equally whether praying alone or in congregation; this is the correct view. Jurists have even stated that if someone gives the Adhan for an infant, they should still turn their face right and left during these two phrases, as recorded in *Muhit*. The prescribed method is to say "Hayya 'ala al-Salah" towards the right and "Hayya 'ala al-Falah" towards the left. Some have suggested saying "Hayya 'ala al-Salah" to both right and left, and similarly for "Hayya 'ala al-Falah," but the first opinion is the correct one, as written in *Tabyin*.

If the minaret (place of Adhan) is spacious, it is better to move within it, according to *Badai'*. Thus, during "Hayya 'ala al-Salah" and "Hayya 'ala al-Falah," the Muezzin in the minaret should turn and stick his head out of the right niche to say "Hayya 'ala al-Salah" twice, then out of the left niche to say "Hayya 'ala al-Falah" twice. This applies when standing in a single spot does not provide sufficient announcement, as stated in *Sharah Nuqayah* by Sheikh Abu al-Makarim. However, if turning the face alone suffices for announcement, one should limit themselves to that and not move their feet, as per *Shahhan Sharah Hidayah*. *Tahsin* (singing/melodic recitation) is disliked; *Tahsin* refers to a melody that alters the pronunciation of the words, according to *Sharah Majma'* by Ibn al-Malik. Nevertheless, a beautiful voice for Adhan that avoids such melody is preferred, as noted in *Sirajiyya* and *Sharah Wiqayah*. It is recommended to place both index fingers in the ears. If omitted, it is still better [to do so] because while not an original Sunnah, it was established to emphasize the announcement. Placing both hands over the ears is also considered better, according to *Tabyin*. Placing fingers in the ears is customary in Adhan to raise the voice, but not in Iqamat, as per *Qunyah*. According to later scholars (*Muta'akhirin*), *Taswib* (re-announcement) is better in every prayer except Maghrib, as stated in *Sharah Nuqayah*. *Taswib* means the Muezzin makes an additional announcement between Adhan and Iqamat. Every city's *Taswib* follows its local custom, such as clearing the throat or saying "Salah, Salah" or "Qamat, Qamat." The purpose is effective announcement, achieved through whatever local custom exists, as per *Kafi*.

After the Fajr Adhan, one should pause for the duration it takes to recite ten verses, then perform *Taswib*, then sit for a short while before saying the Iqamat, as per

Tabyin. Between Adhan and Iqamat, there should be a gap equivalent to two or four units (rak'ahs) of prayer, with ten verses recited in each unit, as per *Zahidi*. Combining Adhan and Iqamat without a pause is disliked by consensus, according to *Mi'raj al-Dirayah*. It is superior for the Muezzin to perform the Sunnah or Nafil prayers between Adhan and Iqamat if they precede that specific prayer, as per *Muhit*. If not praying, one should sit between them. Even for the Maghrib prayer, jurists agree that a gap is necessary, as per *Atabiyyah*. Regarding the duration of this gap, there is a difference of opinion. According to Imam Abu Hanifa (RA), it is recommended to stand silently for as long as it takes to recite three short verses or one long verse before saying the Iqamat. According to Imam Muhammad (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), one should sit for as long as the sitting between the two Friday sermons (Khutbahs). Imam Halwani noted that the disagreement is only regarding whether standing or sitting is superior. To the extent that even sitting is permissible according to Imam Abu Hanifa, though he considers standing superior. If one remains standing, it is permissible according to Imam Muhammad and Imam Abu Yusuf, but...

1- In this case, it will be permissible in India to announce in the script/language familiar to them, as the specific Arabic requirement applies only to the words of the Adhan itself. 12

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (२६४) किताबुल सलात

यह बदाइ' और ग़ायतुल सरूजी में लिखा है कि अज़ान और इक़ामत में क़िबला की तरफ़ मुँह करे और अगर न किया तो जाइज़ है मगर मकरूह है, यह हिदाया में लिखा है। और जब 'हय्या अलस-सलाह' और 'हय्या अलल-फ़लाह' पर पहुँचे तो अपना मुँह दाहिनी तरफ़ और बाईं तरफ़ को फेरे और पाँव उसी जगह क़ायम रखे, बराबर है कि अकेला नमाज़ पढ़ता हो या जमाअत पढ़ता हो, यही सही है। यहाँ तक कि फ़ुक़हा ने कहा है कि बच्चे के लिए अज़ान दे तो उसमें भी चाहिए कि इन दोनों कलिमों के वक़्त दाहिनी और बाईं तरफ़ को मुँह फेरे, यह मुहीत में लिखा है। और तरीक़ा इसका यह है कि 'हय्या अलस-सलाह' दाहिनी तरफ़ कहे और 'हय्या अलल-फ़लाह' बाईं तरफ़। और कुछ ने कहा है कि 'हय्या अलस-सलाह' दाईं और बाईं दोनों तरफ़ कहे और इसी तरह 'हय्या अलल-फ़लाह' भी दोनों तरफ़ कहे, और सही पहला क़ौल है, यह तबीईन में लिखा है।

और अगर अज़ान देने का मीनार (मज़ना) वसीअ (चौड़ा) हो तो उसमें घूमना बेहतर है, यह बदाइ' में लिखा है। पस मुअज़्ज़िन मीनार में 'हय्या अलस-सलाह' और 'हय्या अलल-फ़लाह' के वक़्त फिरे और दाहिनी तरफ़ के ताक़ (आला) से सिर निकाल कर 'हय्या अलस-सलाह' दो बार कहे, फिर बाईं तरफ़ के ताक़ से सिर निकाल कर 'हय्या अलल-फ़लाह' दो बार कहे। यह उस वक़्त है जब एक जगह खड़े होकर अज़ान कहने में पूरा एलान (इ'लाम) न हो, यह शरह नक़ाया में लिखा है जो शैख़ अबुल मकारिम की तसनीफ़ है। और अगर दाहिने और बाईं तरफ़ मुँह फेरने से इ'लाम पूरा हो जाए तो उसी पर इक्तिफ़ा करे। और पाँव अपनी जगह से न हटाए, यह शाहान शरह हिदाया में लिखा है। तहसीन मकरूह है, तहसीन ऐसी रागनी (सुर) को कहते हैं जिससे कलिमों में बदलाव आ जाए, यह शरह मजमा में लिखा है जो इब्नुल मलिक की तसनीफ़ है। लेकिन ऐसी ख़ुश आवाज़ी से अज़ान कहना जिसमें लहन (सुर) न हो बेहतर है, यह सिराजिया में लिखा है और यही शरह विक़ाया में लिखा है। और दोनों उंगलियाँ दोनों कानों में रख ले, और अगर न रखे तो [रखना] बेहतर है क्योंकि वह सुन्नत-ए-अस्ली नहीं है, वह सिर्फ़ इसलिए मुक़र्रर किया गया है ताकि इ'लाम (घोषणा) में ज़ोर पैदा हो। और अगर दोनों हाथ कानों पर रख ले तो बेहतर है, यह तबीईन में लिखा है। और उंगलियाँ कानों में रखना अज़ान में मामूल है ताकि आवाज़ बुलंद हो, इक़ामत में नहीं, यह क़ुनिया में लिखा है। तस्वीब मुताख़्ख़िरीन (बाद के विद्वानों) के नज़दीक मग्रिब के सिवा हर नमाज़ में बेहतर है, यह शरह नक़ाया में लिखा है जो अबुल मकारिम की तसनीफ़ है। और तस्वीब उसको कहते हैं कि मुअज़्ज़िन अज़ान और इक़ामत के दरमियान फिर से एलान करे। हर शहर की तस्वीब वहाँ के दस्तूर (रिवाज़)

के मुवाफ़िक़ होती है, जैसे गला साफ़ करना या 'सलाह सलाह' या 'क़ामत क़ामत' का लफ़्ज़ कहना। तस्वीब इसलिए है कि अच्छी तरह से इ'लाम हो जाए, और यह बात जिस तरह जहाँ का दस्तूर हो उससे हासिल हो जाती है, यह काफ़ी में लिखा है।

फ़ज्र की अज़ान के बाद इतना ठहरे जितनी देर में दस आयतें पढ़ सके, फिर तस्वीब कहे, फिर उतनी देर बैठे फिर इक़ामत कहे, यह तबीईन में लिखा है। अज़ान और इक़ामत में ऐसी दो रकतों या चार रकतों के बराबर फ़ासला करे जिसमें हर रकत में दस आयतें पढ़ सके, यह ज़ाहेदी में लिखा है। अज़ान और इक़ामत को मिलाकर कहना (बिना फ़ासले के) बिल-इत्तिफ़ाक़ (सर्वसम्मति से) मकरूह है, यह मेराजुल दिराया में लिखा है। और मुअज़्ज़िन के लिए यह औला (श्रेष्ठ) है कि जिस नमाज़ से पहले सुन्नतें या नफ़्ल पढ़े जाते हैं, वह अज़ान और इक़ामत के दरमियान में पढ़े, यह मुहीत में लिखा है। और अगर न पढ़े तो अज़ान और इक़ामत के दरमियान बैठ जाए। अगर मग्रिब का वक़्त हो तो भी फ़ुक़हा का इत्तिफ़ाक़ है कि अज़ान और इक़ामत में फ़ासला ज़रूरी है, यह अताबिया में लिखा है। फ़ासले की मिक़दार में इख़्तिलाफ़ है, इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक मुस्तहब यह है कि जितनी देर में तीन छोटी आयतें या एक बड़ी आयत पढ़ सके, उतनी देर चुपचाप खड़ा रहे, फिर इक़ामत कहे। और इमाम मुहम्मद (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक जितनी देर दोनों ख़ुतबों के दरमियान बैठते हैं, उतनी देर बैठ जाए। इमाम हलवाई ने लिखा है कि इख़्तिलाफ़ सिर्फ़ इतनी बात में है कि खड़ा होना अफ़ज़ल है या बैठना। यहाँ तक कि अगर बैठ जाए तो इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक जाइज़ है, मगर उनके नज़दीक अफ़ज़ल यह है कि न बैठे। और अगर खड़ा रहे तो इमाम मुहम्मद और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक जाइज़ है लेकिन...

१- तो इस सूरत में रवा (जाइज़) होगा कि हिंदुस्तान में हर लिपि (खत) की ज़बान में उनके जाने-पहचाने तरीक़े पर इ'लाम (एलान) हो, और अरबी की ख़ुसूसियत तो सिर्फ़ अज़ान के कलिमों में है। १२

یہ بدائع میں اور غایۃ سروجی میں لکھا ہے اذان واقامت میں قبلہ کی طرف منہ کرے اور اگر نہ کیا تو جائز ہے اور مکروہ ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور جب حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح پر پہنچے تو اپنا منہ داہنی طرف اور بائیں طرف کو پھیرے اور پاؤں اسی جگہ قائم رکھے برابر ہے کہ اکیلا نماز پڑھتا ہو یا جماعت پڑھتا ہو یہی صحیح ہے یہاں تک کہ فقہا نے کہا ہے کہ بچے کے لیے اذان دے تو اس میں بھی چاہیے کہ ان دونوں کلموں کے وقت داہنی اور بائیں طرف کو منہ پھیرے یہ محیط میں لکھا ہے اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ حی علی الصلوٰۃ داہنی طرف کہے اور حی علی الفلاح بائیں طرف اور بعضوں نے کہا ہے کہ حی علی الصلوٰۃ دانی اور بائیں دونوں طرف کے اور اسی طرح حی علی الفلاح بھی دونوں طرف کہے اور صحیح پہلا قول ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔

اور اگر اذان دینے کا صومعہ وسیع ہو تو اس میں پھرے تو بہتر ہے یہ بدائع میں لکھا ہے پس مؤذن مئذنہ میں حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کے وقت پھرے اور داہنی طرف کے طاق سے سر نکال کر حی علی الصلوٰۃ دو بار کہے پھر بائیں طرف کے طاق سے سر نکال کر حی علی الفلاح دو بار کہے یہ اس وقت ہے کہ جب ایک جگہ کھڑے ہو کر اذان کہنے میں پورا اعلام نہ ہو یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو شیخ ابو المکارم کی تصنیف ہے اور اگر داہنے اور بائیں طرف منہ پھیرنے سے اعلام پورا ہو جائے تو اسی پر اکتفا کرے۔ اور پاؤں اپنی جگہ سے نہ ہٹائے یہ شاہان شرح ہدایہ میں لکھا ہے۔ تحسین مکروہ ہے تحسین ایسی راگنی کو کہتے ہیں جس سے کلمات میں تغیر آجائے یہ شرح مجمع میں لکھا ہے جو ابن ملک کی تصنیف ہے لیکن ایسی خوش آواز ی سے اذان کہاں جس میں لحن نہ ہو بہتر ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور یہی شرح وقایہ میں لکھا ہے اور دونوں

انگلیاں دونوں کانوں میں رکھ لے اور اگر نہ رکھے تو بہتر ہے اس واسطے کہ وہ سنت اصلی نہیں وہ صرف اس واسطے مقرر کیا گیا ہے کہ اعلام میں مبالغہ ہو اور اگر دونوں ہاتھ کانوں پر رکھ لے تو بہتر ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور انگلیاں کانوں میں رکھنا معمول اذان میں ہے تاکہ آواز بلند ہو اقامت میں نہیں یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ تصویب متاخرین کے نزدیک مغرب کے سوا ہر نماز میں بہتر ہے یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو ابو المکارم کی تصنیف ہے اور تصویب اس کو کہتے ہیں کہ مؤذن اذان اور اقامت کے درمیان میں پھر اعلام کرے ہر شہر کی تصویب وہاں کے دستور کے موافق ہوتی ہے یا کھنکار نے یا صلوٰۃ صلوٰۃ یا قامت قامت کا لفظ کہنے سے تصویب اس لئے ہے کہ اچھی طرح سے اعلام ہو جائے اور یہ بات جس طرح جہاں کا دستور ہو اس سے حاصل ہو جاتی ہو یہ کافی میں لکھا ہے۔

فجر کی اذان کے بعد اتنا ٹھہرے جتنی دیر میں دس آیتیں پڑھ سکے پھر تصویب کہے پھر اس قدر بیٹھے پھر اقامت کہے یہ تبیین میں لکھا ہے اذان اور اقامت میں بقدر ایسی دو رکعتوں یا چار رکعتوں کے فصل کرے جس میں ہر رکعت میں دس آیتیں پڑھ سکے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ اذان اور اقامت کو لانا بالا تفاق مکروہ ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور مؤذن کے لئے یہ اولیٰ ہے کہ جس نماز سے پہلے سنتیں یا نفل پڑھے جاتے ہیں وہ اذان واقامت کے درمیان میں پڑھے یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر نہ پڑھے تو اذان واقامت کے درمیان بیٹھ جائے اگر مغرب کا وقت ہو تو بھی فقہا کا اتفاق ہے کہ اذان اور اقامت میں فصل ضروری ہے یہ عتابیہ میں لکھا ہے مقدار فصل میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ جتنی دیر میں تین چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت پڑھ سکے اتنی دیر چپکا کھڑا رہے پھر اقامت کہے اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جتنی دیر دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھتے ہیں اتنی دیر بیٹھ جائے امام حلوائی نے لکھا ہے کہ خلاف صرف اتنی بات میں ہے کہ کھڑا ہونا افضل ہے یا بیٹھنا یہاں تک کہ اگر

بیٹھ جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے مگر ان کے نزدیک افضل یہ ہے کہ نہ بیٹھے اور اگر کھڑا رہے تو امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن

۱- تو اس صورت میں روا ہوگا کہ ہندوستان میں ہر خط کی زبان میں اُن کے متعارف پر اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت تو صرف اذان کے کلمات میں ہے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① Page 465 Book of Prayer

According to them, the best practice is to remain seated; this is stated in *Nihaya*. Making supplication (dua) between the Adhan and the Iqamah is recommended (mustahabb), as noted in *Siraj al-Wahhaj*. The Mu'adhin should wait for the people, particularly for those who are frail yet strive to arrive early. However, he should not wait specifically for the neighborhood chief or notable individuals, according to *Mi'raj al-Dirayah*. It is preferred that the Adhan be called at the very beginning of the prayer time and the Iqamah at a moderate interval so that those performing ablution (wudu), those praying their personal prayers, and those attending to personal needs can finish; this is cited from *Hujjah* in *Tatarkhaniya*. If a person enters the mosque during the Iqamah, it is disliked (makruh) for them to remain standing in wait; rather, they should sit down. Then, when the Mu'adhin says "Hayya 'ala al-Falah," the person should stand up, as mentioned in *Mudmarat*. If the Mu'adhin is someone other than the Imam and the congregants are inside the mosque with the Imam, then according to our three scholars, both the Imam and the congregants should stand up when the Mu'adhin says "Hayya 'ala al-Falah" during the Iqamah—this is the correct view. If the Imam is outside the mosque and enters through the prayer rows, the people of the row he reaches should stand up; this view is favored by Shams al-A'immah al-Halwani, al-Sarakhsi, and Shaykh al-Islam Khwaharzada. If the Imam enters the mosque from the front, everyone should stand as soon as they see him. If the Mu'adhin and the Imam are the same person, and he calls the Iqamah inside the mosque, the congregants should not stand until he has finished the Iqamah. If he calls the Iqamah from outside the mosque, our scholars agree that the congregants should not stand until the Imam enters the mosque. The Imam should say the Takbir slightly before "Qad qamatis-salah"; Shaykh al-Islam Shams al-A'immah al-Halwani stated this is correct, as found in *Al-Muhit*. Regarding responding to the Mu'adhin, it is necessary (wajib) for listeners to respond during the Adhan. The response consists of repeating what the Mu'adhin says, except for "Hayya 'ala al-Salah," to which one should respond with "La hawla wa la quwwata illa billahil 'aliyyil 'azim" (There is no might nor power except with Allah, the Most High, the Supreme). For "Hayya 'ala al-Falah," the response is "Ma sha Allahu kana ma lam yasha' lam yakun" (What Allah wills happens, and what He does not will does not happen), as per *Al-Muhit al-Sarakhsi* and *Fatawa Ghara'ib*. Similarly, for "As-salatu khayrum minan-nawm," the listener should say "Sadaqta wa bararta" (You have spoken the truth and acted righteously), as stated in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If someone hears the Adhan while

walking, it is better for them to stop for a moment and respond, as noted in *Quniya*. Responding to the Iqamah is recommended (mustahabb), according to *Fath al-Qadir*. When the Mu'adhin says "Qad qamatis-salah," the listener should say "Aqamahallahu wa adamaha ma damatis-samawatu wal-ard" (May Allah establish it and preserve it as long as the heavens and the earth endure), and respond to the other phrases as one would for the Adhan, per *Fatawa Ghara'ib*. It is advised that the listener should not talk or recite the Quran between the Adhan and Iqamah, and should refrain from any activity other than responding. If one is reciting Quran, they should stop to listen and respond to the Adhan or Iqamah, as stated in *Bada'i*. Engaging in supplication (dua) during the Iqamah is acceptable, as mentioned in *Al-Khulasah*. If a mosque has multiple Mu'adhins who arrive at different times, the one who arrives first has the right to call the Adhan, as stated in *Kifayah*.

Section Four

Regarding the Conditions of Prayer

According to us, there are seven conditions: purification from ritual impurity (hadath), purification from physical filth (najasat), covering of the private parts (satr al-awrah), facing the Qibla, and...

---

1. May Allah establish it and keep it forever as long as the heavens and the earth remain. (12)
2. The supplication of *Wasilah* is recommended. The method of asking for *Wasilah* is found in the narration of Jabir (RA), who reported that the Prophet (PBUH) said: Whoever hears the Adhan and says: "O Allah, Lord of this perfect call and the prayer to be established, grant Muhammad the *Wasilah* and excellence, and raise him to the praised station (Maqam al-Mahmud) which You have promised him," then my intercession (shafa'ah) becomes lawful for him on the Day of Resurrection. (Narrated by al-Bukhari and the four authors of the Sunan). The common additions such as "wad-darajatar-rafi'ah" and "warzuqna shafa'atahu yawm al-qiyamah" are not found in the original Hadith but are considered commendable (mustahsan). (12-A)

उनके नज़दीक अफ़ज़ल (बेहतर) यह है कि बैठ जाए, यह 'निहाया' में लिखा है। अज़ान और इक़ामत के दरमियान दुआ माँगना मुस्तहब (पसंदीदा) है, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। मुअज़्ज़िन लोगों का इंतज़ार करे और जो कमज़ोर जल्दी आने वाला है उसके लिए खड़ा रहे, और मोहल्ले के रईस और बड़े आदमी का इंतज़ार न करे, यह 'मेराज अल-दराया' में लिखा है। चाहिए कि अज़ान अव्वल वक़्त में कहे और इक़ामत औसत वक़्त में कहे ताकि वज़ू करने वाला अपने वज़ू से और नमाज़ पढ़ने वाला अपनी नमाज़ से और ज़रूरत वाला हाजत (ज़रूरी काम) से फ़ारिग हो जाए, यह 'तातारी-ख़ानिया' में 'हुज्जत' से नक़ल किया गया है। जब कोई शख़्स इक़ामत के वक़्त दाख़िल हो तो उसको खड़े होकर इंतज़ार करना मकरूह है, बल्कि बैठ जाए, फिर मुअज़्ज़िन जब 'हय्या अलल फ़लाह' कहे तो खड़ा हो, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। अगर मुअज़्ज़िन इमाम के अलावा कोई और हो और नमाज़ी इमाम के साथ मस्जिद के अंदर हों, तो मुअज़्ज़िन जिस वक़्त इक़ामत में 'हय्या अलल फ़लाह' कहे, उस वक़्त हमारे तीनों उलमा के नज़दीक इमाम और नमाज़ी खड़े हो जाएँ यही सही है। और इमाम मस्जिद से बाहर है, तो अगर सफ़ों की तरफ़ से मस्जिद में दाख़िल हुआ तो जिस सफ़ में वह बढ़ेगा वह सफ़ खड़ी हो जाए, और इस तरफ़ शम्स अल-अइम्मा हलवाई और सरख़सी और शैख़ुल इस्लाम ख़्वाहरज़ादा माइल हुए हैं। और अगर इमाम मस्जिद में सामने से आए, तो इमाम को देखते ही सब खड़े हो जाएँ। और अगर मुअज़्ज़िन और इमाम एक ही हो, तो अगर वह इक़ामत मस्जिद के अंदर कहे, तो जब तक इक़ामत से फ़ारिग न हो जाए तब तक नमाज़ी खड़े न हों, और अगर वह मस्जिद से बाहर इक़ामत कहे, तो हमारे मशायख़ का इत्तिफ़ाक़ (सहमति) है कि जब तक इमाम मस्जिद में दाख़िल न हो तब तक नमाज़ी खड़े न हों। और इमाम 'क़द क़ामतिस सलात' से कुछ पहले तकबीर कह दे, शैख़ुल इस्लाम शम्स अल-अइम्मा हलवाई ने कहा है कि यही सही है जैसा कि 'मुहीत' में लिखा है। और इसी सिलसिले में अज़ान के वक़्त सुनने वालों को जवाब देना वाजिब (अनिवार्य) है, और जवाब देना यह है कि जो मुअज़्ज़िन कहता है वही सुनने वाला भी कहे, लेकिन 'हय्या अलस सलात' के जवाब में वही लफ़्ज़ न कहे बल्कि 'ला हौला वला क़ुव्वता इल्ला बिल्लाहिल अलिय्यिल अज़ीम' कहे, और 'हय्या अलल फ़लाह' के जवाब में 'मा शाअल्लाहु काना मालम यशाअ लम यकुन' कहे, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है और यही सही है, यह 'फ़तावा ग़राइब' में लिखा है। और इसी तरह 'अस्सलातु ख़ैरुम मिनन नउम' के जवाब में सुनने वाला वही लफ़्ज़ न कहे बल्कि 'सदक़्ता व बररता' (तूने सच कहा और नेक काम किया) कहे, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है।

अज़ान सुनी और वह चल रहा है, तो बेहतर यह है कि एक लम्हा ठहरे और अज़ान का जवाब दे, यह 'क़ुनिया' में लिखा है। इक़ामत का जवाब देना मुस्तहब है, यह 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है। और जब इक़ामत कहने वाला 'क़द क़ामतिस सलात' कहे तो सुनने वाला 'अक़ामहल लाहु व अदामहा मा दामतिस समावातु वल अर्ज़' (अल्लाह इसे क़ायम और हमेशा रखे जब तक आसमान और ज़मीन क़ायम हैं) कहे, और बाक़ी कलिमों में उसी तरह जवाब दे जैसे अज़ान में देता है, यह 'फ़तावा ग़राइब' में लिखा है। और चाहिए कि अज़ान और इक़ामत के दरमियान सुनने वाला बात न करे और क़ुरआन न पढ़े और जवाब देने के अलावा कोई और काम न करे। अगर क़ुरआन पढ़ रहा हो तो उसे छोड़कर अज़ान या इक़ामत सुनने और जवाब देने में मशग़ूल हो जाए, यह 'बदाइ' में लिखा है। अगर इक़ामत के वक़्त दुआ में मशग़ूल हो तो कोई हर्ज नहीं, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। अगर किसी मस्जिद के कई मुअज़्ज़िन हों, तो जब वे आगे-पीछे आएँ तो जो पहले आया उसी का हक़ है, यह 'किफ़ाया' में लिखा है।

चौथा भाग (फ़स्ल-ए-राबे)

नमाज़ की शर्तों के बयान में

और वे हमारे नज़दीक सात हैं: हदस (नापाकी) से पाकी, नजासत (गंदगी) से पाकी, सतर-ए-औरत (शरीर ढांकना), क़िबला की तरफ़ मुँह करना और...

---

1. अल्लाह इसे क़ायम रखे और हमेशा रखे जब तक आसमान और ज़मीन क़ायम हैं। (१२)
2. दुआ-ए-वसीला मुस्तहब है। वसीला माँगने का तरीक़ा हज़रत जाबिर (रज़ि.) की रिवायत में है कि नबी (सल्ल.) ने फ़रमाया: जिसने अज़ान सुनकर कहा: "ऐ अल्लाह, इस कामिल पुकार और क़ायम होने वाली नमाज़ के रब, मुहम्मद (सल्ल.) को वसीला और फ़ज़ीलत अता फ़रमा और उन्हें उस मक़ाम-ए-महमूद पर पहुँचा जिसका तूने उनसे वादा किया है," तो क़यामत के दिन उसके लिए मेरी शफ़ाअत (सिफ़ारिश) हलाल (अनिवार्य) हो गई। इसे बुख़ारी और चार अन्य हदीस की किताबों ने रिवायत किया है। और जो आम बोलचाल में "वद्दरजतफ़र्रीअह" और "वर्ज़ुक़ना शफ़ाअतहू यौमल क़यामह" बढ़ाया जाता है, वह हदीस में नहीं आया है लेकिन मुस्तहसन (अच्छा) है। (१२-अ)

ان کے نزدیک افضل یہ ہے کہ بیٹھ جائے یہ نہایہ میں لکھا ہے اذان اور اقامت کے درمیان میں دعا مانگنا مستحب ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ مؤذن آدمیوں کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلد آنے والا ہے اس کے لیے کھڑا رہے اور محلہ کے رئیس اور بڑے آدمی کا انتظار نہ کرے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے۔ چاہئے کہ اذان اول وقت میں کہے اور اقامت اوسط وقت میں کہے تاکہ وضو کرنے والا اپنے وضو سے اور نماز پڑھنے والا اپنی نماز سے اور ضرورت والا قضائے حاجت سے فارغ ہو جائے یہ تاتارخانیہ میں حجت سے نقل کیا ہے جب کوئی شخص اقامت کے وقت داخل ہو تو اس کو کھڑے ہو کر انتظار کرنا مکروہ ہے بلکہ بیٹھ جائے پھر مؤذن جب حی علی الفلاح کہے تو کھڑا ہو یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر مؤذن امام کے سوا کوئی اور ہو اور نمازی مع امام کے مسجد کے اندر ہوں تو مؤذن جس وقت اقامت میں حی علی الفلاح کہے اس وقت ہمارے تینوں علماء کے نزدیک امام اور نمازی کھڑے ہو جائیں یہی صحیح ہے اور امام مسجد سے باہر ہے تو اگر صفوں کی طرف سے مسجد میں داخل ہوا تو جس صف میں وہ بڑھے وہ صف کھڑی ہو جائے اور اس طرف مائل ہوئے ہیں شمس الائمہ حلوائی اور سرخسی اور شیخ الاسلام خواہر زادہ اور اگر امام مسجد میں سامنے سے آئے تو امام کو دیکھتے ہی سب کھڑے ہو جائیں اور اگر مؤذن اور امام ایک ہو تو اگر وہ اقامت مسجد کے اندر کہے تو جب تک اقامت سے فارغ نہ ہوئے تب تک نمازی کھڑے نہ ہوں اور وہ مسجد سے باہر اقامت کہے تو ہمارے مشائخ کا اتفاق ہے کہ جب تک امام مسجد میں داخل نہ ہو تب تک نمازی کھڑے نہ ہوں اور امام قد قامت الصلوۃ سے کچھ پہلے تکبیر کہہ دے شیخ الاسلام شمس الائمہ حلوائی نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے کہ محیط میں لکھا ہے اور اسی کے میل میں مؤذن کو جواب دینے کے مسئلہ اذان کے وقت سامعین کو

جواب دینا واجب ہے اور جواب دینا یہ ہے کہ جو اذان کہتا ہے وہی یہ بھی کہے مگر حی علی الصلوۃ کے جواب میں وہی لفظ نہ کہے بلکہ لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم کہے اور حی علی الفلاح کے جواب میں ماشاء اللہ کان مالم یشاء لم یکن کہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ فتاویٰ غرائب میں لکھا ہے اور اس طرح الصلوۃ خیر من النوم کے جواب میں سننے والا وہی لفظ نہ کہے بلکہ صدقت و بررت کہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اذان سنی اور وہ چل رہا ہے تو اولیٰ یہ ہے کہ ایک ساعت ٹھہرے اور اذان کا جواب دے یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ اقامت کا جواب مستحب ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور جب اقامت کہنے والا قد قامت الصلوۃ کہے تو سننے والا اقامہا اللہ و ادامہا ما دامت السموات والارض کہے اور باقی کلمات میں اس طرح جواب دے جیسے اذان میں جواب دیتا ہے یہ فتاویٰ غرائب میں لکھا ہے۔ اور چاہئے کہ اذان واقامت کے درمیان میں سننے والا بات نہ کرے اور قرآن نہ پڑھے اور سوائے جواب دینے کے کوئی کام نہ کرے۔ اگر قرآن پڑھتا ہو تو اس کو چھوڑ کر اذان یا اقامت کے سننے اور جواب دینے میں مشغول ہو یہ بدائع میں لکھا ہے۔ اگر اقامت کے وقت دعا میں مشغول ہو تو مضائقہ نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی مسجد کے کئی مؤذن ہوں تو جب وہ آگے پیچھے آئیں تو جو آگے آیا اسی کا حق ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے

فصل رابع

نماز کی شرطوں کے بیان میں

اور وہ ہمارے نزدیک سات ہیں حدث سے طہارت اور نجاست سے طہارت اور ستر عورت اور قبلہ کی جانب منہ کرنا اور

---

1. قائم رکھے اس کو اللہ اور ہمیشہ رکھے اس کو جب تک آسمان اور زمین قائم ہیں ۱۲

2. دعائے وسیلہ مستحب ہے وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا اذان سن کر جس نے کہا: اَللّٰهُمَّ رَبَّ هٰذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ وَالصَّلٰوةِ الْقَائِمَةِ اٰتِ مُحَمَّدَنِ الْوَسِيْلَةَ وَ الْفَضِيْلَةَ وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَّحْمُوْدَنِ الَّذِیْ وَعَدْتَّهٗ تو اس کے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی رواہ البخاری والاربعہ اور یہ جو عرف میں والدرجۃ الرفیعۃ وابعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ وارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ بڑھایا جاتا ہے تو یہ حدیث میں وارد نہیں لیکن مستحسن ہے ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (266) Kitab al-Salat (Book of Prayer)

The timings, intention of prayer, and Tahrimah (opening Takbir) are mentioned in *Zahidi*. There are four sections in this chapter:

First Section

Regarding Purity and the Covering of the Aura (Satr)

It is obligatory (*Wajib*) for the person praying to purify their body, clothes, and the place of prayer from impurities (*Najasa*); this is stated in the chapter on impurities in *Zahidi*. This applies when the impurity is sufficient to invalidate the prayer and its removal does not cause a greater problem. For instance, if one cannot remove the impurity without exposing their private parts (*Satr*) in front of people, then they should pray with the impurity. If they expose their private parts in front of others to remove the impurity, they become a transgressor (*Fasiq*); this is recorded in *Bahr al-Ra'iq*. Regarding impurity, the external part of the body is considered; for example, if impure kohl is applied to the eyes, washing the inner eyes is not obligatory, as stated in *Siraj al-Wahaj*. If heavy impurity (*Najasa Ghaliza*) exceeds the size of a dirham, washing it is mandatory (*Fard*) and praying with it is void (*Batil*). If it is equal to the size of a dirham, washing it is obligatory (*Wajib*) and prayer with it is permissible. If it is less than a dirham, washing it is a Sunnah. Light impurity (*Najasa Khafifa*), as long as it is not excessive, does not prevent the validity of prayer, as stated in *Mudmarat*. Covering the private parts (*Satr*) is a condition for the validity of prayer if one is capable of doing so, according to *Muhit Sarakhsi*. For a man, the area to be covered is from below the navel to below the knees; the navel itself is not part of the *Satr* according to our three leading scholars, but the knees are part of the *Satr* according to all our scholars, as written in *Muhit Sarakhsi*. For a free woman, the entire body except for the face, palms, and feet must be covered, as stated in the primary texts (*Mutun*). A woman's hair on her head is part of the *Satr*; regarding hair that hangs down, there are two reports, and the most correct view is that it is part of the *Satr* as mentioned in *Khulasa*, and this is the view adopted by Jurist Abu Layth and upon which the *Fatwa* is based, as stated in *Mi'raj al-Dirayah*. The *Satr* of a female slave is the same as that of a man, but her abdomen and back are also part of the *Satr*; this ruling applies to all types of female slaves, whether she is an *Umm al-Walad*^1, a *Mudabbara*, or a *Mukataba*, as stated in *Tabyin*. A *Musta'ara* is treated like a *Mukataba* according to Imam Abu Hanifa, as mentioned in *Zahiriyya*. An intersex person (*Khunsa Mushkil*)^2 who is a slave follows the rules of a female slave's *Satr*; if free, our jurists

rule that the entire body must be covered. If they only cover from the navel to the knees, some say the prayer must be repeated, while others say it is not necessary, as written in *Siraj al-Wahaj*. If a girl near puberty prays naked or without ablution (*Wudu*), she should be ordered to repeat it; however, if she prays without a headscarf, her prayer is considered complete by way of legal preference (*Istihsan*), according to *Muhit Sarakhsi*. Covering one's *Satr* from others during prayer is an absolute obligation (*Fard*) by consensus (*Ijma*); however, covering it from oneself is not obligatory according to the majority of scholars (*Mashayikh*), as stated in *Shahan*. Therefore, if one prays wearing a shirt without lower garments (*Izar*) and the shirt is such that if one looks through the collar the *Satr* is visible, the prayer will not be invalidated according to the majority of scholars, and this is the correct view. If one prays naked in a dark house while having clean clothes available, the prayer is not permissible by consensus, as stated in *Siraj al-Wahaj*. Prayer is not permissible in thin clothing through which the body is visible, as stated in *Tabyin*. If one only has a shirt and no other clothes, and the *Satr* is not visible to anyone during prostration, but it would be visible if someone looked from underneath, there is no harm in this...

---

1. *Umm al-Walad* is a slave woman who has borne her master's child; *Mudabbara* is one who is promised freedom after the master's death; *Mukataba* is one who has a written contract to buy her freedom. *Musta'ara* is one who is partially free.
2. *Khunsa Mushkil* refers to an intersex person with ambiguous sexual characteristics.

फ़तावा आलमगीरी ..... खंड 1 (266) किताब अल-सलात

नमाज़ का वक्त, नीयत और तहरीमा ज़ाहेदी में वर्णित है। इस अध्याय में चार खंड हैं:

पहला खंड

पवित्रता और सतर (शरीर के अंगों को ढकना) के वर्णन में

नमाज़ी के लिए शरीर, कपड़े और नमाज़ की जगह को नजासत (अशुद्धता) से पाक करना वाजिब (अनिवार्य) है; यह ज़ाहेदी के नजासत अध्याय में लिखा है। यह उस स्थिति में है जब नजासत इतनी लगी हो कि नमाज़ में बाधक हो और उसे दूर करने में उससे बड़ी कोई खराबी न हो। यहाँ तक कि यदि लोगों के सामने सतर खोले बिना नजासत दूर नहीं की जा सकती, तो उसी नजासत के साथ नमाज़ पढ़ ले; और यदि नजासत दूर करने के लिए लोगों के सामने सतर खोल दिया तो वह फासिक (गुनहगार) हो गया, यह बहर-उर-रैक में लिखा है। नजासत में शरीर के ऊपरी हिस्से का विचार किया जाता है, यहाँ तक कि यदि आँखों में अशुद्ध सुरमा लगाया हो, तो आँखों का धोना वाजिब नहीं है, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। यदि नजासत-ए-ग़लीज़ा (भारी अशुद्धता) एक दिरहम की मात्रा से अधिक है, तो उसे धोना फ़र्ज़ है और उसके साथ नमाज़ पढ़ना बातिल (अमान्य) है। यदि दिरहम की मात्रा के बराबर है, तो धोना वाजिब है और नमाज़ जायज़ है। और यदि दिरहम की मात्रा से कम है, तो धोना सुन्नत है। यदि नजासत-ए-ख़फ़ीफ़ा (हल्की अशुद्धता) हो, तो जब तक वह बहुत अधिक न हो, नमाज़ की वैधता में बाधक नहीं होती, यह मुज़मरात में लिखा है। सतर-ए-औरत नमाज़ के सही होने की शर्त है यदि व्यक्ति इस पर सक्षम हो, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। पुरुष के लिए नाभि के नीचे से घुटनों के आगे तक सतर है; और हमारे तीन इमामों के अनुसार पुरुष की नाभि सतर नहीं है, लेकिन घुटने हमारे सभी विद्वानों के अनुसार सतर हैं, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। स्वतंत्र महिला का चेहरा, हथेलियाँ और पैरों के अलावा पूरा शरीर सतर है, यह मतून में लिखा है। महिला के सिर के बाल सतर हैं, और जो बाल लटके हुए हैं उनके बारे में दो रिवायतें हैं, सबसे सही यह है कि वे सतर हैं जैसा कि ख़ुलासा में लिखा है, और यही सही है जिसे फकीह अबू लैथ ने अपनाया है और इसी पर फतवा है, यह मेराज अद-दिराया में लिखा है। दासी (बांदी) का सतर वही है जो पुरुष का है, लेकिन उसका पेट और पीठ भी सतर हैं; और इस हुक्म में सभी प्रकार की दासियाँ शामिल हैं, चाहे वह उम-उल-वल्द^1 हो, मुदब्बराह हो या मुकातबा हो, यह तबीन में लिखा है। और मुस्तआरा मुकातबा के दर्जे में है, इमाम अबू हनीफा (रह.) के अनुसार यह ज़हीरिया में लिखा है। खुनसा-ए-मुश्किल^2 यदि

गुलाम है, तो उसका सतर दासी के समान है, और यदि स्वतंत्र है, तो हमारे फकीह हुक्म देते हैं कि पूरा शरीर ढके। यदि उसने केवल नाभि से घुटनों तक ढका, तो कुछ का कहना है कि नमाज़ दोहराना ज़रूरी है, और कुछ के अनुसार ज़रूरी नहीं, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। जो लड़की बालिग होने के करीब है और नग्न या बिना वज़ू नमाज़ पढ़े, तो उसे दोहराने का हुक्म दिया जाएगा; लेकिन बिना दुपट्टे (ओढ़नी) के नमाज़ पढ़े तो इस्तिहसानन उसकी नमाज़ पूरी हो जाएगी, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। नमाज़ में अपना सतर दूसरों से छुपाना इज्मा (सर्वसम्मति) के साथ फ़र्ज़ है, लेकिन खुद से छुपाना आम मशायख़ के नज़दीक फ़र्ज़ नहीं है, यह शाहान में लिखा है। इसलिए, यदि कोई कमीज़ पहनकर बिना पाजामे (इज़ार) के नमाज़ पढ़े और कमीज़ ऐसी हो कि उसके गिरेबान से देखने पर सतर नज़र आए, तो अधिकांश मशायख़ के अनुसार नमाज़ फासिद (भंग) नहीं होगी और यही सही है। यदि अंधेरे घर में नग्न होकर नमाज़ पढ़ी और उसके पास पाक कपड़ा मौजूद था, तो सर्वसम्मति से नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। बारीक कपड़ा जिससे शरीर नज़र आता हो, उसमें नमाज़ जायज़ नहीं है, यह तबीन में लिखा है। यदि उसके पास कमीज़ हो और उसके सिवा कोई कपड़ा न हो, और सजदे में किसी को उसका सतर दिखाई न दे, लेकिन यदि कोई नीचे से देखे तो सतर नज़र आए, तो इसमें कोई हर्ज नहीं है...

---

1. उम-उल-वल्द वह दासी है जिससे मालिक को संतान हुई हो; मुदब्बराह वह है जिसे मालिक कह दे कि मेरे मरने के बाद आज़ाद है; मुकातबा वह है जिसके साथ मालिक लिखित अनुबंध करे कि एक निश्चित राशि देने पर वह आज़ाद होगी। मुस्तआरा वह है जिसका कुछ हिस्सा आज़ाद हो चुका हो।
2. खुनसा-ए-मुश्किल वह है जिसमें पुरुष और महिला दोनों के लक्षण हों।

وقت اور نیت نماز اور تحریمہ یہ زاہدی میں لکھا ہے: اس باب میں چار فصلیں ہیں:

پہلی فصل

طہارت اور ستر عورت کے بیان میں

نمازی کو بدن اور کپڑے اور نماز کی جگہ کو نجاست سے پاک کرنا واجب ہے یہ زاہدی کے باب نجاست میں لکھا ہے یہ اس وقت ہے کہ جب نجاست اتنی لگی ہو کہ نماز کی مانع ہو اور اس کے دور کرنے میں اس سے بڑھ کر کوئی خرابی نہ ہو یہاں تک کہ اگر آدمیوں کے سامنے بے ستر کھولے نجاست دور نہیں کر سکتا تو اسی نجاست سے نماز پڑھ لے اور اگر نجاست سے دور کرنے کے واسطے لوگوں کے سامنے ستر کھول دیا تو فاسق ہو گیا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ نجاست میں اوپر کے بدن کا اعتبار ہے یہاں تک کہ اگر نجس سرمہ آنکھوں میں لگایا تو آنکھوں کا دھونا واجب نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر نجاست غلیظہ قدر درہم سے زائد ہے تو اس کا دھونا فرض ہے اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا باطل ہے اور اگر بقدر درہم ہے تو اس کا دھونا واجب ہے اور نماز اس کے ساتھ جائز ہے اور اگر قدر درہم سے کم ہے تو اس کا دھونا سنت ہے اور اگر نجاست خفیفہ ہو تو وہ جب تک بہت نہ ہو جواز صلوٰۃ کی مانع نہیں یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ ستر عورت نماز کے صحیح ہونے کے واسطے شرط ہے اگر اس پر قادر ہو یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ مرد کے لیے ناف کے نیچے سے گھٹنوں کے آگے تک ستر ہے اور مرد کی ناف ہمارے تینوں عالموں کے نزدیک ستر نہیں اور گھٹنے ہمارے سب علماء کے نزدیک ستر ہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے آزاد عورت کا منہ اور ہتھیلیوں اور قدموں کے سوا تمام بدن ستر ہے یہ متون

میں لکھا ہے۔ عورت کے بال جو سر پر ہیں وہ ستر ہے اور جو لٹکے ہوئے ہیں اس میں دو روایتیں ہیں اصح یہ ہے کہ وہ ستر ہیں جو خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے۔ باندی کا ستر وہی ہے جو مرد کا ہے مگر اس کا پیٹ اور پیٹھ بھی ستر ہے اور اسی حکم میں سب طرح کی باندیاں شامل ہیں خواہ ام الولد ۱۸ ہو یا مدبرہ یا مکاتبہ ہو یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور مستعارہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ خنثیٰ ۲۸ مشکل اگر غلام ہے تو ستر اس کا مثل ستر باندی کے ہے اور اگر آزاد ہے تو ہمارے فقہاء یہ حکم کرتے ہیں کہ سارا بدن ڈھکے اگر اس نے صرف ناف سے گھٹنوں تک ڈھکا تو بعضوں کا یہ قول ہے کہ اعادہ لازم ہے اور بعضوں کے نزدیک لازم نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ جو لڑکی قریب بلوغ ہے اور ننگی یا بغیر وضو نماز پڑھے تو اعادہ کا حکم کیا جائے اور بغیر اوڑھنی کے نماز پڑھے تو استحساناً نماز اس کی پوری ہو جائے گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے نماز میں اپنا ستر غیر شخصوں سے چھپانا بالاجماع فرض ہے اور اپنے آپ سے چھپانا عامہ مشائخ کے نزدیک فرض نہیں یہ شاہان میں لکھا ہے پس اگر قمیص پہن کر بغیر ازار کے نماز پڑھے اور قمیص ایسا ہو کہ اگر اسکے گریبان میں سے دیکھے تو ستر نظر آئے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہو گی اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیرے گھر میں ننگا ہو کر نماز پڑھی اور اس کے پاس پاک کپڑا موجود ہے تو بالاجماع نماز جائز نہ ہو گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے باریک کپڑا جس میں سے بدن نظر آتا ہو اس میں نماز جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اگر اس کے پاس قمیص ہو اور سوا اس کے اور کوئی کپڑا نہ پہنے اور کسی شخص کو سجدہ میں اس کا ستر نہ معلوم ہوتا ہو لیکن اگر کوئی اس کے نیچے سے دیکھے تو ستر نظر آئے اس میں کچھ مضائقہ نہیں تھوڑا

۱۔ ام الولد وہ باندی ہے جس کے پیٹ سے مالک کی اولاد ہوئی ہو، مدبر وہ ہے جن کو مالک یہ کہدے کہ میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، مکاتبہ وہ ہے جس کو مالک یہ لکھ دے کہ اس قدر روپیہ دے دے تو آزاد ہو۔ مستعارہ وہ ہے جس کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا اور باقی حصہ کی قیمت دینے کے لیے کوشش کرتی ہو۔ ۱۲ ۲۔ خنثیٰ مشکل وہ ہے جس میں مرد اور عورت دونوں کی علامات ہوں۔ ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 [267] Kitab-us-Salat (Book of Prayer)

A slight (Qaleel) uncovering is excused because there is difficulty in avoiding it, whereas extensive uncovering is not excused as it lacks such difficulty. Uncovering of one-fourth or more falls under 'extensive' (Kaseer), and less than one-fourth is considered 'slight'; this is the correct view, as stated in 'Al-Muhit'. The most accurate opinion is that whether the covering (Satar) is heavy or light, its calculation is based on the one-fourth rule, as noted in 'Al-Khulasa'. If less than one-fourth of a single limb is uncovered, it is forgiven. However, if portions of two or more limbs are uncovered, they must be combined; if the total area equals one-fourth of the smallest of those involved limbs, the prayer is invalid. This is documented in 'Sharh al-Majma', a work by Ibn al-Malak. In calculating the total uncovered area, specific fractions like one-sixth or one-ninth are not the standard; instead, the overall magnitude is considered. For example, if one-ninth of an ear and one-ninth of a shin are both uncovered, the prayer is prohibited because the combined uncovered area equals one-fourth of an ear, as mentioned in 'Al-Qunya'. If the Satar is uncovered during prayer but is immediately covered without hesitation, the prayer remains valid by consensus (Ijma). If a pillar (Rukn) of prayer is performed while uncovered, the prayer is void by consensus. Alternatively, if it remains uncovered for a duration sufficient to complete one Rukn, the prayer becomes void according to Imam Abu Yusuf, while Imam Muhammad considers it valid. There is no explicit ruling transmitted from Imam Abu Hanifa on this specific point. This is found in 'Sharh al-Nuqaya' by Sheikh Abul Makarim. If a slave woman prays without a headscarf and becomes free during the prayer, she must cover herself immediately; failing to do so renders the prayer void. However, if she covers herself using a minor action (Amal-e-Qaleel), it is valid, as noted in 'Al-Muhit al-Sarakhsi'. A minor action is defined as using only one hand, according to 'Siraj al-Wahaj'. The penis and testicles are considered separate limbs, which is the correct position per 'Al-Hidayah'. Each buttock is a distinct Satar, and the anus is a third separate part, according to 'Sharh al-Majma' and 'Al-Tabyin'. The region from the knee to the top of the thigh is one limb; thus, if one prays with knees uncovered but thighs covered, the prayer is valid, which is the preferred view in 'Al-Tajnis'. Similarly, for a woman, the foot combined with the shin is treated as a single limb, as per 'Sharh al-Majma'.

In men, the area from below the navel to the pubic bone constitutes one limb, and uncovering one-fourth of it invalidates the prayer, according to 'Al-Khulasa'. The back is a separate Satar, as are the abdomen and the chest, as cited in 'Al-Tatarkhaniyya'

from 'Al-Itabiyyah'. The flank is grouped with the abdomen in 'Al-Qunya'. A woman's breasts, if small and firm, are part of the chest, but if large, they are separate limbs per 'Al-Khulasa', with each treated as an individual Satar. The same applies to both ears; uncovering one-fourth of an ear invalidates the prayer, as per 'Al-Zahedi'. One who lacks clothing should pray sitting and perform bowing (Ruku) and prostration (Sajda) via gestures, or pray standing with actual Ruku and Sajda; the former is preferred according to 'Al-Kafi'. This rule applies regardless of time (day or night) or location (wilderness or home), as noted in 'Al-Bahr al-Ra'iq'. 'Availability of clothing' implies the ability to obtain it; if someone makes clothing lawful (Mubah) for another, it becomes obligatory (Wajib) to use it, as per 'Al-Jawhara al-Nayyirah'. If a naked person is with someone who has clothes but refuses to share them, they may pray naked. If clothes become available during the prayer, it must be restarted from the beginning, as cited in 'Al-Tatarkhaniyya' from 'Al-Sirabiyyah'. If there is a reasonable hope of finding clothes, the prayer should be delayed until the end of its prescribed time, provided there is no fear of missing the time window entirely, similar to waiting for a clean prayer spot, as noted in 'Al-Qunya'. Naked individuals should pray far apart. If they pray in a group (Jama'at), the Imam should stand in the center, and everyone should point their feet toward the Qibla, placing hands between the thighs, and pray by gestures or by sitting with Ruku and Sajda; this is permissible according to 'Al-Zahedi'. It is stated in 'Al-Hujjah' that if naked...

थोड़ा (क़लील) खुल जाना माफ़ है क्योंकि इसमें कठिनाई है, और बहुत अधिक खुलना माफ़ नहीं है क्योंकि उसमें कठिनाई नहीं है। एक चौथाई या उससे अधिक 'अधिक' (कसीर) में गिना जाता है और एक चौथाई से कम 'थोड़े' में, यही सही है, यह 'मुहीत' में लिखा है। और अधिक सही यह है कि पर्दा (सतर) गाढ़ा हो या हल्का, उसका हिसाब एक चौथाई से ही किया जाता है, यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि एक अंग का एक चौथाई से कम हिस्सा खुल जाए तो माफ़ है, और यदि दो या अधिक अंगों का हिस्सा खुले तो उन्हें जोड़ा जाएगा; यदि उनका योग उन अंगों में से सबसे छोटे अंग की एक चौथाई के बराबर हो जाए, तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी। यह 'शर्ह मज्म' में लिखा है जो इब्न मुल्क की रचना है। पर्दा (सतर) को जोड़ने में हिस्सों का हिसाब, जैसे छठा हिस्सा या नौवां हिस्सा, मान्य नहीं है बल्कि कुल मात्रा का हिसाब होगा। यहाँ तक कि यदि कान का नौवां हिस्सा खुल जाए और पिंडली का नौवां हिस्सा खुल जाए, तो नमाज़ वर्जित होगी क्योंकि जो खुला है वह कान की एक चौथाई के बराबर है, यह 'कुन्या' में लिखा है। यदि नमाज़ के दौरान सतर खुल गया और बिना रुके तुरंत ढक लिया गया तो सर्वसम्मति (इज्मा) से नमाज़ जायज़ है। और यदि इसी तरह सतर खुले हुए कोई रुकन (नमाज़ का हिस्सा) अदा किया गया तो सर्वसम्मति से नमाज़ भ्रष्ट (फ़ासिद) हो जाएगी, या यदि इस तरह खुला रहा कि उसमें एक रुकन अदा हो सकता था, तो इमाम अबू यूसुफ के अनुसार नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और इमाम मुहम्मद के अनुसार फ़ासिद नहीं होगी। इमाम अबू हनीफा से इस बारे में कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं है। यह 'शर्ह नुकाया' में लिखा है जो शेख अबुल मकारिम की रचना है। यदि किसी दासी ने बिना दुपट्टे के नमाज़ पढ़ी और नमाज़ के दौरान वह स्वतंत्र (आज़ाद) हो गई, यदि उसने उसी समय दुपट्टा नहीं ओढ़ा तो नमाज़ फ़ासिद हो गई, और यदि थोड़े से कार्य (अमल-ए-क़लील) से ओढ़ लिया तो जायज़ होगी, यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। अमल-ए-क़लील यह है कि उसे एक हाथ से पकड़े, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। लिंग और अंडकोष अलग-अलग अंग हैं और यही सही है, यह 'हिदाया' में लिखा है। प्रत्येक नितंब अलग सतर है और मलद्वार तीसरा सतर है, यही सही है। यह 'शर्ह मज्म' में लिखा है जो इब्न मुल्क की रचना है और यही 'तब्बीन' में लिखा है। और घुटने से जांघ के अंत तक एक अंग है, यहाँ तक कि यदि किसी ने नमाज़ पढ़ी और घुटने खुले थे पर जांघ ढकी थी तो नमाज़ जायज़ हो जाएगी, यही अधिक सही है, यह 'तजनीस' में लिखा है। इसी तरह महिला का पैर पिंडली के साथ एक अंग है, यह 'शर्ह मज्म' में लिखा है।

पुरुष की नाभि के नीचे से पेड़ू (प्युबिक एरिया) की हड्डी तक यह एक अंग है और यदि उसका एक चौथाई खुल जाए तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'खुलासा' में लिखा है। पीठ एक अलग सतर है, और इसी तरह पेट और सीना, यह 'तातारखानीया' में 'अताबिया' से उद्धृत है। पहलू पेट के साथ है, यह 'कुन्या' में लिखा है। यदि महिला के स्तन छोटे और उभरे हुए हों तो वे सीने में शामिल हैं, और यदि बड़े हों तो वे अलग अंग हैं, यह 'खुलासा' में लिखा है। इनमें से प्रत्येक अलग-अलग सतर माना जाएगा। यही नियम दोनों कानों का है; यदि एक कान का एक चौथाई खुल जाए तो नमाज़ फ़ासिद होगी, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। जिसे कपड़ा न मिले वह बैठकर नमाज़ पढ़े और रुकू और सजदा इशारे से करे, या खड़े होकर रुकू और सजदे के साथ पढ़े, और पहला तरीका बेहतर है, यह 'काफी' में लिखा है। रात हो या दिन, जंगल हो या घर, सबके लिए यही नियम है, यह 'बह्र-उर-राइक' में लिखा है। 'कपड़ा मिलने' से तात्पर्य है उस पर सक्षम होना, अतः यदि किसी ने उसके लिए कपड़ा वैध (मुबाह) कर दिया तो अधिक सही यह है कि उसका उपयोग उस पर अनिवार्य (वाजिब) है, यह 'जौहरा नायरा' में लिखा है। नग्न व्यक्ति के सामने यदि कोई ऐसा व्यक्ति हो जिसके पास वस्त्र हो और वह उससे मांगे, और वह न दे, तो वह नग्न नमाज़ पढ़ ले। यदि नमाज़ के बीच में कपड़ा मिल जाए तो नमाज़ फिर से शुरू करे, यह 'तातारखानीया' में 'सराबीया' से उद्धृत है। यदि कपड़ा मिलने की आशा हो तो नमाज़ में उस समय तक देरी करे जब तक कि समय निकलने का भय न हो, जैसे यदि नमाज़ के लिए पाक जगह न मिले लेकिन मिलने की आशा हो तो उस स्थिति में भी इतनी देरी करे कि समय बीत जाने का डर न रहे, यह 'कुन्या' में लिखा है। नग्न लोग अलग-अलग दूर-दूर नमाज़ पढ़ें, और यदि जमात (समूह) के साथ पढ़ें तो इमाम बीच में हो और प्रत्येक व्यक्ति अपने पैर किबला की ओर करे और दोनों हाथ दोनों जांघों के बीच रखे और इशारे से नमाज़ पढ़े या बैठकर रुकू और सजदे के साथ नमाज़ पढ़े तो जायज़ है, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। 'हुज्जत' में है कि यदि नग्न...

قلیل کھل جانا معاف ہے اس واسطے کہ اس میں حرج ہے اور بہت میں حرج نہیں اس واسطے عفو نہیں۔ چوتھائی اور اس سے زیادہ بہت میں داخل ہے اور چوتھائی سے کم تھوڑے میں یہی صحیح ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اصح یہ ہے کہ ستر غلیظ ہو یا خفیف اس کا حساب چوتھائی سے ہی کیا جاتا ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ ایک عضو میں سے اگر چوتھائی سے کم کھل جائے تو معاف ہے اور اگر دو عضووں یا دو سے زیادہ عضو میں سے کھلے تو اس کو جمع کریں گے اگر وہ سب مل کر ان اعضا میں سے سب سے چھوٹے عضو کی چوتھائی ہو جائے تو نماز جائز نہ ہوگی یہ شرح مجمع میں لکھا ہے جو ابن ملک کی تصنیف ہے ستر کے جمع کرنے میں حصوں کا حساب مثلاً چھٹا حصہ یا نواں حصہ معتبر نہیں بلکہ مقدار کا حساب ہوگا یہاں تک کہ اگر کان کا نواں حصہ کھل جائے اور پنڈلی کا نواں حصہ کھل جائے تو نماز منع ہو گی اس لئے کہ جو کچھ کھلا وہ کان کی چوتھائی کے برابر ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ اگر نماز میں ستر کھل گیا اور بلا توقف اسی وقت چھپا لیا تو بالا جماع اس کی نماز جائز ہے اور اگر اس طرح ستر کھلے رکن ادا کیا تو نماز اس کی بالاجماع فاسد ہے یا اگر اس طرح ستر کھلے ہوئے ادا کیا لیکن اس قدر ٹھہرا جس میں رکن ادا ہو جاتا تو امام ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلہ میں کوئی تصریح منقول نہیں یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو شیخ ابولکارم کی تصنیف ہے باندی نے بغیر اوڑھنی کے نماز پڑھی اور نماز کے اندر وہ آزاد ہوگئی اگر اس وقت اوڑھنی نہ اوڑھی تو نماز فاسد ہوگئی اور اگر عمل قلیل سے اوڑھ لی تو جائز ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ عمل قلیل یہ ہے کہ اس کو ایک ہاتھ سے پکڑے۔ یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ ذکر جدا ایک عضو اور انثیین جدا اور یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں

لکھا ہے ہر ایک سرین علیحدہ ستر ہے اور دبران میں تیسرا ستر جدا ہے یہی صحیح ہے یہ شرح مجمع میں لکھا ہے جو ابن ملک کی تصنیف ہے اور یہی تبیین میں لکھا ہے اور گھٹناران کے آخر تک ایک عضو ہے یہاں تک کہ اگر نماز پڑھی اور گھٹنے کھلے تھے اور ران ڈھکی ہوئی تو نماز جائز ہو جائے گی یہی اصح ہے یہ تجنیس میں لکھا ہے اس طرح عورت کا پاؤں مع پنڈلی کے ایک عضو ہے یہ شرح مجمع میں لکھا ہے جو ابن ملک کی تصنیف ہے۔

مرد کی ناف کے نیچے سے عانہ کی ہڈی تک یہ ایک عضو ہے اور اس کی چوتھائی کھل جائے گی تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے پیٹھ جدا ستر ہے اور اس طرح پیٹ اور اس طرح سینہ یہ تاتارخانیہ میں عتابیہ سے نقل کیا ہے۔ پہلو پیٹ کے ساتھ یہ قنیہ میں لکھا ہے عورت کی چھاتیاں اگر چھوٹی ہوں اور ابھری ہوئی ہوں تو وہ سینہ میں شامل ہیں اور اگر بڑی ہیں تو وہ جدا عضو ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور ہر ایک ان میں سے جدا جدا ستر ہوگی اور یہی حکم ہے دونوں کانوں کا اگر ایک کان کی چوتھائی کھل جائے تو نماز فاسد ہو گی یہ زاہدی میں لکھا ہے جس کو کپڑا نہ ملے وہ بیٹھ کر نماز پڑھے اور رکوع اور سجدہ اشارے سے کرے یا کھڑا ہو کر رکوع اور سجدہ کے ساتھ پڑھے اور اول افضل ہے یہ کافی میں لکھا ہے رات ہو یا دن جنگل ہو یا گھر سب کا یہی حکم ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اور کپڑا ملنے سے مراد ہے اس پر قادر ہونا پس اگر کسی نے کپڑا اس کے لئے مباح کر دیا تو اصح یہ ہے کہ اس کا استعمال اس پر واجب ہے یہ جو ہرہ نیرہ میں لکھا ہے ننگے آدمی کے سامنے اگر کوئی ایسا شخص ہو کہ جس کے پاس لباس ہے تو اس سے مانگے تو اگر نہ دے تو ننگا نماز پڑھ لے اور اگر نماز کے درمیان میں کپڑا ملے تو از سرنو نماز پڑھے یہ تاتارخانیہ میں سرابیہ سے نقل کیا ہے اور اگر کپڑا ملنے کی امید ہو تو نماز میں اس وقت تک تاخیر کرے کہ جب تک فوت وقت کا خوف نہ ہو جیسے اگر نماز پڑھنے کے لیے پاک جگہ نہ ملے مگر ملنے کی امید ہو تو اس صورت میں بھی اس قدر تاخیر

کرے کہ وقت کے چلے جانے کا خوف نہ ہو یہ قنیہ میں لکھا ہے ننگے لوگ علیحدہ علیحدہ دور دور نماز پڑھیں اور اگر جماعت سے پڑھیں تو امام بیچ میں ہو اور ہر شخص پاؤں اپنے قبلہ کی طرف کرے اور دونوں ہاتھ دونوں رانوں کے بیچ میں کرے اور اشارہ سے نماز پڑھے یا بیٹھ کر رکوع اور سجدہ سے نماز پڑھے تو جائز ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ حجتہ میں ہے کہ اگر ننگے

Fatawa 'Alamgiri ... Volume 1 (268) Kitab al-Salat (Book of Prayer)

If a mat or bedding is available, one should cover their 'satr' (private parts/required body area) with it and perform prayer, rather than praying naked. The same rule applies if the satr can be covered with grass; this is stated in *Tatar-khaniya*. If a naked person is capable of placing something over their satr and knows it will stay in place, prayer will not be valid without it. Similarly, if one is capable of wrapping leaves around themselves, the same rule applies; this is mentioned in *Qunya*. If one finds only enough cloth to cover a portion of the satr, its use is unanimously obligatory; one should cover the areas of urination and defecation, as stated in *Mi'raj al-Diraya*. If only enough is available to cover one side, some scholars say to cover the back (anus) because its exposure during bowing (ruku) is more indecent, while others say to cover the front because it faces the Qibla.

This is mentioned in *Siraj al-Wahhaj*. Praying in silk clothes is not permissible for men but is permissible for women. If no other cloth is found, a man may pray in it rather than praying naked; this is stated in *Fath al-Qadir*. If a woman prays standing and enough (of the satr) is exposed such that prayer becomes invalid, but it would not be exposed if she prayed sitting, then she must pray sitting; this is mentioned in *Tabyin*. If a woman's satr area equal to one-fourth of a limb is exposed during prostration (sajdah), she should omit that prostration; this is mentioned in *Tatar-khaniya*. It is recommended (mustahabb) for a man to pray wearing three garments: an 'izar' (loincloth), a 'qamis' (shirt), and an 'amama' (turban). Praying with the body covered in a single cloth is permissible without any dislike. Praying in only an 'izar' is permissible but disliked (makruh). For a woman, it is also recommended to pray in three garments: a shirt, an 'izar', and a 'muqna' (head covering). If a woman prays in two garments, it will be valid; this is stated in *Khulasa*. Wrapping oneself in a single cloth to pray is not valid unless it covers the entire body and satr; this is mentioned in *Muhit-e-Sarkhasi*. If two people pray in one large cloth, and each covers their satr with one end, it is permissible. Likewise, if a person covers their satr with one end of a cloth and places the other end over someone who is sleeping, it is permissible; this is stated in *Jauharat al-Nayyira*. If a woman has enough cloth to cover her body and a quarter of her head but does not cover her head, it is not permissible. If the cloth covers less than a quarter of the head and she leaves it uncovered, it is acceptable, though covering it is better; this is mentioned in *Tabyin*. If a naked person finds a piece of cloth only large enough to cover the smallest limb of the satr and fails to cover it, the prayer will be void (fasid); otherwise, it is not; this is in *Qunya*. If prayer is

performed in water and the water is muddy, the prayer is valid; if the water is clear such that the satr is visible, it is not valid; this is mentioned in *Siraj al-Wahhaj*.

Second Section Regarding the Purity of Materials Used for Covering the Satr

If cloth was found that was one-fourth pure (tahir) and one prayed naked, it is not permissible (1). If less than one-fourth was pure or the whole cloth was impure (najis), one has the choice: either pray naked sitting while gesturing for bowing and prostration, or pray wearing that (impure) cloth while standing and performing full bowing and prostration, and the latter is superior; this is mentioned in *Kafi*. If the hide of a dead animal is found which has not been tanned, and there is no other way to cover the satr, one should cover the satr with that hide.

Accordingly, Tallal narrated from Ibn Umar (RA) that the ship of a people was wrecked and they emerged from the sea naked; they would pray sitting by gesturing with their heads for bowing and prostration.

(1) There is consensus on this because one-fourth of a thing stands in place of the whole; thus, it is as if the whole is pure, and it is not permissible to abandon a pure thing and pray naked.

फ़तवा आलमगीरी ... खंड 1 (268) किताब अल-सलात (नमाज़ की किताब)

यदि कोई चटाई या बिछौना मिले तो उससे 'सत्र' (शरीर के गुप्त अंग) ढक कर नमाज़ पढ़े, नंगा न पढ़े। यही हुक्म उस स्थिति में भी है जब घास से सत्र ढक सकता हो, यह 'ताता़रख़ानिया' में लिखा है। यदि कोई नंगा व्यक्ति ऐसी स्थिति में हो कि वह (किसी वस्तु को) अपने सत्र पर लगा सके और उसे पता हो कि वह वहीं रहेगा, तो उसके बिना नमाज़ जायज़ नहीं होगी। इसी तरह यदि पत्तों को लपेटने पर समर्थ हो तो भी यही हुक्म है, यह 'क़ुनैया' में लिखा है। यदि सिर्फ इतना कपड़ा मिले जिससे थोड़ा सत्र ढके तो उसका उपयोग करना सर्वसम्मति से वाजिब (अनिवार्य) है, पेशाब और पाखाने के स्थान को ढक ले, यह 'मेराजुद-दिरया' में लिखा है। और यदि केवल इतना मिल सके जिससे सिर्फ एक तरफ ढके तो कुछ विद्वानों ने कहा है कि पीछे(मलद्वार) को ढके क्योंकि रुकू की स्थिति में उसका खुलना अधिक अश्लील है, और कुछ ने कहा है कि आगे को ढके क्योंकि वह क़िब्ला की ओर होता है।

यह 'सिराजुल-वहाज' में लिखा है। रेशमी कपड़ों में पुरुषों की नमाज़ जायज़ नहीं है, महिलाओं की नमाज़ जायज़ है। यदि इसके अलावा और कोई कपड़ा न मिले तो उसी (रेशम) में पढ़ लेगा, नंगा न पढ़े, यह 'फ़तहुल-क़दीर' में लिखा है। यदि कोई महिला खड़ी होकर नमाज़ पढ़ती है और इतना (सत्र) खुलता है जिससे नमाज़ जायज़ नहीं, और बैठकर पढ़ने से कुछ नहीं खुलता, तो उसे चाहिए कि बैठकर पढ़े, यह 'तबीईन' में लिखा है। यदि सजदा करने में महिला का चौथाई सत्र वाला अंग खुल जाता हो, तो वह सजदा छोड़ दे, यह 'ताता़रख़ानिया' में लिखा है। और मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि पुरुष तीन कपड़े पहनकर नमाज़ पढ़े: इज़ार (तहबंद), क़मीज़ और इमामा (पगड़ी)। यदि एक कपड़े में बदन ढककर नमाज़ पढ़े तो बिना किसी नापसंदगी के नमाज़ जायज़ है। और यदि केवल इज़ार में पढ़े तो जायज़ है लेकिन मकरूह (नापसंद) है। महिला के लिए भी मुस्तहब यह है कि तीन कपड़े: क़मीज़, इज़ार और मक़ना (दुपट्टा) पहनकर नमाज़ पढ़े। यदि महिला दो कपड़ों में नमाज़ पढ़े तो नमाज़ जायज़ होगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और एक कपड़े को लपेटकर नमाज़ पढ़े तो जायज़ नहीं होगी, लेकिन यदि उसमें उसका पूरा बदन और सत्र ढक जाएगा तो जायज़ होगी, यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। यदि दो व्यक्ति एक ही कपड़े में नमाज़ पढ़ें, हर व्यक्ति उसके एक किनारे से अपना सत्र ढक ले तो जायज़ है। और इसी तरह यदि कोई व्यक्ति कपड़े के एक किनारे से अपना सत्र ढके और दूसरा किनारा किसी सोते हुए व्यक्ति पर डाल दे तो जायज़ है, यह 'जौहरतुल-नय्यिरा' में लिखा है। यदि महिला को इतना कपड़ा मिले जिससे उसका शरीर और चौथाई सिर ढक सके और

फिर वह अपना सिर न ढके तो जायज़ नहीं। और जो चौथाई से कम सिर ढकता हो और न ढके तो कोई बात नहीं, लेकिन ढकना बेहतर है, यह 'तबीईन' में लिखा है। नंगे व्यक्ति को कपड़े का केवल इतना टुकड़ा मिले जो सत्र के अंगों में से सबसे छोटे अंग को ढक सके और फिर भी न ढका तो नमाज़ बातिल (अमान्य) होगी, वर्ना नहीं, यह 'क़ुनैया' में लिखा है। यदि पानी के अंदर नमाज़ पढ़ी और पानी गंदा (मटमैला) है तो नमाज़ सही होगी, और यदि पानी साफ़ है जिसमें से सत्र दिखाई देता है तो सही नहीं होगी, यह 'सिराजुल-वहाज' में लिखा है।

दूसरा अध्याय सत्र ढकने वाली चीज़ों की पवित्रता के वर्णन में

ऐसा कपड़ा मिला जिसका चौथाई हिस्सा पाक (पवित्र) था और नंगे नमाज़ पढ़ी तो जायज़ (1) नहीं। और यदि चौथाई से कम पाक था या पूरा नापाक था, तो विकल्प है कि नंगा होकर बैठकर इशारों से नमाज़ पढ़े या उस (नापाक) कपड़े को पहनकर खड़ा होकर रुकू और सजदे के साथ नमाज़ पढ़े, और यही अधिक बेहतर है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और यदि मृत जानवर की खाल मिली जिसकी कमाई (टैनिंग) नहीं हुई थी और उसके अलावा और कोई सत्र ढकने वाली चीज़ नहीं मिलती, तो उस खाल से सत्र (ढक ले)।

चुनांचे त़लाल ने इब्ने उमर (रज़ि.) से रिवायत किया कि एक कौम की कश्ती टूट गई, वे समुद्र से नंगे निकले, तो वे बैठकर नमाज़ पढ़ा करते थे इस तरह कि सिरों से रुकू और सजदे का इशारा करते थे।

(1) इस पर सहमति है क्योंकि किसी चीज़ का चौथाई हिस्सा पूरे के स्थान पर माना जाता है, तो मानो पूरा पाक है, और पाक चीज़ को छोड़कर नंगा पढ़ना जायज़ नहीं है।

کوئی بوریا یا بچھونا ملے تو اس سے ستر ڈھک کے نماز پڑھے ننگا نہ پڑھے یہی حکم ہے اس صورت میں جب گھاس سے ستر ڈھک سکتا ہو یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے ننگا اگر کسی جگہ پر قادر ہو تو وہ اپنے ستر پر لگا لے اگر جانتا ہو کہ وہ ٹھہر رہا ہے گا تو بغیر اس کے نماز جائز نہ ہوگی اس طرح اگر پتے لپیٹنے پر قادر ہو تو بھی یہی حکم ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے اگر صرف اس قدر کپڑا ملے کہ جس سے تھوڑا ستر ڈھکے تو اس کا استعمال بالاتفاق واجب ہے مقام پیشاب و پاخانہ ڈھک لے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور اگر صرف اس قدر مل سکتا ہو جس سے صرف ایک طرف ڈھکے تو بعضوں نے کہا ہے کہ دبر کو ڈھکے اس واسطے کہ حالت رکوع میں اس کے کھلنے میں زیادہ فحش ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ آگے ڈھکے اس واسطے کہ وہ قبلہ کی طرف ہوتا ہے۔

یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ ریشمی کپڑوں میں مردوں کی نماز جائز نہیں عورتوں کی نماز جائز ہے اگر اس کے سوا اور کپڑا نہ ملے تو اسی سے پڑھ لے گا ننگا نہ پڑھے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اگر کوئی عورت کھڑی ہو کر نماز پڑھتی ہے تو اتنا کھلتا ہے جس سے نماز جائز نہیں اور بیٹھ کر پڑھتی ہے تو کچھ نہیں کھلتا ہے تو اس کو چاہیے کہ بیٹھ کر پڑھے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر سجدہ کرنے میں عورت کا چوتھائی عضو ستر کھلتا ہو تو وہ سجدہ کو چھوڑ دے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور مستحب یہ ہے کہ مرد تین کپڑے پہن کر نماز پڑھے ازار اور قمیص اور عمامہ اگر ایک کپڑے میں بدن ڈھک کر نماز پڑھے تو بلا کراہت نماز جائز ہے اور اگر صرف ازار میں پڑھے تو جائز ہے مگر مکروہ ہے عورت کے واسطے بھی مستحب یہ ہے کہ تین کپڑے قمیص اور ازار اور مقنعہ پہن کر نماز پڑھے اگر عورت دو کپڑوں میں نماز پڑھے تو نماز جائز ہوگی یہ

خلاصہ میں لکھا ہے اور ایک کپڑے کو لپیٹ کر نماز پڑھے تو نہیں جائز ہوگی لیکن اگر اس میں اس کا تمام بدن اور ستر ڈھک جائے گا تو جائز ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر دو شخص ایک کپڑے میں نماز پڑھیں ہر شخص اس کے ایک کنارے سے ستر ڈھک لے تو جائز ہے اور اس طرح اگر کوئی شخص ایک کپڑے کے کنارے سے اپنا ستر ڈھکے اور دوسرا کنارہ کسی سوتے ہوئے پر ڈال دے تو جائز ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اگر عورت کو اس قدر کپڑا ملے کہ اس کا بدن اور چوتھائی سر ڈھک سکے اور پھر وہ اپنا سر نہ ڈھکے تو جائز نہیں اور جو چوتھائی سے کم سر ڈھکتا ہو اور نہ ڈھکے تو مضائقہ نہیں لیکن ڈھکنا افضل ہے یہ تبیین میں لکھا ہے ننگے کو صرف اتنا کپڑے کا ٹکڑا ملے کہ اعضائے ستر میں سے جو سب میں چھوٹا عضو ہے اس کو ڈھک سکے اور پھر نہ ڈھکا تو نماز فاسد ہوگی ورنہ فاسد نہ ہوگی یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ اگر پانی کے اندر نماز پڑھی اور پانی گدلا ہے تو نماز صحیح ہوگی اور اگر پانی صاف ہے جس میں سے ستر نظر آتا ہے تو صحیح نہ ہوگی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

دوسری فصل ستر ڈھکنے والی چیزوں کی طہارت کے بیان میں

ایسا کپڑا ملا کہ چوتھائی پاک تھا اور ننگے نماز پڑھی تو جائز (1) نہیں اور اگر چوتھائی سے کم پاک تھا یا کل نجس تھا تو اختیار ہے کہ ننگا ہو کر بیٹھ کر اشاروں سے نماز پڑھے یا اس کپڑے سے کھڑا ہو کر رکوع اور سجدہ سے نماز پڑھے اور یہی افضل ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر مردار کی کھال ملی جس کی دباغت نہیں ہوئی تھی اور سوائے اس کے اور کوئی ستر ڈھکنے والی چیز نہیں ملتی تو اس کھال سے ستر (ڈھک لے)۔

چنانچہ طلال نے ابن عمرؓ سے روایت کیا کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو سمندر سے ننگے برآمد ہوئے پس وہ بیٹھ کر نماز پڑھا کرتے تھے اس حالت سے کہ سروں سے رکوع و سجود کا اشارہ کرتے تھے ۱۲

(1) اس پر اتفاق ہے کیونکہ چیز کی چوتھائی بجائے کل کے قائم ہوتی ہے تو گویا کل پاک ہے اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑھنا روانہیں ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 269 The Book of Prayer (Kitab al-Salat)

...to cover is not permissible and the prayer will not be valid; this is stated in *Siraj al-Wahhaj*. If a person has two garments and each of them has an amount of impurity (najasat) greater than the size of a dirham, then if neither of them has less than one-fourth of the garment affected by the impurity, he has the choice to pray in whichever one he wishes. This is because both are equal in their impediment to prayer; this is written in *al-Tabyin*. However, it is recommended (mustahabb) to pray in the garment that has less impurity; this is written in *al-Khulasa*. If one garment has blood equal to one-fourth of the garment and the other has less than a fourth, he should pray in the one with less blood, and doing the opposite is not permissible. If each has impurity equal to one-fourth, or one has more but not as much as three-quarters while the other has exactly one-fourth, he may pray in whichever he chooses, though it is better to pray in the one with less impurity. If one-fourth of one garment is pure (pak) and less than a fourth of the other is pure, he should pray in the one with a pure quarter, and doing the opposite is not permissible; this is written in *al-Tabyin*. If one part of a garment has blood on it but the garment is large enough that it could be used as a waist-wrap (tahband), then if he uses it as a waist-wrap, the prayer will not be valid because he is capable of covering his private parts (satar) with a pure portion of cloth. No distinction is made regarding whether moving one side of the cloth causes the other side to move or not; this is written in *al-Muhit al-Sarakhsi*. The core principle in such issues is that if a person is afflicted by two calamities and they are equal, he may choose between them, and if they differ, he should choose the easier one[1]; this is written in *al-Bahr al-Ra'iq*.

If he is in doubt between a pure and an impure garment, he should act upon his prevailing presumption (zann al-ghalib) and pray, even if his strong assumption is that it is impure; this is written in *al-Sirajiyyah*. If his prevailing presumption was for one garment and he prayed Dhuhr in it, then his presumption shifted to the second garment and he prayed Asr in it, the Asr prayer will be invalid (fasid). If he has two garments and does not know which one is impure, and he prays Dhuhr in one and Asr in the other, then Maghrib in the first and Isha in the second, and subsequently discovers that one garment has more than a dirham's worth of impurity but does not know which was the first and which was the second, then Dhuhr and Maghrib will be valid, while Asr and Isha will be invalid. The same ruling applies if he performs *taharri* (deliberate inquiry) and prays Dhuhr in the first garment, Asr in the second, Maghrib in the first, and Isha in the second, as mentioned by Imam Sarakhsi in *al-Khulasa*.

If someone prays in a garment believing it to be impure, but after finishing the prayer discovers it was pure, the prayer is valid; this is written in *al-Muhit*. If a naked person has a silk garment and a piece of coarse sackcloth that has more than a dirham's worth of impurity, he should pray in the silk garment; this is written in *al-Khulasa*. If a person performing prayer finds an impurity less than the size of a dirham on his clothing and there is sufficient time, it is better to wash the garment and then begin the prayer. Even if the congregational prayer (jama'at) would be missed by doing so but could be joined elsewhere, the ruling is the same. However, if there is fear that the congregation will be missed entirely or the prayer time will lapse, then he should continue praying as he is; this is written in *al-Dhakira*. This ruling applies if he is already in prayer. If he is not in prayer but has reached near the congregation while they are praying, and he fears that washing the garment will cause him to miss the congregation, then in my view it is better to enter the prayer and not wash it; this is written in *al-Khulasa*. If one finds heavy impurity (*najasat-e-mughallazah*) greater than a dirham on his garment and it is unknown when it occurred, then by consensus (ijma') he does not need to repeat (i'ada) any past prayers; this is the most correct view, as written in *al-Muhit al-Sarakhsi* and *al-Jawhara al-Nayyira*. If less than a dirham's worth of impurity is seen on the Imam's garment, then if the follower's (muqtadi) school of thought...

[1] For instance, if an injured person's wound bleeds when prostrating but not otherwise, they should pray while sitting and using gestures. This is because omitting prostration is a lesser issue than praying while being in a state of ritual impurity (due to bleeding), and prostration can be omitted even in voluntary choices, such as when performing voluntary (nafl) prayers on a mount through gestures. Therefore, there is no harm in omitting prostration in a state of necessity. 12

फतावी आलमगिरी ..... जिल्द 1 269 किताब अस-सलात (नमाज़ का बयान)

...ढकना जायज़ नहीं और इससे नमाज़ जायज़ न होगी, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। अगर किसी के पास दो कपड़े हों और उनमें से हर एक पर दिरहम की मात्रा से अधिक नजासत (गंदगी) लगी हो, तो यदि उनमें से कोई भी कपड़ा एक चौथाई से कम नजासत वाला न हो, तो उसे अधिकार है कि जिससे चाहे नमाज़ पढ़े, क्योंकि नमाज़ में बाधा होने के मामले में दोनों बराबर हैं, यह तबयीन में लिखा है। और मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि जिसमें कम नजासत हो उससे नमाज़ पढ़े, यह ख़ुलासा में लिखा है। और यदि एक में एक चौथाई कपड़े के बराबर खून लगा हो और दूसरे में चौथाई से कम हो, तो जिसमें खून कम हो उससे नमाज़ पढ़े और इसके विरुद्ध करना जायज़ नहीं। और यदि हर एक में नजासत एक चौथाई के बराबर हो या एक में अधिक हो लेकिन पौने हिस्से के बराबर न हो और दूसरे में एक चौथाई के बराबर हो, तो जिससे चाहे नमाज़ पढ़े और बेहतर यह है कि उस कपड़े में नमाज़ पढ़े जिसमें नजासत कम हो। और यदि एक का एक चौथाई हिस्सा पाक (साफ) हो और दूसरे का एक चौथाई से कम पाक हो, तो जिसका चौथाई हिस्सा पाक है उसमें नमाज़ पढ़े और इसके विपरीत जायज़ नहीं है, यह तबयीन में लिखा है। और यदि कपड़े के एक भाग पर खून लगा हो और वह कपड़ा इतना बड़ा (पाक) हो कि उससे तहबंद (लुंगी) बांधी जा सके तो यदि वह तहबंद बांधेगा तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी क्योंकि वह पाक कपड़े से अपने सतर को ढकने में सक्षम है। और इसमें कोई अंतर नहीं है कि एक सिरा हिलाने से दूसरा सिरा हिलता हो या न हिलता हो, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। इस प्रकार के मसलों में मूल नियम यह है कि जो व्यक्ति दो बलाओं (मुसीबतों) में फंसा हो और वे दोनों बराबर हों, तो उसे अधिकार है कि जिसे चाहे चुन ले, और यदि वे भिन्न हों तो जो आसान[1] हो उसे चुने, यह बहरुर-रैक में लिखा है।

यदि उसे पाक और नापाक कपड़े में संदेह हो जाए, तो वह प्रबल धारणा (ज़न्ने ग़ालिब) के अनुसार कार्य करे और नमाज़ पढ़े, भले ही प्रबल धारणा में वह नापाक ही क्यों न आए, यह सिराजिया में लिखा है। यदि उसकी प्रबल धारणा एक कपड़े पर हुई और उसने उससे ज़ुहर की नमाज़ पढ़ी, फिर उसकी धारणा दूसरे कपड़े पर हो गई और उससे असर की नमाज़ पढ़ी, तो असर की नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) हो जाएगी। और यदि उसके पास दो कपड़े हों और वह न जानता हो कि नजासत किसमें है, फिर उसने एक कपड़े से ज़ुहर की और दूसरे से असर की नमाज़ पढ़ी, फिर पहले कपड़े से मग़रिब की और दूसरे कपड़े से इशा की नमाज़ पढ़ी, और इसके बाद एक कपड़े में दिरहम की मात्रा से अधिक नजासत लगी हुई पाई गई लेकिन वह यह नहीं जानता कि इसमें पहला कौन सा है और दूसरा

कौन सा, तो ज़ुहर और मग़रिब जायज़ होगी और असर तथा इशा फ़ासिद होगी। और यही नियम उस स्थिति में भी है जब वह ज़ुहर पहले कपड़े में तह़र्री (जांच/सोच-विचार) से पढ़े और असर दूसरे में, मग़रिब पहले में और इशा दूसरे में, जैसा कि इमाम सरख़सी ने ख़ुलासा में उल्लेख किया है।

ऐसे कपड़े में नमाज़ पढ़ी जिसे वह नापाक समझता था, फिर नमाज़ पूरी करने के बाद पता चला कि वह पाक था, तो नमाज़ जायज़ होगी, यह मुहीत में लिखा है। यदि किसी नंगे व्यक्ति के पास रेशमी कपड़ा हो और एक टाट का कपड़ा हो जिसमें दिरहम से अधिक नजासत लगी हो, तो वह रेशमी कपड़े से नमाज़ पढ़े, यह ख़ुलासा में लिखा है। नमाज़ पढ़ने वाला यदि अपने कपड़े पर दिरहम से कम नजासत पाए और समय पर्याप्त हो, तो बेहतर यह है कि कपड़ा धोए और फिर नमाज़ शुरू करे। और यदि इससे जमाअत (समूह में नमाज़) छूट जाने का डर हो लेकिन कहीं और मिल सकती हो, तब भी यही नियम है। और यदि यह डर हो कि जमाअत नहीं मिलेगी या समय निकल जाएगा, तो इसी तरह नमाज़ पढ़ता रहे, यह ज़ख़ीरा में लिखा है। यह नियम उस स्थिति में है जब वह नमाज़ पढ़ रहा हो, और यदि वह नमाज़ में नहीं है लेकिन जमाअत के पास पहुँच गया है और लोग नमाज़ पढ़ रहे हैं, और उसे डर है कि यदि कपड़ा धोएगा तो जमाअत छूट जाएगी, तो मेरे निकट बेहतर यह है कि वह नमाज़ में शामिल हो जाए और कपड़ा न धोए, यह ख़ुलासा में लिखा है। यदि अपने कपड़े पर नजासत-ए-मुग़ल्लज़ा (गंभीर अशुद्धि) दिरहम से अधिक लगी हुई देखे और यह पता न हो कि वह कब लगी थी, तो सर्वसम्मति (इज्मा) से यह नियम है कि किसी भी नमाज़ को फिर से पढ़ने (इआदा) की आवश्यकता नहीं है, यही सबसे सही मत है, यह मुहीत सरख़सी और जव्हरा नय्यिरा में लिखा है। यदि इमाम के कपड़े पर दिरहम से कम नजासत देखी जाए, तो यदि मुक्तदी (अनुसरणकर्ता) का धर्म (मज़हब)...

[1] उदाहरण के लिए, एक घायल व्यक्ति यदि सज्दा करता है तो घाव से खून बहने लगता है, अन्यथा नहीं, तो वह बैठकर इशारे से नमाज़ पढ़े। क्योंकि सज्दा छोड़ना नमाज़ के दौरान बे-वुज़ू (अशुद्ध) होने की तुलना में हल्का है, और सज्दा सामान्य परिस्थितियों में भी छोड़ा जा सकता है, जैसे सवारी पर नफ़्ल नमाज़ इशारे से पढ़ना सही है, इसलिए विवशता की स्थिति में सज्दा छोड़ने में कोई हर्ज़ नहीं है। 12

ڈھکنا جائز نہیں اور اس سے نماز جائز نہ ہوگی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر اس کے پاس دو کپڑے ہیں اور ہر ایک ان میں سے قدر درہم سے زیادہ نجس ہے تو اگر اس میں کوئی بقدر چوتھائی کپڑے کے نجس نہیں تو اختیار ہے جس سے چاہے نماز پڑھے کیونکہ نماز کے مانع ہونے میں دونوں برابر ہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور مستحب یہ ہے کہ جس میں کم نجاست ہو اس سے نماز پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر ایک میں بقدر چوتھائی کپڑے کے خون لگا ہوا اور دوسرے میں چوتھائی سے کم ہو تو جس میں خون کم ہو اس سے نماز پڑھے اور اس کے بر خلاف جائز نہیں اور اگر ہر ایک میں نجاست بقدر چوتھائی کے ہو یا ایک میں زیادہ ہو لیکن بقدر پونے کے نہ ہو اور دوسرے میں بقدر چوتھائی کے ہو تو جس میں چاہے نماز پڑھے اور افضل یہ ہے کہ اس میں نماز پڑھے جس میں نجاست کم ہو اور اگر ایک کا چوتھائی پاک ہو اور دوسرا چوتھائی سے کم پاک ہو تو جس کا چوتھائی پاک ہے اس میں نماز پڑھے اور وہ اس کے خلاف جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر کپڑے کے ایک جانب خون لگا ہو اور وہ اس قدر پاک ہو کہ اس سے تہہ بند باندھ سکے تو اگر تہہ بند باندھے گا تو نماز جائز نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ پاک کپڑے سے اپنا ستر ڈھکنے پر قادر ہے اور اس میں فرق نہیں کیا گیا کہ ایک طرف کے ہلانے سے دوسرے طرف ہلتی ہو یا نہ ہلتی ہو یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اس قسم کے مسائل میں اصل یہ ہے کہ جو شخص دو بلاؤں میں مبتلا ہو اور وہ دونوں برابر ہوں تو جسے چاہے اختیار کرے اور جو مختلف ہوں تو آسان ۱ کو اختیار کرے یہ بحرالرائق میں لکھا ہے۔ اگر اس کو پاک اور نجس کپڑے میں شبہ پڑ گیا تو ظن غالب کرے اور نماز پڑھے اگر چہ غلبہ گمان میں نجس ہی آگیا ہو یہ سراجیہ میں لکھا ہے اگر اس کا گمان غالب ایک کپڑے پر ہوا اور اس سے ظہر کی نماز

پڑھی پھر گمان غالب دوسرے کپڑے پر ہو گیا اور اسے سے عصر کی نماز پڑھی تو عصر کی نماز فاسد ہوگی۔ اور اس کے پاس دو کپڑے ہوں اور یہ نہیں جانتا کہ نجاست کسی میں ہے پھر ایک کپڑے سے ظہر کی اور دوسرے سے عصر کی نماز پڑھی پھر اول کے کپڑے سے مغرب کی نماز پڑھی پھر دوسرے کپڑے سے عشاء پڑھی اور اس کے بعد ایک کپڑے میں نجاست قدر درہم سے زیادہ لگی ہوئی معلوم ہوئی لیکن یہ نہیں جانتا کہ اس میں پہلا کون ہے اور دوسرا کون تو ظہر اور مغرب جائز ہوگی اور عصر اور عشاء فاسد ہوگی اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ ظہر اول کپڑے میں تحری سے پڑھے اور عصر دوسرے میں اور مغرب اول میں اور عشا دوسرے میں ذکر کیا اس کو امام سرخسی نے یہ خلاصہ میں لکھا ہے

ایسے کپڑے میں نماز پڑھی کہ اس کے نزدیک وہ نجس تھا پھر نماز سے فارغ ہو کر معلوم ہوا کہ وہ پاک تھا تو نماز جائز ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر ننگے کے پاس ریشمی کپڑا ہو اور ٹاٹ کا کپڑا ہو جس میں نجاست قدر درہم سے زیادہ لگی ہے تو ریشمی کپڑے سے نماز پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے نماز پڑھنے والا اگر اپنے کپڑے پر قدر درہم سے کم نجاست پائے اور وقت گنجائش ہو تو افضل یہ ہے کہ کپڑا دھوئے اور پھر نماز شروع کرے اور اگر وہ جماعت اس سے فوت ہو جائے اور کہیں اور مل جائے تب بھی یہی حکم ہے اور اگر یہ خوف ہو کہ جماعت نہ ملے گی یا وقت جاتا رہے گا تو اس طرح نماز پڑھتا رہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب وہ نماز میں ہو اور اگر وہ نماز میں نہیں لیکن جماعت کے قریب پہنچ گیا اور جماعت والے نماز میں ہیں اور اس کو خوف ہے کہ اگر دھوئے گا تو جماعت فوت ہو جائے گی تو میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ نماز میں داخل ہو جائے اور اس کو نہ دھوئے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر اپنے کپڑے میں نجاست مغلظہ قدر درہم سے زیادہ لگی دیکھے اور یہ معلوم نہیں کہ کب لگی تھی تو بالاجماع یہ حکم ہے کہ کسی نماز کا اعادہ نہ کرے یہی اصح ہے یہ محیط سرخسی اور جوہرہ

النیرہ میں لکھا ہے۔ اگر امام کے کپڑے پر نجاست قدر درہم سے کم لگی دیکھی پس اگر مذہب مقتدی

۱ مثلاً زخمی اگر سجدہ کرتا ہے تو زخم سیلان کرتا ہے اور نہیں تو نہیں وہ بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے۔ اس واسطے کہ ترک سجدہ ہلکا ہے بے وضو ہونے کے ساتھ نماز سے اور ترک سجدہ حالت اختیار میں بھی کر سکتا ہے مثلاً سواری پر نماز نفل اشارہ سے درست ہے تو حالت عذر میں ترک سجدہ کا مضائقہ نہیں ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 ..... Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

...is that minor impurity (*najasat-e-qalila*) does not prevent the validity of prayer, while the Imam's view is that it does. If the Imam completes the prayer unknowingly [of the impurity], the prayer of the followers (*muqtadi*) shall be valid, while the Imam's prayer shall not be. If the stance of both is contrary, the ruling will be accordingly contrary. This is recorded in the Chapter of Impurities in *Fatawa Qazi Khan*. Al-Lahar states, "We adopt this view," as mentioned in *Al-Dhakhirah*. If impurity is present on the leather socks (*khuffayn*) and also on the clothes, and each is individually less than the size of a *dirham* (approx. the size of a palm), but when combined, they exceed it, then they shall be summed up, and prayer will not be valid. This same ruling applies if impurity is present in several spots on a garment, as stated in *Al-Khulasah*. If one prays in a coarse garment like a shirt where the impurity is less than a *dirham* on one side but has seeped through to the other, and summing both sides exceeds a *dirham*, then according to the jurists, it does not invalidate the prayer. The ruling of summing does not apply to separate spots on a single garment. If one prays in two separate garments and each has impurity less than a *dirham* but their sum exceeds it, they shall be combined, and it will prevent the validity of the prayer. Regarding a double-layered garment, if one layer is soiled and it seeps to the second, Imam Abu Yusuf (RA) considers it as one garment and not a hindrance to prayer, while Imam Muhammad (RA) deems it a hindrance. Imam Abu Yusuf’s view offers more ease, whereas Imam Muhammad’s view emphasizes caution; this is noted in *Fatawa Qazi Khan*. If a person carries a coin during prayer that is soiled on both sides, the preferred view is that it does not prevent validity, as mentioned in *Al-Khulasah*, because it is considered a single *dirham* in total. If the spot where the nose is placed is impure, but the spot for the forehead is pure, the prayer is valid without doubt. Conversely, if the nose spot is pure and the forehead spot is impure, and one prostrates on the nose, the prayer is valid. If both spots are impure, Zandawisi mentions in his verse that according to Imam Abu Hanifa (RA), one should prostrate on the nose and not the forehead, and the prayer will be valid even without an excuse for the forehead. However, according to Imam Abu Yusuf (RA) and Imam Muhammad (RA), it is not valid unless there is a legitimate excuse for the forehead; this is in *Al-Muhit*. If one prostrates on both the nose and forehead [on an impure surface], the most correct view is that the prayer is invalid, as per *Muhit al-Sarakhsi*. If impurity is under both feet of the worshiper, the prayer is invalid, as stated in *Wajuh al-Kardari*. It makes no difference whether the entire area under the feet is impure or

just the area under the toes. If the spot for one foot is pure and the other is impure, and the person prays with both feet down, scholars differ; the more correct view is that the prayer is invalid. However, if they place the foot on the pure spot and lift the foot on the impure spot, the prayer is valid; this is in *Al-Muhit*. If impurity is under the hands or knees during prostration, according to the manifest narration (*Zahir al-Riwayah*), the prayer is not invalidated. Abu al-Layth held that it is invalidated, and this is confirmed as correct in *Al-Uyun*. *Siraj al-Wahaj* states that if one prays on a pure spot and prostrates there, but during prostration, their clothing touches dry impure ground or an impure cloth, the prayer remains valid. If impurity under the feet is less than a *dirham*, but combined from both spots it exceeds a *dirham*, it shall be summed.

Similarly, if a worshiper has an egg that has spoiled and turned into blood, the prayer is valid because it is within its natural shell, unlike a glass bottle containing urine, which would invalidate the prayer. The purity of the place where the feet are placed is a condition according to the Imam and his two companions (*Sahibayn*) by consensus for obligatory prayers, though there is some disagreement regarding voluntary (*nafl*) prayers and the place of prostration. However, the most correct view is that its purity is also a condition according to the Imam. Shaykh al-Islam Abu Sa'ud, the Mufti of Rome, stated that for any limb whose placement is obligatory [in prostration], even if it is both hands, the purity of its placement spot is a condition for the prayer.

...का यह है कि नजासत-ए-क़लीला (थोड़ी गंदगी) नमाज़ के लिए रुकावट नहीं है, और इमाम का मज़हब यह है कि वह नमाज़ में रुकावट है। यदि इमाम ने अनजाने में नमाज़ पूरी कर ली, तो मुक्तदी की नमाज़ जायज़ होगी और इमाम की नमाज़ जायज़ नहीं होगी। और यदि उन दोनों का धर्म इसके विपरीत है, तो हुक्म भी विपरीत होगा। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान के नजासत के अध्याय में लिखा है। लर (एक विद्वान) का कथन है कि हम इसी को अपनाते हैं, यह ज़ख़ीरा में लिखा है। यदि नजासत मोज़ों पर लगी हो और कपड़े पर भी लगी हो, लेकिन उनमें से हर एक अलग-अलग दरहम की मात्रा से कम है, और यदि दोनों को मिलाया जाए तो वे दरहम की मात्रा से अधिक हो जाएँ तो उन दोनों नजासतों को मिलाया जाएगा और इससे नमाज़ जायज़ नहीं होगी। यही हुक्म उस स्थिति में है जब कपड़े पर कई जगह नजासत लगी हो, यह खुलासा में लिखा है। यदि खुरदरे कपड़े जैसे कमीज़ आदि में नमाज़ पढ़ी और उस पर नजासत दरहम से कम लगी है, लेकिन वह दूसरी तरफ़ निकल आई है, और यदि दोनों तरफ़ की नजासत को मिलाया जाए तो वह दरहम की मात्रा से अधिक हो जाए, तो फ़ुक़हा के कथन के अनुसार यह नमाज़ को रोकने वाला नहीं है। और एक कपड़े में जो नजासत अलग-अलग लगी होती है, उसका हुक्म उस पर लागू नहीं होगा। यदि दो कपड़ों में नमाज़ पढ़ी और हर एक में नजासत दरहम से कम लगी है, लेकिन दोनों को मिलाया जाए तो वह दरहम से अधिक है, तो उन्हें मिलाया जाएगा और वह नमाज़ के जायज़ होने में रुकावट है। यदि दो तह वाला कपड़ा पहनकर नमाज़ पढ़ी और एक तह पर नजासत लगी और दूसरी तह तक पहुँच गई, तो इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के अनुसार वह एक ही कपड़े के हुक्म में है और नमाज़ में रुकावट नहीं है, जबकि इमाम मुहम्मद (रह.) के अनुसार वह नमाज़ में रुकावट है। इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के कथन में आसानी अधिक है और इमाम मुहम्मद (रह.) के कथन में सावधानी अधिक है। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यदि नमाज़ में किसी के पास ऐसा दरहम था जिसके दोनों तरफ़ गंदगी थी, तो पसंदीदा राय यह है कि वह नमाज़ में रुकावट नहीं है; यह खुलासा में लिखा है और यही सही है क्योंकि वह कुल मिलाकर एक ही दरहम है। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यदि नाक रखने की जगह अपवित्र हो और माथा रखने की जगह पाक हो, तो बिना किसी डर के नमाज़ जायज़ है। और यही हुक्म उस स्थिति में है जब नाक रखने की जगह पाक हो और माथा रखने की जगह अपवित्र हो और व्यक्ति नाक पर सजदा करे, तो भी बिना किसी डर के नमाज़ जायज़ होगी। और यदि नाक और माथा दोनों की जगह अपवित्र हो, तो ज़ंदवीसी ने अपनी नज़्म में यह उल्लेख किया है कि इमाम अबू

हनीफ़ा (रह.) के अनुसार नाक पर सजदा करे, माथे पर न करे, तो नमाज़ जायज़ होगी, चाहे माथे में कोई परेशानी हो या न हो। इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) के अनुसार यह जायज़ नहीं होगी, लेकिन उस स्थिति में जायज़ होगी जब माथे में कोई परेशानी (उज़्र) हो; यह मुहीत में लिखा है। और यदि नाक और माथा दोनों पर सजदा करे, तो सही राय यह है कि नमाज़ जायज़ नहीं होगी; यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है। यदि नजासत नमाज़ी के दोनों पैरों के नीचे हो, तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी; यह वजुह-ए-करदरी में लिखा है। इसमें कोई फ़र्क़ नहीं है कि पैरों की पूरी जगह अपवित्र हो या सिर्फ़ उंगलियों की जगह। यदि एक पैर की जगह पाक हो और दूसरे की अपवित्र, और उसने दोनों पैर रखकर नमाज़ पढ़ी, तो इसमें विद्वानों का मतभेद है; सही यह है कि नमाज़ जायज़ नहीं होगी। और यदि उसने वह पैर रखा जिसकी जगह पाक है और नापाक जगह वाला पैर उठा लिया, तो नमाज़ जायज़ होगी; यह मुहीत में लिखा है। यदि सजदे में नजासत हाथों या घुटनों के नीचे हो, तो ज़ाहिर रिवायत के अनुसार नमाज़ फ़ासिद (बाधित) नहीं होगी। अबुल लैस ने यह माना है कि नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और 'अयून' में इसे ही सही कहा गया है। सिराजुल वहाज में लिखा है कि पाक जगह पर नमाज़ पढ़ी और उसी जगह सजदा किया, लेकिन सजदे के दौरान कपड़ा ऐसी ज़मीन पर गिरता है जो अपवित्र और सूखी है या अपवित्र कपड़े पर गिरता है, तो नमाज़ जायज़ होगी; यह मुहीत में लिखा है। यदि पैरों के नीचे नजासत दरहम से कम हो और दोनों जगहों को मिलाने पर दरहम से ज़्यादा हो जाए, तो उन्हें जोड़ा जाएगा।

इसी प्रकार यदि नमाज़ी के पास वह अंडा है जो सड़ चुका है और खून बन गया है, तो नमाज़ जायज़ है क्योंकि वह अपने मूल स्थान के भीतर है, उस कांच की शीशी के विपरीत जिसमें पेशाब हो, जो नमाज़ में रुकावट है। दोनों पैरों की जगह की पाकी इमाम और साहिबैन के नज़दीक सर्वसम्मति से शर्त है, लेकिन नफ़्ल और सजदे की जगह के बारे में मतभेद है। मगर सही राय यही है कि इमाम के नज़दीक उसकी पाकी भी शर्त है। शेख़ुल इस्लाम अबू सऊद मुफ़्ती-ए-रूम ने कहा कि जिस अंग को ज़मीन पर रखना वाजिब है, भले ही वे दोनों हाथ हों, तो उस स्थान की पाकी शर्त है।

کا یہ ہے کہ نجاستِ قلیلہ مانعِ صلوٰۃ نہیں اور امام کا مذہب یہ ہے کہ وہ مانعِ صلوٰۃ ہے اور امام نے بے خبری میں نماز تمام کر لے تو مقتدی کی نماز جائز ہوگی اور امام کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر مذہب ان دونوں کا برخلاف ہے تو حکم بھی دونوں کا برخلاف ہے یہ فتاویٰ قاضی خان کے باب نجاسات میں لکھا ہے۔ لھر کا قول ہے کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اگر نجاست موزوں پر لگی ہو اور کپڑے پر بھی لگی ہو لیکن ان میں سے ہر ایک جدا جدا قدرِ درہم سے کم ہے اور دونوں جمع کی جائیں تو قدرِ درہم سے زیادہ ہوں تو ان دونوں نجاستوں کو جمع کریں گے اور اس سے نماز جائز نہ ہوگی اور یہی حکم ہے اس صورت میں جب کپڑے پر کئی جگہ نجاست لگی ہو یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر کھردرے کپڑے میں نماز پڑھی جیسے قمیص وغیرہ ہوتا ہے اور اس پر نجاست قدرِ درہم سے کم لگی ہے مگر دوسری طرف کو پھوٹ نکلی اور اگر دونوں طرف کی نجاست جمع کی جائے تو قدرِ درہم سے زیادہ ہو جائے گی تو فقہاء کے قول کے بموجب مانع جوازِ صلوٰۃ نہیں اور ایک کپڑے میں جو نجاست جدا جدا لگی ہوتی ہے اس کا حکم اس پر جاری نہ ہو گا۔ اگر دو کپڑوں میں نماز پڑھی اور ہر ایک میں نجاست قدرِ درہم سے کم لگی ہے مگر دونوں کو جمع کریں تو قدرِ درہم سے زیادہ ہے تو جمع کریں گے اور وہ مانع جوازِ صلوٰۃ ہے۔ اگر دو تہ کا کپڑا پہن کر نماز پڑھی اور ایک تہ پر نجاست لگی اور دوسری تہ تک پھوٹ گئی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ایک کپڑے کے حکم میں ہے اور جواز صلوٰۃ کی مانع نہیں اور امام محمدؒ کے قول کے بموجب مانع جواز صلوٰۃ ہے امام ابو یوسفؒ کے قول میں آسانی زیادہ ہے اور امام محمدؒ کے قول میں احتیاط زیادہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر نماز میں اس کے پاس ایسا درہم تھا کہ جس کی دونوں طرفین نجس تھیں تو مختار ہے کہ وہ جواز

صلوٰۃ کا مانع نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے اس واسطے کہ وہ کُل ایک درہم ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر ناک رکھنے کی جگہ نجس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خوف نماز جائز ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ ناک رکھنے کی جگہ پاک ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ نجس ہو اور ناک پر سجدہ کرے تو بلا خوف اس کی نماز جائز ہوگی اور اگر ناک اور پیشانی دونوں کی جگہ نجس ہو تو زندویسی نے اپنی نظم میں یہ ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے پیشانی پر نہ کرے اور نماز اس کی جائز ہوگی اگرچہ پیشانی میں کوئی عذر ہو اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی مگر اس صورت میں جائز ہوگی جب پیشانی میں کوئی عذر ہو یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر ناک اور پیشانی دونوں پر سجدہ کرے تو اصح یہ ہے کہ نماز اس کی جائز نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر نجاست مصلی کے دونوں پاؤں کے نیچے ہو تو نماز جائز نہ ہوگی پد وجیہ کردری میں لکھا ہے جو کردری کی تصنیف ہے اور اس میں کچھ فرق نہیں کہ دونوں پاؤں کی تمام جگہ نجس ہو یا صرف انگلیوں کی جگہ نجس ہو اگر ایک پاؤں کی جگہ پاک ہو اور دوسرے کی جگہ نجس ہو اور اس نے دونوں پاؤں رکھ کر نماز پڑھی تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اصح یہ ہے کہ نماز اس کی جائز نہ ہوگی اور اگر وہ پاؤں رکھا جس کی جگہ پاک ہے اور دوسرا جس کی جگہ ناپاک ہے اٹھا لیا تو اس کی نماز جائز ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر نجاست سجدہ میں اس کے ہاتھوں یا گھٹنوں کے نیچے ہو تو ظاہر روایت کے بموجب نماز فاسد نہ ہوگی اور ابواللیث نے یہ اختیار کیا ہے کہ نماز فاسد ہوگی اور اسی کو عیون میں صحیح کہا ہے سراج الوہاج میں لکھا ہے پاک جگہ میں نماز پڑھی اور اسی جگہ پر سجدہ کیا لیکن سجدہ میں کپڑا اس کا ایسی زمین پر پڑتا ہے جو نجس ہے اور خشک ہے یا نجس کپڑے پر پڑتا ہے تو نماز اس کی جائز ہوگی یہ محیط

میں لکھا ہے اگر نجاست پاؤں کے نیچے قدرِ درہم سے کم ہو اور اگر دونوں جگہ کی جمع کی جائے تو قدرِ درہم سے زیادہ ہو جائے تو جمع کریں گے۔

اسی طرح اگر نمازی کے پاس وہ انڈا ہے جو گندہ ہو گیا اور خون بن گیا تو نماز جائز ہے کیونکہ وہ اپنے معدن میں ہے برخلاف اس شیشہ کے جس میں پیشاب ہے یعنی وہ مانعِ نماز ہے ۱۲ ص موضوعِ قدمین کی طہارت امام اور صاحبین کے نزدیک شرط ہے بالاتفاق نفل خلاف اور موضعِ سجود میں خلاف ہے مگر صحیح تر یہی قول ہے کہ امام کے نزدیک اس کی طہارت بھی شرط ہے ۱۲ ص اور شیخ الاسلام ابوسعود مفتیِ روم نے کہا کہ جس عضو کا رکھنا واجب ہے اگرچہ دونوں ہاتھ ہوں تو اُس کے مکان کی طہارت شرط ہے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1, Page 171, Book of Prayer (Kitab al-Salah)

And a factor that prevents the validity of prayer is mentioned in Fatawa Qazi Khan in the chapter regarding impurities falling on clothes, and this is the chosen opinion as stated in Muzmarat. In Fatawa Itabiya, it is stated that the impurity of the place of prostration and the place of the feet shall be combined; this is written in Tatarkhaniya. If the impurity on a person's clothes is less than the amount of a dirham, and the impurity under both feet is also less than a dirham, but if combined they exceed a dirham, they shall not be combined; this is written in Khulasa. If a person praying stands in a pure place, then moves to an impure place, and then returns to the first place—if they did not stay on the impurity long enough to perform a short integral part (rukn) of the prayer, their prayer will be valid; but if they stayed that long, the prayer will not be valid. This is stated in Fatawa Qazi Khan in the chapter on impurities on clothes and houses. If a person starts prayer in an impure place and then moves to a pure place, the prayer did not even begin; this is written in Khulasa. If one performs prayer on the back of an animal and there is impurity on its saddle, such as blood or droppings, exceeding the amount of a dirham, the prayer will be invalid. However, the correct view is that the prayer is permissible for him; this is written in Muhit Sarkhasi. If one performs prayer on a carpet where one side was impure but there was no impurity at the place of the feet and the place of prostration, the prayer is valid, regardless of whether the carpet is large or so small that shaking one end causes the other end to move. This is the chosen opinion as written in the fourth chapter of Khulasa, which is under the discussion of wiping (mash) of the head. The same ruling applies to clothes and mats; this is written in Siraj al-Wahhaj. In Juniyya, it is mentioned that if impurity is present on a carpet but its exact location is unknown, the person should reflect in their heart, and pray at the place where their heart feels assured of purity; this is written in Tatarkhaniya. If there is impurity on the lining or middle layer of the prayer mat/surface, the prayer will be valid on it. This ruling applies when they are not sewn or fastened together. If they are sewn or fastened, it is permissible according to the opinion of Imam Muhammad (RA) because they become one due to being sewn, but it is not permissible according to Imam Abu Yusuf (RA). This is written in Muhit Sarkhasi. The opinion of Imam Abu Yusuf (RA) is closer to caution; this is written in Fatawa Qazi Khan. If the impurity is wet and a cloth is spread over it to pray—if the cloth is thick enough that it can be split into two cloths like a mattress, then according to Imam Muhammad (RA) it is permissible; otherwise, it is not. If the impurity is dry and the cloth is large enough to

cover the entire 'awrah (body parts to be covered), it is permissible; this is written in Khulasa. In the Fatwas, it is stated that if a cloth is folded into two layers and the upper layer is pure while the lower layer is impure, it is permissible. This is quoted from Mujtaba in Siraj al-Wahhaj and Sharh Munya, which is a work by Amir al-Hajj. If one stands on impurity while wearing shoes or socks, the prayer will not be valid; this is written in Muhit Sarkhasi. But if one takes off the shoes and stands on them, and if the upper part of the shoes where the feet are placed is pure, then it is valid, regardless of whether the bottom side touching the ground is pure or impure. If bricks are impure on one side and one prays on the other side which is pure, it is permissible, whether those bricks are laid as a floor or just placed there; this is written in Fatawa Qazi Khan. If prayer is performed on a millstone, a door, a thick bedding, or a cube, and its top is pure while the bottom is impure, then according to Imam Muhammad (RA), the prayer will be valid. Sheikh Abu Bakr al-Iskaf used to give fatwas based on this, and this is worthy of preference; it is written in Sharh Munya and Munyat al-Musalli. The same is the ruling of Ghamdi, as written in Muhit, and the same ruling applies to wood that is thick enough to be split; this is written in Khulasa.

If one wished to pray on impure ground and sprinkled soil on it: if the soil is so little that the smell of impurity can still be perceived, then praying will not be permissible; but if it is so much that the smell cannot be perceived, then it is permissible; this is written in Tatarkhaniya. If an impure cloth is spread and soil is spread over it for prayer, it is not permissible; this is written in Siraj al-Wahhaj. If one spreads their sleeve over a place of impurity and [prays] on it...

1. Meaning that a strong assumption of its purity is formed. 12.

और नमाज़ के जायज़ होने से रोकने वाली चीज़ है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में कपड़े पर नजासत (अशुद्धि) लगने के अध्याय में लिखा है और यही पसंदीदा राय है, यह मुज़मरात में लिखा है। फ़तावा इताबिया में है कि इस प्रकार सजदे की जगह और पैरों की जगह की नजासत को जमा किया जाएगा, यह तातार ख़ानिया में लिखा है। अगर नमाज़ी के कपड़े में नजासत एक दिरहम की मात्रा से कम हो और उसके दोनों पैरों के नीचे भी नजासत एक दिरहम की मात्रा से कम हो, लेकिन दोनों को जमा करने पर दिरहम की मात्रा से ज़्यादा हो जाए, तो उन्हें जमा नहीं करेंगे, यह ख़ुलासा में लिखा है। अगर नमाज़ी पाक (शुद्ध) स्थान पर खड़ा हो, फिर नजासत वाली जगह चला गया, फिर पहली जगह वापस आ गया; अगर नजासत पर इतनी देर नहीं ठहरा जितनी देर में एक छोटा रुक्न (नमाज़ का हिस्सा) अदा किया जा सके तो उसकी नमाज़ जायज़ होगी, और जो इतनी देर ठहरा तो उसकी नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान के कपड़े और मकान पर नजासत लगने के अध्याय में लिखा है। अगर नमाज़ नजासत वाली जगह में शुरू की फिर पाक जगह में चला गया, तो नमाज़ शुरू ही नहीं हुई, यह ख़ुलासा में लिखा है। अगर जानवर की पीठ पर नमाज़ पढ़ी और उसकी ज़ीन (काठी) पर नजासत जैसे ख़ून या गंदगी एक दिरहम की मात्रा से ज़्यादा है, तो उसकी नमाज़ फ़ासिद (ख़राब) हो जाएगी और सही यह है कि नमाज़ उसके लिए जायज़ है, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। अगर ऐसे फ़र्श पर नमाज़ पढ़ी कि उसके एक तरफ़ नजासत थी और उसके दोनों पैरों और सजदे की जगह नजासत नहीं थी, तो नमाज़ जायज़ है, चाहे फ़र्श बड़ा हो या इतना छोटा कि एक सिरा हिलाने से दूसरा सिरा हिलता हो, यही पसंदीदा राय है, यह ख़ुलासा के चौथे अध्याय में लिखा है जो सिर के मसह के वर्णन में है। और यही हुक्म कपड़े और चटाई (बोरिया) का है, यह सिराजुल-वहाज में लिखा है और जुनिया में है कि अगर फ़र्श पर नजासत लगी हो और यह मालूम न हो कि किस जगह लगी है, तो अपने दिल में ग़ौर करे और जिस जगह उसके दिल में पाकी (शुद्धता) का भरोसा हो जाए, वहीं नमाज़ पढ़े, यह तातार ख़ानिया में लिखा है। अगर नमाज़ पढ़ने वाले के अस्तर या मियान की तह पर नजासत हो तो नमाज़ उस पर जायज़ होगी, यह हुक्म उस समय है जब वे एक-दूसरे पर सिले हुए या जुड़े हुए न हों; और अगर सिले हुए या जुड़े हुए हों तो इमाम मुहम्मद (रह.) के कथन के अनुसार जायज़ है, क्योंकि सिलने की वजह से वे एक हो जाते हैं, और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक जायज़ नहीं है, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) का कथन एहतियात (सावधानी) के अधिक क़रीब है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर नजासत गीली हो और

उस पर कपड़ा डालकर नमाज़ पढ़ी, अगर कपड़ा ऐसा है कि चौड़ाई में दो कपड़े जैसे गद्दे (निहाली) बन सकें तो इमाम मुहम्मद (रह.) के अनुसार जायज़ है और अगर नहीं बन सकते तो जायज़ नहीं। अगर नजासत सूखी हो और कपड़ा इतना हो जिससे पूरा सतर (शरीर का ढंकने योग्य हिस्सा) ढंका जा सके तो जायज़ है, यह ख़ुलासा में लिखा है। फ़तावा में है कि अगर कपड़े की दोहरी तह कर ले और ऊपर की तह पाक हो और नीचे की तह नापाक हो तो जायज़ है, यह सिराजुल-वहाज और शरह मुनिया में, जो अमीरुल-हाज की रचना है, मुजतबा से उद्धृत है। अगर नजासत पर खड़ा हो और पैरों में जूते या मोज़े पहने हो तो नमाज़ जायज़ न होगी, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। और अगर जूते उतार कर उन पर खड़ा हो जाए तो अगर जूतों का ऊपरी भाग जहाँ पैर रखते हैं पाक है, तो जायज़ है, चाहे निचला भाग जो ज़मीन से छूता है पाक हो या नापाक। ईंटें अगर एक तरफ़ से नापाक हों और उनकी दूसरी तरफ़ जो पाक है उस पर नमाज़ पढ़े तो जायज़ है, चाहे वे ईंटें ज़मीन पर बिछी हों या यूँ ही रखी हों, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर चक्की के पत्थर पर या दरवाज़े पर या मोटे बिछौने और मुकअब पर नमाज़ पढ़ी और वह ऊपर से पाक है और नीचे से नापाक, तो इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक नमाज़ जायज़ होगी। शेख़ अबु बक्र अल-इस्काफ़ इसी पर फ़तवा देते थे और यही प्राथमिकता के योग्य है, यह शरह मुनिया और मुनियतुल-मुसल्ली में लिखा है और यही हुक्म ग़मदी का है, यह मुहीत में लिखा है और यही हुक्म उस लकड़ी का है जो मोटाई में चीरी जा सके यह ख़ुलासा में लिखा है।

अगर नापाक ज़मीन पर नमाज़ पढ़ना चाही और उस पर मिट्टी छिड़क दी, तो अगर मिट्टी इतनी कम है कि अगर उसे सूंघें तो नजासत की बदबू आए, तो नमाज़ पढ़ना जायज़ न होगा, और अगर इतनी अधिक है कि सूंघने पर बदबू न आए तो नमाज़ जायज़ है, यह तातार ख़ानिया में लिखा है। अगर नापाक कपड़ा बिछाया और उस पर मिट्टी बिछा कर नमाज़ पढ़े तो जायज़ नहीं है, यह सिराजुल-वहाज में लिखा है। अगर नजासत की जगह पर अपनी आस्तीन बिछाकर उस पर...

१ यानी उसकी शुद्धता का प्रबल अनुमान हो १२

اور مانع جواز صلوٰۃ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں کپڑے پر نجاست لگنے کی فصل میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور فتاویٰ عتابیہ میں ہے کہ اس طرح سجدہ کی جگہ اور پاؤں کی جگہ کی نجاست جمع کی جائے گی یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اگر نمازی کے کپڑے میں نجاست قدر درہم سے کم ہو اور اس کے دونوں پاؤں کے نیچے بھی قدر درہم سے نجاست کم ہو لیکن دونوں کو جمع کریں تو قدر درہم سے زیادہ ہو جائے تو جمع نہ کریں گے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ۔ اگر نمازی پاک مکان میں کھڑا ہو پھر نجس جگہ چلا گیا پھر پہلی جگہ آ گیا اگر نجاست پر اتنی دیر نہیں ٹھہرا جتنی دیر میں چھوٹا رکن ادا کر سکیں تو نماز اس کی جائز ہوگی اور جو اتنی دیر ٹھہرا تو نماز اس کی جائز نہ ہو گی یہ فتاویٰ قاضی خان کے کپڑے اور مکان پر نجاست لگنے کے فصل میں لکھا ہے اگر نماز نجس جگہ میں شروع کی پھر پاک جگہ میں چلا گیا تو نماز شروع ہی میں نہیں ہوئی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر جانور کی پیٹھ پر نماز پڑھی اور اس کی زین پر نجاست مثل خون یا چر کیں کے قدر درہم سے زیادہ ہے تو نماز اس کی فاسد ہو گی اور صحیح یہ ہے کہ نماز اس کے لئے جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر ایسے فرش پر نماز پڑھی کہ اس کے ایک طرف نجاست تھی اور اس کے دونوں پاؤں اور سجدہ کی جگہ نجاست نہیں تو نماز جائز ہے برابر ہے کہ فرش بڑا ہو یا ایسا چھوٹا کہ ایک طرف کے ہلانے سے دوسری طرف ہلتی ہو یہی مختار ہے یہ خلاصہ کی چوتھی فصل میں لکھا ہے جو سر کے مسح کے بیان میں ہے اور یہی حکم ہے کپڑے اور بوریا کا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور جنیہ میں ہے کہ فرش پر اگر نجاست لگے اور یہ نہیں معلوم کہ کس جگہ لگی ہے تو اپنے دل میں غور کرے اور جس جگہ اس کے دل میں پاکی کا اطمینان ہو وہیں نماز پڑھے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اگر مصلیٰ کے استر

یا میان تہ پر نجاست ہو تو نماز اس پر جائز ہوگی یہ حکم اس وقت ہے کہ ایک دوسرے پر سلا ہوا یا ٹکا ہوا نہ ہو اور اگر سلا ہوا ہو یا ٹکا ہوا ہو تو بموجب امام محمدؒ کے قول کے جائز ہے اس لئے کہ وہ سلنے کی وجہ سے ایک نجس ہو جاتا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے قول ابو یوسفؒ کا احتیاط سے قریب ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر نجاست تر ہو اور اس پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھی اگر کپڑا ایسا ہے کہ عرض میں دو کپڑے مثل نہالی کے بن سکیں تو بقول امام محمدؒ کے جائز ہے اور اگر نہیں بن سکتے تو جائز نہیں اگر نجاست خشک ہو اور کپڑا اس قدر ہو جس سے کل ستر ڈھک سکے تو جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے فتاویٰ میں ہے کہ اگر کپڑے کی دوہری تہہ کر لے اور اوپر کی تہہ پاک ہو نیچے کی تہہ ناپاک ہو جائز ہے یہ سراج الوہاج اور شرح منیہ میں جو امیر الحاج کی تصنیف ہی مجتبیٰ سے نقل کیا ہے اگر نجاست پر کھڑا ہو اور پاؤں میں جوتیاں یا جرابیں پہنے ہوئے ہو تو نماز جائز نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر جوتیاں نکال کر ان پر کھڑا ہو جائے تو اگر جوتیوں کی اوپر کی جانب جہاں پاؤں رکھتا ہے پاک ہے تو جائز ہے برابر ہے کہ نیچے کی جانب جو زمین سے ملتی ہی پاک ہو یا نا پاک ۔ اینٹیں اگر ایک طرف سے نجس ہوں اور انکی دوسری جانب پر جو پاک ہے نماز پڑھے تو جائز ہے خواہ ان اینٹوں کا زمین پر فرش ہو یا ویسی ہی رکھی ہوں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر چکی کے پتھر پر یا دروازہ پر یا موٹے بچھونے اور مکعب پر نماز پڑھی اور وہ اوپر سے پاک ہے اور نیچے سے نجس تو امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہو گی شیخ ابوبکر الاسکاف اسی پر فتویٰ دیتے تھے اور یہی ترجیح کے لائق ہے یہ شرح منیہ و منیۃ المصلیٰ میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے غمدی کا یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے اس لکڑی کا جو موٹا پے میں سے چر سکے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ۔

اگر نجس زمین پر نماز پڑھنا چاہی اور اس پر پنچو مٹی چھڑک دی تو اگر مٹی اتنی تھوڑی ہے کہ اگر اس کو سونگھیں تو نجاست کی بو آئے تو نماز پڑھنا جائز نہ ہو گی اور اگر اتنی بہت ہے کہ اگر اس کو سونگھیں تو بو نہ آئے تو نماز جائز ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ اگر نجس کپڑا بچھایا اور اس پر مٹی بچھا کر نماز پڑھے تو جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر نجاست کی جگہ پر اپنی آستین بچھا کر اس پر

۱ یعنی غالب گمان اُس کی پاکی کا ہوا ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① 282 Kitab us-Salat (The Book of Prayer)

If one prostrates, the correct view is that it is not permissible; this is recorded in Tatar Khaniyah. If someone performed prayer wearing a cloak (jubba) that was stuffed with something, and after finishing the prayer, a dead dry mouse was found inside it: if there was an opening or a tear in the cloak, one should repeat three days of prayers. However, if there was no hole or tear, all the prayers performed in that cloak must be repeated; this is mentioned in Siraj ul-Wahaj, and these issues are of a similar nature. If one prays with a rotten egg in their sleeve, whose yolk has turned into blood, the prayer is valid; the same ruling applies if the egg contains a dead chick, as stated in Fatawa Qazi Khan. It is mentioned in Al-Nisab that if someone prays with a glass vial containing urine in their sleeve, the prayer is not valid whether it is full or not, because that urine is not in its original place. The ruling for a rotten egg differs because its impurity is in its own natural container; this is the fatwa, as recorded in Al-Muzmirat. If one prays while carrying a martyr on their shoulder, and there is much blood on the martyr's clothes, the prayer is valid. However, if one carries the clothes of a non-martyr on their shoulder that have blood, the prayer is not valid. If someone starts praying and there was a living creature (like a mouse/ bird) in their sleeve, and upon finishing, finds it dead: if the predominant thought is that it died during the prayer, repeating the prayer is obligatory; if there is doubt and no predominant thought, repeating it is not obligatory. If a tooth that has come out is placed back in the mouth, the prayer remains valid, even if the impurity exceeds the size of a dirham; according to the apparent madhhab, there is no disagreement among our scholars on this, and the correct view is that human teeth are pure (paak), as stated in Al-Kafi. If one prays wearing a collar containing the teeth of a dog or a wolf, the prayer is valid. If one prays while a mouse, cat, or snake is near them, the prayer is valid but the person will be considered a sinner; the same ruling applies to animals whose leftover water (jootha) is considered pure for wudu. However, if a fox, dog, or piglet is in the sleeve, the prayer is not valid because their leftover moisture is impure; this is written in Fatawa Qazi Khan. If a human child, unable to support themselves, comes into the lap of the person praying, and the child carries such impurity that makes prayer invalid: if the child stays for less than the duration of one pillar (rukn) of prayer, the prayer is not void; if the child stays longer, the prayer is void. If the child is capable of supporting themselves, the prayer is not void even if they stay for a long time. The same ruling applies to an impure pigeon landing on the person praying, as mentioned in Al-Khulasa and Fath al-Qadeer. If a person

performing prayer picks up someone who is in a state of minor ritual impurity (muhaddis), the prayer remains valid, as written in Siraj ul-Wahaj. Prayer is disliked (makruh) in nine places: on a path, in camel stables, on horseback, in slaughterhouses, in toilets, bathrooms, public baths, graveyards, and on the roof of the Kaaba. However, there is no harm in praying or prostrating on grass, mats, the ground, or floor in these areas; this is mentioned in Fatawa Qazi Khan. If an impure cloth hangs over the head of the worshipper and touches their shoulder when they stand: if one pillar of prayer is performed in this state, the prayer becomes void. The same applies if an impure cloak is draped over them, as mentioned in Al-Khulasa. If one sees impurity exceeding the size of a dirham on someone else's clothes: if they believe that informing the person will lead them to wash it, they should inform them; if they believe the person will not care, they have the choice. This same rule applies to the command of good (Amr bil-Ma'ruf), as stated in Fatawa Qazi Khan. Imam Sarakhsi said that commanding good is obligatory in all cases without further detail, as noted in Al-Khulasa.

---

1. And if the boy does not need the worshipper to hold him—meaning he can support himself and is merely clinging to the worshipper—then the worshipper is not considered his "carrier," and thus it will not invalidate the prayer. (12)
2. The same ruling applies to an impure ceiling, thatch, or an impure tent if the head of the worshipper touches these things while standing. As mentioned in Al-Mullahidi. (12)

सजदा करे तो सही यह है कि जायज़ नहीं है, यह तातार ख़ानिया में लिखा है। और अगर एक जुब्बा पहन कर नमाज़ पढ़ी जिसके अंदर कुछ भरा हुआ था और नमाज़ से फारिग होने के बाद उसके अंदर एक चूहा मरा हुआ खुश्क मिला, अगर उस जुब्बे में कोई सूराख़ था या फटा हुआ था तो तीन दिन की नमाज़ दोहराए और अगर कोई सूराख़ फटा हुआ न था तो जितनी नमाज़ें उस जुब्बे से पढ़ी थीं वह सब दोहराए, यह सिराजुल वहाज में लिखा है और इसी किस्म के ये मसाइल हैं। अगर नमाज़ पढ़ी और उसकी आस्तीन में गंदा अंडा है जिसकी जर्दी खून हो गई है तो नमाज़ जायज़ होगी और यही हुक्म उस सूरत में है जबकि अंडे में मरा हुआ बच्चा हो, यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। निसाब में है कि अगर किसी ने नमाज़ पढ़ी और उसकी आस्तीन में एक शीशी है जिसमें पेशाब है तो नमाज़ जायज़ न होगी चाहे वह भरी हुई हो या नहीं, इसलिए कि वह पेशाब अपने असली मकाम पर नहीं है और गंदे अंडे का हुक्म इसलिए इसके ख़िलाफ हुआ कि उसकी नजासत अपनी जगह पर है, इसी पर फतवा है यह मुज़मरात में लिखा है। अगर नमाज़ पढ़ी और शहीद उसके कंधे पर है और शहीद के कपड़ों पर खून बहुत पड़ा है तो नमाज़ जायज़ होगी और शहीद के कपड़े कंधे पर हों और शहीद न हो तो नमाज़ जायज़ न होगी। कोई शख्स नमाज़ में दाखिल हुआ और उसकी आस्तीन में एक ज़िंदा बच्चा (चूहा) था जब नमाज़ से फारिग हुआ तो उसको मुर्दा पाया तो अगर गुमान-ए-गालिब (प्रबल संभावना) यह है कि नमाज़ के अंदर मरा है तो नमाज़ का दोहराना वाजिब होगा और अगर यह गुमान-ए-गालिब न हो शक हो तो दोहराना वाजिब न होगा। अगर उखड़े हुए दांत को फिर मुँह में रख लिया तो नमाज़ जायज़ होगी अगरचे वह दिरहम की मात्रा से ज़्यादा हो, ज़ाहिर मज़हब के मुताबिक हमारे उलेमा में इसमें इख्तिलाफ (भेद) नहीं है और यही सही है कि आदमी के दांत पाक हैं, यह काफी में लिखा है। अगर नमाज़ पढ़ी और उसकी गर्दन में एक पट्टा था जिसमें कुत्ते या भेड़िये के दांत हैं तो नमाज़ जायज़ है। अगर नमाज़ पढ़ी और उसके पास चूहा या बिल्ली या सांप है तो नमाज़ जायज़ होगी लेकिन गुनहगार होगा और यही हुक्म उन सब जानवरों के होने में है जिनके झूठे पानी से वज़ू जायज़ है। और अगर उसकी आस्तीन में लोमड़ी हो या कुत्ते या सूअर का बच्चा हो तो नमाज़ जायज़ न होगी इसलिए कि उनका झूठा पानी नजिस होता है, यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। अगर नमाज़ी की गोद में आदमी का बच्चा आ गया जिसमें खुद संभलने की ताकत नहीं है और बच्चे पर नजासत ऐसी हो जिससे नमाज़ जायज़ नहीं होती, तो अगर वह इतनी देर नहीं ठहरा कि जितनी देर में वह एक रुक्न अदा कर सके तो नमाज़ फासिद (रद्द) न होगी और अगर इतनी देर ठहरा तो नमाज़

फासिद होगी, और अगर बच्चा खुद संभलने की ताकत रखता है तो नमाज़ फासिद न होगी चाहे बहुत देर तक ठहरा रहे, और यही हुक्म नजिस कबूतर का है अगर नमाज़ी पर बैठ जाए, यह खुलासा में और फ़तह अल-क़दीर में लिखा है। अगर नमाज़ पढ़ने वाला किसी मुहद्दिस (बे-वज़ू शख्स) को उठा ले तो नमाज़ जायज़ होगी यह सिराजुल वहाज में लिखा है। नौ जगहों पर नमाज़ पढ़ना मकरूह है: रास्ते में, ऊंटों के बांधने की जगह में, घोड़े पर, जानवरों के ज़बह होने की जगह में, पाख़ाना और गुसलखाना और हमाम में, कब्रिस्तान में और काबे की छत पर, लेकिन घास और बोरिया पर और ज़मीन और फर्श पर नमाज़ पढ़ने और सजदा करने में कोई हर्ज़ नहीं है, यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। अगर नजिस कपड़ा नमाज़ी के सर पर लटका हुआ हो और जिस वक्त वह खड़ा होता है तो वह उसके कंधे पर आ जाता है, तो अगर एक रुक्न इस तरह अदा किया तो नमाज़ फासिद होगी और यही हुक्म उस सूरत में है कि नजिस कबा (लब्यादा) उसके ऊपर डाल दें, यह खुलासा में लिखा है। अगर दूसरे शख्स के कपड़े में नजासत दिरहम की मात्रा से ज़्यादा देखे तो अगर उसे यह गुमान हो कि उसे खबर करेगा तो वह नजासत धो लेगा तो उसे खबर कर दे, और अगर उसे यह गुमान हो कि वह कुछ ख्याल न करेगा तो उसे अख्तियार है कि खबर न करे, और अम्र बिल-मारूफ़ (भलाई का हुक्म देना) का यही हुक्म है यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। इमाम सरख़सी ने कहा है कि अम्र बिल-मारूफ़ हर सूरत में वाजिब है इसमें कोई तफ़सील (भेद) नहीं है यह खुलासा में लिखा है।

---

1. और अगर लड़का नमाज़ी के थामने का मोहताज न हो यानी उसमें खुद संभलने की सकत (ताकत) हो और वह उससे चिपका हो तो नमाज़ी उसका उठाने वाला नहीं माना जाएगा, लिहाज़ा नमाज़ में कोई रुकावट न होगी।
2. यही हुक्म नापाक छत, छप्पर और नजिस खेमे का है जबकि नमाज़ी का सर खड़े होने की हालत में इन चीज़ों से लगता हो। जैसा कि अल-मुलाहिदी में है।

سجدہ کرے تو صحیح یہ ہے کہ جائز نہیں یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور اگر ایک جبہ پہن کر نماز پڑھی جس کے اندر کچھ بھرا ہوا تھا اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد اس کے اندر ایک چوہا مرا ہوا خشک ملا اگر اس جبہ میں کوئی روزن تھا یا پھٹا ہوا تھا تو تین دن کی نماز پھرے اور اگر کوئی سوراخ پھٹا ہوا نہ تھا تو جتنی نمازیں اس جبہ سے پڑھی تھیں وہ سب پھرے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اسی میل کے یہ مسائل ہیں اگر نماز پڑھی اور اس کی آستین میں گندا انڈا ہے جس کی زردی خون ہوگئی ہے تو نماز جائز ہوگی اور یہی حکم ہے اس صورت میں جبکہ انڈے میں مرا ہوا بچہ ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے نصاب میں ہے کہ اگر کسی نے نماز پڑھی اور اس کی آستین میں ایک شیشہ ہے جس میں پیشاب ہے تو نماز جائز نہ ہوگی خواہ وہ بھرا ہوا ہو یا نہ ہو اس لئے کہ وہ بول اپنے اصلی مقام پر نہیں اور گندے انڈے کا حکم اس واسطے اس کے خلاف ہوا کہ اس کی نجاست اپنی جگہ پر ہے اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر نماز پڑھی اور شہید اس کے کاندھے پر ہے اور شہید کے کپڑوں پر خون بہت پڑا ہے تو نماز جائز ہوگی اور شہید کے کپڑے کاندھے پر ہوں اور شہید نہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی کوئی شخص نماز میں داخل ہوا اور اس کی آستین میں ایک زندہ بچہ تھا جب نماز سے فارغ ہوا تو اس کو مردہ پایا تو اگر گمان غالب یہ ہے کہ نماز کے اندر مرا ہے تو نماز کا پھیرنا واجب ہوگا اور اگر یہ گمان غالب نہ ہو شک ہو تو پھیرنا واجب نہ ہوگا۔ اگر اکھڑے ہوئے دانت کو پھر منہ میں رکھ لیا تو نماز جائز ہوگی اگر چہ قدر درہم سے زیادہ ہو ظاہر مذہب کے بموجب ہمارے علما میں اختلاف نہیں اور یہی صحیح ہے کہ آدمی کے دانت پاک ہیں یہ کافی میں لکھا ہے اگر نماز پڑھی اور اس کی گردن میں ایک پٹہ تھا جس میں کتے یا بھیڑے کے دانت ہیں تو نماز جائز ہے اگر نماز پڑھی اور اس کے

پاس چوہا یا بلی یا سانپ ہے تو نماز جائز ہوگی اور گنہگار ہوگا اور یہی حکم ہے ان سب جانوروں کے ہونے میں جن کے جھوٹے پانی سے وضو جائز ہے اور اگر اس کی آستین میں لومڑی ہو یا کتے یا سور کا بچہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی اس لئے کہ جھوٹا پانی ان کا نجس ہوتا ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر نمازی کی گود میں آدمی کا بچہ آگیا جس میں خود سنبھلنے کی سکت نہیں آئی اور بچہ پر نجاست ایسی ہو کہ جس سے نماز جائز نہیں تو اگر وہ اس قدر نہیں ٹھہرا کہ جتنی دیر میں وہ ایک رکن ادا کر سکے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اتنی دیر ٹھہرا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر سکت رکھتا ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی اگر چہ بہت دیر تک ٹھہرا رہے اور یہی حکم ہے نجس کبوتر کا اگر نمازی پر بیٹھ جائے یہ خلاصہ میں اور فتح القدیر میں لکھا ہے جب اور محدث کو اگر نماز پڑھنے والا اٹھا لے تو نماز جائز ہوگی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ نو جگہ نماز مکروہ ہے راستے میں اونٹوں کے بندھنے کی جگہ میں گھوڑے پر جانوروں کے ذبح ہونے کی جگہ اور پاخانہ اور غسل خانہ اور حمام اور مقبرہ میں اور کعبہ کی چھت پر لیکن گھاس اور بوریا پر اور زمین اور فرش پر نماز پڑھنے اور سجدہ کرنے میں مضائقہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر نجس کپڑا مصلیٰ کے سر پر لٹکا ہوا ہو اور جس وقت وہ کھڑا ہوتا ہے تو اس کے کاندھے پر آجاتا ہے تو اگر ایک رکن اس طرح ادا کیا تو نماز فاسد ہوگی اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ نجس قبا اس کے اوپر ڈال دیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر دوسرے شخص کے کپڑے میں نجاست قدر درہم سے زیادہ دیکھے تو اگر اس کو یہ گمان ہے کہ اس کو خبر کرے گا تو وہ نجاست کو دھو لے گا تو اسکو خبر کر دے اور اگر اس کو یہ گمان ہے کہ وہ کچھ خیال نہ کرے گا تو اس کو اختیار ہے کہ خبر نہ کرے اور امر معروف کا یہی حکم ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے امام سرخسی نے کہا ہے کہ امر معروف ہر صورت میں واجب ہے کچھ تفصیل نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

۱۔ اور اگر لڑکا نمازی کے تھامنے کا محتاج نہ ہو یعنی اس میں خود سنبھلنے کی سکت ہو اور اس کو چمٹا ہو تو نمازی اس کا حامل نہ ٹھہرے گا تو نماز کا بھی مانع نہ ہوگا ۱۲ ۲۔ یہی حکم ناپاک چھت اور چھپر اور خیمہ نجس کا ہے جب کہ نمازی کا سر کھڑے ہونے سے ان چیزوں میں لگتا ہو کذا فی الملاحدی ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 243 Kitab al-Salat (Book of Prayer) Third Chapter Regarding Turning Towards the Qibla It is not permissible for anyone to offer obligatory (fard), voluntary (nafl), prostration of recitation (sajda tilawat), or funeral (janaza) prayers without facing the Qibla. This is written in *Siraj al-Wahhaj*. Jurisprudents (fuqaha) agree that for a person in Mecca, the Qibla is the specific structure of the Kaaba (*'ayn al-Ka'ba*); therefore, it is mandatory to face the Kaaba itself. This is written in *Fatawa Qazi Khan*. There is no difference whether there is an intervening wall between the prayer-offerer and the Kaaba or not, as stated in *Tabyin*. To the extent that if a person in Mecca prays in their house, they should pray such that if the intervening walls were removed, some part of the Kaaba would be directly in front of them, as written in *Kafi*. If one faces toward the *Hatim*, the prayer is not valid, as written in *Muhit*. For a person outside of Mecca, the Qibla is the general direction of the Kaaba (*jihat al-Ka'ba*); this is the opinion of the majority of scholars and is the correct view, according to *Tabyin*. The direction of the Kaaba is known through evidence. In cities and villages, the evidence lies in the prayer niches (*mihrabs*) built by the Companions (Sahaba) and their successors (Tabi'in); thus, it is mandatory for us to follow them. If these are not available, one should ask the local inhabitants. In seas and wildernesses, stars serve as evidence for the Qibla, as written in *Fatawa Qazi Khan*. What matters is facing the location of the Kaaba, not its structure. *Fatawa Hujjiyya* states that prayer is permissible in deep wells, on mountains, on high mounds, and on the roof of the Kaaba because the Qibla extends from the seventh earth to the seventh heaven, corresponding to the Throne ('Arsh) above the Kaaba; this is mentioned in *Mudmarat*. If one prays inside the Kaaba or on its roof, facing any direction is permissible. However, if one prays on the wall of the Kaaba, it is valid only if they face toward the roof of the Kaaba, otherwise, it is not; this is in *Muhit*. If a bedridden patient cannot turn towards the Qibla and has no one to assist them, they may pray facing any direction they wish, as stated in *Khulasa*. Similarly, if someone is available to help but turning causes the patient harm, the ruling remains the same, according to *Zahiriyya*. If a person fears facing the Qibla—whether due to an enemy, a wild beast, or a thief—they should pray in whichever direction they can, as written in *Hidaya*. Similarly, if one is on a piece of wood in the sea and fears that turning towards the Qibla will cause them to drown, the same rule applies, according to *Tabyin*. Furthermore, it is permissible to offer obligatory prayers due to an excuse, or voluntary prayers without an excuse, while riding a mount, facing whichever direction the mount is headed, as written in *Munyat al-Musalli*. A person praying in a boat, whether obligatory or voluntary, must face the Qibla; it is

not permissible to simply face whichever way the boat is headed, according to *Khulasa*. If the boat turns while they are praying, they must re-orient themselves towards the Qibla as it turns, as written in the commentary on *Munyat al-Musalli* by Amir al-Hajj. If there is doubt about the Qibla and no one is available to ask, one should use their best judgment (*atkal*) to determine the direction and pray, as stated in *Hidaya*. If, after praying, it is discovered that the estimation was wrong, the prayer need not be repeated. However, if the error is realized during the prayer, one must turn toward the Qibla and complete the rest of the prayer, as written in *Zahidi*. If a local person who knows the direction is present, estimation is not permissible, according to *Tabyin*. If...

L Whether physically or legally, like in the case of incapacity, this is a test of faith. Despite the belief that Allah Almighty is beyond physical direction, while holding firm to this belief in the heart, people were commanded to turn in a specific direction. In the law of the Jews and Christians, this was Jerusalem (Bayt al-Maqdis), and in the Hanif law (Islam), it is the Kaaba. Thus, the ultimate goal is to prostrate to Allah, and the Kaaba is merely the direction for worship. So much so, that if one were to prostrate *to* the Kaaba itself as a deity, it would be an act of disbelief (kufr). Facing it is mandatory according to Allah's command: "So turn your faces toward al-Masjid al-Haram," meaning, turn your faces toward the Kaaba. (Mu'in al-Hidaya)

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① २४३ किताबुस-सलात तीसरी फ़स्ल क़िब्ले की तरफ़ मुंह करने के बयान में फ़र्ज़ और नफ़्ल और सज्दा-ए-तिलावत और जनाज़ा की नमाज़ बग़ैर क़िब्ले की तरफ़ मुंह किए किसी को जायज़ नहीं, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। फ़ुक़हा (धर्मशास्त्रियों) का इत्तेफ़ाक़ है कि जो शख़्स मक्का में है, उसके लिए क़िब्ला 'ऐन-ए-काबा' (काबा की सीध) है, इसलिए उसे ऐन-ए-काबा की तरफ़ मुंह करना लाज़िम है, यह फ़तावा काज़ी खां में लिखा है। और इसमें कुछ फ़र्क नहीं कि नमाज़ पढ़ने वाले और काबे के दरमियान कोई दीवार हायल हो या न हो, यह तबयीन में लिखा है। यहाँ तक कि मक्का वाला अगर अपने घर में नमाज़ पढ़े तो इस तरह पढ़े कि अगर दीवारें दरमियान से दूर हो जाएँ तो कोई जुज़ (हिस्सा) खाना-ए-काबा का उसके मुंह के सामने हो, यह काफ़ी में लिखा है। अगर हतीम की तरफ़ मुंह करके नमाज़ पढ़े तो जायज़ नहीं, यह मुहीत में लिखा है। और जो शख़्स मक्का से बाहर हो, तो उसका क़िब्ला 'जीहत-ए-काबा' (काबा की दिशा) है, यही क़ौल आम मशाइख़ (विद्वानों) का है और यही सही है, यह तबयीन में लिखा है। और जीहत-ए-काबा दलील से मालूम होती है और शहरों और बस्तियों में दलील वह मेहराबें हैं जो सहाबा (रज़ि.) और ताबेईन (रह.) ने बनाई हैं, इसलिए हम पर उनका इत्तिबा (अनुसरण) वाजिब है। और अगर वे न हों तो उस बस्ती के लोगों से पूछे, और दरियाओं और जंगलों में क़िब्ले की दलील सितारे हैं, यह फ़तावा काज़ी खां में लिखा है। और खाना-ए-काबा की जगह की तरफ़ मुंह करने का एतबार है, इमारत का एतबार नहीं। फ़तावा हुज्जिया में है कि गहरे कुओं में, पहाड़ों और ऊंचे टीलों पर और खाना-ए-काबा की छत पर नमाज़ जायज़ है, क्योंकि क़िब्ला सातवीं ज़मीन से सातवें आसमान तक काबा के अर्श के मुक़ाबले में है, यह मुज़मरात में लिखा है। अगर काबा के अंदर या छत पर नमाज़ पढ़ी, तो जिधर मुंह करे जायज़ है। और अगर काबा की दीवार पर नमाज़ पढ़ी, तो अगर मुंह उसका काबा की छत की जानिब है तो नमाज़ जायज़ होगी और अगर नहीं है तो जायज़ न होगी, यह मुहीत में लिखा है। कोई मरीज़ साहिबे फ़राश (बिस्तर पर लेटा हुआ) है और क़िब्ले की तरफ़ मुंह नहीं फेर सकता और उसके पास कोई और शख़्स भी नहीं जो उसका मुंह फेरे, तो जिधर चाहे नमाज़ पढ़ ले, यह खुलासा में लिखा है। और अगर कोई ठहराने वाला है लेकिन मुंह फेरना उसको नुक़सान पहुँचाता है तो भी यही हुक्म है, यह ज़हीरिया में लिखा है। और जिस शख़्स को क़िब्ले की तरफ़ मुंह करने में कुछ ख़ौफ़ हो, तो जिस दिशा पर क़ादिर हो उसी तरफ़ नमाज़ पढ़ ले, यह हिदाया में लिखा है। बराबर है कि दुश्मन के ख़ौफ़ या दरिंदे से या चोर से। इसी तरह अगर दरिया में लकड़ी पर हो और उसे ख़ौफ़ हो कि क़िब्ले की तरफ़ फेरेगा तो डूब जाएगा, तो भी यही हुक्म है, यह तबयीन में लिखा है। और इसी तरह फ़र्ज़ नमाज़ उज़्र (मजबूरी) से या नफ़्ल बग़ैर उज़्र सवारी पर पढ़े तो उसे जायज़ है कि सवारी का मुंह जिधर हो

नमाज़ पढ़ ले, यह मुनियतुल मुसल्ली में लिखा है। और जो शख्स कश्ती (नाव) में नमाज़ पढ़े फ़र्ज़ या नफ़्ल, तो उस पर वाजिब है कि क़िब्ले की तरफ़ मुंह करे और यह जायज़ नहीं कि जिधर रुख़ हो उधर पढ़ ले, यह खुलासा में लिखा है। यहाँ तक कि अगर कश्ती घूमे और वह नमाज़ पढ़ रहा हो तो कश्ती के घूमते ही क़िब्ले की तरफ़ मुतवज्जा हो जाए, यह शरह मुनियतुल मुसल्ली में लिखा है जो अमीरुल हाज की तस्नीफ़ है। अगर क़िब्ला का शक हो जाए और ऐसा कोई शख्स सामने नहीं जिससे पूछ सके तो अपनी अटकल (अनुमान) से क़िब्ले की दिशा तय करके नमाज़ पढ़े, यह हिदाया में लिखा है। अगर नमाज़ पढ़ने के बाद मालूम हुआ कि उसका गुमान ग़लत था, तो नमाज़ को न दोहराए। और जो नमाज़ के दौरान ही मालूम हो गया तो क़िब्ले की तरफ़ फिर जाए और बाक़ी नमाज़ उसी तरह पढ़ ले, यह ज़ाहिदी में लिखा है। और अगर उसके सामने कोई ऐसा शख्स हो जिससे पूछ सकता हो और वह वहीं का रहने वाला हो और क़िब्ले की सम्त (दिशा) को जानता हो, तो अटकल से नमाज़ पढ़ना जायज़ नहीं, यह तबयीन में लिखा है। अगर उसके..

L ख़्वाह हय्यते या हुक्मन मानिन्द-ए-इज्ज़ के और यह एक इम्तिहानी शर्त है कि बावजूद इस एतेक़ाद के कि अल्लाह तआला के लिए कोई दिशा नहीं हो सकती, दिल में इस पर यक़ीन करने के साथ उन्हें एक तरफ़ मुतवज्जा किया। और वह शरीयत-ए-यहूद व नसारा में बैतुल मुक़द्दस था और शरीयते हनीफ़िया में काबा है। पस असल मक़सूद अल्लाह तआला को सज्दा करना है और काबा सिर्फ़ जिहते इबादत है, यहाँ तक कि अगर ऐन काबा को सज्दा करे तो कुफ़्र होगा। और यह इस्तक़बाल (क़िब्ले की ओर रुख करना) वाजिब है जैसा कि अल्लाह तआला का फ़रमान है: "वल्लु वजुहकुम शतरल मस्जिदिल हराम" यानी पस तुम अपने चेहरों को मस्जिद-ए-हराम (काबा) की तरफ़ फेरो। (मुईनुल हिदाया)

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① ۲۴۳ کتاب الصلوۃ تیسری فصل قبلہ کی طرف منہ کرنے کے بیان

میں فرض اور نفل اور سجدہ تلاوت اور جنازہ کی نماز بغیر قبلہ کی طرف منہ کیے کسی کو جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے فقہا کا اتفاق ہے کہ جو شخص مکہ میں ہے اس کے لئے قبلہ عین کعبہ ہے پس اس کو عین کعبہ کی طرف منہ کرنا لازم ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اس میں کچھ فرق نہیں کہ نماز پڑھنے والے اور کعبے کے درمیان میں کوئی دیوار حائل ہو یا نہ ہو یہ تبیین میں لکھا ہے یہاں تک کہ مکہ والا اگر اپنے گھر میں نماز پڑھے تو اس طرح پڑھے کہ اگر دیواریں درمیان سے دور ہو جائیں تو کوئی جز خانہ کعبہ کا اس کے منہ کے سامنے ہو یہ کافی میں لکھا ہے اگر حطیم کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے تو جائز نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور جو شخص مکہ سے خارج ہو تو قبلہ اس کا جہت کعبہ ہے یہی قول ہے عامہ مشائخ کا اور یہی صحیح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور جہت کعبہ دلیل سے معلوم ہوتی ہے اور دلیل شہروں اور قریوں میں وہ محرابیں ہیں جو صحابہؓ اور تابعینؒ نے بنائی ہیں پس ہم پر ان کا اتباع واجب ہے اور اگر وہ نہ ہوں تو اس بستی کے لوگوں سے پوچھے اور دریاؤں اور جنگلوں میں دلیل قبلہ کی ستارے ہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور خانہ کعبہ کی جگہ کی طرف کو منہ کرنے کا اعتبار ہے عمارت کا اعتبار نہیں فتاویٰ حجتہ میں ہے کہ گہرے کنووں میں اور پہاڑوں اور اونچے ٹیلوں پر اور خانہ کعبہ کی چھت پر نماز جائز ہے اس واسطے کہ قبلہ ساتویں زمین سے ساتویں آسمان تک مقابل میں کعبہ کے عرش تک ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر کعبہ کے اندر یا چھت پر نماز پڑھی تو جدھر کو منہ کرے جائز ہے اور اگر کعبہ کی دیوار پر نماز پڑھی تو اگر منہ اس کا کعبہ کی چھت کی جانب کو ہے تو نماز جائز ہو گی اور جونہیں ہے تو جائز نہ ہو گی یہ محیط میں لکھا ہے کوئی مریض صاحب فراش ہے اور قبلہ کی طرف کو منہ نہیں پھر سکتا اور اس کے

پاس کوئی اور شخص بھی نہیں جو اس کا منہ پھیرے تو جدھر کو وہ چاہے نماز پڑھ لے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر کوئی ٹھیرنے والا ہے لیکن منہ پھیرنا اس کو ضرر کرتا ہے تو بھی حکم یہی ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور جس شخص کو قبلہ کی طرف منہ کرنے میں کچھ خوف ہو تو جس جہت پر قادر ہو اسی طرف کو نماز پڑھ لے یہ ہدایہ میں لکھا ہے برابر ہے کہ دشمن کے خوف یا درندہ سے یا چور سے اس طرح اگر دریا میں لکڑی پر ہو اور اس کو خوف ہو کہ قبلہ کی طرف کو پھیرے گا تو ڈوب جائے گا تو بھی یہی حکم ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اس طرح فرض نماز عذر سے یا نفل بغیر عذر سواری پر پڑھے تو اسے جائز ہے کہ سواری کا منہ جدھر کو ہو نماز پڑھ لے یہ منیتہ المصلی میں لکھا ہے اور جو شخص کشتی میں نماز پڑھے فرض یا نفل تو اس پر واجب ہے کہ قبلہ کی طرف کو منہ کرے اور یہ جائز نہیں کہ جدھر کو رخ ہو ادھر کو پڑھ لے یہ خلاصہ میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر کشتی گھومے اور وہ نماز پڑھتا ہو تو کشتی کے گھومتے ہی قبلہ کو متوجہ ہو جائے یہ شرح منیتہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے اگر قبلہ کا شبہ پڑ جائے اور ایسا کوئی شخص اس کے سامنے نہیں جس سے پوچھے تو اٹکل سے قبلہ کی طرف مقرر کر کے نماز پڑھے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر نماز پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ اس کا گمان غلط تھا تو نماز کو نہ پھیرے اور جو نماز میں ہے معلوم ہوا تو قبلہ کی طرف کو پھر جائے اور باقی نماز اس طرح پڑھ لے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور اگر اس کے سامنے کوئی ایسا شخص ہو جس سے پوچھ سکتا ہو اور وہ وہیں کا رہنے والا ہو اور قبلہ کی سمت کو جانتا ہو تو اٹکل سے نماز پڑھنا جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اگر اس کے ...

L خواہ ہئیتہ یا حکماً مانند عجز کے اور یہ ایک امتحانی شرط ہے کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالیٰ کے عزوجل کے لیے کوئی جہت نہیں ہوسکتی دل میں اس پر جزم کرنے کے ساتھ ان کو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت یہود و نصاریٰ میں بیت المقدس تھا اور شریعتِ حنیفیہ میں

کعبہ ہے پس اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ ہے اور کعبہ صرف جہت عبادت ہے حتیٰ کہ اگر عین کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہو گا۔ ے ق۔ ط اور یہ استقبال واجب ہے کہ بقولہ تعالیٰ: ولو اوجھہکم شطر المسجد الحرام یعنی سو تم پھیرو اپنے چہروں کو کعبہ المسجد الحرام کو ۱۲ معین الہدایہ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① [73] Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

If there is someone nearby who can be asked about the Qibla, but one does not ask and instead performs the prayer based on conjecture (atkal), then if the prayer happened to be in the correct direction of the Qibla, it is valid; otherwise, it is not. This is mentioned in *Muniyat al-Musalli*. And the same is stated in *Sharh Tahawi*. The limit for someone being considered nearby is that they should be able to hear if called out loudly; this is mentioned in *Al-Jawhara al-Nayyirah*. In the wilderness, if one is uncertain about the Qibla and estimates a direction to be the Qibla, and then two reliable persons inform him that the Qibla is in another direction, then if those two are also travelers, their word should not be heeded. However, if they are residents of that place and he does not follow their direction, his prayer will not be valid; this is stated in *Khulasa*. If one estimates a direction for the Qibla but prays towards another, he must repeat that prayer (i'ada), even if it happened to be in the correct direction; this is mentioned in *Muniyat al-Musalli*. If one starts the prayer toward a certain direction without doubt but then develops a doubt during the prayer, he should continue. However, if he becomes certain that the direction was wrong, repetition is obligatory (wajib). If he realizes the mistake while still in prayer, it is obligatory to start the prayer anew. If it becomes apparent that he prayed in the correct direction, there is a difference of opinion; the correct view is that he should complete it and not restart, as stated in *Fatawa Qazi Khan*. If someone had doubt and did not estimate a direction but prayed without conjecture, then if the doubt is resolved during the prayer and it turns out to be correct or not, he should restart the prayer. If the error becomes known after completing the prayer, or nothing is known, he must repeat the prayer. However, if it later becomes clear that the chosen direction was correct, the prayer is valid; this is stated in *Khulasa*. If no direction seems more probable through conjecture, some scholars say he should delay the prayer, some say he should pray in all four directions, and some say he can pray in whichever direction he wishes; this is mentioned in *Bahr al-Ra'iq*. The correct view is that he should perform the prayer, as stated in *Mudmarat*. Thus, if he prays in a certain direction, whether it turns out to be correct, wrong, or nothing becomes clear, the prayer is valid in all these cases; this is stated in *Zahiriyyah*. If one enters a city and sees mihrabs (prayer niches), he should pray towards them and not rely on his own conjecture. If one is in the wilderness and the sky is clear, enabling him to recognize the direction of the Qibla through stars, he should not rely on conjecture; this is mentioned in *Muheet Sarakhsi*. If a person enters a mosque where there is no

mihrab and the Qibla is unknown, and he prays based on conjecture, only to later discover that his conjecture was wrong, repetition is obligatory. This is because he was capable of asking the local residents. If it turns out he prayed in the correct direction, it is valid, as stated in *Fatawa Qazi Khan*. If he asks them and they do not tell him, and he prays anyway, it is valid even if it is later discovered that the direction was wrong; this is mentioned in *Muheet Sarakhsi*. If someone prays in a mosque on a dark night based on conjecture and it later appears that he did not pray toward the Qibla, the prayer will be valid because it is not obligatory upon him to knock on people's doors to ask. If one prays one rak'ah (unit) based on an estimate, then his opinion changes and he prays the second rak'ah in another direction, then his opinion changes again back to the first direction, the scholars differ. Some say he should complete the prayer in the first direction, while others say he should restart; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. If someone in the wilderness prays without any attempt (tahri) or effort to find the Qibla, the prayer is invalid according to the apparent narration from the Imam. In *Nawazil*, it is stated that if one deliberately prays without facing the Qibla, the Imam said he is a disbeliever (kafir), even if it happens to be the correct direction. Faqih Abu al-Laith said the prayer is correct provided he did so out of sincere belief.

1. A benefit from this issue is that on a dark night, residents of houses—even if they are within hearing distance—are considered as if they are absent, so prayer based on search (tahri) is permissible.
2. (1) Shafi'i stated that when it is proven through search (tahri) that the prayer was towards the Qibla, repetition is still obligatory because the mistake has become certain. This is the apparent school of thought of Imam Shafi'i, while his second opinion is similar to ours, and this is the chosen (mukhtar) opinion in their school. This is mentioned in *Al-Hilyah al-Shafi'iyyah*.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① [73] किताबुस्सलात

अगर सामने कोई ऐसा व्यक्ति है जिससे पूछा जा सकता है और उससे नहीं पूछा और अनुमान (अटकल) से नमाज़ पढ़ ली, तो यदि वह ठीक क़िबला की दिशा में थी तो नमाज़ मान्य (जायज़) होगी, अन्यथा नहीं। यह 'मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है। और यही 'शरह तहावी' में भी है। किसी व्यक्ति के सामने होने की सीमा यह है कि यदि उसे ज़ोर से पुकारा जाए तो वह सुन ले, यह 'जौहरतुन नैय्यराह' में लिखा है। यदि जंगल में क़िबला के बारे में संदेह हो जाए और वह अनुमान से किसी दिशा को क़िबला मान ले, और दो विश्वसनीय व्यक्ति उसे यह सूचना दें कि क़िबला दूसरी दिशा में है, तो यदि वे दोनों मुसाफ़िर (यात्री) हों, तो उनकी बात पर ध्यान न दे। लेकिन यदि वे उसी स्थान के निवासी हों, तो उनकी बात न मानने पर नमाज़ मान्य नहीं होगी, ऐसा 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि अनुमान से एक दिशा निर्धारित की लेकिन नमाज़ दूसरी दिशा में पढ़ी, तो उस नमाज़ को दोहराना (इआदा) होगा, भले ही वह ठीक क़िबला की दिशा में ही क्यों न हो गई हो। यह 'मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है। यदि उसने किसी दिशा में नमाज़ शुरू की और उसे कोई संदेह नहीं था, फिर नमाज़ के दौरान संदेह हो गया, तो वह नमाज़ पढ़ता रहे, लेकिन जब उसे निश्चित रूप से पता चल जाए कि वह दिशा गलत थी, तो उसे दोहराना अनिवार्य (वाजिब) है। यदि नमाज़ के दौरान ही पता चले कि वह गलती पर है, तो नए सिरे से नमाज़ पढ़ना अनिवार्य है। और यदि यह स्पष्ट हो जाए कि उसने ठीक क़िबला की ओर नमाज़ पढ़ी, तो इसमें विद्वानों का मतभेद है; सही बात यह है कि उसे ही पूरा करे और नए सिरे से न पढ़े, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि किसी को संदेह हुआ और उसने अनुमान से कोई दिशा तय नहीं की और बिना किसी अनुमान के नमाज़ पढ़ ली, फिर यदि नमाज़ के दौरान ही संदेह दूर हो गया यानी पता चल गया कि वह ठीक क़िबला की ओर है या नहीं, तो नए सिरे से नमाज़ पढ़े। और यदि नमाज़ पूरी करने के बाद गलती पता चले या कुछ भी पता न चले, तो नमाज़ को दोहराए। और यदि यह स्पष्ट हो जाए कि क़िबला की वही दिशा सही थी, तो नमाज़ मान्य होगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि अनुमान से किसी एक दिशा का पलड़ा भारी न हो, तो कुछ विद्वानों ने कहा है कि नमाज़ में देरी करे, कुछ ने कहा कि चारों दिशाओं में नमाज़ पढ़े, और कुछ ने कहा कि जिस ओर चाहे पढ़ ले। यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है। और सही बात यह है कि नमाज़ अदा कर ले, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। अतः यदि उसने किसी दिशा में नमाज़ पढ़ ली, तो चाहे यह स्पष्ट हो कि उसने ठीक क़िबला की ओर पढ़ी, या यह कि गलत पढ़ी, या कुछ भी स्पष्ट न हो, इन सभी स्थितियों में नमाज़ मान्य है, यह 'ज़हीरिय्या' में लिखा है। यदि किसी शहर में प्रवेश किया और वहां मेहराबें बनी

हुई देखीं, तो उन्हीं की ओर नमाज़ पढ़े, अपने अनुमान से न पढ़े। और यदि जंगल में है और आसमान साफ है और सितारों से क़िबला की दिशा पहचान सकता है, तो अनुमान से नमाज़ न पढ़े, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति मस्जिद में प्रवेश करे जहाँ मेहराब नहीं है और उसे क़िबला का पता नहीं है, उसने अनुमान से नमाज़ पढ़ ली और फिर पता चला कि अनुमान में गलती हुई, तो नमाज़ दोहराना अनिवार्य है। क्योंकि वह वहाँ के निवासियों से पूछने में सक्षम था। और यदि यह स्पष्ट हो जाए कि उसने ठीक क़िबला की ओर नमाज़ पढ़ी, तो मान्य है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि उनसे पूछा और उन्होंने नहीं बताया और वैसी ही नमाज़ पढ़ ली, तो मान्य है, चाहे बाद में पता चले कि दिशा में गलती हुई थी, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। किसी व्यक्ति ने अंधेरी रात में मस्जिद में अनुमान से नमाज़ पढ़ी, फिर पता चला कि उसने क़िबला की ओर नमाज़ नहीं पढ़ी थी, तो उसकी नमाज़ मान्य होगी, क्योंकि उस पर यह अनिवार्य नहीं है कि क़िबला पूछने के लिए लोगों के दरवाज़े खटखटाए। और यदि अनुमान से नमाज़ में एक रकात पढ़ी, फिर उसकी राय बदल गई और दूसरी रकात दूसरी दिशा में पढ़ी, फिर राय बदली और उसी दिशा में पढ़ी जिधर पहली रकात पढ़ी थी, तो इस मामले में विद्वानों का मतभेद है। कुछ ने कहा कि वह पहली दिशा में ही नमाज़ पूरी कर ले और कुछ ने कहा कि नए सिरे से पढ़े, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि किसी ने जंगल में बिना खोज-परख (तहरी) और कोशिश के नमाज़ पढ़ ली, तो इमाम से स्पष्ट रिवायत के अनुसार वह नमाज़ मान्य नहीं है। और 'नवाज़िल' में है कि यदि बिना क़िबला की दिशा जाने जानबूझकर नमाज़ पढ़ी, तो इमाम ने कहा कि वह काफ़िर है, भले ही वही दिशा क़िबला हो। फ़क़ीह अबुल लैस ने कहा है कि नमाज़ सही है बशर्ते कि उसने अज्ञानता वश ऐसा किया हो।

1. इस मसले से यह लाभ हुआ कि अंधेरी रात में घरों के लोग, भले ही वे आवाज़ सुनने की सीमा में हों, अनुपस्थित (ग़ायब) के समान हैं, अतः खोज (तहरी) करके नमाज़ पढ़ना जायज़ है।
2. (1) और शाफ़ई ने कहा कि जब खोज-परख (तहरी) के बाद यह साबित हो जाए कि नमाज़ क़िबला की ओर ही थी, तब भी इआदा (दोहराना) वाजिब है क्योंकि गलती का यक़ीन हो गया है। यही इमाम शाफ़ई का स्पष्ट मज़हब है, और उनका दूसरा मत हमारे मत के समान है और यही उनके मज़हब में चुना गया (मुख़्तार) है। जैसा कि 'अल-हिलियतुल शाफ़ईय्या' में है।

سامنے کوئی ایسا شخص ہے کہ اس سے پوچھ سکتا ہے اور اس سے نہ پوچھا اور اٹکل سے نماز پڑھ لی تو اگر ٹھیک قبلہ کی جانب کو نماز پڑھی تو جائز ہوگی ورنہ جائز نہ ہوگی یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے اور یہی ہے شرح طحاوی میں کس شخص کے سامنے ہونے کی حد یہ ہے کہ اگر اس کو چلا کر پکارے تو وہ سن لے یہ جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے اگر قبلہ کا اس کو جنگل میں شبہ پڑ جائے اور وہ اٹکل سے کسی طرف کو قبلہ سمجھے اور دو معتبر آدمی اس کو یہ خبر دیں کہ قبلہ اور طرف ہے تو اگر وہ بھی دونوں مسافر ہیں تو انکے قول پر التفات نہ کرے اور اگر وہ اسی جگہ کے رہنے والے ہوں تو اگر ان کا قول نہ مانے گا تو نماز جائز نہ ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر اٹکل سے ایک سمت کو قبلہ تجویز کیا لیکن نماز دوسری طرف کو پڑھی تو اس نماز کا اعادہ کرے اگرچہ وہ ٹھیک قبلہ کی طرف کو ہوگئی ہو یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے اگر اس نے کسی طرف کو نماز شروع کی اور اس کو قبلہ میں شک نہ تھا پھر نماز میں اس کو شک ہو گیا تو وہ اسی طرح نماز پڑھتا رہے لیکن جب اس کو یقینا معلوم ہو جائے کہ وہ سمت غلط تھی تو اعادہ واجب ہے پس اگر نماز میں ہی معلوم ہو گیا کہ وہ خطا پر ہے تو ازسرنو نماز پڑھنا واجب ہے اور اگر ظاہر ہو گیا کہ اس نے ٹھیک قبلہ کی طرف کو نماز پڑھی تو اس میں اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ اسی کو پورا کرے اور ازسرنو نہ پڑھے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر کسی کو شک ہوا اور اٹکل سے کسی سمت کو مقرر نہ کیا اور بغیر اٹکل کے نماز پڑھ لی پس اگر نماز میں ہی شک زائل ہو گیا یعنی یہ معلوم ہو گیا کہ ٹھیک وہ قبلہ کی جانب ہے یا نہیں تو از سر نو نماز پڑھے اور اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد خطا معلوم ہوگئی یا کچھ معلوم نہ ہو نماز کا اعادہ کرے اور اگر ظاہر ہو گیا کہ قبلہ کی طرف وہ ہی ٹھیک تھی تو نماز جائز ہوگی یہ خلاصہ میں

لکھا ہے اگر اٹکل سے کسی طرف کو گمان غالب نہ ہوا تو بعضوں نے کہا ہے کہ نماز میں تاخیر کرے اور بعضوں نے کہا ہے چاروں طرف کو پڑھے اور بعضوں نے کہا ہے کہ جدھر کو چاہے پڑھ لے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور ٹھیک یہ ہے کہ ادا کرے یہ مضمرات میں لکھا ہے پس اگر اس نے کسی طرف کو نماز پڑھ لی تو اگر ظاہر ہوا کہ اس نے ٹھیک قبلہ کی طرف کو پڑھی یا یہ ظاہر ہوا کہ اس نے غلط پڑھی یا کچھ ظاہر نہ ہوا سب صورتوں میں نماز جائز ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اگر کسی شہر میں داخل ہوا اور وہاں محرابیں بنی ہوئی دیکھیں تو انہیں کی طرف کو نماز پڑھے اپنی اٹکل سے نماز نہ پڑھے اور اگر جنگل میں ہے اور آسمان صاف اور ستاروں سے وہ قبلہ کی سمت پہچان سکتا ہے تو اٹکل سے نماز نہ پڑھے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہوا اور محراب نہیں اور اس کو قبلہ معلوم نہیں اور اٹکل سے نماز پڑھ لی پھر ظاہر ہوا کہ اٹکل میں خطا ہوئی تو اعادہ واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ وہاں کے رہنے والوں سے پوچھنے پر قادر ہے اور اگر ظاہر ہو گیا کہ اس نے ٹھیک قبلہ کی طرف کو نماز پڑھی تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر ان سے پوچھا اور انہوں نے نہ بتایا اور ویسی ہی نماز پڑھ لی جائز ہے اگرچہ بعد کو ظاہر ہوا کہ قبلہ کی سمت میں خطا ہوئی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے کسی شخص نے مسجد میں اندھیری رات میں اٹکل سے نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس نے قبلہ کی طرف کو نماز نہیں پڑھی تو نماز جائز ہوگی اس لئے کہ اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ قبلہ پوچھنے کے لئے لوگوں کے دروازے کھٹکھٹائے اور اگر اٹکل سے نماز میں ایک رکعت پڑھی پھر اس کی رائے دوسرے طرف کو بدل گئی اور دوسری رکعت دوسری طرف کو پڑھی پھر اس کی رائے دوسری طرف کو بدلی جس طرف کو پہلی رکعت پڑھی تھی تو اس صورت میں مشائخ کا اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ وہ پہلی طرف کو اپنی نماز تمام کر لے اور بعضوں نے کہا ہے کہ از سر نو پڑھے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کسی شخص نے جنگل میں اٹکل

سے اگر کسی نے بغیر تحری و کوشش کے نماز پڑھی تو نہیں بلکہ امام سے روایت بظاہر ہے اور نوازل میں ہے کہ اگر بغیر قبلہ کی طرف نماز پڑھی عزم کر کے پڑھے تو امام نے کہا کہ کافر ہے اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور فقیہ ابواللیث نے کہا ہے صحیح ہے بشرطیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو ۱۲ ۱۔ اس مسئلے میں افادہ ہوا کہ حاضر کی ایسی رات میں گھروں کے لوگ با وجودیکہ آواز سننے کی حد میں ہوں بمنزلہ غائب کے ہیں پس تحری سے نماز جائز ہے ۱۲ ۲۔ (۱) اور شافعی نے کہا کہ جب تحری سے نماز پڑھنے میں یہ ثابت ہو کہ یہ قبلہ کی طرف پڑی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطا کا یقین ہو گیا ہے یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول ان کا مثل ہمارے قول کے ہے اور یہی ان کے مذہب میں مختار ہے ۱۲ کذا فی الحلیۃ الشافعیۃ

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 275 The Book of Prayer (Kitab al-Salah)

...performed the prayer, and a person followed him in congregational prayer (Iqtida) without making his own estimation. If the Imam was facing the correct direction of the Qibla, the prayer of both is valid. If the Imam's opinion was incorrect, then the Imam's prayer is valid, but the follower's is not; this is stated in *Al-Khulasah*. If someone in Mecca has doubt about the Qibla—for example, he was imprisoned and there was no one present whom he could ask—and he prayed based on his own estimation (Atkal), and later it was revealed that his estimation was wrong, it is narrated from Imam Muhammad (may Allah have mercy on him) that repeating the prayer is not mandatory (Wajib). This narration is more in accordance with analogy (Qiyas). The same ruling applies if he is in Medina, as mentioned in *Al-Zahiriyyah*. If doubt arises regarding the Qibla and one rak'ah is prayed based on estimation, then the opinion changes and the second rak'ah is prayed in another direction, and all four rak'ahs are prayed in four different directions, it is narrated from Imam Muhammad that this is permissible; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If one rak'ah was prayed in one direction based on estimation, then the opinion changed and the second was prayed in another direction, and then it was remembered that a prostration (Sajda) was missed in the first rak'ah, the scholars (Mashayikh) differ on this.

The correct view is that his prayer will be void (Fasid); this is mentioned in *Al-Qunyah*. A person started praying in a direction based on estimation, and his opinion was wrong but he was unaware of it. During the prayer, he realized and turned towards the Qibla. Then another person arrived who knew of the first person's initial (wrong) state but joined the prayer facing that same (wrong) direction; the first person's prayer is valid, but the prayer of the one who joined later is void. A blind man prayed one rak'ah in a direction other than the Qibla, then someone came and turned him towards the Qibla, and he followed him in prayer. If at the beginning of the prayer, the blind man had someone available to ask about the direction but did not ask, the prayer of both the Imam and the follower is void. If no such person was available, the Imam's (blind man's) prayer is valid, but the follower's prayer is void; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. If a group has doubt about the Qibla, it was a dark night, they were in a house, and there was no reliable person to ask nor any sign to determine the Qibla, or if they were in a forest, and everyone prayed based on their individual estimation; if they prayed separately, it is permissible whether they faced the correct Qibla or not. If they prayed in a congregation, it is also permissible, except for the

person who was standing in front of the Imam, and for those who realized during the prayer that the Imam's direction was contrary to theirs. The same ruling applies if one thought they were in front of the Imam or praying in the Imam's direction. If a group prayed in a forest based on estimation, and among them were a *Masbuq* (one who joined late) and a *Lahiq* (one who missed part of the prayer), and after the Imam finished, they stood up to complete their missed parts, and at that time it was revealed that the direction the Imam faced was not the Qibla; if the *Masbuq* turns towards the Qibla, his prayer is valid, but the prayer of the *Lahiq* will not be valid; this is stated in *Al-Khulasah*. Determining the Qibla through estimation is permissible for the Prostration of Recitation (*Sajda-e-Tilawat*) just as it is for regular prayer; this is mentioned in *Siraj al-Wahhaj*. It also states regarding praying inside the Kaaba: praying both obligatory (Fard) and voluntary (Nafl) prayers inside the Kaaba is valid. If praying in a congregation inside the Kaaba and they surround the Imam, the prayer of one whose back is towards the Imam or whose face is towards the Imam's back is valid. If one's face is towards the Imam's face and there is no barrier (Hijab) between them, the prayer is valid but disliked (Makruh). If one's back is towards the Imam's face, the prayer is not valid; this is written in *Al-Jawharah al-Nayyirah* and *Siraj al-Wahhaj*. The prayer of one who opposes the Imam while standing to his right or left is invalid because he believes his Imam is in error, meaning in his own view he considers the Imam to be wrong, so how can he follow him (Iqtida)? The prayer of someone who knows he is standing ahead of the Imam is invalid because he abandoned an obligatory requirement of positioning, as standing behind the Imam is obligatory. However, if a person was unaware of the opposition to the Imam or of being ahead, his prayer is valid. 12

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 275 किताबुस सलात (नमाज़ की किताब)

...से नमाज़ पढ़ी और उसके पीछे एक शख्स ने बिना अंदाज़ा (अटकल) लगाए पैरवी (इक़्तिदा) कर ली, तो अगर इमाम ने सही किबला की तरफ नमाज़ पढ़ी थी तो दोनों की नमाज़ हो गई। और अगर इमाम की राय गलत थी, तो इमाम की नमाज़ हो गई और मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाले) की नहीं हुई, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर किसी व्यक्ति को मक्का में किबला के बारे में संदेह हो गया, उदाहरण के लिए वह कैद में था और उसके सामने कोई ऐसा व्यक्ति भी नहीं था जिससे वह पूछ सकता, फिर उसने अंदाज़े से नमाज़ पढ़ ली, और बाद में पता चला कि अंदाज़ा गलत था, तो इमाम मुहम्मद रहमतुल्लाह अलैह से रिवायत है कि उस पर नमाज़ दोहराना (एआदा) वाजिब नहीं है, और यही रिवायत कयास (तर्क) के अधिक अनुकूल है। यही हुक्म है जब वह मदीना में हो, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। अगर किबला में संदेह हो जाए और अंदाज़े से उसने एक रकात पढ़ी, फिर राय दूसरी तरफ बदल गई और दूसरी रकात उसने दूसरी तरफ पढ़ी, इस तरह चारों रकातें चारों दिशाओं में पढ़ीं, तो इमाम मुहम्मद रहमतुल्लाह अलैह से रिवायत है कि यह जायज़ है, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। अगर एक रकात अंदाज़े से एक तरफ पढ़ी, फिर राय बदली और दूसरी रकात दूसरी तरफ पढ़ी, फिर उसे याद आया कि पहली रकात से एक सजदा छूट गया है, तो इसमें उलेमा (मशायख) का मतभेद है।

सही यह है कि उसकी नमाज़ फासिद (अमान्य) होगी, यह 'कुन्या' में लिखा है। एक व्यक्ति ने अंदाज़े से किसी दिशा में नमाज़ शुरू की और उसकी राय गलत थी, लेकिन उसे पता नहीं था, फिर नमाज़ के दौरान उसे पता चला तो वह किबला की तरफ मुड़ गया। फिर एक और व्यक्ति आया जिसे उसकी पहली हालत पता थी और वह नमाज़ में उसी (गलत) दिशा की तरफ मुंह करके शामिल हो गया, तो पहले व्यक्ति की नमाज़ जायज़ होगी और शामिल होने वाले की फासिद होगी। एक अंधे व्यक्ति ने किबला के अलावा किसी और दिशा में एक रकात पढ़ ली, फिर किसी व्यक्ति ने आकर उसे किबला की तरफ मोड़ दिया और उसके पीछे इक़्तिदा कर ली; तो अगर अंधे व्यक्ति को नमाज़ शुरू करते समय कोई ऐसा व्यक्ति मिला था जिससे वह किबला की दिशा पूछ सकता था लेकिन उसने नहीं पूछा, तो इमाम और मुक़्तदी दोनों की नमाज़ फासिद है। अगर ऐसा व्यक्ति नहीं मिला था, तो इमाम की नमाज़ जायज़ होगी और मुक़्तदी की फासिद होगी, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। अगर किसी समूह को किबला का संदेह हो गया और रात अंधेरी थी और वे एक घर में थे और उनके सामने कोई विश्वसनीय व्यक्ति नहीं था जिससे पूछ सकें और न ही वहां कोई निशानी थी जिससे

किबला का पता चले, या वे जंगल में थे, फिर सबने अपने-अपने अंदाज़े से किबला की दिशा तय करके नमाज़ पढ़ी; अगर अलग-अलग नमाज़ पढ़ी तो जायज़ है, चाहे वह सही किबला की तरफ पढ़ी हो या नहीं। अगर जमात (समूह) से नमाज़ पढ़ी तो भी जायज़ है, सिवाय उस व्यक्ति के जो इमाम से आगे खड़ा था, और उस व्यक्ति के जिसे नमाज़ के दौरान पता चल गया कि इमाम की दिशा उससे अलग है। यही हुक्म उस स्थिति में भी है जब उसे लगा कि वह इमाम से आगे है या इमाम की दिशा में नमाज़ पढ़ता है। अगर एक समूह ने जंगल में अंदाज़े से नमाज़ पढ़ी और उनमें मसबूक (देर से शामिल होने वाला) और लाहिक (जिसकी रकात छूट गई हो) भी थे, जब इमाम नमाज़ से फारिग हुआ और ये दोनों अपनी बाकी नमाज़ पूरी करने के लिए खड़े हुए, उस समय ज़ाहिर हुआ कि इमाम ने जिस तरफ नमाज़ पढ़ी थी वह किबला नहीं था; तो मसबूक अगर किबला की तरफ मुड़ गया तो उसकी नमाज़ जायज़ होगी, लेकिन लाहिक की नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह 'खुलासा' में लिखा है। अंदाज़े से किबला तय करना जैसे नमाज़ के लिए जायज़ है, वैसे ही सजदा-ए-तिलावत के लिए भी जायज़ है, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। और उसी में है कि काबा के अंदर नमाज़ पढ़ने का मसला: फर्ज़ और नफिल नमाज़ काबा के अंदर पढ़ना सही है। अगर काबा के अंदर जमात से नमाज़ पढ़ें और इमाम के इर्द-गिर्द खड़े हो जाएं, तो जिसकी पीठ इमाम की तरफ होगी या जिसका मुंह इमाम की पीठ की तरफ होगा, उसकी नमाज़ जायज़ होगी। और जिसका मुंह इमाम के मुंह की तरफ होगा और इमाम और उसके बीच कोई पर्दा (हिजाब) न होगा, उसकी नमाज़ भी जायज़ होगी लेकिन मकरूह (नापसंद) होगी। और जिसकी पीठ इमाम के मुंह की तरफ हो, उसकी नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह 'जौहरतुन नय्यरा' और 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। और जो व्यक्ति इमाम के दाएं या बाएं खड़े होकर नमाज़ अदा करने की स्थिति में इमाम का विरोध करता है, उसकी नमाज़ इसलिए नहीं होगी क्योंकि उसे अपने इमाम के गलत होने का विश्वास है, यानी अपनी राय में इमाम को गलती पर समझता है, तो फिर उसकी पैरवी (इक़्तिदा) कैसे होगी? और आगे बढ़ने का पता होने वाले की नमाज़ इसलिए नहीं होगी क्योंकि उसने स्थान के फर्ज़ को छोड़ दिया, यानी इमाम के पीछे खड़ा होना फर्ज़ था, आगे बढ़ने से यह फर्ज़ छूट गया। और जिस व्यक्ति को इमाम के विरोध या आगे बढ़ने की स्थिति का पता नहीं था, उसकी नमाज़ सही है। १२

سے نماز پڑھی اور اس کے پیچھے ایک شخص نے بغیر اٹکل کے اقتدا کر لیا پس اگر امام نے ٹھیک قبلہ کی طرف کو پڑھی تو دونوں کی نماز ہوگئی اور اگر امام کی رائے غلط تھی تو امام کی نماز ہوگئی اور مقتدی کی نہ ہوئی یہ خلاصہ میں لکھا ہے کسی شخص کو مکہ میں قبلہ میں شبہ پڑ گیا اور مثلاً وہ قید تھا اور اس کے سامنے کوئی ایسا شخص بھی نہ تھا جس سے وہ پوچھتا پھر اس نے اٹکل سے نماز پڑھ لی پھر ظاہر ہوا کہ اٹکل میں خطا ہوئی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں اور یہی روایت زیادہ قیاس کے موافق ہے یہی حکم ہے جب وہ مدینہ میں ہو یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اگر قبلہ میں شبہ پڑ گیا اور اٹکل سے اس نے ایک رکعت پڑھی پھر رائے دوسری طرف کو بدلی اور دوسری رکعت اس نے دوسری طرف کو پڑھی اس طرح چاروں رکعتیں چاروں طرف کو پڑھیں تو امام محمدؒ سے یہ روایت ہے کہ جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر ایک رکعت اٹکل سے ایک طرف کو پڑھی پھر اس کی رائے بدلی اور دوسری رکعت دوسری طرف کو پڑھی پھر اس کو یاد آیا کہ پہلی رکعت سے ایک سجدہ چھوٹ گیا ہے اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

صحیح یہ ہے کہ نماز اس کی فاسد ہوگی یہ قنیہ میں لکھا ہے ایک شخص نے اٹکل سے نماز کسی طرف کو شروع کی اور رائے اس کی غلط تھی اور اس کو معلوم نہ تھا پھر نماز میں معلوم ہوا تو وہ قبلہ کی طرف کو پھر گیا پھر ایک ایسا شخص آیا جس کو اس کی پہلی حالت معلوم تھی اور نماز میں اسی طرف کو رخ کر کے داخل ہو گیا تو اول شخص کی نماز جائز ہوگی اور داخل ہونے والے کی فاسد ہوگی اندھے نے ایک رکعت قبلہ کے سوا کسی اور سمت کو پڑھ لی پھر ایک شخص نے آ کر اسے قبلہ کی طرف کو پھیر دیا اور اس کے پیچھے اقتدا کر لیا تو اگر اندھے کو نماز شروع

کرنے کے وقت کوئی ایسا شخص ملا تھا جس سے وہ قبلہ کی سمت پوچھ سکتا تھا مگر اس نے نہ پوچھا تو امام اور مقتدی دونوں کی نماز فاسد ہے اگر ایسا شخص نہیں ملا تھا تو امام کی نماز جائز ہوگی مقتدی کی نماز فاسد ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر کسی گروہ کو قبلہ کا شبہ پڑ گیا اور رات اندھیری تھی اور وہ ایک گھر میں تھے اور کوئی سامنے ان کے ایسا شخص معتبر نہیں جس سے پوچھیں اور نہ وہاں کوئی علامت ہے جس سے قبلہ معلوم ہو یا وہ جنگل میں تھے پھر سب نے اپنی اپنی اٹکل سے قبلہ کی سمت مقرر کر کے نماز پڑھی اگر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھی تو جائز ہے خواہ ٹھیک قبلہ کی طرف کو پڑھی ہو یا نہ پڑھی ہو اگر جماعت سے نماز پڑھی تو بھی جائز ہے مگر اس شخص کی نماز جائز نہیں جو امام سے آگے تھا اور اس شخص کی کہ جن کو نماز میں معلوم ہو گیا کہ امام کی سمت اس سے مخالف ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ اس کو یہ گمان تھا کہ وہ امام سے آگے ہے یا امام کی سمت کو نماز پڑھتا ہے اگر ایک گروہ نے جنگل میں اٹکل سے نماز پڑھی اور ان میں مسبوق اور لاحق بھی تھا جب امام نماز سے فارغ ہوا اور یہ دونوں کھڑے ہو کر اپنی باقی نماز قضا کرنے لگے اس وقت ظاہر ہوا کہ امام نے جدھر کو نماز پڑھی اس طرف کو قبلہ نہ تھا تو مسبوق اگر قبلہ کی طرف کو پھر گیا تو نماز اس کی جائز ہو گی لاحق کی نماز جائز نہ ہو گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اٹکل سے قبلہ کو تجویز کرنا جیسے نماز کے لئے جائز ہے ویسے ہی سجدہ تلاوت کے لئے جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا اور اسی میں ہے کہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسلے فرض نماز اور نفل کعبہ کے اندر پڑھنا صحیح ہے اگر خانہ کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھیں اور امام کے گرد ہو جائیں تو جس کی پیٹھ امام کی طرف ہو گی یا جس کا منہ امام کی پشت کی طرف ہو گا اس کی نماز جائز ہو گی اور جس کا منہ امام کے منہ کی طرف ہو گا اور امام کے اور اس کے درمیان میں کوئی حجاب نہ ہو گا اس کی نماز بھی جائز ہو گی مگر مکروہ ہو گی اور جس کی پیٹھ امام کے منہ کی طرف ہو اس کی

نماز جائز نہ ہو گی یہ جوہرۃ النیرہ اور سراج الوہاج میں لکھا ہے اور جو شخص امام کے دائیں یا بائیں حالت ادا میں امام کی مخالفت کرنے والے کی نماز اس لیے نہ ہو گی کہ اس کو اپنے امام کے چوکھٹے کا اعتقاد ہے یعنی اپنے عندیہ میں امام کو خطا پر سمجھتا ہے پھر اس کا اقتدا کیسے ہوگا اور آگے بڑھنے کو معلوم کرنے والے کی نماز اس وجہ سے نہ ہوگی کہ اس نے مقام کے فرض کو ترک کیا یعنی اس کو امام کے پیچھے کھڑا ہونا فرض تھا آگے بڑھنے سے یہ فرض چھوٹ گیا اور جس شخص کو حال مخالفت امام اور آگے بڑھنے کا معلوم نہ ہوا تو اس کی نماز درست ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 276 | Kitab as-Salat (The Book of Prayer)

...if he is on the left side, his prayer is valid, provided he is not closer to the wall towards which the Imam is facing than the Imam himself. This is stated in *Al-Zad*, and the same is found in *Al-Mabsut*, authored by Imam Sarakhsi. If the Imam leads the prayer in Masjid al-Haram and the congregation forms a circle around the Kaaba and joins the prayer with the Imam, then anyone who is closer to the Kaaba than the Imam—provided they are not on the same side as the Imam—their prayer will be valid. This is written in *Al-Hidayah*. If the Imam stands inside the Kaaba and the followers (muqtadi) stand outside in circles around it, then if the door is open, the prayer is valid; this is stated in *Al-Tabyeen*. If a woman stands opposite the Imam and the Imam has made the intention to lead her, then if she faces the same direction as the Imam, the Imam's prayer becomes invalid. However, if she faces a different direction, it does not become invalid; this is mentioned in *Al-Zahiriyyah*. If a person inside the Kaaba performs one unit (rak'ah) facing one direction and the second unit facing another, it is not permissible because they turned away from the certain direction of the Qibla without necessity; this is stated in *Al-Bada'i*.

Fourth Section On the Statement of Intention (Niyyah)

In prayer, "intention" refers to the resolve to enter the act of worship. Its condition is that the person knows in their heart which prayer they are performing. The minimum requirement is that if asked which prayer they are performing, they should be able to answer immediately without hesitation. If they cannot answer without deliberation, the prayer is not valid. Verbal utterance is not relied upon [1]; however, if one speaks it aloud to align the tongue with the heart's resolve, it is better; this is mentioned in *Al-Kafi*. For a person unable to achieve concentration of the heart, verbalizing it is sufficient; this is stated in *Al-Zahidi*. Simply intending "prayer" is sufficient for voluntary (nafl), Sunnah, and Tarawih prayers; this is the correct view as stated in *Al-Tabyeen*, and it is the manifest answer adopted by the majority of scholars. As a precaution for Tarawih, one should intend for Tarawih, the Sunnah of the time, or the "night prayer" (Qiyam al-Layl); this is written in *Munyat al-Musalli*. Regarding Sunnah prayers, the precautionary method is to intend to pray "in following the Messenger of Allah ﷺ"; this is in *Al-Dhakhirah*. For obligatory (fard) and mandatory (wajib) prayers, simply intending "prayer" is not permissible by consensus (ijma) [2]; this is stated in *Al-Ghiyathiyyah*. Certainty in the heart is necessary. Thus, one should say, "I intend to pray today's Dhuhr," or "today's Asr," or "the obligatory prayer of this time," or "the Dhuhr of this time"; this is written in the commentary on *Muqaddimat Abu al-Layth*.

Merely intending "the obligatory prayer" is not sufficient. If one intends "the obligatory prayer of the time," it is valid, except for Friday prayer (Jum'ah) [3]. If one intends this for Dhuhr on a day other than Friday, it is said to be valid, and this is the correct view. Intending the "obligatory prayer of the time" is only valid if one performs it within that specific time. If the prayer is performed after the time has elapsed without the person realizing it, and they intend "the obligatory prayer of the time," it is not valid; this is stated in *Siraj al-Wahhaj*. If they intended "today's Dhuhr," it is valid even if the time has passed. This strategy is for the person who, regarding the expiry of time...

Footnotes: 1. This means "intention" does not refer to just any whim, but to the resolve for prayer with sincerity—not associating anyone with Allah, neither openly like polytheists nor secretly like those seeking show (riyakari). 2. Since the heart's action is what counts, not the tongue's, if the tongue makes a mistake, it causes no harm. For example, if the heart intends Dhuhr but the tongue says 'Asr', the intention is still valid. Mistakes regarding the number of rak'ahs in the heart also do not harm, as specifying the number is not a condition. (Al-Ashbah) 3. Specification (ta'yeen) is necessary for obligatory (fard) prayers at the time of intention. If a person is unaware that a prayer is obligatory, their prayer is invalid. For instance, if someone prays five times a day but does not know they are obligatory, the prayer is not valid and must be made up. (Al-Tahtawi) 4. Intending "the obligatory prayer of the time" is not valid for Friday (Jum'ah) prayer because Jum'ah is a replacement for that day’s Dhuhr; the original obligation for the time is Dhuhr, not Jum'ah.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 | 276 | किताब अस-सलात (नमाज़ की किताब)

बाएं ओर हो तो उसकी नमाज़ जायज़ है, इस शर्त के साथ कि वह उस दीवार से, जिसकी ओर इमाम का मुँह है, इमाम की तुलना में ज़्यादा करीब न हो। यह 'ज़ाद' में है और यही 'मबसूत' में भी है, जो इमाम सरख्सी की रचना है। अगर इमाम ने मस्जिद-ए-हराम में नमाज़ पढ़ाई और जमात के लोग काबा के चारों ओर घेरा बनाकर खड़े हुए और इमाम के साथ नमाज़ में शामिल हुए, तो जो व्यक्ति इमाम के मुकाबले काबा के ज़्यादा करीब होगा, अगर वह इमाम की दिशा में नहीं है, तो उसकी नमाज़ जायज़ होगी। यह 'हिदाया' में लिखा है। और अगर इमाम काबा के अंदर खड़ा हो और मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाले) काबा के बाहर उसके चारों ओर घेरे में खड़े हों, तो अगर दरवाज़ा खुला है, तो नमाज़ जायज़ है; यह 'तबीन' में लिखा है। और अगर कोई महिला इमाम के सामने हो और इमाम ने उसकी इमामत की नीयत कर ली, तो अगर उसने भी उसी ओर मुँह कर लिया जिधर इमाम का मुँह है, तो इमाम की नमाज़ फासिद (खराब) हो जाएगी, और अगर दूसरी ओर मुँह किया तो फासिद नहीं होगी; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। जिस व्यक्ति ने काबा के अंदर एक रकात एक दिशा में और दूसरी रकात दूसरी दिशा में पढ़ी, तो यह जायज़ नहीं है क्योंकि जो किबला की दिशा निश्चित थी, वह उससे बिना ज़रूरत फिर गया; यह 'बदाइ' में लिखा है।

चौथी फ़स्ल (चौथा खंड) नीयत के बयान में

नमाज़ में दाखिल होने के इरादे को नीयत कहते हैं। इसकी शर्त यह है कि दिल में जानता हो कि कौन सी नमाज़ पढ़ रहा है, और कम से कम इतना हो कि अगर उससे पूछा जाए कि कौन सी नमाज़ पढ़ रहा है, तो वह बिना सोचे तुरंत जवाब दे दे। और अगर बिना सोचे-समझे जवाब नहीं दे सकता, तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी। ज़ुबान से कहना अनिवार्य नहीं है [1], लेकिन अगर ज़ुबान से भी कह लिया जाए ताकि दिल के इरादे के साथ जुड़ जाए, तो बेहतर है; यह 'काफ़ी' में लिखा है। जो व्यक्ति दिल की एकाग्रता (हुज़ूर-ए-क़ल्ब) से लाचार है, उसके लिए ज़ुबान से कह देना काफी है; यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। सिर्फ़'नमाज़' की नीयत कर लेना नफ़्ल, सुन्नत और तरावीह के लिए काफ़ी है, यही सही है; यह 'तबीन' में लिखा है और यही ज़ाहिर जवाब है और इसी को ज़्यादातर उलेमा ने अपनाया है। तरावीह की नीयत में सावधानी यह है कि तरावीह, या उस समय की सुन्नत, या 'क़ियाम-ए-लैल' (रात की इबादत) की नीयत करे; यह 'मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है। सुन्नतों में सावधानी यह है कि यह नीयत करे कि मैं अल्लाह के रसूल ﷺ के अनुसरण में नमाज़ पढ़ रहा हूँ; यह 'ज़खीरा' में लिखा है। वाजिब और फ़र्ज़ नमाज़ में सिर्फ़'नमाज़' की नीयत करना सर्वसम्मति (इज्मा) से [2] जायज़ नहीं है;

यह 'ग़ियासिया' में लिखा है। दिल में यकीन होना ज़रूरी है, इसलिए ऐसे कहे कि "मैं आज की ज़ुहर की या आज की अस्र की या इस समय के फ़र्ज़ की या इस समय की ज़ुहर की नीयत करता हूँ"; यह 'शरह मुक़दमा अबू लैस' में लिखा है। केवल 'फ़र्ज़ नमाज़' की नीयत करना काफ़ी नहीं है। अगर उस समय के'फ़र्ज़' की नीयत कर ले तो जायज़ होगी, लेकिन जुमा [3] में जायज़ नहीं होगी। जुमा के दिन के अलावा ज़ुहर में यह नीयत कर ले तो कहा गया है कि जायज़ है, और यही सही है। 'वक्त के फ़र्ज़' की नीयत उस समय जायज़ है जब वह उसी वक्त में नमाज़ पढ़ रहा हो, लेकिन अगर वक्त निकलने के बाद नमाज़ पढ़ी और उसे वक्त निकलने की खबर नहीं थी और उसने 'वक्त के फ़र्ज़' की नीयत की, तो जायज़ नहीं है; यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। अगर "आज के दिन की ज़ुहर" की नीयत की, तो जायज़ है, भले ही वक्त निकल गया हो। और इस उपाय से उस व्यक्ति के लिए जिसे वक्त निकलने के बारे में...

टिप्पणियाँ (फुटनोट्स): 1. अर्थात, नीयत का मतलब सिर्फ़ कोई भी इरादा नहीं है, बल्कि यहाँ नमाज़ का इरादा इखलास (निष्ठा) के साथ है, यानी इबादत में अल्लाह के साथ किसी को शरीक न करे, न तो साफ़ तौर पर मुशरिकों की तरह और न ही दिखावे (रियाकारी) के तौर पर। 2. जब दिल का इरादा मान्य है न कि ज़ुबान का, तो अगर ज़ुबान से गलती हो गई तो कोई नुकसान नहीं। उदाहरण के लिए, दिल में ज़ुहर का इरादा हो और ज़ुबान से 'अस्र' निकल गया, तो नीयत सही है। रकातों की संख्या में दिल की गलती भी नुकसानदेह नहीं है, क्योंकि उनकी संख्या तय करना शर्त नहीं है। (अल-अशबाह) 3. फ़र्ज़ नमाज़ में नीयत के समय उसे स्पष्ट करना (तय करना) ज़रूरी है। अगर कोई नमाज़ के फ़र्ज़ होने से अनजान है, तो उसकी नमाज़ जायज़ नहीं होगी। जैसे कोई पाँचों वक्त नमाज़ पढ़ता है लेकिन यह नहीं जानता कि वे फ़र्ज़ हैं, तो उसकी नमाज़ जायज़ नहीं, उसे दोबारा पढ़नी होगी। (तहत़ावी) 4. जुमा की नमाज़ में 'वक्त के फ़र्ज़' की नीयत जायज़ नहीं है, क्योंकि जुमा उस दिन की ज़ुहर के बदले है, यानी मूल फ़र्ज़ ज़ुहर है न कि जुमा।

بائیں جانب ہو اس کی نماز جائز ہے بشرطیکہ وہ اس دیوار سے جس کی طرف کو امام کا منہ ہے بہ نسبت امام کے زیادہ قریب نہ ہو یہ زاد میں ہے اور یہی ہے مبسوط میں جو امام سرخسی کی تصنیف ہے اگر امام نے مسجد حرام میں نماز پڑھی اور جماعت کے لوگ کعبہ کے گرد حلقہ باندھ کر کھڑے ہوئے اور امام کے ساتھ نماز میں شریک ہوئے تو جو شخص بہ نسبت امام کے کعبہ سے زیادہ قریب ہو گا اگر وہ جانب امام میں نہیں ہے تو اس کی نماز جائز ہو گی یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر امام کعبہ کے اندر کھڑا ہو اور مقتدی کعبہ کے باہر اس کے گرد حلقے میں کھڑے ہوئے تو اگر دروازہ کھلا ہوا ہے تو جائز ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر کوئی عورت امام کے مقابل ہو اور امام نے اس کی امامت کی نیت کر لی تو اگر اس نے بھی اس طرف منہ کر لیا جدھر امام کا منہ ہے تو امام کی نماز فاسد ہو گی اور اگر دوسری طرف کو منہ کیا تو فاسد نہ ہو گی یہ ظہیریہ میں لکھا ہے جس شخص نے کعبہ کے اندر ایک رکعت ایک طرف کو اور دوسری رکعت دوسری طرف کو پڑھی تو جائز نہیں اس لئے کہ جو سمت قبلہ کی یقینی تھی اس سے بلا ضرورت پھر گیا یہ بدائع میں لکھا ہے۔

چوتھی فصل نیت کے بیان میں

نیت نماز میں داخل ہونے کے ارادہ کو کہتے ہیں اور شرط اس کی یہ ہے کہ دل میں جانتا ہو کہ کونسی نماز پڑھتا ہے اور کم سے کم اتنا ہو کہ اگر اس سے پوچھیں کہ کونسی نماز پڑھتا ہے تو بغیر سوچے فوراً جواب دے دے اور اگر بغیر تامل کے جواب نہیں دے سکتا تو نماز جائز نہ ہو گی زبان سے کہنے کا کچھ اعتبار [1] نہیں پس اگر زبان سے بھی اس لئے کہہ لیا کہ دل کے ارادہ

کے ساتھ جمع ہو جائے تو بہتر ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور جو شخص حضورِ قلب سے عاجز ہے اس کو زبان سے کہہ دینا کافی ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور فقط نماز کی نیت کر لینا نفل اور سنت اور تراویح کے لئے کافی ہے یہی صحیح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی ظاہر جواب ہے اور اسی کو عامہ مشائخ نے اختیار کیا یہ تبیین میں لکھا ہے تراویح کی نیت میں احتیاط یہ ہے کہ تراویح یا سنتِ وقت یا قیامِ لیل کی نیت کرے یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے اور سنتوں میں احتیاط یہ ہے کہ یہ نیت کرے کہ بمتابعتِ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتا ہوں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے واجب اور فرض نماز میں فقط نماز کی نیت سے بالاجماع [2] جائز نہیں ہوتیں یہ غیاثیہ میں لکھا ہے دل میں یقین کرنا ضرور ہے پس یوں کہے کہ میں آج کے دن کی ظہر کی یا آج کے دن کی عصر کی یا اس وقت کے فرض کی یا اس وقت کے ظہر کی نیت کرتا ہوں یہ شرح مقدمہ ابو اللیث میں لکھا ہے صرف فرض نماز کی نیت کرنا کافی نہیں اور اگر فرضِ وقت کی نیت کر لے تو جائز ہو گی مگر جمعہ [3] میں جائز نہ ہو گی اور اگر جمعہ کے دن کے سوا ظہر میں یہ نیت کر لے تو کہا گیا ہے کہ جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور فرضِ وقت کی نیت اس وقت جائز ہے جب وہ وقت میں نماز پڑھتا ہو لیکن اگر وقت نکل جانے کے بعد نماز پڑھی اور اس کو وقت کے نکل جانے کی خبر نہیں اور فرضِ وقت کی نیت کی تو جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر آج کے دن ظہر کی نیت کی تو جائز ہے اگرچہ وقت نکل گیا ہو اور اس تدبیر سے اس شخص کے لئے جس کو خروجِ وقت میں...

حواشی: 1. یعنی نیت ہر ارادہ کا نام نہیں بلکہ یہاں ارادہ نماز کا مراد ہے خلوص کے ساتھ یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرے عبادت میں نہ شرکِ جلی مشرکوں کے مانند نہ شرکِ خفی ریا کاروں کے طور پر ۱۲ 2. جب عملِ دل معتبر ہوا نہ عملِ زبان تو اگر زبان نے خطا کی تو کچھ ضرر نہیں ہمیں مثلاً دل میں ارادہ ہو ظہر کا اور زبان سے عصر نکلا تو نیت صحیح ہے اور

عدد رکعات میں خطا قلبی بھی مضرت نہیں کرتی اس واسطے کہ تعین خود شرط نہیں تو اس کی خطا بھی مضر نہیں کذا فی الاشباہ ۱۲ 3. یعنی فرض نماز میں تعین کر لینا نیت کے وقت ضروری ہے تو اگر نماز کے فرض ہونے سے ناواقف ہو گا تو نماز اس کی جائز نہ ہو گی۔ مثلاً ایک شخص پانچ وقت کی نماز پڑھتا ہے لیکن ان کا فرض ہونا نہیں جانتا ہے تو اس کی نماز جائز نہیں اس پر قضا کرنا واجب ہے کیونکہ اس نے فرض معین کی نیت کی کذا فی الطحطاوی ۱۱ 4. جمعہ کی نماز میں فرضِ وقت کی نیت جائز نہیں اس لیے کہ جمعہ کی نماز عوض ہے اس روز کے ظہر کا یعنی فرضِ وقت ظہر ہے نہ جمعہ ۱۲

Fatawa al-Alamgiri Volume 1 [277] Kitab al-Salat (Book of Prayer)

...if there is doubt, as stated in *Tabyin*. In the funeral prayer, the intention (niyyah) is that the prayer is for Allah and the supplication (dua) is for the deceased. In Eid prayer, the intention should be for the Eid prayer, and in Witr, it should be for the Witr prayer; this is recorded in *Zahidi*. *Ghiyasiyah* states that in Witr, one should not intend that it is "Wajib" (obligatory) because there is a difference of opinion on this, as mentioned in *Tabyin*. Similarly, specification (*tayyun*) is a condition in vowed (*nazr*) prayers and for the two rak'ahs of circumambulation (*tawaf*), as stated in *Bahr al-Ra'iq*. Intending the number of rak'ahs is not a condition, as recorded in *Sharh Wiqayah*. For instance, if one intends five rak'ahs and sits down at the fourth, it is valid, and the intention for the fifth rak'ah becomes void; this is from *Sharh Minyat al-Musalli* by Amir al-Hajj. Intending to face the Kaaba is not a mandatory condition; this is the correct view and the one on which fatwa is given, according to *Muzmirat*. Specification is also a condition for makeup (*qaza*) prayers, as mentioned in *Fath al-Qadeer*. If a person has many missed prayers and is engaged in making them up, they must specify Zuhr, Asr, etc., and also intend, for example, "I am praying the Zuhr of such-and-such day." This is the view in *Fatawa Qazi Khan* and *Zahiriyah*, and it is correct. For ease, one may intend "the first Zuhr that is due upon me," as per *Fatawa Qazi Khan*, *Zahiriyah*, and various issues in *Tabyin*. If one started a voluntary (*nafl*) prayer and broke it, the rule was the opposite; there is a scholarly disagreement on this. For the prayer of the current time, such a scenario is permissible, as in *Zahidi*. If the heart intended Zuhr but the tongue spoke Asr, it is valid, according to *Sharh Muqaddama Abu al-Layth* and *Qudya*. If someone begins an obligatory (*fard*) prayer but then mistakenly thinks they are praying *nafl* and completes it with that intention, the *fard* is still fulfilled. If the opposite happens, the answer is also reversed, as per *Fatawa Qazi Khan*. If one starts Zuhr and then intends *nafl*, Asr, or funeral prayer and says the *Takbir*, they exit the first prayer and begin the second. However, if they only intend without saying the *Takbir*, they do not exit the prayer, as cited from *Utabiyah* in *Tatar Khaniyah*. If one has prayed one rak'ah of Zuhr and then says *Takbir* with the intention of starting Zuhr again, the prayer remains as is, and that rak'ah is valid. This applies if the intention is only in the heart. But if one says verbally, "I intend the Zuhr prayer," the prayer breaks and that rak'ah becomes invalid, as stated in *Khulasa*. If one says *Takbir* with the intention of *nafl* and then again with the intention of *fard*, the *fard* begins, according to *Fatawa Qazi Khan*. An individual praying alone must have three intentions: 1. Praying for the sake of Allah; 2. Specifying which prayer it is;

3. Intending the Qibla (so it is valid according to all opinions), as per *Khulasa*. The Imam should have the same intention as the solitary pray-er, and intending to lead (*imamat*) is not strictly necessary. Even if he intended "I will not lead so-and-so," and that person follows him, it is valid, as per *Fatawa Qazi Khan*. An Imam for women cannot lead without specifically intending to do so, according to *Muheet*. A follower (*muqtadi*) should intend like a solitary pray-er and additionally intend to follow the Imam (*iqtida*), as *iqtida* is not valid without intention, per *Fatawa Qazi Khan*. If one intends "I am starting the Imam's prayer" or "I am following him in the Imam's prayer," it is valid. This also applies if one only intends following the Imam without further specification; this is the most correct (*asah*) view from *Mi'raj al-Dirayah*. Merely intending "the Imam's prayer" or "the Imam's fard" is insufficient, per *Tabyin*. It is superior (*afzal*) for the follower to make the intention of *iqtida* immediately after the Imam has said "Allahu Akbar," so that the following occurs within the prayer...

---

1. i.e., in makeup prayers, merely saying Zuhr or Asr is not enough. The reliable view is to say "I am praying the Zuhr of such-and-such day," whether the sequence (*tartib*) has lapsed due to many missed prayers or not. A less reliable view is that specification is not required when many prayers are missed, as per *Tahtawi*.
2. The reason for ease in this intention is that one might not remember the exact date and day.

फ़तावा आलमगीरी जिल्द (1) [277] किताबुस-सलात

...शक हो, यह 'तबीन' में लिखा है। जनाज़ा की नमाज़ में यह नियत करे कि नमाज़ अल्लाह के लिए और दुआ मय्यत के लिए है। ईद में ईद की नमाज़ और वित्र में वित्र की नमाज़ की नियत करे, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। 'ग़ियासिया' में है कि वित्र में यह नियत न करे कि वह वाजिब है, क्योंकि इसमें मतभेद है। यह 'तबीन' में लिखा है। इसी तरह मन्नत (नज़्र) की नमाज़ में और तवाफ़ की दोनों रकअतों में नियत का निर्धारण (तईन) शर्त है, यह 'बह्र-उर-राइक़' में लिखा है। रकअतों की संख्या की नियत शर्त नहीं है, यह 'शरह वक़ाया' में लिखा है। यहाँ तक कि अगर पाँच रकअतों की नियत की और चौथी रकअत में बैठ गया तो जायज़ है, और पाँचवीं रकअत की नियत बेकार हो जाएगी। यह 'शरह मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है जो अमीर-उल-हज्ज की रचना है। काबा की ओर मुँह करने की नियत शर्त नहीं है, यही सही है और इसी पर फ़तवा है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। कज़ा नमाज़ में भी निर्धारण (तईन) शर्त है, यह 'फ़तहुल क़दीर' में लिखा है। अगर बहुत सी नमाज़ें छूट गई हों और उनकी कज़ा पढ़ने में लगा हो, तो ज़रूरी है कि ज़ुहर और अस्र आदि का निर्धारण करे और यह भी नियत करे कि फ़लां दिन की ज़ुहर और फ़लां दिन की अस्र पढ़ता हूँ। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' और 'ज़हीरिया' में लिखा है और यही सही है। और अगर आसानी चाहे तो यह नियत करे कि "पहली ज़ुहर जो मुझ पर (क़ज़ा) है"। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' और 'ज़हीरिया' में लिखा है और यही 'तबीन' के विभिन्न मसलों (मसाइल-ए-शत्ता) में लिखा है। अगर नफ़्ल नमाज़ शुरू करके तोड़ी, तो इसका उल्टा नियम था, इसमें उलेमा का मतभेद है। और समय की नमाज़ में ऐसी स्थिति हो तो जायज़ है, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। दिल में ज़ुहर की नियत थी और ज़बान से अस्र निकल गया तो जायज़ है, यह 'शरह मुक़द्दमा अबू लैथ' में लिखा है और यही 'क़ुदिया' में भी लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने फ़र्ज़ नमाज़ शुरू की और फिर उसे लगा कि वह नफ़्ल पढ़ रहा है और नफ़्ल की नियत पर नमाज़ पूरी कर ली, तो वह फ़र्ज़ ही अदा हुई। और अगर इसके विपरीत हुआ तो जवाब भी विपरीत होगा, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। अगर ज़ुहर की नमाज़ शुरू की फिर नफ़्ल, अस्र या जनाज़ा की नियत कर ली और तकबीर कह दी, तो वह पहली नमाज़ से निकल गया और दूसरी नमाज़ शुरू हो गई। और अगर तकबीर न कहे, केवल नियत करे, तो नमाज़ से बाहर नहीं होता, यह 'ताता़र ख़ानिया' में 'उताबिया' से नक़ल किया गया है। अगर ज़ुहर की एक रकअत पढ़ ली फिर ज़ुहर की नियत से तकबीर कही तो वह नमाज़ वैसी ही रहेगी और वह रकअत जायज़ हो जाएगी। यह तब है जब नियत केवल दिल से करे, लेकिन अगर ज़बान से भी कह दिया कि "मैं ज़ुहर की नमाज़ की नियत करता हूँ"

तो नमाज़ टूट जाएगी और वह रकअत जायज़ नहीं होगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। अगर नफ़्ल की नियत से तकबीर कही फिर फ़र्ज़ की नियत से तकबीर कही तो फ़र्ज़ शुरू होगी, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। जो व्यक्ति अकेला नमाज़ पढ़ता है, उसे तीन चीज़ों की नियत ज़रूरी है: पहला, अल्लाह के लिए नमाज़ पढ़ना; दूसरा, यह निर्धारण करना कि कौन सी नमाज़ है; तीसरा, क़िबला की ओर नियत करना ताकि सबके नज़दीक जायज़ हो जाए, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। इमाम भी वही नियत करे जो अकेला नमाज़ पढ़ने वाला करता है, और इमामत (नेतृत्व) की नियत की कोई ज़रूरत नहीं। यहाँ तक कि अगर उसने नियत की कि "मैं फ़लां व्यक्ति की इमामत नहीं करूँगा" और उस व्यक्ति ने उसके पीछे इक्तिदा (अनुसरण) कर ली, तो जायज़ है। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। औरतों का इमाम बिना नियत के नहीं हो सकता, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर मुक़्तदी है तो उसे अकेले पढ़ने वाले की तरह नियत करनी चाहिए और उसके अलावा इक्तिदा (पीछे पढ़ने) की भी नियत करनी चाहिए, क्योंकि बिना नियत के इक्तिदा जायज़ नहीं, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। अगर यह नियत की कि "मैं इमाम की नमाज़ शुरू करता हूँ" या "मैं इमाम की नमाज़ में उसका अनुसरण करता हूँ", तो जायज़ है। यही हुक्म उस स्थिति में भी है अगर केवल इमाम के अनुसरण की नियत की और कुछ न कहा, यही सबसे सही (अस़ह) है, यह 'मेराजुद-दिराया' में लिखा है। और अगर केवल इमाम की नमाज़ या इमाम के फ़र्ज़ की नियत की तो पर्याप्त नहीं है, यह 'तबीन' में लिखा है। और सबसे बेहतर (अफ़ज़ल) यह है कि जब इमाम "अल्लाहु अकबर" कह चुके उस समय इक्तिदा की नियत करे ताकि नमाज़ में इमाम का अनुसरण हो...

---

1. अर्थात् कज़ा में केवल ज़ुहर या अस्र कहना काफ़ी नहीं है, बल्कि विश्वसनीय (मोत़मद) मत यह है कि कहे "मैं फ़लां दिन की ज़ुहर पढ़ता हूँ", चाहे बहुत सी नमाज़ें छूटने के कारण क्रम (तरतीब) समाप्त हो गया हो या नहीं। और दूसरा मत यह है कि अधिक नमाज़ें छूटने से निर्धारण (तईन) की नियत ज़रूरी नहीं रहती, जैसा कि 'त़ह़त़ावी' में है।
2. इस नियत में आसानी का कारण यह है कि शायद तारीख और दिन याद न हों।

شک ہو یہ تبیین میں لکھا ہے جنازہ کی نماز میں یہ نیت کرنے نماز اللہ کے واسطے اور دعا میت کے واسطے ہے اور عید میں صلوۃ عید کی اور وتر میں صلوۃ وتر کی نیت کرے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور غیاثیہ میں ہے کہ وتر میں یہ نیت نہ کرے کہ وہ واجب ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اس طرح نذر کی نماز میں اور طواف کی دونوں رکعتوں میں تعیین شرط ہے یہ بحرالرائق میں لکھا ہے عدد رکعات کی نیت شرط نہیں یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر پانچ رکعتوں کی نیت کی اور چوتھی رکعت میں بیٹھ گیا تو جائز ہے اور پانچوں رکعت کی نیت لغو ہو جائے گی یہ شرح منیۃ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے اور کعبہ کی طرف کو منہ کرنے کی شرط نہیں یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے قضا کی نماز میں بھی تعیین شرط ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اگر بہت سی نمازیں فوت ہو گئیں اور ان کی قضا پڑھنے میں مشغول ہو تو ضرور ہے کہ ظہر اور عصر وغیرہ کی تعیین کرے اور یہ بھی نیت کرے کہ فلاں روز کی ظہر اور فلاں روز کی عصر پڑھتا ہے یہ فتاویٰ قاضی خان اور ظہیریہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے اور اگر آسانی چاہے تو یہ نیت کرے کہ پہلی ظہر جو اس پر ہے یہ فتاویٰ قاضی خان اور ظہیریہ میں لکھا ہے اور یہی تبیین کے مسائل شتی میں لکھا ہے اگر نفل کی نماز شروع کر کے توڑی تو اس کے برعکس تھا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور وقت کی نماز میں ایسی صورت ہو تو جائز ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے دل میں ظہر کی نیت تھی اور اس کی زبان سے عصر نکل گیا تو جائز ہے یہ شرح مقدمہ ابو اللیث میں لکھا ہے اور یہی لکھا ہے قد یہ میں۔ کسی شخص نے فرض نماز شروع کی پھر اس کو یہ گمان ہو گیا کہ نفل پڑھتا ہوں اور نفل کی نیت پر نماز تمام کر لی تو وہ نماز فرض ادا ہوئی اور

اگر اسکے برعکس ہوا تو جواب بھی برعکس ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر ظہر کی نماز شروع کی پھر نفل کی نماز کی یا عصر کی نماز کی یا جنازہ کی نماز کی نیت کر لی اور تکبیر کہی تو پہلی نماز سے نکل گیا اور دوسری نماز شروع ہو گئی اور اگر تکبیر نہ کہے صرف نیت کرے تو نماز سے نہیں نکلتا یہ تاتار خانیہ میں عتابیہ سے نقل کیا ہے اگر ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی پھر ظہر کی نماز کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ نماز اسی طرح رہے گی اور وہ رکعت جائز ہو جائے گی یہ اس وقت ہے کہ نیت صرف دل سے کرے لیکن اگر اس نے زبان سے بھی کہا کہ میں ظہر کی نماز کی نیت کرتا ہوں تو نماز ٹوٹ جائے گی اور وہ رکعت جائز نہ ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر نفل نماز کی نیت سے تکبیر کہی پھر فرض نماز کی نیت سے تکبیر کہی تو فرض نماز شروع ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے جو شخص اکیلا نماز پڑھتا ہے اس کو تین چیزوں کی نیت ضرور ہے اول یہ اللہ کے واسطے نماز پڑھتا ہے دوسرے تعیین اس بات کا کہ کونسی نماز ہے تیسرے قبلہ کی نیت کرنا تاکہ سب کے نزدیک جائز ہو جائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور امام بھی وہی نیت کرے جو تنہا نماز پڑھنے والا نیت کرتا ہے اور امامت کی نیت کی کچھ ضرورت نہیں یہاں تک کہ اگر اس نے یہ نیت کی کہ فلاں شخص کی امامت نہیں کرتا اور اس شخص نے اگر اس کے پیچھے اقتدا کر لی تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے عورتوں کا امام بغیر نیت کے نہیں ہو سکتا یہ محیط میں لکھا ہے اگر مقتدی ہے تنہا نماز پڑھنے والے کی سی نیت کرے اور اس کے علاوہ نیت اقتدا کی بھی کرے اس واسطے کہ اقتدا بغیر نیت کے جائز نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر یہ نیت کی کہ امام کی نماز شروع کرتا ہوں یا امام کی نماز میں اس کا اقتدا کرتا ہوں تو جائز ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں اگر اس نے امام کے اقتدا کی نیت کی اور کچھ نیت نہ کی یہی اصح ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور اگر امام کی نماز یا امام کے فرض کی تو کافی نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ جب امام اللہ اکبر

کہہ چکے اس وقت اقتدا کی نیت کرے تاکہ نماز میں امام کا اقتدا ہوا گر اس وقت اقتدا کی نیت کی کہ جب امام

ا یعنی قضا میں فقط ظہر یا عصر کا کہنا کفایت نہیں کرتا بلکہ معتمد قول یہ ہے کہ کہے فلاں دن کی ظہر پڑھتا ہوں خواہ کثرت فوائت سے ترتیب ساقط ہو گئی ہو یا نہ ہوئی ہو اور غیر معتمد قول یہ ہے کہ کثرت فوائت سے نیت تعیین ساقط ہے کذا فی الطحطاوی ۱۲ ب آسانی کی وجہ اس نیت میں یہ ہے کہ شاید تاریخ اور دن یاد نہ ہوں ۱۲ م

Standing in the designated place of the Imam is permissible according to the majority of scholars. Sheikh Imam Zahid Ismail and Hakim Abdur Rahman Katib used to issue fatwas (legal rulings) based on this, and this is considered the most superior (*ajwad*) position, as recorded in *Al-Muheet*.

If a person intends to join the Imam's prayer before the Imam has actually started, and he is aware of this, then his prayer will officially commence as soon as the Imam starts. This is recorded in *Al-Muheet* and *Fatawa Qazi Khan*. However, if he intends to join thinking that the Imam has already started, when in fact the Imam had not yet begun, the prayer will not be valid. Qazi Khan has adopted this view, and it is mentioned in *Sharh Muniyat al-Musalli* authored by Amir al-Hajj. If a follower performs *iqtida* (following) and intends to join the Imam's prayer without knowing which specific prayer it is (e.g., Zuhr or Jumu'ah), the prayer will be valid regardless of which one it is. But if he only intends to follow the Imam without intending the specific prayer of the Imam, and he intends Zuhr while the Imam is leading Jumu'ah, the prayer will not be valid. For ease, a follower should intend: "I am praying behind this Imam the prayer he is leading" or "I am praying with the Imam whatever prayer he is performing." This is stated in *Al-Muheet*.

If someone intends to follow the Imam for Jumu'ah while simultaneously intending both Zuhr and Jumu'ah, some scholars have deemed it permissible, giving preference to the Jumu'ah intention due to the act of following. If one intends to follow the Imam without concern for whether his name is Zaid or Amr, assuming he is Zaid when he is actually Amr, the *iqtida* remains valid. This is found in *Fatawa Qazi Khan*. If the Imam is visible and the follower says, "I follow this Imam," mistakenly thinking he is Abdullah, or if the Imam is not visible and he says, "I intend to follow the Imam standing in the niche (mihrab)," thinking it is Abdullah when it is actually Ja'far, the prayer is valid, as stated in *Al-Muheet*. However, if he specifically intends, "I follow Zaid," and the Imam turns out to be Amr, it is not valid. This is mentioned in *At-Tabyin*. In large congregations, a follower should avoid specifying the Imam's name, and similarly, one should not specify the name of the deceased in a funeral prayer, as noted in *Az-Zahiriyya*.

There are six types of worshipers regarding their knowledge: 1. One who knows the obligatory (*fard*) and prophetic traditions (*sunnah*), understanding that performing *fard* brings reward and neglecting it brings punishment, while *sunnah* brings reward

but its omission does not merit punishment. For such a person, intending simply 'Fajr' or 'Zuhr' is sufficient. 2. One who knows all this and intends the obligatory prayer but does not know the exact number of *fard* or *sunnah* units; his intention is valid. 3. One who intends the *fard* but does not understand the meaning of 'obligatory'; his intention is not valid. 4. One who knows people are praying some *fard* and some *sunnah* and follows suit without distinguishing between *fard* and voluntary (*nafl*) acts; this is not valid. 5. One who believes all prayers are obligatory (*fard*); his prayer is valid. 6. One who does not know that Allah has mandated prayer but simply prays at the prescribed times; his prayer is not performed (invalid), as stated in *Al-Qunya*. A person who does not know the difference between *fard* and *nafl* but intends *fard* for every prayer may be followed in prayers that are not preceded by *sunnah* (like Asr, Maghrib, and Isha), but not in those preceded by *sunnah* (like Fajr and Zuhr). This is recorded in *Fatawa Qazi Khan* and *Sharh Munya*.

Footnotes: 1. Because he intended to follow the present Imam; thus, if he was mistaken about the name, it causes no harm, for the legal consideration is the intention, not the specific understanding. (As cited in *Al-Hilya*) 2. This means *iqtida* is invalid if he specified the Imam by a name and it turned out to be someone else; i.e., he did not intend the present Imam but specifically intended Zaid, who turned out to be Amr. Therefore, it is invalid because the intention was for someone other than the person present.

इमामत की जगह खड़ा होना आम उलमा के नज़दीक जायज़ है, और शैख़ इमाम ज़ाहिद इस्माइल और हाकिम अब्दुर रहमान कातिब इसी पर फतवा देते थे और यही सबसे बेहतर (अज्वद) है, यह 'मुहीत' में लिखा है।

अगर किसी ने इमाम की नमाज़ में शामिल होने की नियत की और इमाम ने अभी नमाज़ शुरू नहीं की थी और वह इस बात को जानता है, तो जब इमाम नमाज़ शुरू करेगा तब उसकी वही नमाज़ शुरू हो जाएगी। यह 'मुहीत' और 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। अगर इमाम की नमाज़ शुरू करने की नियत की और उसे यह गुमान हुआ कि इमाम नमाज़ शुरू कर चुका है, जबकि इमाम ने अभी शुरू नहीं की थी, तो यह जायज़ न होगा। क़ाज़ी ख़ान ने इसी को अपनाया है और यह 'शरह मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है, जो अमीर अल-हाज की तसनीफ़ है। अगर किसी ने इमाम की इक़्तिदा (पीछे नमाज़ पढ़ना) की और इमाम की नमाज़ की नियत की, लेकिन यह नहीं जानता कि इमाम कौन सी नमाज़ पढ़ा रहा है—ज़ुहर या जुमा—तो जो भी नमाज़ होगी, वह जायज़ हो जाएगी। लेकिन अगर सिर्फ इमाम की इक़्तिदा की नियत की और इमाम की नमाज़ की नियत नहीं की, और उसने ज़ुहर की नियत की जबकि इमाम जुमा पढ़ा रहा था, तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी। अगर मुक़्तदी (पीछे पढ़ने वाला) अपने लिए आसानी चाहता है, तो यह नियत करे कि "मैं इमाम के पीछे इमाम वाली नमाज़ पढ़ता हूँ" या "मैं इमाम के साथ वही नमाज़ पढ़ता हूँ जो इमाम पढ़ रहा है।" यह 'मुहीत' में लिखा है।

अगर जुमा की नमाज़ में इमाम की इक़्तिदा की नियत की और साथ ही ज़ुहर और जुमा दोनों की नियत कर ली, तो कुछ उलमा ने इसे जायज़ माना है और इक़्तिदा की वजह से जुमा की नियत को प्राथमिकता दी है। अगर इमाम की इक़्तिदा की नियत की और उसे यह ख्याल नहीं कि वह ज़ैद है या अमर, और उसे गुमान था कि वह ज़ैद है लेकिन वह अमर निकला, तो इक़्तिदा सही हो जाएगी। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। अगर मुक़्तदी को इमाम नज़र आ रहा था और उसने कहा कि "मैं इस इमाम की इक़्तिदा करता हूँ" और उसका नाम अब्दुल्ला समझा, या इमाम नज़र नहीं आ रहा था और उसने कहा कि "मैं उस इमाम की नियत करता हूँ जो मेहराब में खड़ा है," और उसने उसे अब्दुल्ला समझा लेकिन वह जाफर निकला, तो नमाज़ जायज़ होगी। यह 'मुहीत' में लिखा है। लेकिन अगर यह नियत की कि "मैं ज़ैद की इक़्तिदा करता हूँ" और इमाम अमर निकला, तो जायज़ नहीं है। यह 'तब्ईन' में लिखा है। जब जमात बड़ी हो, तो मुक़्तदी को चाहिए कि किसी को इमाम के तौर पर

मुअय्यन (नाम से तय) न करे, और इसी तरह जनाज़ा की नमाज़ में मय्यत को मुअय्यन न करे। यह 'ज़हीरिया' में लिखा है।

नमाज़ी छह तरह के होते हैं: 1. वह जो फर्ज़ों और सुन्नतों को जानता हो और फर्ज़ का मतलब जानता हो कि इसे करने पर सवाब मिलेगा और न करने पर अज़ाब होगा, और सुन्नत का मतलब जानता हो कि इसे करने पर सवाब मिलेगा और छोड़ने पर अज़ाब नहीं होगा। उसने सिर्फ फज्र या ज़ुहर की नियत की तो काफी है। 2. वह जो यह सब जानता है और फर्ज़ नमाज़ का इरादा करके नियत की, लेकिन यह नहीं जानता कि उस वक़्त में कितने फर्ज़ और सुन्नत हैं, तो उसकी नियत जायज़ है। 3. वह जो फर्ज़ की नियत तो करे पर फर्ज़ का अर्थ नहीं जानता, उसकी नियत जायज़ नहीं। 4. वह जो यह जानता है कि ये लोग जो नमाज़ पढ़ रहे हैं इसमें कुछ फर्ज़ और कुछ सुन्नतें हैं और जैसे बाकी पढ़ रहे हैं वह भी पढ़ता है, लेकिन फर्ज़ और नफ़्ल में फर्क नहीं जानता, तो जायज़ नहीं। 5. वह जिसका यह विश्वास है कि सब नमाज़ें फर्ज़ हैं, उसकी नमाज़ जायज़ है। 6. वह जिसे यह मालूम नहीं कि अल्लाह ने नमाज़ फर्ज़ की है, लेकिन वह नमाज़ के वक़्तों में नमाज़ पढ़ता है, तो नमाज़ अदा नहीं होगी। यह 'कुनिया' में लिखा है। जो व्यक्ति फर्ज़ और नफ़्ल में अंतर नहीं जानता लेकिन हर नमाज़ में फर्ज़ की नियत कर लेता है, तो उसके पीछे उन नमाज़ों में इक़्तिदा जायज़ है जिनसे पहले सुन्नतें नहीं हैं, जैसे असर, मग्रिब और इशा। उन नमाज़ों में जायज़ नहीं जिनसे पहले सुन्नतें हैं, जैसे फज्र और ज़ुहर। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' और 'शरह मुनिया' में लिखा है।

फुटनोट्स: 1. क्योंकि उसने मौजूद इमाम की इक़्तिदा की नियत की थी, तो अगर नाम गलत समझ लिया तो कोई हर्ज नहीं, क्योंकि एतबार नियत का है, समझ का नहीं। (अल-हिलिया) 2. यानी इस सूरत में इक़्तिदा सही नहीं क्योंकि उसने इमाम को नाम से मुअय्यन किया और वह कोई और निकला; यानी उसने मौजूद इमाम की नियत नहीं की बल्कि ज़ैद की नियत की, और वह अमर निकला, इसलिए सही नहीं हुई।

امامت کی جگہ کھڑا ہو تو عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے اور شیخ امام زاہد اسماعیل اور حاکم عبد الرحمن کاتب اسی پر فتویٰ دیتے تھے اور یہی اجود ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔

اگر اس نے امام کی نماز میں شروع کرنے کی نیت کی اور امام نے ابھی تک نماز نہیں شروع کی اور وہ اس بات کو جانتا ہے تو جب امام نماز شروع کرے گا تب اس کی وہی نماز شروع ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر امام کی نماز شروع کرنے کی نیت کی اور اس کو یہ گمان ہے کہ امام نماز شروع کر چکا حالانکہ امام نے ابھی نماز شروع نہیں کی تھی تو جائز نہ ہوگا اور اسی کو اختیار کیا ہے قاضی خان نے یہ شرح منیۃ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے اور اگر امام کا اقتدا کیا اور امام کی نماز کی نیت کر لی اور یہ نہیں جانتا کہ امام کس نماز میں ہے ظہر میں یا جمعہ میں تو کوئی سی نماز ہو جائز ہو جائے گی اور اگر صرف امام کی اقتدا کی نیت کی اور امام کی نماز کی نیت نہ کی اور اس نے ظہر کی نیت کی اور امام جمعہ پڑھتا تھا تو نماز جائز نہ ہوگی اور اگر مقتدی اپنے واسطے آسانی چاہتا ہے تو یہ نیت کرے کہ امام کے پیچھے امام کی نماز پڑھتا ہوں یا یہ نیت کرے کہ امام کے ساتھ وہی نماز پڑھتا ہوں جو امام پڑھتا ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر جمعہ کی نماز میں امام کے اقتدا کی نیت کی اور ظہر اور جمعہ دونوں کی ساتھ نیت کر لی تو بعضوں نے اس کو جائز رکھ کر نیت جمعہ کو بسبب اقتدا کے ترجیح دی ہے اور اگر امام کے اقتدا کی نیت کی اور یہ اس کو خیال نہیں کہ وہ زید ہے یا عمرو ہے اس کو یہ گمان ہے کہ وہ زید ہے اور وہ عمرو تھا تو اقتدا صحیح ہو جائے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر مقتدی کو امام نظر آتا تھا اور اس نے کہا کہ میں اس امام کا اقتدا کرتا ہوں اور وہ عبد اللہ ہے یا امام نظر نہ آتا تھا اور اس نے کہا کہ میں اس امام

کی اقتدا کی نیت کرتا ہوں جو محراب میں کھڑا ہے اور وہ عبد اللہ ہے اور امام جعفر تھا تو نماز جائز ہو گی یہ محیط میں لکھا ہے اگر یہ نیت کی کہ میں زید کا اقتدا کرتا ہوں اور امام عمرو تھا تو جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور جب جماعت بڑی ہو تو مقتدی کو چاہیے کہ کسی کو امام معین نہ کرے اور اس طرح جنازہ کی نماز میں میت کو معین نہ کرے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے نمازی چھ طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ کہ فرضوں اور سنتوں کو جانتا ہوں اور فرض کے معنی وہ جانتا ہے کہ اس کے کرنے میں ثواب کا مستحق ہوگا اور نہ کرنے میں عذاب کے لائق ہوگا اور سنت کے معنی یہ جانتا ہے کہ اس کے کرنے میں ثواب کا مستحق ہوگا اور چھوڑنے میں عذاب نہ کیا جائے گا اس نے صرف فجر یا ظہر کی نیت کی تو کافی ہے اور ظہر کی نیت بجائے فرض کی نیت کے ہو جائے گی دوسرے وہ شخص کہ یہ سب جانتا ہے اور نماز فرض کی ارادہ فرض کا کر کے نیت باندھی لیکن اتنی بات نہیں جانتا کہ اس وقت میں کتنے فرض اور سنت ہیں تو اس کی نیت جائز ہے تیسرے وہ شخص کہ فرض کی نیت کرے اور فرض کے معنی نہیں جانتا اس کی نیت جائز نہیں چوتھے وہ شخص کہ یہ جانتا ہے کہ یہ لوگ جو نماز پڑھتے ہیں اس میں کچھ فرض اور کچھ سنتیں ہیں اور اس طرح اور لوگ نماز پڑھتے ہیں وہ بھی نماز پڑھتا ہے اور فرض و نفل میں تمیز نہیں کرتا تو جائز نہیں پانچویں وہ شخص جس کا یہ اعتقاد ہے کہ سب نمازیں فرض ہیں اس کی نماز جائز ہے چھٹے وہ شخص کہ جس یہ معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر نماز فرض کی ہے لیکن وہ نماز کے وقتوں میں نماز پڑھتا ہے تو نماز ادا نہ ہوگی یہ قنیہ میں لکھا ہے جو شخص فرض و نفل میں فرق نہیں جانتا اور ہر نماز میں فرض کی نیت کر لیتا ہے تو اس کے پیچھے ان نمازوں میں اقتدا جائز ہے جن سے پہلے سنتیں نہیں جیسے عصر اور مغرب اور عشاء اور ان نمازوں میں جائز نہیں جن سے پہلے سنتیں ہیں جیسے فجر اور ظہر یہ فتاویٰ قاضی خان اور شرح منیہ میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے۔

حواشی: ۱۔ اس لیے کہ اس نے امام موجود کے اقتدا کی نیت کی تھی تو اب اگر اس کا نام کچھ اور سمجھ لیا تو کیا نقصان ہے کیونکہ اعتبار نیت کا ہے نہ سمجھ کا کذا فی الحلیہ ۱۲ ۲۔ یعنی اس صورت میں اقتدا درست نہیں کہ امام کو اس کے نام سے معین کیا پھر کوئی غیر نکلا یعنی اقتدا میں امام موجود کی نیت نہ کی بلکہ اقتدا زید کی نیت کی تو اب اگر وہ عمرو ہو گا تو اقتدا درست نہ ہو گا کیونکہ نیت کا اعتبار ہے اور اُس نے امامِ حاضر کے غیر کی اقتدا کی نیت کی اس لیے صحیح نہ ہوئی ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (279) Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

There is a consensus among our jurists (fuqaha) that it is preferable for the intention (niyyah) to be made simultaneously with the start of the prayer. This is mentioned in Fatawa Qadi Khan. An intention made before the Takbir is also valid, provided no action occurs afterward that would invalidate it—such an action being something unbecoming of prayer. This is mentioned in al-Kafi. For example, if one makes an intention, performs ablution (wudu), walks to the mosque, and then says the Takbir without the intention being present in the heart at that exact moment, it is still permissible. An intention made after the Takbir is of no account; this is stated in al-Tabyin. Ostentation (riya) does not affect obligatory (fard) prayers; this is noted in al-Khulasa. If a person starts a prayer sincerely for Allah, and later feelings of ostentation enter their heart, the prayer remains as it was started. Ostentation is defined as someone who does not pray when alone but prays in front of others just for show. However, if a person prays well in public but not as well in private, they still receive the reward for the essential prayer, though not for the excellence of the performance; this is quoted from al-'Atabiyya in the chapter on supererogatory (nafl) prayers in al-Mudmarat. If a person goes to the mosque for Zuhr prayer and finds the Imam in the sitting position (qa'da), not knowing if it's the first or the final sitting, and intends: "If it is the first sitting, I follow (iqtida), and if it is the final, I do not," then the following will not be valid. If they intend: "If it is the first sitting, I follow for the fard, and if it is the final, I follow for the nafl," then the following for the fard will not be valid; this is in al-Tajnis. If they find the Imam praying and do not know if it is Fard or Tarawih, and say: "If it is Isha, I follow; if Tarawih, I do not," the following will not be valid regardless of whether it was Isha or Tarawih. But if they say: "If it is Isha, I follow; if Tarawih, I follow," and it later becomes clear which one it was, then the following is valid; this is stated in al-Khulasa.

Chapter 4 Regarding the Description (Sifat) of Prayer There are five sections in this chapter.

First Section Regarding the Obligatory (Fard) Acts of Prayer

Among them is the Takbir al-Tahrimah, which is a condition according to us. If someone performs the Takbir for an obligatory prayer, they have the option to also perform a supererogatory (nafl) prayer with it; this is written in al-Hidaya, but it is disliked (makruh) because they abandoned the prescribed method for concluding a fard prayer. Building one fard prayer upon the Takbir of another fard is not

permissible by consensus, nor is building a fard upon a nafl Takbir; this is stated in Siraj al-Wahaj. If there was impurity on the person at the time of Takbir al-Tahrimah, and they discarded it immediately upon finishing the Takbir, or if the 'awrah was exposed and they covered it with a minor action upon finishing the Takbir, or if they said the Takbir before noon (zawal) and the sun reached its zenith immediately after, or if they were facing away from the Qibla during the Takbir and turned toward it immediately after, the prayer is valid; this is recorded in Bahr al-Ra'iq.

Footnotes: 1. Here, 'Sifat' refers to the intrinsic qualities of prayer, encompassing obligatory (fard), necessary (wajib), and sunnah acts. 12 2. Takbir al-Tahrimah is considered a condition (shart) by most scholars, not a pillar (rukn), except in the funeral prayer (Janaza) where it is a pillar. In prayer, its meaning is to make permissible things forbidden for oneself as an act of devotion, as per the command of Allah: "And thy Lord magnify," meaning to proclaim the greatness and majesty of your Lord. By 'Takbir', it refers to the opening Takbir to start the prayer. 12

हमारे फ़कीहों का इज्मा (आम सहमति) है कि बेहतर यह है कि नीयत नमाज़ शुरू करने के साथ हो, यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। और वह नीयत जो तकबीर से पहले हो, अगर उसके बाद ऐसा कोई काम न किया जाए जो उसे काट दे और वह काम वह है जो नमाज़ के लायक नहीं है, तो ऐसी नीयत भी वैसी ही है जैसे वह तकबीर के साथ हो, यह 'काफी' में लिखा है। यहाँ तक कि अगर नीयत की, फिर वज़ू किया और मस्जिद की तरफ चला फिर तकबीर कही और उस समय दिल में नीयत मौजूद नहीं थी, तो जायज़ है। तकबीर के बाद जो नीयत हो उसका कोई एतबार नहीं है, यह 'तबीन' में लिखा है। 'रिया' (दिखावा) फ़र्ज़ों में दाख़िल नहीं होता, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर नमाज़ शुद्ध रूप से अल्लाह के लिए शुरू की, फिर उसके दिल में रिया का ख्याल आया तो उसकी नमाज़ वैसी ही होगी जैसे उसने शुरू की थी। रिया उसे कहते हैं कि जब अकेला हो तो नमाज़ न पढ़े और लोगों के सामने हो तो दिखाने के लिए नमाज़ पढ़े। लेकिन जो शख्स लोगों के सामने अच्छी तरह नमाज़ पढ़ता है और अकेले में अच्छी तरह नहीं पढ़ता, उसे असल नमाज़ का सवाब मिल जाता है, अच्छी तरह पढ़ने का नहीं मिलता। यह 'मज़मरात' के बाब नफ़ल में 'अताबिया' से नक़ल किया गया है। अगर कोई शख्स मस्जिद में ज़ुहर की नमाज़ पढ़ने गया और इमाम को कायदे (बैठने की स्थिति) में पाया और यह मालूम नहीं कि पहला कायदा है या आख़िरी कायदा, और उसने यह नीयत की कि अगर पहला कायदा है तो मैं इक़्तदा (पैरवी) करता हूँ और अगर आख़िरी है तो नहीं करता, तो उसकी इक़्तदा सही नहीं होगी। अगर उसने यह नीयत की कि अगर पहला कायदा है तो मैंने फ़र्ज़ में इक़्तदा की और आख़िरी कायदा है तो नफ़ल में, तो फ़र्ज़ में इक़्तदा सही नहीं होगी, यह 'तजनीस' में लिखा है। अगर इमाम को नमाज़ में पाया और यह नहीं जानता कि फ़र्ज़ पढ़ रहा है या तरावीह, और उसने यों कहा कि अगर ईशा है तो मैं इक़्तदा करता हूँ और तरावीह है तो नहीं करता, तो वह इक़्तदा सही न होगी चाहे वह ईशा पढ़ रहा हो या तरावीह। अगर यों कहा कि अगर ईशा है तो इक़्तदा करता हूँ और तरावीह है तो इक़्तदा करता हूँ, फिर ज़ाहिर हुआ कि तरावीह थी या ईशा, तो इक़्तदा सही होगी, यह 'खुलासा' में लिखा है।

चौथा अध्याय नमाज़ की सिफ़त (विशेषताओं) के बयान में इस अध्याय में पाँच अनुभाग (फ़स्लें) हैं

पहला अनुभाग नमाज़ के फ़र्ज़ों के बयान में

वह यह है कि उनमें से एक 'तहरीमा' है और वह हमारे नज़दीक एक शर्त है। अगर किसी व्यक्ति ने फ़र्ज़ नमाज़ के लिए तहरीमा बाँधा, तो उसे अधिकार है कि उससे नफ़ल भी अदा करे, यह 'हिदाया' में लिखा है, लेकिन यह मकरूह है क्योंकि उसने फ़र्ज़ से निकलने का जो शरीयत सम्मत तरीका था उसे छोड़ दिया। एक फ़र्ज़ के तहरीमा पर दूसरे फ़र्ज़ की बुनियाद रखना आम सहमति से जायज़ नहीं है। इसी तरह नफ़ल के तहरीमा पर फ़र्ज़ की बुनियाद रखना जायज़ नहीं है, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। अगर तकबीर-ए-तहरीमा के समय उस पर गंदगी थी और उससे फ़ारिग होते ही उसने उसे फेंक दिया, या सत्र (पर्दा) खुला हुआ था और तकबीर से फ़ारिग होते ही थोड़े से काम से ढंक लिया, या ज़वाल (सूरज ढलने) के ज़ाहिर होने से पहले तकबीर कही और तकबीर से फ़ारिग होते ही ज़वाल ज़ाहिर हो गया, या तकबीर कहते समय किबला से मुँह फिरा हुआ था और तकबीर से फ़ारिग होते ही किबला की तरफ़ मुड़ गया, तो नमाज़ जायज़ होगी, यह 'बहरुल राइक़' में लिखा है।

पाद लेख: १ यहाँ 'सिफ़त' से तात्पर्य नमाज़ की व्यक्तिगत विशेषताएं हैं जिनमें फ़र्ज़, वाजिब और सुन्नत सभी शामिल हैं। १२ २ तकबीर-ए-तहरीमा अधिकांश विद्वानों के निकट एक शर्त है, स्तंभ (रुकन) नहीं, सिवाय नमाज़-ए-जनाज़ा के जहाँ यह एक रुकन है। नमाज़ में इसका अर्थ अपने ऊपर जायज़ चीजों को हराम कर लेना अनिवार्य है, जैसा कि अल्लाह तआला का फ़रमान है: "और अपने रब की बड़ाई बयान कर", यानी अपने रब की महानता और बड़ाई बयान कर। और तकबीर से मुराद नमाज़ शुरू करने की तकबीर है। १२

ہمارے فقہا کا اجماع ہے کہ افضل یہ ہے کہ نیت نماز شروع کرنے کے ساتھ ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور نیت جو تکبیر سے پہلے ہو اگر اس کے بعد کوئی ایسا عمل نہ پایا جائے جو اس کو قطع کر دے اور وہ عمل وہ ہے جو نماز کے لائق نہیں تو ایسی نیت بھی مثل اسی نیت کے ہے جو تکبیر کے ساتھ ہوتی ہے یہ کافی میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر نیت کی پھر وضو کیا اور مسجد کی طرف چلا پھر تکبیر کہی اور اس وقت دل میں نیت حاضر نہیں تھی تو جائز ہے کہ جو نیت تکبیر کے بعد ہو اس کا کچھ اعتبار نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے ریا فرضوں میں داخل نہیں ہوتی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر نماز خالص اللہ کے واسطے شروع کی پھر اس کے دل میں ریا کا دخل ہوا تو اس کی نماز اس طرح ہوگی جس طرح شروع کی تھی اور یا اس کو کہتے ہیں کہ اکیلا ہو تو نماز نہ پڑھے اور لوگوں کے سامنے ہو تو دکھانے کے لئے نماز پڑھتا ہے لیکن جو شخص لوگوں کے سامنے اچھی طرح نماز پڑھتا ہے اور اکیلے میں اچھی طرح نہیں پڑھتا اس اصل نماز کا ثواب مل جاتا ہے اچھی طرح پڑھنے کا نہیں ملتا یہ مضمرات کے باب نوافل میں عتابیہ سے نقل کیا ہے کوئی شخص مسجد میں ظہر کی نماز پڑھنے گیا اور امام کو قعدہ میں پایا اور یہ نہیں معلوم کہ پہلا قعدہ ہے یا اخیر قعدہ ہے اور اس نے یوں نیت کی کہ اگر پہلا قعدہ ہے تو میں اقتدا کرتا ہوں اور جو اخیر ہے تو اقتدا نہیں کرتا تو اس کی اقتدا صحیح نہ ہوگی اگر اس نے یہ نیت کی کہ اگر پہلا قعدہ ہے میں نے فرض میں اقتدا کی اور اخیر قعدہ ہے تو نفل میں تو فرض میں اقتدا صحیح نہ ہوگی یہ تجنیس میں لکھا ہے اگر امام کو نماز میں پایا اور یہ نہیں جانتا کہ فرض پڑھتا ہے یا تراویح اور اس نے یوں کہا کہ اگر عشا ہے تو میں اقتدا کرتا ہوں اور تراویح ہے تو نہیں کرتا تو وہ اقتدا صحیح نہ ہوگی خواہ عشا پڑھتا ہو یا تراویح اگر یوں کہا کہ عشا ہے تو اقتدا کرتا ہوں اور

تراویح ہے تو اقتدا کرتا ہوں پھر ظاہر ہوا کہ تراویح تھی یا عشا تو اقتدا صحیح ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

جوتھا باب نماز کی صفت کے بیان میں اس باب میں پانچ فصلیں ہیں

پہلی فصل نماز کے فرضوں کے بیان میں

وہ یہ ہے منجملہ ان کے تحریمہ ہے اور وہ شرط ہے ہمارے نزدیک اگر کسی شخص نے فرض نماز کے واسطے تحریمہ باندھا تو اس کو اختیار ہے کہ اس سے نفل بھی ادا کرے یہ ہدایہ میں لکھا ہے لیکن مکروہ ہے اس لئے کہ فرض سے نکلنے کا جو طریقہ مشروع تھا وہ اس نے چھوڑ دیا۔ ایک فرض کے تحریمہ پر دوسرے فرض کو بنا کرنا بالاجماع جائز نہیں اس طرح نفل کے تحریمہ پر فرض کو بنا کرنا جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر تکبیر تحریمہ کے وقت اس پر نجاست تھی اور اس سے فارغ ہوتے ہی اس نے اس کو پھینک دیا یا ستر کھلا ہوا تھا اور تکبیر سے فارغ ہوتے ہے تھوڑے عمل سے ڈھک لیا یا زوال کے ظاہر ہونے سے پہلے تکبیر کہی اور تکبیر سے فارغ ہوتے ہی زوال ظاہر ہو گیا یا تکبیر کہتے وقت قبلہ سے پھرا ہوا تھا اور تکبیر سے فارغ ہوتے ہی قبلہ کو متوجہ ہو گیا تو نماز جائز ہوگی یہ بحر الرائق میں لکھا ہے

حاشیہ: ۱ یہاں صفت سے مراد نماز کے ذاتی اوصاف ہیں جن میں فرض واجب سنت سب شامل ہیں ۱۲ ۲ تکبیر تحریمہ عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن مگر نماز جنازہ میں رکن ہے اور نماز میں اس کے معنی مراد اپنے اوپر مباح چیزوں کو حرام کر لینا فرض ہے بقولہ تعالی و ربک فکبر اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بزرگی بیان کر اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ۱۲

Fatawa Alamgiri . . . Volume (1) 280 Book of Prayer

If the prayer is started with 'Subhanallah' or 'La ilaha illallah', it is valid, but it is preferable (awla) to start with Takbir (Allahu Akbar); this is written in 'Tabyeen'. There is a difference of opinion among the scholars regarding starting the prayer without Takbir; some have said it is disliked (makruh), and this is the most authentic (asah) view, as recorded in 'Dhakhira', 'Muheet', and 'Zahiriyah'. According to Imam Abu Hanifa (RA), the principle is that starting prayer with any of Allah's names intended solely for glorification (ta'zim) is permissible, such as 'Allah', 'Ilah', 'Subhanallah', and 'La ilaha illallah'; this is noted in 'Tabyeen'. Similarly, 'Alhamdulillah', 'La ilaha illallah', etc., and 'Tabarakallah' are noted in 'Muheet'. Furthermore, if one says 'Allah Jalla', 'Allah A'zam', or 'Ar-Rahman Akbar', it is permissible according to Imam Muhammad (RA) and Imam Yusuf (RA). However, if one says only 'Jalla', 'A'zam', or 'Akbar' without joining Allah's name to these attributes, the prayer will not start by consensus (ijma); this is written in 'Jawhara an-Nayyira' and 'Siraj al-Wahhaj'. If one says 'Allahumma', the prayer starts according to the jurists; this is noted in 'Khulasa' and 'Fatawa Qadi Khan', and it is the most correct view, as stated in both 'Muheet' texts. If one mentions the name but not the attribute, for example, 'Allah Ya-Rahman Ya-Rabb' and reads nothing further, the prayer will not start according to Imam Abu Hanifa (RA); this is in 'Tabyeen' and is correct. There is further disagreement among jurists in narrations whether according to Imam Abu Hanifa (RA), prayer starts only with names specific to Allah or both specific and shared names like 'Rahim' and 'Karim'. The most apparent and correct view is that it starts with every name of Allah; this was mentioned by Al-Karkhi, and the fatwa of Al-Marghinani is the same, as written in 'Zahidi'. If one starts prayer with 'Allahummaghfirli' (O Allah, forgive me), it is not valid because it is not pure glorification but includes the servant's need; this is written in 'Muheet Surkhi'. If one says 'Astaghfirullah', 'Audhu billah', 'Inna lillah', 'La hawla wala quwwata illa billah', or 'Mashallah kan', the prayer will not start; this is in 'Muheet'. If 'Allahu Akbar' is said out of astonishment without intending glorification, or intending to answer the Mu'adhin, it is not permissible even if one intended the prayer; this is in 'Tatarkhaniya'. If 'Bismillahir-Rahmanir-Rahim' is said, the prayer will not start; this is in 'Tabyeen'. If 'Allahu Akbar' is said with an interrogative 'Alif' (lengthened as a question), the prayer will not start by consensus; this is cited in 'Tatarkhaniya' from 'Mir Fia'. If 'Allahu Akbar' is said with a Persian 'Kaf', the prayer will start; this is in 'Muheet'. Prayer begins when Takbir is said while standing or in a position closer to standing (qiyam) than bowing (ruku'); this is in 'Zahidi'. If one says

Takbir while sitting and then stands, the prayer does not start. Starting a voluntary (nafl) prayer while sitting even when able to stand is permissible; this is in 'Muheet Surkhi'.

According to Imam Abu Hanifa (RA), the follower (muqtadi) should say the Tahrima (opening Takbir) simultaneously with the Imam. According to Imam Muhammad (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), it should be after the Imam's Tahrima, and the fatwa is based on the latter's opinion; this is in 'Ma'dan'. Some jurists said there is no disagreement regarding its validity, and this is correct; the disagreement is over which method is preferable (awla); this is in 'Tabyeen'. According to Imam Abu Hanifa (RA), the follower's Tahrima should be like the movement of a thumb with the movement of a finger. According to Imam Muhammad (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the follower's Tahrima after the Imam's means such immediate succession that the follower joins the 'Hamza' of their 'Allah' with the 'Ra' of the Imam's 'Allahu Akbar'; this is in 'Musaffa', Chapter Al-Haditha. If the follower says 'Allahu Akbar' and the word 'Allah' coincides with the Imam saying 'Allah', but they finished 'Akbar' before the Imam did, Faqih Abu Ja'far said the most correct view is that the prayer does not start. Similarly, if one finds the Imam in ruku' and says 'Allah' while standing but 'Akbar' after going into ruku', the prayer does not start. There is consensus among jurists that if the follower finishes the word 'Allah' before the Imam, according to the clearer narration, their prayer does not start; this is written in 'Khulasa'.

1. But let it not be 'Allahummaghfirli' or 'Bismillahir-Rahmanir-Rahim' where pure remembrance is not intended. 12 A. However, in 'Durr al-Mukhtar', it is written that the prayer will not start; this is the preferred view. 12
2. Meaning every Alif. 12 3. Placing 'Hamd' before 'Allah' is disbelief, otherwise, it is invalidating, as are the correct views; doing 'ha-ha' Akbar once. 12

अगर नमाज़ को 'सुब्हानअल्लाह', 'ला इलाहा इल्लल्लाह' से शुरू किया तो सही है, लेकिन बेहतर यह है कि तकबीर (अल्लाहू अकबर) से शुरू करे, यह 'तबीन' में लिखा है। नमाज़ को तकबीर के बिना शुरू करने में उलेमाओं (मशाइख़) के बीच मतभेद है; कुछ ने कहा है कि यह मकरूह है और यही सबसे सही (अस़ह़) बात है, यह 'ज़ख़ीरा', 'मुह़ीत' और 'ज़हीरिया' में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा (रह़.) के नज़दीक असल बात यह है कि अल्लाह के नामों में से जो नाम केवल उसकी महिमा (ताज़ीम) के लिए हैं, उनसे नमाज़ शुरू करना जायज़ है, जैसे 'अल्लाह', 'इलाह', 'सुब्हानअल्लाह' और 'ला इलाहा इल्लल्लाह', यह 'तबीन' में लिखा है। इसी तरह 'अल्हम्दुलिल्लाह', 'ला इलाहा इल्लल्लाह' आदि और 'तबारकअल्लाह' यह 'मुह़ीत' में लिखा है। और इसी तरह अगर 'अल्लाह जल्ल' या 'अल्लाह आज़म' या 'अर-रह़मान अकबर' कहा, तो इमाम मुहम्मद (रह़.) और इमाम यूसुफ़ (रह़.) के नज़दीक जायज़ है, लेकिन अगर सिर्फ'जल्ल', 'आज़म' या 'अकबर' कहा और अल्लाह का नाम इन गुणों (सिफ़ात) के साथ नहीं जोड़ा, तो सर्वसम्मति (इज्मा) से नमाज़ शुरू नहीं होगी, यह 'जौहरा-अन-नय्यिरा' और 'सिराजुल-वहाज' में लिखा है। और अगर 'अल्लहुम्मा' कहा, तो फ़क़ीहों के नज़दीक नमाज़ शुरू हो जाएगी, यह 'ख़ुलास़ा' और 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है और यही सबसे सही राय है, यह दोनों 'मुह़ीत' किताबों में लिखा है। और अगर केवल नाम लिया और सिफ़त का ज़िक्र नहीं किया, जैसे 'अल्लाह या-रह़मान या-रब' कहा और उस पर और कुछ नहीं पढ़ा, तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह़.) के नज़दीक नमाज़ शुरू नहीं होगी, यह 'तबीन' में लिखा है और यही सही है। फिर रिवायतों में फ़क़ीहों का मतभेद है कि इमाम अबू हनीफ़ा (रह़.) के नज़दीक नमाज़ उन्हीं नामों से शुरू होती है जो सिर्फ अल्लाह के लिए ही विशिष्ट हैं, या उनसे भी जो विशिष्ट और सामान्य दोनों हैं जैसे 'रहीम' और 'करीम'। और सबसे स्पष्ट और सही राय यह है कि अल्लाह के हर नाम से नमाज़ शुरू हो जाती है, यह 'करख़ी' ने ज़िक्र किया है और 'मर्गीनानी' का यही फ़तवा है, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। और अगर 'अल्लहुम्मा इग़फ़िरली' (ऐ अल्लाह मुझे क्षमा कर) से नमाज़ शुरू की, तो सही नहीं होगी क्योंकि इसमें केवल महिमा नहीं है बल्कि बंदे की हाजत (ज़रूरत) भी शामिल है, यह 'मुह़ीत सर्खी' में लिखा है। और अगर 'अस्तग़फ़िरुल्लाह', 'अऊज़ुबिल्लाह', 'इन्ना लिल्लाह', 'ला ह़ौला वला.कुव्वता इल्ला बिल्लाह' या 'माशाअल्लाह कान' कहा तो नमाज़ शुरू नहीं होगी, यह 'मुह़ीत' में लिखा है। और अगर आश्चर्य में 'अल्लाहू अकबर' कहा और महिमा का इरादा नहीं किया, या मुअज़्ज़िन का जवाब देने का इरादा किया, तो जायज़ नहीं है चाहे नमाज़ की नियत की हो, यह 'ततारख़ानिया' में लिखा है।

अगर 'बिस्मिल्लाह हिर-रहमान निर-रहीम' कहा तो नमाज़ शुरू नहीं होगी, यह 'तबीन' में लिखा है। और अगर 'अल्लाहू अकबर' के'अलिफ़' को सवालिया अंदाज़ (इस्तेफ़हाम) में लंबा खींचा तो सर्वसम्मति से नमाज़ शुरू नहीं होगी, यह 'तातारख़ानिया' में 'मीर फ़िया' से उद्धृत है। अगर 'अल्लाहू अकबर' के'काफ़' को फ़ारसी लहज़े में कहा तो नमाज़ शुरू हो जाएगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। और नमाज़ उसी समय शुरू होगी जब तकबीर खड़े होकर कहे या ऐसी स्थिति में कहे जो रुकू के मुकाबले कयाम (खड़े होने) के करीब हो, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। अगर बैठकर तकबीर कही और फिर खड़ा हुआ तो नमाज़ शुरू नहीं होगी, नफ़्ल नमाज़ सामर्थ्य होने पर भी बैठकर शुरू करना जायज़ है, यह 'मुहीत सर्खी' में लिखा है।

इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक इमाम के तहरिमा (शुरुआती तकबीर) के साथ ही तहरिमा बांधे और इमाम मुहम्मद (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक इमाम के तहरिमा के बाद तहरिमा बांधे, और फ़तवा इन दोनों की राय पर ही है, यह 'मअदन' में लिखा है। कुछ फ़क़ीहों ने कहा है कि इसके जायज़ होने में कोई विवाद नहीं है और यही सही है, बल्कि विवाद इसमें है कि कौन सा तरीक़ा ज़्यादा बेहतर (औला) है, यह 'तबीन' में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक इमाम के तहरिमा के साथ मुक़्तदी का तहरिमा इस प्रकार होना चाहिए जैसे उंगली की गति के साथ अंगूठे की गति होती है। इमाम मुहम्मद (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक जो इमाम के तहरिमा के बाद मुक़्तदी का तहरिमा है, उसमें ऐसी निरंतरता होनी चाहिए कि इमाम के 'अल्लाहू अकबर' के आख़िरी अक्षर 'र' के तुरंत बाद अपने 'अल्लाह' के'हम्ज़ा' को जोड़ दे, यह 'मुसफ़्फ़ा' के बाब अल-ह़दीसा में लिखा है। अगर मुक़्तदी ने 'अल्लाहू अकबर' कहा और 'अल्लाह' शब्द इमाम के'अल्लाह' कहने के साथ हुआ लेकिन 'अकबर' शब्द इमाम के'अकबर' कहने से पहले ही कह दिया, तो फ़क़ीह अबू जाफ़र ने कहा कि सही राय यह है कि फ़क़ीहों के नज़दीक नमाज़ शुरू नहीं होगी। इसी तरह अगर इमाम रुकू में मिला और उसने 'अल्लाह' शब्द कयाम में कहा और 'अकबर' शब्द रुकू में जाकर कहा तो नमाज़ शुरू नहीं होगी। फ़क़ीहों का इत्तेफ़ाक़ है कि अगर मुक़्तदी अल्लाह के शब्द से इमाम से पहले फ़ारिग़ (मुक्त) हो गया तो स्पष्ट रिवायत के अनुसार उसकी नमाज़ शुरू नहीं होगी, यह 'ख़ुलास़ा' में लिखा है।

१ــ लेकिन 'अल्लहुम्मा इग़फ़िरली' या 'बिस्मिल्लाह हिर-रहमान निर-रहीम' न हो जिससे केवल ज़िक्र मुराद नहीं है। १२ अ। लेकिन 'दुर्रे मुख़्तार' में लिखा है कि नमाज़ शुरू नहीं होगी, यही मुख़्तार (चुनी हुई राय) है। १२ २ــ यानी हर अलिफ़। १२ ३ــ हम्द अल्लाह के शुरू में करना कुफ़्र है वरना फ़साद करने वाला है, जैसे सही राय हैं, ह़ा-ह़ा अकबर को करके एक बार करना। १२

اگر نماز کو سبحان اللہ لا الہ الا اللہ سے شروع کیا تو صحیح ہے لیکن اولیٰ یہ ہے کہ تکبیر سے شروع کرے یہ تبیین میں لکھا ہے نماز بغیر تکبیر کے شروع کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ مکروہ ہے اور یہی اصح ہے یہ ذخیرہ اور محیط اور ظہیریہ میں لکھا ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اللہ کے ناموں میں سے جو نام صرف تعظیم کے واسطے ہیں ان سے نماز شروع کرنا جائز ہے جیسے اللہ اور الہ اور سبحان اللہ اور لا الہ الا اللہ یہ تبیین میں لکھا ہے اور اس طرح الحمد للہ اور لا الہ الا اللہ وغیرہ اور تبارک اللہ یہ محیط میں لکھا ہے اور اس طرح اگر اللہ جل یا اللہ اعظم یا الرحمن اکبر کہا تو امام محمدؒ اور امام یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن اگر اول جل اور اعظم اور اکبر کہا اور اللہ کا نام ان صفات کے ساتھ نہ ملایا تو بالاجماع نماز شروع نہ ہوگی یہ جوہرۃ النیرہ اور سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اگر اللہم کہا تو فقہا کے نزدیک نماز شروع ہو جائے گی یہ خلاصہ اور فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ دونوں محیطوں میں لکھا ہے اور اگر نام کا ذکر کیا صفت کا ذکر نہ کیا مثلاً اللہ یارحمن یارب کہا اور اس پر اور کچھ نہ پڑھایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز شروع نہ ہو جائے گی یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے پھر روایتوں میں اور فقہا کا اختلاف ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انہیں ناموں کے ساتھ نماز شروع ہوتی ہے جو اللہ سے مختص ہیں یا مختص اور مشترک دونوں سے شروع ہوتی ہے جیسے رحیم اور کریم اور اظہر اور اصح یہ ہے کہ اللہ کے ہر اسم سے شروع ہو جاتی ہے یہ کرخی نے ذکر کیا ہے اور مرغینانی کا یہی فتویٰ ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور اگر اللہم اغفر لی سے نماز شروع کی تو صحیح نہ ہو گی اس لئے کہ اس میں خالص تعظیم نہیں بلکہ بندہ کی حاجت بھی ملی ہوئی ہے یہ محیط سرخی میں لکھا ہے اور اگر استغفر اللہ یا اعوذ باللہ یا انا

لله یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ یا ماشاء اللہ کان کہا تو نماز شروع نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر تعجب میں اللہ اکبر کہا اور اس سے تعظیم کا ارادہ نہ کیا یا موذن کے جواب کا ارادہ کیا تو جائز نہیں اگر چہ نماز کی نیت کی ہو یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے ۔ اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم کہا تو نماز شروع نہ ہوگی یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر اللہ اکبر الف استفہام کے ساتھ کہا تو بالاتفاق نماز شروع نہ ہو گی یہ تاتارخانیہ میں میر فیہ سے نقل کیا ہے اگر اللہ اکبر کاف فارسی سے کہا تو نماز شروع ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اور نماز اس وقت شروع ہوگی کہ جب تکبیر کھڑے ہو کر کہے یا ایسی حالت میں کہے کہ بہ نسبت رکوع کے قیام سے قریب ہو یہ زاہدی میں لکھا ہے اگر بیٹھے کر تکبیر کہی اور پھر کھڑا ہوا تو نماز شروع نہ ہو گی نفل کی نماز قیام کی قدرت پر بھی بیٹھ کر شروع کرنا جائز ہے یہ محیط سرخی میں لکھا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امام کے تحریمہ کے ساتھ تحریمہ باندھے اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام کے تحریمہ کے بعد تحریمہ باندھے اور فتویٰ انہیں دونوں کے قول کے اوپر ہے یہ معدن میں لکھا ہے بعض فقہا نے کہا ہے کہ جائز ہو جانے میں خلاف نہیں اور یہی صحیح ہے بلکہ خلاف اس بات میں ہے کہ اولیٰ کونسی صورت ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امام تحریمہ کے ساتھ مقتدی کا تحریمہ اس طرح ہونا چاہئے جیسے انگلی کی حرکت کے ساتھ انگوٹھے کی حرکت ہوتی ہے اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جو امام کے تحریمہ کے بعد مقتدی کا تحریمہ ہے اس میں ایسی بعد یت مراد ہے کہ امام کے اللہ اکبر کے رے سے اپنے اللہ کے ہمزہ کو ملا دے یہ مصفی کے باب الحدیثہ میں لکھا ہے۔ اگر مقتدی نے اللہ اکبر کہا اور اللہ کا لفظ تو امام کے اللہ کہنے کے ساتھ میں واقع ہوا اور اکبر کا لفظ امام کے اکبر کہنے سے پہلے کہہ چکا تھا تو فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ فقہا کے نزدیک نماز شروع نہ ہوگی اور اسطرح اگر امام کو رکوع میں پایا اور اللہ کا لفظ اس نے قیام میں کہا اور اکبر کا لفظ رکوع میں جا کر کہا تو نماز

شروع نہ ہوگی اور فقہا کا اجماع ہے کہ اگر مقتدی اللہ کے لفظ سے امام سے پہلے فارغ ہو گیا تو اظہر روایت کے بموجب اس کی نماز شروع نہ ہو گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے

۱ـہ لیکن اللّٰھُم اغفرلی۔ یا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہ ہو جس سے خالص ذکر مراد نہیں ہے ۱۲ ع لیکن درالمختار میں لکھا کہ نماز شروع نہ ہوگی یہی مختار ہے ۱۲ ۲ـہ یعنی ہر الف ۱۲ ۳ـہ حمد اللہ کے اول کرنا کفر ہے ورنہ مفسد جیسے اصح قول ہیں ہاہا اکبر کو کر کے اک بار کرنا ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1, Page 281, Book of Prayer (Kitab-us-Salat)

If one says the Takbir before the Imam, the correct view is that if they intended to follow the Imam, the prayer will not start. However, if they did not intend to follow, their separate prayer will begin. It is written in *Muheet-e-Sarakhsi* that there is a difference of opinion regarding the timing of attaining the merit of *Takbir-e-Ula* (the first Takbir). The correct view is that whoever catches the first Rak'ah attains the merit of the starting Takbir; this is mentioned in the chapter on *Hasr* in *Abi Yusuf*. If one finds the Imam in *Rukuh* (bowing) and says the Takbir while standing but intends it for the Takbir of *Rukuh*, their prayer will be valid, and the intention will be considered redundant. If one says the Takbir in Persian, the prayer will be valid; this is stated in the primary texts (*Mutoon*), whether they can speak Arabic well or not. However, if they can speak Arabic well, it is disliked (*Makruh*). According to Imam Muhammad and Imam Yusuf, if one can speak Arabic well, saying it in another language is not permissible; this is stated in *Al-Muheet*. The same difference of opinion applies to all remembrances (*dhikr*) of prayer, such as the *Tashahhud*, *Qunut*, supplications, and the praises (*tasbih*) of *Rukuh* and *Sujood*. The ruling for Persian applies to all non-Arabic languages, such as Turkish, *Zanji*(1), *Habshi*, and *Nabati*(2). This is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. It is stated in *Al-Mabsut* that for a mute person or one so illiterate that they cannot recite anything properly, their prayer starts with intention alone; moving the tongue is not mandatory, as stated in *At-Tabyeen*. Among the pillars is *Qiyam*(1) (standing), which is obligatory (*Fard*) in obligatory prayers and *Witr*. This is stated in *Al-Jawharat-un-Nayyirah* and *Siraj-ul-Wahhaj*. Standing for even a short duration that can be called *Qiyam* fulfills the obligation; this is mentioned at the end of the chapter on recitation (*Qirat*) in *Al-Kafi*.

The form of *Qiyam* is such that if one extends their hands, they should not reach the knees. Standing on one foot without a valid excuse is disliked, though the prayer remains valid. If there is an excuse, it is not disliked; this is written in *Al-Jawharat-un-Nayyirah* and *Siraj-ul-Wahhaj*. Another pillar is *Qirat*(3) (recitation). According to Imam Abu Hanifa, reciting one verse, even if short, fulfills the obligation of recitation; this is mentioned in *Al-Muheet*, and *Al-Khulasah* states this is the most correct view. This is also written in *Tatarkhaniyya*. However, one who limits themselves to only this much will be a sinner, as stated in *Al-Wiqayah*. Furthermore, according to them, if one recites a short verse containing many words or two words, such as "Thumma Nazara" (Then he looked), the prayer is valid without disagreement among the scholars (*Mashaikh*). But if one recites a verse consisting of only one word, like "Mud-

haammataan" (Deep green), or a verse that is a single letter like "Saad", "Noon", or "Qaaf", there is disagreement among the scholars. It is mentioned in *Al-Musaffa* and the most correct view is that the prayer will not be valid; this is stated in *Sharh al-Majma'* by Ibn Malik, and the same is in *Az-Zahirah*, *Siraj-ul-Wahhaj*, and *Fath al-Qadir*. If a long verse is recited across two Rak'ahs, like *Ayat-ul-Kursi* or *Ayat-ul-Mudayanah*, with a portion in the first and a portion in the second, the general body of jurists (*Fuqaha*) holds that it is permissible; this is in *Al-Muheet*, and it is the most correct view according to *Al-Kafi* and *Munyat-ul-Musalli*. Correct pronunciation of letters is necessary in recitation. If one pronounces the letters correctly with the tongue but does not hear them themselves, it is not permissible; this is the chosen view of the majority of scholars as stated in *Al-Muheet*. This is also the chosen position in *As-Sirajiyyah* and the correct one in *An-Nuqayah*. The same ruling applies to saying "Bismillah" during slaughter, exceptions in oaths, divorce, manumission, *ilaa*, and trade. The place for obligatory recitation is two Rak'ahs; this is in *Al-Muheet*, whether the obligation is two, three, or four Rak'ahs, whether it is the first two or the last two, or one Rak'ah from the first pair and one from the last; this is stated in *Sharh an-Nuqayah* by Sheikh Abul Makarim. If recitation is omitted in even a single Rak'ah, or performed in only one Rak'ah, the prayer will be invalid (*fasid*); this is in *Shumni Sharh an-Nuqayah*. Recitation is obligatory in all Rak'ahs of *Witr* and voluntary (*Nafl*) prayers; this is in *Al-Muheet*. If one recites while in a state of sleep...

Footnotes: 1. *Zanji* refers to *Zangi*, which is close to *Habshi* (Ethiopian), and *Nabati* refers to the rural language of Syria. The word 'Hind' originally referred to peasants and rustic folk, and it became more famous among Syrians. (12) 2. Whatever is established as an obligation, such as in a prayer of a vow (*nadhr*) and the Sunnah prayers of Fajr, by consensus, as in *Al-Khulasah*. (12) 3. If one becomes unable to perform *Qiyam* (standing) due to the exertion of going to the congregation (i.e., too tired to stand), they should pray standing at home; the fatwa should be given on this basis. (12) - Based on Allah's command: "Recite what is easy of the Qur'an." (12) (1) This refers to praying while standing. (12)

अगर इमाम से पहले तकबीर कह ली तो सही यह है कि अगर इमाम की इक्तिदा (अनुकरण) की नीयत की है तो नमाज़ शुरू न होगी और अगर इक्तिदा की नीयत नहीं की तो उसकी जुदा (अलग) नमाज़ शुरू हो जाएगी। मुहीत सरखसी में लिखा है कि तकबीर-ए-उला (पहली तकबीर) की फ़ज़ीलत मिलने के समय के बारे में मतभेद है, सही यह है कि जिसे पहली रकत मिली उसे तकबीर शुरू करने की फ़ज़ीलत मिलेगी, यह 'हस्र' के बाब में अबी यूसुफ में लिखा है। और अगर इमाम को रुकू में पाया और उसने खड़े होकर तकबीर कही मगर रुकू की तकबीर का इरादा किया तो उसकी नमाज़ जायज़ होगी और नीयत लग़्व (बेकार) हो जाएगी। अगर फ़ारसी में तकबीर कही तो नमाज़ जायज़ हो जाएगी, यह मतून में लिखा है, चाहे वह अरबी में कह सकता हो या न कह सकता हो, लेकिन अगर अरबी अच्छी तरह कह सकता हो तो मकरूह (नापसंद) है, और इमाम मुहम्मद और इमाम यूसुफ के कौल (कथन) के अनुसार अगर अरबी अच्छी तरह कह सकता है तो जायज़ नहीं है, यह मुहीत में लिखा है। नमाज़ के सारे ज़िक्रों में जैसे तशहुद और क़ुनूत और दुआ और रुकू और सुजूद की तस्बीह में भी यही मतभेद जारी है और जो हुक्म फ़ारसी का है वही उन सब ज़बानों का है जो अरबी नहीं हैं जैसे तुर्की और ज़ंजी (१) और हबशी और नबती (२)। यह फ़तावा काज़ी खान में लिखा है और मबसूत में है कि गूँगा और ऐसा अनपढ़ कि अच्छी तरह कुछ पढ़ नहीं सकता, उसकी नमाज़ सिर्फ़ नीयत से शुरू हो जाती है, ज़बान का हिलाना वाजिब (अनिवार्य) नहीं है, यह तबीईन में लिखा है। और उनमें से एक क़ियाम (१) [खड़े होना] है और वह फ़र्ज़ नमाज़ों और वित्र में फ़र्ज़ है, यह जौहरा-अन-नैय्या और सिराज-उल-वहाज में लिखा है, और थोड़ी देर ठहरने से जिसे क़ियाम कह सकते हैं, वह अदा हो जाता है, यह काफ़ि की फ़स्ल-ए-क़िरात के आख़िर में लिखा है।

क़ियाम की सूरत यह है कि अगर अपने हाथ लंबे करे तो घुटनों तक न पहुँचें। बिना किसी उज्र (कारण) के एक पाँव पर खड़ा होना मकरूह है और नमाज़ जायज़ हो जाती है और अगर उज्र हो तो मकरूह नहीं, यह जौहरा-अन-नैय्या और सिराज-उल-वहाज में लिखा है। और उनमें से एक क़िरात (३) है, इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक एक आयत पढ़ने से, चाहे वह छोटी हो, क़िरात का फ़र्ज़ अदा हो जाता है, यह मुहीत में लिखा है और ख़ुलासा में है कि यही असह् (सबसे सही) है, यह तातार-ख़ानिया में लिखा है। लेकिन जो शख्स सिर्फ़ इसी पर इक्तिफ़ा (बस) करे वह गुनहगार होगा, यह विकाया में लिखा है। फिर उनके नज़दीक अगर वह छोटी आयत पढ़ी जिसमें बहुत से कलमे या दो कलमे हों जैसे 'थुम्मा नज़रा' (ثُمَّ نَظَرَ) तो नमाज़ जायज़ है, इसमें मशाईख (विद्वानों) का मतभेद नहीं

है। और अगर ऐसी आयत पढ़ी जिसमें एक कलमा है जैसे 'मुदहाम्मतान' (مُدْهَآمَّتَانِ) या ऐसी आयत पढ़ी जो एक ही हर्फ है जैसे 'साद, नून, काफ़' तो इसमें मशाईख का मतभेद है, यह मुसफ़ी में लिखा है और असह् यह है कि नमाज़ जायज़ न होगी, यह शरह मज्मअ में लिखा है जो इब्न-ए-मलिक की तस्नीफ़ है और यही ज़हीरा और सिराज-उल-वहाज और फ़तहुल क़दीर में लिखा है। अगर बड़ी आयत दो रकतों में पढ़ी जैसे आयतुल कुर्सी या आयत-उल-मुदायना, इसका कुछ हिस्सा एक रकत में पढ़ा और कुछ हिस्सा दूसरी रकत में, तो आमह फ़ुकहा (सामान्य विद्वानों) का यह कौल है कि जायज़ है, यह मुहीत में लिखा है और यही असह् है, यह काफ़ि और मुनिय्या-तुल-मुसल्ली में लिखा है। क़िरात में सही हुरूफ (अक्षरों) की अदायगी ज़रूरी है, अगर हर्फ ज़बान से सही कहे और खुद उन्हें न सुना तो जायज़ नहीं, यही आमह मशाईख ने अपनाया है, यह मुहीत में लिखा है और यही इख़्तियार है, यह सिराजिया में लिखा है और यही सही है, यह निक़ाया में लिखा है। और यही हुक्म ज़बह में बिस्मिल्लाह पढ़ने का है और क़सम में इस्तिस्ना का और तलाक़ और अताक़ और इला और बय (खरीद-फरोख्त) का। क़िरात का स्थान फ़र्ज़ की दो रकतें हैं, यह मुहीत में लिखा है, चाहे दो रकतों का फ़र्ज़ हो या तीन का या चार का, चाहे पहली दो रकतें हों या आख़िर की दो रकतें हों, चाहे पहले दुगाना (दो रकत के समूह) में की एक रकत हो और आख़िर के दुगाना में की एक रकत हो, यह शरह निक़ाया में लिखा है जो शैख अबुल मकारिम की तस्नीफ़ है। अगर एक रकत में भी क़िरात न की या सिर्फ़ एक रकत में क़िरात की तो नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) होगी, यह शुम्नी शरह निक़ाया में लिखा है। वित्र और नफ़्ल की सब रकतों में क़िरात फ़र्ज़ है, यह मुहीत में लिखा है।

1. ज़ंजी यानी ज़ंगी और यह हबशी के करीब है और नबती यानी शाम (सीरिया) की देहाती ज़बान, 'हिंद' असल में किसान और गँवार को कहते हैं और शामियों के साथ ज़्यादा मशहूर हो गया है। १२
2. और जो हक़ फ़र्ज़ हो जैसे नज़्र (मन्नत) की नमाज़ में और फ़ज्र की सुन्नतों में सर्वसम्मति से, जैसा कि ख़ुलासा में है। १२
3. अगर जमात में जाने की वजह से वह क़ियाम से लाचार हो जाए यानी थक कर खड़ा नहीं हो सकता तो घर में खड़े होकर पढ़े, इसी पर फ़तवा दिया जाए। १२ - अल्लाह ताला के इस फरमान की वजह से 'फ़क़रऊ मा तयस्सरा मिनल क़ुरान' (क़ुरान से जो आसान हो पढ़ो)। १२ (१) यानी खड़े होकर नमाज़ पढ़ना। १२

اگر امام سے پہلے تکبیر کہہ لی تو صحیح یہ ہے کہ اگر امام کی اقتدا کی نیت کی ہے تو نماز شروع نہ ہوگی اور اگر اقتدا کی نیت نہیں کی تو اس کی جدا نماز شروع ہو جائے گی محیط سرخسی میں لکھا ہے تکبیر اولیٰ کی فضیلت ملنے کے وقت میں اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ جس کو پہلی رکعت ملی اس کو تکبیر شروع کی فضیلت ملے گی یہ حصر کے باب ابی یوسف میں لکھا ہے اور اگر امام کو رکوع میں پایا اور اس نے کھڑے ہو کر تکبیر کہی مگر رکوع کی تکبیر کا ارادہ کیا تو نماز اس کی جائز ہو گی اور نیت لغو ہو جائے گی اگر فارسی میں تکبیر کہی تو نماز جائز ہو جائے گی یہ متون میں لکھا ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہ کہہ سکتا ہو لیکن اگر عربی میں اچھی طرح کہہ سکتا ہو تو مکروہ ہے اور امام محمد اور امام یوسف کے قول کے موافق اگر عربی اچھی طرح کہہ سکتا ہے تو جائز نہیں یہ محیط میں لکھا ہے نماز کے سارے ذکروں میں جیسے تشہد اور قنوت اور دعا اور رکوع اور سجود کی تسبیح میں بھی خلاف جاری ہے اور جو حکم فارسی کا ہے وہی ان سب زبانوں کا ہے جو عربی نہیں جیسے ترکی اور زنجی ۱۔ اور حبشی اور نبطی ۲۔ یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور مبسوط میں ہے کہ گونگا اور ایسا ہے پڑھا کہ اچھی طرح کچھ پڑھ نہیں سکتا اس کی نماز صرف نیت سے شروع ہو جاتی ہے زبان کا ہلانا واجب نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے قیام (۱) ہے اور وہ فرضوں کی نماز اور وتر میں فرض ہے یہ جوہرہ النیرہ اور سراج الوہاج میں لکھا ہے اور تھوڑے سے ٹھہرنے سے جس کو قیام کہہ سکتے ہیں ادا ہو جاتا ہے یہ کافی کی فصل قرات کے آخر میں لکھا ہے۔

صورت قیام کی یہ ہے کہ اگر اپنے ہاتھ لمبے کرے تو گھٹنوں تک نہ پہنچیں بغیر عذر ایک پاؤں پر کھڑا ہونا مکروہ ہے اور نماز جائز ہو جاتی ہے اور اگر عذر ہو تو مکروہ نہیں یہ جوہرہ النیرہ

اور سراج الوہاج میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے قرأت ۳۔ ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک آیت کے پڑھنے سے اگرچہ چھوٹی ہو قرأت کا فرض ادا ہو جاتا ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ یہی اصح ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے لیکن جو شخص صرف اسی قدر پر اکتفا کرے وہ گنہگار ہو گا یہ وقایہ میں لکھا ہے پھر انکے نزدیک اگر وہ چھوٹی آیت پڑھی جس میں بہت سے کلمے یا دو کلمے ہوں جیسے ثُمَّ نَظَرَ تو نماز جائز ہے اس میں مشائخ کا اختلاف نہیں اور اگر ایسی آیت پڑھی جس میں ایک کلمہ ہے جیسے مُدْهَآمَّتَانِ یا ایسی آیت پڑھی جو ایک ہی حرف جیسے ص۔ ن۔ ق تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے یہ مصفیٰ میں لکھا ہے اور اصح یہ ہے کہ نماز جائز نہ ہوگی یہ شرح مجمع میں لکھا ہے جو ابن ملک کی تصنیف ہے اور یہی ظہیرہ اور سراج الوہاج اور فتح القدیر میں لکھا ہے۔ اگر بڑی آیت دو رکعتوں میں پڑھی جیسے آیۃ الکرسی یا آیۃ المداینہ یہ تھوڑی سی ایک رکعت میں پڑھی تھوڑی سی دوسری رکعت میں تو عامہ فقہاء کا یہ قول ہے کہ جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ کافی اور منیۃ المصلی میں لکھا ہے۔ قرأت میں صحیح حروف کی ضرور ہے اگر حرف زبان سے صحیح کہے اور خود ان کو نہ سنا تو جائز نہیں یہی اختیار کیا ہے عامہ مشائخ نے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی اختیار ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ نقایہ میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے ذبح میں بسم اللہ پڑھنے کا اور قسم میں استثناء کا اور طلاق اور عتاق اور ایلاء اور بیع کا۔ محل قرأت فرض دو رکعتیں ہیں یہ محیط میں لکھا ہے خواہ دو رکعتوں کا فرض ہو یا تین کا یا چار کا خواہ پہلی دو رکعتیں ہوں خواہ آخر کی دو رکعتیں خواہ پہلے دو گانہ میں کی ایک رکعت ہو اور آخر کے دو گانہ میں کی ایک رکعت ہو یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو شیخ ابولکارم کی تصنیف ہے۔ اگر ایک رکعت میں بھی قرأت نہ کی یا صرف ایک رکعت میں قرأت کی تو نماز فاسد ہوگی یہ شمنی شرح نقایہ میں لکھا ہے

وتر اور نفل کی سب رکعتوں میں قرأت فرض ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر نیند کی حالت میں قرأت کی

۱۔ زنجی یعنی زنگی اور یہ قریب حبشی کے ہے اور نبطی یعنی شام کی دہقانی زبان ہند دراصل کسان وگنوار کو کہتے ہیں اور شامیوں کے ساتھ زیادہ مشہور ہو گیا ۱۲ ۲۔ اور جو حق بفرض ہو جیسے نماز نذر میں اور فجر کی سنتوں میں بالاتفاق کما فی الخلاصہ ۱۲ ۳۔ اگر جماعت کے واسطے جانے کی وجہ سے وہ قیام سے عاجز ہو جائے یعنی تھک کر کھڑا نہیں ہو سکتا تو گھر میں کھڑے ہو کر پڑھے اسی پر فتویٰ دیا جائے ۱۲ سے لقولہ تعالٰی فاقرؤا ما تیسر من القران بدلیل اس کلام کے یعنی پڑھو جس قدر کہ آسان ہو قرآن سے ۱۲ (۱) یعنی کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ۱۲

Fatawa Alamgiri .... Volume ① (282) Kitab al-Salat (Book of Prayer)

The most correct view (al-Asahh) is that it will not be permissible. It is written in *al-Zahiriyyah* that recitation (Qira'at) in Persian is not permissible according to Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad without a valid excuse, and the legal verdict (Fatwa) should be given according to this. This is mentioned in *Sharh Niqayah Abu al-Makarim*. According to Imam Abu Hanifa, recitation in Persian or any other language is permissible, and this is the correct view. It is narrated that he eventually reverted to the view of the two companions (Abu Yusuf and Muhammad), and this is the relied-upon position, as stated in *al-Hidayah*. *Al-Asrar* states that this view was preferred, and *al-Tahqiq* mentions that this is the chosen position of the majority of scholars, and the Fatwa follows it. This is written in *Sharh Niqayah*, authored by Sheikh Abu al-Makarim, and it is the most correct view. It is also mentioned in *Majma' al-Bahrain*. Among the essential elements of prayer is Ruku (bowing). The minimum required degree for Ruku is that it can be identified as a bowing posture once it reaches its limit. The limit of Ruku is that if one extends their hands, they should reach the knees, as stated in *Siraj al-Wahaj*. If one did not perform Ruku and went straight from a standing position (Qiyam) to prostration (Sujud) like a falling camel, contrary to the Sunnah, such a leaning is sufficient in place of Ruku. If the back of a garment is bent to the degree of Ruku, one may signal with the head for Ruku; this is written in *al-Khulasa* and *al-Tajnis*. The time for Ruku is after completing the recitation, which is the most correct view, as stated in *al-Muhit*. Among the essentials is also the prostration (Sujud); the second prostration, like the first, is obligatory (Fard) by consensus of the Ummah (Ijma), as written in *al-Zahidi*. The complete Sunnah method is to place both the forehead and the nose on the ground during prostration. If one places only one part due to a valid excuse, it is not disliked (Makruh). Without an excuse, if one places the forehead but not the nose, it is permissible by consensus but disliked. If one places the nose but not the forehead, this is the ruling according to Imam Abu Hanifa (permissible but disliked), while according to Imam Muhammad and Imam Abu Yusuf, it is not permissible, and the Fatwa follows this. Placing only the cheek or chin is not permissible, whether there is an excuse or not. If there is an excuse for both the forehead and the nose, one should signal and not perform a physical prostration; this is mentioned in *Khizanat al-Muftin*.

Relying only on the nose is permissible only if the hard part of the nose touches the ground. If only the soft tip of the nose is placed, it is not permissible, as written in *Siraj al-Wahaj*. If prostration is performed on grass, chaff, cotton, bedding, or snow, it

is permissible only if the forehead and nose remain firm and the hardness (of the ground) is felt; otherwise, it is not. If prostration is performed on a carriage, it is not permissible if it is over a nail/axle, but permissible if it is on the ground, similar to a throne. If prostration is performed on an *Arzal*[2] (scaffold), called 'Kaza' in Persian, it is permissible like a throne, as written in *al-Khulasa*. Prostrating on wheat or barley is permissible, but not on corn, millet, chickpeas, or rice. If these grains or carded cotton are in sacks (providing firmness), it is permissible, as written in *Siraj al-Wahaj*. If one prostrates on the back of another person who is also in prayer, it is permissible. If that person is not in prayer, or is in prayer but not in the same congregation, it is not permissible. If one prostrates on their own thigh without a valid excuse, the preferred view is that it is not permissible; if done with an excuse, it is permissible. Prostrating on both knees is not permissible, whether there is an excuse or not, as written in *al-Khulasa*. Placing the palm on the ground and prostrating upon it is permissible according to the most correct opinion, as stated in *al-Tabyin*. If prostrating on the back of a corpse covered with a felt rug, it is not permissible if the hardness of the corpse is felt, but permissible otherwise (referring to stability), as stated in *al-Muhit al-Sarakhsi*. If the place of prostration is elevated above the place of the feet by the height of one or two standing bricks, it is permissible. If it is higher than that, it is not permissible, as written in *al-Zahidi*. The limit for a brick is one-fourth of a cubit (Dhira)[3]. This is written in *Siraj al-Wahaj*. It is mentioned in *al-Hujjah* that if the place of prostration has many thorns or...

---

1. While sitting in Ruku, the head should be parallel with the knees. (Abu al-Saud Rash)
2. *Arzal* refers to the scaffold built by farmers on poles in the field for watchkeeping; it is called 'Nand' in Hindi, and also refers to a hunting hide.
3. Meaning one-fourth of the length from the elbow to the fingertips.

तो असह् (सबसे सही बात) यह है कि जायज़ न होगी, 'ज़हीरिया' में लिखा है कि फ़ारसी में किराअत (पवित्र ग्रंथ का पाठ) इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद के नज़दीक बिना किसी मज़बूरी के जायज़ नहीं है और इसी पर फ़तवा दिया जाए। यह 'शरह निक़ाया अबू अल-मकारिम' में है। इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक फ़ारसी या किसी अन्य भाषा में किराअत जायज़ है और यही सही है। रिवायत में है कि उन्होंने 'साहिबैन' (अबू यूसुफ़ और मुहम्मद) के कथन की ओर रुजू किया है और इसी पर भरोसा है, यह 'हिदाया' में लिखा है। 'असरार' में लिखा है कि यही चुना गया है और तहक़ीक़ (अनुसंधान) में है कि आम मशाईख़ीन का यही मुख्तार (पसंदीदा) है और इसी पर फ़तवा है। यह 'शरह निक़ाया' में लिखा है जो शेख़ अबू अल-मकारिम की रचना है और यही असह् है। यह 'मजमा-उल-बहरैन' में लिखा है। इन्हीं (नमाज़ के ज़रूरी अंगों) में से रुकूअ है और रुकूअ की अनिवार्य मात्रा इतनी है कि उसे रुकूअ कहा जा सके जब वह उसकी सीमा तक पहुँच जाए। रुकूअ की सीमा यह है कि यदि वह अपने हाथ फैलाए तो वे घुटनों तक पहुँच जाएँ यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। यदि रुकूअ नहीं किया और क़ियाम (खड़े होने की स्थिति) से सीधे सजदे में चला गया और सुन्नत के विरुद्ध ऊँट की तरह गिर पड़ा, तो रुकूअ की जगह ऐसा झुकना काफ़ी है। यदि किसी कपड़े की पीठ रुकूअ की सीमा तक झुकी हुई हो, तो रुकूअ के लिए अपने सिर से इशारा कर ले, यह 'खुलासा' और 'तजनीस' में लिखा है। रुकूअ का समय किराअत से फ़ारिग (निवृत्त) होने के बाद है, यही असह् है, यह 'मुहीत' में लिखा है। इन्हीं (ज़रूरी अंगों) में से सजदा है, दूसरा सजदा भी पहले सजदे की तरह पूरी उम्मत के आम सहमति (इज्मा) से फ़र्ज़ है, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। सुन्नत का पूरा तरीक़ा यह है कि सजदे में माथा और नाक दोनों ज़मीन पर लगाए। यदि सिर्फ एक लगाए और कोई मज़बूरी हो तो मकरूह (नापसंद) नहीं है। बिना मज़बूरी के यदि माथा लगाया और नाक नहीं लगाई तो इज्मा के अनुसार जायज़ है पर मकरूह है। यदि नाक लगाई और माथा नहीं लगाया तो इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक यही हुक्म है (यानी मकरूह पर जायज़), और इमाम मुहम्मद व इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक जायज़ नहीं है और इसी पर फ़तवा है। यदि केवल गाल या ठुड्डी ज़मीन पर लगाई तो जायज़ नहीं है, न मज़बूरी में और न ही बिना मज़बूरी के। यदि माथे और नाक दोनों में कोई तकलीफ़ (उज़र) है तो इशारा कर ले, सजदा न करे, यह 'ख़ज़ानतुल मुफ़्तीन' में लिखा है।

केवल नाक पर भरोसा करना उस समय जायज़ है जब नाक का वह हिस्सा ज़मीन पर लगे जो सख्त है। यदि केवल वह जगह लगाई जो नरम है (जैसे नाक की नोक), तो जायज़ नहीं है, यह 'सिराजुल

वहाज' में लिखा है। यदि घास, भूसा, रुई, बिछौने या बर्फ़ पर सजदा किया, तो यदि माथा और नाक उस पर टिक गए और ज़मीन की सख़्ती महसूस हुई, तो जायज़ है, अन्यथा नहीं। यदि गाड़ी पर सजदा किया, यदि वह कील के ऊपर है तो जायज़ नहीं, और यदि ज़मीन पर टिकी है तो जायज़ है, जैसे तख़्त पर जायज़ है। यदि अरज़ाल[2] पर, जिसे फ़ारसी में 'काज़ा' कहते हैं, सजदा किया तो जायज़ है जैसे तख़्त पर, यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि गेहूँ या जौ पर सजदा किया तो जायज़ है, लेकिन मक्का, ज्वार, चना या चावल पर जायज़ नहीं है। यदि यह अनाज या धुनी हुई रुई बोरियों में हो (तो सख़्ती महसूस होने पर) जायज़ है, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति की पीठ पर सजदा किया और वह भी नमाज़ में है, तो जायज़ है। यदि वह नमाज़ में नहीं है, या नमाज़ में है लेकिन साथ में जमात में नहीं है, तो जायज़ नहीं है। यदि बिना किसी मज़बूरी के अपनी जाँघ पर सजदा किया तो मुख्तार (मान्य मत) यह है कि जायज़ नहीं है, और यदि मज़बूरी से किया तो जायज़ है। अपने दोनों घुटनों पर सजदा करना मज़बूरी और बिना मज़बूरी, दोनों स्थितियों में जायज़ नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि ज़मीन पर हथेली रखकर उस पर सजदा किया तो सबसे सही कथन के अनुसार जायज़ है, यह 'तबीन' में लिखा है। यदि मुर्दे की पीठ पर सजदा किया और उस पर नमदा (मोटी ऊनी चादर) पड़ा है, यदि मुर्दे की सख़्ती महसूस होती है तो जायज़ नहीं, और यदि महसूस नहीं होती तो जायज़ है (संभवतः यहाँ 'महसूस' होने से आशय नीचे दबे होने की स्थिरता से है), यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि सजदे की जगह पैर रखने की जगह से एक या दो खड़ी ईंटों के बराबर ऊँची हो, तो जायज़ है। यदि इससे अधिक ऊँची हो तो जायज़ नहीं, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। ईंट की सीमा एक चौथाई हाथ (ज़िरा)[3] है, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। 'हुज्जत' में है कि यदि सजदे की जगह पर बहुत से काँटे या...

---

1. और बैठे हुए रुकूअ में सिर घुटनों के समानांतर हो जाए। (अबू अल-सऊद रश)
2. अरज़ाल उस मचान को कहते हैं जिसे किसान खेत की रखवाली के लिए लकड़ी गाड़कर जंगल में बनाते हैं, उसे हिंदी में 'नांद' (या मांद) कहते हैं, और शिकार पकड़ने की जगह को भी कहते हैं।
3. अर्थात कोहनी तक के हाथ का चौथा हिस्सा।

تو اصح یہ ہے کہ جائز نہ ہو گی ظہیریہ میں لکھا ہے فارسی میں قرأت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بغیر عذر کے جائز نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جائے یہ شرح نقایہ ابوالمکارم میں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فارسی یا کسی اور زبان میں قرأت جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور روایت میں ہے کہ انھوں نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اسی پر اعتماد ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اسرار میں ہے کہ یہی اختیار کیا گیا ہے اور تحقیق میں ہے کہ عامہ مشائخین کا یہی مختار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو شیخ ابوالمکارم کی تصنیف ہے اور یہی اصح ہے یہ مجمع البحرین میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے رکوع ہے اور مقدار واجب رکوع میں اس قدر ہے کہ اس کو رکوع کہہ سکیں بعد اس کے کہ اس کی حد کو پہنچ جائے اور حد رکوع کی یہ ہے کہ اگر اپنے ہاتھ بڑھا دے تو گھٹنوں تک پہنچ جائیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر رکوع نہ کیا اور قیام سے سجدہ میں چلا گیا اور سنت کے خلاف اونٹ کی طرح گر پڑا تو ایسا جھکنا بجائے رکوع کے کافی ہے۔ اگر کسی کپڑے کی پیٹھ رکوع کی حد تک جھکی ہوئی ہو تو رکوع کے لئے اپنے سر سے اشارہ کر لے یہ خلاصہ اور تجنیس میں لکھا ہے وقت رکوع کا قرأت سے فارغ ہونے کے بعد ہے یہی اصح ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے سجدہ ہے دوسرا سجدہ بھی مثل پہلے سجدہ کے باجماع امت فرض ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور سنت کا پورا طریقہ یہ ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں سجدہ میں لگا دے اور اگر صرف ایک لگا دے تو اگر عذر ہے تو مکروہ نہیں اور بغیر عذر ہے تو اگر پیشانی لگائی اور ناک نہ لگائی تو بالاجماع جائز ہے اور مکروہ ہے اور اگر ناک لگائی اور پیشانی نہ لگائی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے

اور اگر صرف رخسار یا ٹھوڑی لگائی تو جائز نہیں نہ حالت عذر میں نہ بغیر عذر اور اگر پیشانی اور ناک میں عذر ہے تو اشارہ کر لے سجدہ نہ کرے یہ خزانہ المفتیین میں لکھا ہے۔

صرف ناک پر اکتفا اس وقت جائز ہے جب اس قدر ناک لگا دے جہاں تک وہ سخت ہے اور اگر صرف وہ جگہ لگائی جو نرم ہے اور وہ ناک کا سرا ہے تو جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اگر گھاس پر یا بھس یا روئی پر یا بچھونے پر یا برف پر سجدہ کیا تو اگر پیشانی اور ناک اس کی ٹھہری اور سختی اس کی معلوم ہوئی تو جائز ہے اور نہ ٹھہری تو جائز نہیں اور اگر گاڑی پر سجدہ کیا تو اگر وہ نیل کے اوپر ہے تو جائز نہیں اور زمین پر ہے تو جائز ہے جیسے تخت پر جائز ہے اور اگر عرزال[2] پر جسے فارسی میں کا زہ کہتے ہیں سجدہ کیا تو جائز ہے جیسے تخت پر جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر گیہوں یا جو پر سجدہ کیا تو جائز ہے اور اگر مکئی یا جوار یا چنا یا چاولوں پر سجدہ کیا تو جائز نہیں اور اگر یہ اناج یا دھنگی ہوئی روئی تھیلوں میں ہو تو جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر کسی آدمی کی پیٹھ پر سجدہ کیا تو اگر وہ بھی نماز میں ہے تو جائز ہے اور اگر وہ نماز میں نہیں یا نماز میں ہے اور اس کے ساتھ جماعت میں نہیں تو جائز نہیں اگر اپنی ران پر بلا عذر سجدہ کیا تو مختار یہ ہے کہ جائز نہیں اور اگر عذر سے کیا تو مختار یہ ہے کہ جائز ہے اور اگر اپنے دونوں گھٹنوں پر سجدہ کیا تو عذر میں اور بغیر عذر دونوں صورتوں میں جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر زمین پر ہتھیلی رکھ کر اس پر سجدہ کیا تو بموجب اصح قول کے جائز ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر مردہ کی پیٹھ پر سجدہ کیا اور اس پر نمد پڑا ہوا ہے تو اگر مردہ کی سختی محسوس ہوتی ہے تو جائز نہیں اور نہیں معلوم ہوتی تو جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر سجدہ کی جگہ پاؤں کی جگہ سے ایک یا دو کھڑی اینٹوں کے برابر بلند ہو تو جائز ہے اور اگر اس سے زیادہ بلند ہو تو جائز نہیں یہ زاہدی میں لکھا

ہے اینٹ کی حد چوتھائی ذراع[3] ہے۔ یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے حجتہ میں ہے کہ اگر سجدہ کی جگہ پر بہت سے کانٹے یا

---

۱ اور بیٹھے رکوع میں سر محاذی زانو ہو جائے ۱۲ ابو السعود رش ۲ عرزال اس مچان کو کہتے ہیں جو کاشتکار کھیت وغیرہ کی نگہبانی کے واسطے جنگل میں لکڑیوں گاڑ کر بنا لیتے ہیں اُس کو ہندی میں نانڈ بولتے ہیں اور شکار پکڑنے کی اولی کو بھی کہتے ہیں ۱۲ ۳ یعنی کہنی تک کا چہارم ۱۲

Fatawa Alamgiri ... Volume 1 (283) Kitab as-Salah

(Upper section summary): If there are pieces of glass and one lifts their head and places it in another spot, it is permissible and this will not be a second prostration; rather, it will be considered as one prostration in total. This is mentioned in Tatar Khaniya. If one does not place hands and knees on the ground, the prayer will be permissible by consensus; this is mentioned in Siraj al-Wahhaj. If one prostrates but does not place both feet on the ground, it is not permissible. If one foot was placed without an excuse, it is permissible though disliked; this is mentioned in the commentary of Munyat al-Musalli by Amir al-Hajj. Placing the foot means placing the toes, even if it is just one toe. If the back of the foot is placed instead of the toes due to lack of space, and at least one foot is placed, the prayer is valid, similar to a person standing on one foot during prayer; this is in Al-Khulasa. If one prostrates while sleeping, it must be repeated. If one falls asleep during Ruku or Sajda, no repetition is needed; this is in Muheet-e-Sarakhsi. If one places their forehead in a child's lap, it is permissible if most of the forehead is on the ground, otherwise not; this is in At-Tajnees and Al-Muheet. Among the obligatory acts is the final sitting for the duration of Tashahhud; this is in At-Tabyin. Tashahhud is from 'At-Tahiyyatu Lillahi' to 'Abduhu wa Rasuluhu'; this is the correct view. If a follower finishes before the Imam and speaks, their prayer is complete; this is in Al-Jawhara an-Nayyira. The final sitting is obligatory in both Fard and Nafl prayers. If one prays two units, does not sit at the end, stands up and leaves, the prayer is invalidated; this is in Al-Khulasa. Exiting the prayer by one's own will is not obligatory; this is the correct view in At-Tabyin, Sharh Kanz by Al-Ayni, and most books.

Second Section Regarding the Wajibs (Obligatory Acts) of Prayer

Designating the first two units for recitation (Qira'at) is Wajib in Fard prayer, whether it is a three-unit or four-unit prayer. So much so that if one recites in the last two units of a four-unit prayer but forgot to recite in the first two, or forgot in one unit of the first pair and one unit of the second pair, Sajda Sahw (prostration for forgetfulness) becomes mandatory; this is in Bahr al-Ra'iq. Reading Al-Hamd (Surah Al-Fatiha) and a Surah or three short verses or one long verse in its place after Al-Hamd in the first two units is Wajib; this is in Nahr al-Faiq. It is Wajib in all units of Nafl and Witr prayers; this is in Bahr al-Ra'iq. Reading Al-Hamd before the Surah is Wajib; this is in Nahr al-Faiq. If one forgets Al-Hamd in the first or second unit and reads a Surah, then remembers, they should read Al-Hamd and then the Surah; this is the apparent narration in Al-Muheet. A person who read a Surah but not Al-Hamd in

the first two units of Isha prayer should not repeat it in the last two units. If they read Al-Hamd but did not add anything to it, they should read Al-Hamd and a Surah in the last two units and recite both aloud; this is the correct view in Al-Hidaya. If nothing was read in the first two units, one should read Al-Hamd and a Surah in the second pair, reciting aloud, and perform Sajda Sahw; this is in Fatawa Qazi Khan. It is Wajib to read Al-Hamd only once in the first two units; this is in Munyat al-Musalli. For actions repeated in every unit like Sajda or in the entire prayer like the number of units, the sequence is Wajib, not Fard. For example, if one forgets a Sajda in the first unit and makes it up at the end of the prayer, it is permissible. A Masbuq...

---

1. When he has not completed the prostration to the length of three tasbihs, otherwise it should be a second prostration. (Ain al-Hidaya)
2. Thus, if the Quran was recited from anywhere in Ruku or more but Surah Fatiha was not recited, then Sajda Sahw is Wajib. If even one verse of Fatiha was left, Sajda Sahw is Wajib. (Al-Mujtaba). It is said that according to Sahibayn, more than half is Wajib. There is no Sajda Sahw for leaving Sunnahs in Nafl prayers, but the first is better.

(ऊपरी भाग का सारांश): यदि कांच के टुकड़े हों और कोई अपना सिर उठाकर दूसरी जगह रख ले तो यह जायज़ है और यह दूसरा सजदा नहीं माना जाएगा बल्कि कुल एक ही सजदा होगा। यह तातार खानिया में लिखा है। यदि कोई हाथ और घुटने ज़मीन पर न रखे तो सर्वसम्मति से नमाज़ जायज़ होगी; यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। यदि सजदा किया लेकिन दोनों पैर ज़मीन पर नहीं रखे तो यह जायज़ नहीं है। यदि एक पैर बिना किसी उज़्र (बहाने) के रखा गया तो यह मकरूह (नापसंद) के साथ जायज़ है; यह मुनियतुल मुसल्ली की शरह (व्याख्या) में लिखा है जो अमीरुल हज की रचना है। पैर रखना उंगलियों को रखने से होता है, भले ही वह एक ही उंगली हो। यदि जगह की कमी के कारण उंगलियों के बजाय पैर का ऊपरी हिस्सा रखा गया और कम से कम एक पैर रखा गया है, तो नमाज़ जायज़ है, जैसे कोई व्यक्ति नमाज़ में एक पैर पर खड़ा हो; यह अल-खुलासा में लिखा है। यदि सोते समय सजदा किया तो उसे दोहराना होगा। यदि रुकू या सजदे में सो गया तो उसे दोहराने की आवश्यकता नहीं है; यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। यदि किसी बच्चे की गोद में माथा रखा तो यदि माथे का बड़ा हिस्सा ज़मीन पर है तो जायज़ है, अन्यथा नहीं; यह तजनीस और अल-मुहीत में लिखा है। इन्हीं में से क़दा-ए-अख़ीरा (अंतिम बैठक) तशहुद की अवधि के बराबर है; यह तबयीन में लिखा है। तशहुद 'अत-तहीय्यातु लिल्लाहि' से 'अब्दुहु व रसूलुहु' तक है; यही सही मत है। यदि मुक़्तदी इमाम के फारिग होने से पहले फारिग हो गया और बात की तो उसकी नमाज़ पूरी हो गई; यह जवहरतुल नय्यिरा में लिखा है। अंतिम बैठक फ़र्ज़ और नफ़्ल दोनों नमाज़ों में फ़र्ज़ है। यदि दो रकात पढ़ी और उनके अंत में नहीं बैठा और खड़ा होकर चला गया तो नमाज़ फासिद (अमान्य) हो जाएगी; यह अल-खुलासा में लिखा है। अपनी इच्छा से नमाज़ से बाहर निकलना फ़र्ज़ नहीं है; यही तबयीन, शरह कंज़ और अधिकांश किताबों में सही माना गया है।

दूसरी फ़स्ल नमाज़ के वाजिबों के बारे में

क़िरात (क़ुरआन पाठ) के लिए पहली दो रकातों को नियत करना फ़र्ज़ नमाज़ में वाजिब है, चाहे वह तीन रकात वाली नमाज़ हो या चार वाली। यहाँ तक कि यदि चार रकात वाली नमाज़ की आख़िरी दो रकातों में क़िरात पढ़ी लेकिन पहली दो रकातों में नहीं पढ़ी, या पहली दो में से एक रकात में और दूसरी दो में से एक रकात में भूलकर क़िरात पढ़ी तो सजदा सहव वाजिब होगा; यह बहरुल रैक में लिखा है। अल-हम्द (सूरह फातिहा) पढ़ना और उसके बाद पहली दो रकातों में सूरह या उसके बराबर तीन छोटी आयतें या एक बड़ी आयत पढ़ना वाजिब है; यह नह्रुल फइक में लिखा है। नफ़्ल

और वित्र की सभी रकातों में यह वाजिब है; यह बहरुल रैक में लिखा है। सूरह से पहले अल-हम्द पढ़ना वाजिब है; यह नह्रुल फइक में लिखा है। यदि कोई पहली या दूसरी रकात में अल-हम्द भूल गया और सूरह पढ़ ली, फिर उसे याद आया, तो उसे अल-हम्द पढ़ना चाहिए और फिर सूरह; यही ज़ाहिर रिवायत है जैसा कि अल-मुहीत में लिखा है। जिस व्यक्ति ने ईशा की पहली दो रकातों में सूरह पढ़ी और अल-हम्द नहीं पढ़ी, तो वह आख़िरी दो रकातों में उसे न दोहराए। यदि उसने अल-हम्द पढ़ी और उस पर कुछ और नहीं जोड़ा, तो उसे आख़िरी दो रकातों में अल-हम्द और सूरह पढ़नी चाहिए और दोनों को ज़ोर से (जह्र) पढ़ना चाहिए; यही सही मत है जैसा कि अल-हिदाया में लिखा है। यदि पहली दो रकातों में कुछ नहीं पढ़ा, तो दूसरी दो रकातों में अल-हम्द और सूरह पढ़े, दोनों को ज़ोर से पढ़े और सजदा सहव करे; यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। वाजिब है कि पहली दो रकातों में अल-हम्द केवल एक बार पढ़ी जाए; यह मुनियतुल मुसल्ली में लिखा है। वह कार्य जो हर रकात में दोहराया जाता है जैसे सजदा या पूरी नमाज़ में दोहराया जाता है जैसे रकातों की संख्या, उनमें तरतीब (क्रम) वाजिब है, फ़र्ज़ नहीं। यहाँ तक कि यदि पहली रकात में एक सजदा भूल गया और नमाज़ के अंत में उसे पूरा किया तो यह जायज़ है। मसबूक...

---

1. जब उसने तीन तस्बीह की अवधि तक सजदा पूरा न किया हो, अन्यथा दूसरा सजदा होना चाहिए। (ऐनुल हिदाया)
2. अतः यदि रुकू या उससे अधिक कहीं से क़ुरआन पढ़ा लेकिन सूरह फ़ातिहा नहीं पढ़ी तो सजदा सहव वाजिब है। यदि फ़ातिहा की एक आयत भी छूट गई तो भी सजदा सहव वाजिब है। (अल-मुजतबा)। कहा गया है कि साहिबैन के अनुसार आधे से अधिक वाजिब है। नफ़्ल नमाज़ों में सुन्नत छोड़ने से सजदा नहीं है लेकिन पहली बात अधिक उचित है।

شیشے کے ٹکڑے ہوں اور وہاں سے سر اٹھا کر دوسری جگہ رکھ لے تو جائز ہے اور یہ دوسرا سجدہ نہ ہو گا بلکہ کل ایک ہی سجدہ ہو گا یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اگر ہاتھوں اور گھٹنوں کو نہ رکھے تو بالا جماع نماز جائز ہو گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر سجدہ کیا اور دونوں پاؤں زمین پر نہ رکھے تو جائز نہیں اور اگر ایک پاؤں رکھا تو بغیر عذر ہو تو کراہت کے ساتھ جائز ہے یہ شرح منیتہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے پاؤں کا رکھنا انگلیوں کے رکھنے سے ہوتا ہے اگر چہ ایک ہی انگلی ہو اگر پاؤں کی پیٹھ رکھی اور انگلیاں نہ رکھیں بہ سبب تنگی جگہ کے تو اگر ایک پاؤں رکھالیا ہے تو نماز جائز ہے جیسے کھڑا ہونے والا ایک پاؤں پر نماز پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر سوتے میں سجدہ کیا تو سجدہ کا اعادہ کرے اور رکوع یا سجدہ کے اندر سو گیا تو کسی کا اعادہ نہ کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر کسی بچہ کی گود میں پیشانی رکھی تو اگر بہت سی پیشانی زمین پر ہے تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں یہ تجنیس میں لکھا ہے اور یہی محیط میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے قعدہ اخیرہ ہے بقدر تشہد یہ تبیین میں لکھا ہے۔ تشہد التحیات اللہ سے عبدہ و رسولہ تک ہے یہی صحیح ہے یہاں تک کہ اگر مقتدی امام کے فارغ ہونے سے پہلے فارغ ہو گیا اور کلام کیا تو نماز اس کی پوری ہو گئی یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ قعدہ اخیر فرض اور نفل دونوں نمازوں میں فرض ہے اگر دورکعتیں پڑھیں اور ان کے آخر میں نہ بیٹھا اور اٹھ کھڑا ہوا اور چلا تو نماز فاسد ہو گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اپنے اختیار سے نماز سے باہر نکلنا فرض نہیں ہے یہی صحیح ہے یہ تبیین اور عینی شرح کنز اور اکثر کتابوں میں لکھا ہے۔

دوسری فصل نماز کے واجبوں میں

قرآت کے ادا کرنے کے لئے پہلی دو رکعتوں کا معین کرنا فرض نماز میں خواہ تین رکعت کی نماز ہو خواہ چار کی واجب ہے یہاں تک کہ اگر چار رکعت والی نماز کے اخیر میں دو رکعتوں میں قرأت پڑھی اول کی دو رکعتوں میں نہ پڑھی یا پہلے دوگانہ میں سے ایک رکعت میں اور دوسرے دو گانہ میں سے ایک رکعت میں بھول کر قرأت پڑھی تو سجدہ سہو واجب ہو گا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور الحمد کا پڑھنا اور سورۃ یا اس کے قائم مقام چھوٹی تین آیتیں یا بڑی ایک آیت پہلی دو رکعتوں میں الحمد کے بعد پڑھنا واجب ہے یہ نہر الفائق میں لکھا ہے اور نفل اور وتر کی سب رکعتوں میں واجب ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور الحمد کو سورۃ سے اوّل پڑھنا واجب ہے نہ نہر الفائق میں لکھا ہے اگر پہلی یا دوسری رکعت میں الحمد بھول گیا اور سورۃ پڑھ لی پھر اس کو یاد آگیا تو پھر الحمد پڑھے اور سورۃ پڑھے یہی ہے ظاہر روایت یہ محیط میں لکھا ہے جس شخص نے عشا کی پہلی دو رکعتوں میں سورۃ پڑھی اور الحمد نہ پڑھی تو اخیر کی دو رکعتوں میں اس کا اعادہ نہ کرے اگر الحمد پڑھی اور اس پر زیادتی نہ کی تو اخیر کی دو رکعتوں میں الحمد اور سورۃ پڑھے اور دونوں کا جہر کرے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر پہلے دو گانہ میں کچھ نہ پڑھا تو دوسرے دوگانہ میں الحمد اور سورۃ پڑھ لے اور دونوں کا جہر کرے اور سجدہ سہو کر لے یہ فتاوی قاضی خان کی فصل سجدہ سہو میں لکھا ہے اور واجب ہے کہ پہلی دو رکعتوں میں الحمد ایک ہی ایک بار پڑھے اس سے زیادہ نہ پڑھے یہ منیتہ المصلی میں لکھا ہے۔ جو فعل کی ہر رکعت میں مکرر ہوتا ہے جیسے سجدہ یا تمام نماز میں مکرر ہوتا ہے جیسے کہ عدد رکعت کے اس میں ترتیب واجب ہے فرض نہیں یہاں تک کہ اگر پہلی رکعت میں سے ایک سجدہ بھول گیا اور اس کو آخر رکعت میں قضا کیا تو جائز ہے مسبوق

---

1. جب اُس نے سجدہ پورا نہ کیا ہو تین تسبیح تک ورنہ دوسرا سجدہ ہونا چاہیے ۱۲ عین الہدایہ

2. پس اگر قرآن کہیں سے رکوع یا زیادہ پڑھا مگر سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدہ سہو واجب ہے۔

م۔ اگر فاتحہ میں سے ایک آیت چھوڑی تو بھی سجدہ سہو واجب ہے۔ المجتبیٰ اور کہا گیا کہ صاحبین کے نزدیک نصف سے زائد واجب ہے نوافل ترک کرنے سے سجدہ نہیں ہے لیکن اوّل اولیٰ ہے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 ..... 283 ..... Book of Prayer

Regarding the person who continues their prayer after the Imam has finished (the Masbuq), in our view, this constitutes their first rak'ah. If the sequence were obligatory (fardh), it would have been the final part of the prayer. However, for acts that are not repeated in every rak'ah, such as the standing (Qiyam) and bowing (Ruku), or those not repeated throughout the entire prayer, such as the final sitting (Qa'da Akhira), the sequence is obligatory. Thus, if one bows before standing or prostrates before bowing, it is not permissible. Similarly, if one sits in the Qa'da for the duration of the Tashahhud and then remembers that a prostration (Sajdah) or another pillar (Rukn) was missed, that sitting becomes void; this is stated in *Al-Muheet*.

There is a consensus among jurists that in the standing posture after bowing (Qawmah), symmetry or complete uprightness (A'tidal) is not obligatory according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA); this is mentioned in *Al-Zahiriyyah*. Similarly, complete stillness in the sitting between two prostrations (Jalsah) is not obligatory, as stated in *Al-Kafi*. However, according to the 'Sahibayn' (the two companions of the Imam), A'tidal in Ruku, Sajdah, and every action mentioned by Karni is indeed obligatory (Wajib); this is recorded in *Al-Zahiriyyah* and is the correct view. It is also mentioned in *Sharh Munyat al-Musalli*, authored by Amir al-Hajj. 'Ta'dee al-Arkan' (perfection of the pillars) refers to such a stillness of the limbs that all joints remain stationary for at least the duration of one 'Tasbeeh' (glorification).

In a four-rak'ah or three-rak'ah prayer, performing the first sitting (Qa'da) for the duration of the Tashahhud after rising from the second prostration of the second rak'ah is obligatory; this is the most authentic view as per *Al-Zahiriyyah*. Reciting the Tashahhud in both sittings is obligatory. One should recite the Tashahhud as follows: *"Al-tahiyyatu lillahi was-salawatu wat-tayyibatu, as-salamu 'alayka ayyuha-n-nabiyyu wa rahmatullahi wa barakatuhu, as-salamu 'alayna wa 'ala 'ibadillahi-s-salihin. Ashhadu an la ilaha illallahu wa ashhadu anna Muhammadan 'abduhu wa rasuluhu."* This is documented in *Al-Zahidi*. This is the Tashahhud of Abdullah bin Masood (RA), and adopting it is superior to the version of Ibn Abbas (RA), as stated in *Al-Hidayah*. It is essential that while reciting, one intends the meanings of these words, as if sending greetings to Allah, the Prophet, oneself, and the righteous servants of Allah. The use of the word 'Salam' is obligatory.

Reciting the Qunut in Witr and the Takbirs of the two Eids is obligatory; omitting them necessitates the prostration of forgetfulness (Sajdah Sahw). Loud recitation (Jahr) where required and silent recitation (Ikhfa) where required are both obligatory. In the first two rak'ahs of Fajr, Maghrib, and Isha, an Imam must recite loudly, and silently in the final rak'ahs. In Zuhr and Asr, the Imam recites silently. If Jumu'ah is held at Arafat or during the Eids, recitation should be loud. Similarly, an Imam should recite loudly in Tarawih and Witr. If praying individually, one must recite silently in silent prayers. In loud prayers, an individual has a choice, but loud recitation is better, though one should not be as loud as an Imam. An Imam should avoid excessive shouting, otherwise, he incurs sin, as his loud recitation is meant for the followers to reflect on the Quran and attain presence of heart.

The opening Takbir and the Takbirs of transition (Takbirat al-Intiqal) should also be said loudly by the Imam. This rule applies to the Imam; the individual pray-er and followers should not recite loudly. If a particular remembrance is specific to certain prayers, like the Eid Takbirs, it should be loud. According to the Iraqi school, Qunut should also be recited loudly, whereas the author of *Al-Hidayah* prefers silence for Qunut. Other elements like Tashahhud, 'Amin', and oaths should not be recited loudly, as stated in *Bahr al-Raiq*.

If one of the night prayers was missed and its makeup (Qada) is offered in a congregation during the day, and the Imam did not recite loudly, then upon him...

---

1. All greetings are for Allah, and all prayers and good words. Peace be upon you, O Prophet, and the mercy of Allah and His blessings. Peace be upon us and upon the righteous servants of Allah. I bear witness that there is no deity except Allah, and I bear witness that Muhammad is His servant and His Messenger. (12)
2. This means Abdullah bin Masood (RA) narrated it, and it is found in the Sahih collections of Sunnah, unlike the Tashahhud of Ibn Abbas (RA) which was not narrated by as many narrators; however, that version is also authentic and there is no harm in reciting it. (12)

जो व्यक्ति इमाम के फ़ारिग (नमाज़ पूरी करने) होने के बाद अपनी नमाज़ पढ़ता है, वह हमारे नज़दीक उसकी पहली रकात है। यदि क्रम (तरतीब) अनिवार्य (फ़र्ज़) होता तो यह नमाज़ का अंतिम भाग होता। लेकिन जो कार्य हर रकात में दोहराए नहीं जाते जैसे कियाम (खड़े होना) और रुकू या पूरी नमाज़ में दोहराए नहीं जाते जैसे अंतिम क़दा (बैठना), उनमें क्रम अनिवार्य है। यहाँ तक कि यदि कियाम से पहले रुकू कर लिया या रुकू से पहले सजदा कर लिया, तो वह जायज़ नहीं है। इसी तरह यदि क़दा में तशहुद (अत्तहियात) की मात्रा के बराबर बैठा और फिर उसे याद आया कि एक सजदा या कोई अन्य रुकन (स्तंभ) रह गया है, तो वह क़दा अमान्य हो जाएगा, यह 'मुहीत' में लिखा है।

फ़ुक़हा (धर्मशास्त्रियों) की सर्वसम्मति है कि रुकू के बाद खड़े होने (क़ौमा) में इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के अनुसार एतेदाल (पूरी तरह सीधा खड़ा होना) अनिवार्य नहीं है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। इसी तरह दो सजदों के बीच बैठने (जलसा) में पूर्ण स्थिरता अनिवार्य नहीं है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। रुकू सजदे और प्रत्येक कार्य में एतेदाल, जिसका ज़िक्र कर्नी ने किया है, साहिबैन के कथनानुसार अनिवार्य (वाजिब) है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है और यही सही है। यह 'शराह मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है जो अमीरुल हाज की रचना है। 'तअदी-ए-अरकान' (अंगों का सही ठहराव) का अर्थ है अंगों की ऐसी शांति कि सभी जोड़ कम से कम एक 'तस्बीह' की अवधि तक स्थिर रहें।

चार रकातों वाली या तीन रकातों वाली नमाज़ में, दूसरी रकात के दूसरे सजदे से सिर उठाने के बाद, तशहुद की मात्रा के बराबर पहला क़दा करना अनिवार्य है, यही अधिक सही है। दोनों क़दा में तशहुद पढ़ना अनिवार्य है। तशहुद इस प्रकार पढ़े: "अत्तहियातु लिल्लाही वस्सलवातु वत्तैयबातु अस्सलामु अलैका अय्युहन नबिय्यु व रहमतुल्लाही व बरकातुहू, अस्सलामु अलैना व अला इबादिल्लाहिस सालेहीन, अश्हदु अल्ला इलाहा इल्लल्लाहु व अश्हदु अन्ना मुहम्मदन अब्दुहू व रसूलुहू।" यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। यह हज़रत अब्दुल्लाह बिन मसूद रज़ि. का तशहुद है और इसे अपनाना इब्ने अब्बास रज़ि. के तशहुद से बेहतर है। तशहुद पढ़ते समय इन शब्दों के अर्थों का मन में इरादा करना चाहिए, मानो वह अल्लाह को सलाम भेज रहा है और नबी पर, स्वयं पर और अल्लाह के वलियों पर सलाम भेज रहा है। सलाम शब्द अनिवार्य है।

वित्र में क़ुनूत पढ़ना और ईदैन (ईद की नमाज़ों) की तकबीरें अनिवार्य हैं, इन्हें छोड़ने से सजदा-ए-सहव अनिवार्य हो जाता है। ऊँची आवाज़ (जह्र) के स्थान पर जह्र और धीमी आवाज़ (इख़फ़ा) के स्थान पर इख़फ़ा अनिवार्य है। फज्र, मग़रिब और इशा की पहली दो रकातों में यदि इमाम है तो ऊँची आवाज़ में पढ़े और अंतिम दो रकातों में धीमी आवाज़ में। ज़ुहर और असर में इमाम धीमी आवाज़ में पढ़े। यदि अराफ़ात में ज़ुमा हो या ईदैन हो, तो ऊँची आवाज़ में पढ़े। तरावीह और वित्र में भी इमाम को जह्र करना चाहिए। यदि कोई अकेला नमाज़ पढ़ रहा है, तो धीमी आवाज़ वाली नमाज़ में उसे आहिस्ता पढ़ना चाहिए। जह्र वाली नमाज़ में उसे अधिकार है, लेकिन जह्र श्रेष्ठ है, पर इमाम की तरह बहुत ऊँची आवाज़ में न पढ़े। इमाम को ज़रूरत से ज़्यादा ऊँची आवाज़ में नहीं चिल्लाना चाहिए, अन्यथा वह गुनहगार होगा। जह्र इसलिए किया जाता है ताकि लोग क़िरात को सुन सकें और उनका ध्यान नमाज़ में लगा रहे।

नमाज़ के प्रारंभ की तकबीर और वह तकबीरें जो बदलाव का संकेत देती हैं (तकबीरात-ए-इन्तक़ाल), उनमें भी इमाम ऊँची आवाज़ कहे। यह नियम इमाम के लिए है; अकेला नमाज़ पढ़ने वाला या मुक़्तदी जह्र न करें। यदि कोई ज़िक्र विशेष नमाज़ों से संबंधित है, जैसे ईद की तकबीरें, तो उसमें भी जह्र करे। इराक़ियों के मज़हब के अनुसार क़ुनूत में भी जह्र करे, जबकि 'हिदाया' के लेखक ने क़ुनूत में इख़फ़ा (धीमी आवाज़) को अपनाया है। तशहुद, आमीन और क़समें धीमी आवाज़ में ही होनी चाहिए।

यदि रात की कोई नमाज़ छूट गई और दिन में जमात से उसकी क़ज़ा की गई, और इमाम ने जह्र नहीं किया, तो उस पर...

---

1. समस्त प्रशंसा अल्लाह के लिए है, और प्रार्थनाएँ और पवित्र शब्द। आप पर सलाम हो ऐ नबी, और अल्लाह की रहमत और उसकी बरकतें। सलाम हो हम पर और अल्लाह के नेक बंदों पर। मैं गवाही देता हूँ कि अल्लाह के सिवा कोई पूज्य नहीं और मैं गवाही देता हूँ कि मुहम्मद सल्ल. उसके बंदे और रसूल हैं। (१२)
2. अर्थात् अब्दुल्लाह बिन मसूद रज़ि. ने इसे रिवायत किया है और यह सहाह-सुन्ना आदि में है, इसके विपरीत इब्ने अब्बास रज़ि. के तशहुद को इतने अधिक रावियों ने रिवायत नहीं किया है, हालाँकि वह भी सही है और उसे पढ़ने में कोई हर्ज नहीं है। (१२)

جو امام کے فارغ ہونے کے بعد نماز پڑھتا ہے وہ ہمارے نزدیک اس کی پہلی رکعت ہے اگر ترتیب فرض ہوتی تو اخیر نماز ہوتی لیکن جو افعال ہر رکعت میں مکرر نہیں جیسے کہ قیام اور رکوع یا تمام نماز میں مکرر نہیں جیسے کہ قعدہ اخیرہ ان میں ترتیب فرض ہے یہاں تک کہ اگر قیام سے پہلے رکوع کر لیا یا رکوع سے پہلے سجدہ کر لیا تو جائز نہیں اور اس طرح اگر قعدہ میں بقدر تشہد بیٹھا پھر اس کو یاد آیا کہ ایک سجدہ یا اور کوئی رکن مثل اس کے رہ گیا تو قعدہ باطل ہے یہ محیط میں لکھا ہے فقہا کا اجماع ہے کہ رکوع کے قومہ میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اعتدال واجب نہیں یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اس طرح طمانیت جلسہ میں واجب نہیں یہ کافی میں لکھا ہے اور اعتدال رکوع میں اور سجدہ میں اور ہر فعل میں جو بنفسہ اصل میں کرنی نے ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے قول کے بموجب واجب ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ اور یہی صحیح ہے یہ شرح منیۃ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے۔ تعدی ارکان اعضا کے ایسے سکون کو کہتے ہیں کہ سب جوڑ ان کے کم سے کم بقدر ایک تسبیح کے ٹھہر جائیں یہ عینی شرح کنز اور نہر الفائق میں لکھا ہے پہلا قعدہ بقدر تشہد کے جس وقت چار رکعت والی یا تین رکعت والی نماز میں دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے واجب ہے یہی اصح ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے دونوں قعدہ میں تشہد واجب ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور تشہد یوں پڑھے التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیک ایہا النبی ورحمتہ اللہ وبرکاتہ السلام علینا و علی عباد اللہ الصالحین اشہد ان لا الٰہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ یہ زاہدی میں لکھا ہے یہ تشہد عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے اور اسی کو اختیار کرنا تشہد ابن عباسؓ سے اولیٰ ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور ضرور ہے کہ تشہد کے لفظوں کے معنی کا اپنی طرف سے ارادہ کرے گویا کہ وہ اللہ پر

تحیہ بھیجتا ہے اور نبی پر اور اپنے نفس پر اور اولیا اللہ پر سلام بھیجتا ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے سلام کا لفظ واجب ہے یہ کنز میں لکھا ہے وتر میں قنوت پڑھنا اور عیدین کی تکبیریں واجب ہیں یہی صحیح ہے ان کے چھوڑنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اور جہر کے مقام پر جہر اور اخفا کے مقام پر اخفا واجب ہوتا ہے فجر اور مغرب اور عشا کی پہلی دو رکعتوں میں اگر امام ہے تو جہر کرے اور اخیر کی دو رکعتوں میں اخفا کرے یہ زاہدی میں لکھا ہے ظہر اور عصر میں امام اخفا کرے اگر عرفہ میں جمعہ ہوا اور عیدین میں جہر کرے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اس طرح تراویح اور وتر میں اگر امام ہو تو جہر کرے اگر علیحدہ نماز پڑھتا ہے تو اگر نماز آہستہ پڑھنے کی ہے تو واجب ہے کہ آہستہ پڑھے اور یہی صحیح ہے اور اگر نماز جہر کی ہے تو اس کو اختیار ہے اور جہر افضل ہے لیکن امام کی طرح بہت جہر نہ کرے اس لئے کہ یہ دوسرے کو نہیں سناتا یہ تبیین میں لکھا ہے امام چلانے میں بہت کوشش نہ کرے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر امام حاجت سے زیادہ جہر کرے گا تو گنہگار ہو گا اس لئے کہ امام لوگوں کے سنانے کے لئے جہر کرتا ہے تاکہ وہ اس کی قرآت میں فکر کریں اور ان کو حضور قلب ہو یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے جو ذکر کے لئے واجب ہوا ہے اس میں جہر کرے جیسے نماز کے شروع کی تکبیر اور جو فرض نہیں ہے بلکہ علامت کے واسطے مقرر ہے اس میں بھی جہر کرے جیسے تکبیرات انتقال جھکتے اور اٹھتے وقت یہ حکم امام کے واسطے ہے اور اکیلا نماز پڑھنے والا اور مقتدی ان میں جہر نہ کریں اور اگر ذکر بعض نماز سے مختص ہے جیسے عیدین کی تکبیریں اس میں بھی جہر کرے عراقیوں کے مذہب کے بموجب قنوت میں بھی جہر کرے اور صاحب ہدایہ نے قنوت میں اخفا اختیار کیا ہے اور اس کے سوا جو کچھ پڑھا جاتا ہے جیسے تشہد اور آمین اور قسمیں ان میں جہر نہ کرے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔

اگر رات کی نمازوں میں سے کوئی نماز بھول کر چھوڑ دی اور اس کو دن میں جماعت سے قضا کیا اور امام نے جہر نہ کیا تو اس پر

ا تعریفیں واسطے اللہ کے اور دعائیں اور پاک کلے سلام اوپر تیرے اے نبی اور رحمت اللہ کی اور برکتیں اس کی سلام اوپر ہمارے اور بندوں اللہ کے جو صالحین ہیں تحقیق نہیں ہے کوئی معبود مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں میں کہ تحقیق محمدؐ بندے اس کے ہیں اور رسول اس کے ۱۲

۲ یعنی عبد اللہ بن مسعودؓ نے اس کو روایت کیا ہے اور یہ صحاح السنہ وغیرہ میں ہے بخلاف تشہد ابن عباسؓ کے کہ اس کو اس قدر راویوں نے نہیں روایت کیا اور وہ بھی صحیح ہے حتی کہ اس کے پڑھنے میں کچھ ڈر نہیں ہے ۱۲

Fatwa-e-Alamgiri ..... Volume ① (285) Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

Sajda Sahw (prostration of forgetfulness) will be obligatory. If one performs a daytime prayer as Qaza (make-up) in a congregation at night, the Imam should recite silently (ikhfa) and not loudly (jahr). If he recites loudly by mistake, Sajda Sahw will be obligatory. In 'Fatwa Qazi Khan', under the section of Sajda Sahw, it is written that if an individual performs Qaza of a loud prayer alone, there is a difference of opinion among the scholars regarding loud recitation. The most correct view is that loud recitation is preferable; this is written in 'Muheet' and 'Kafi'. The compilers of 'Mulkhas-ul-A'immah', 'Fakhr-ul-Islam', and many later scholars have adopted this view. Qazi Khan stated that this is correct, and in 'Zakhirah', it is mentioned as the most authentic view. It is written in 'Tabyin' and quoted from the original in 'Khulasah' that if a person was praying alone and another person joined them when they had already finished reciting Surah Fatiha (Alhamdu) or a part of it, then they should restart Alhamdu loudly. This is recorded in 'Bahr-ur-Raiq'. One must recite silently in daytime optional (Nafl) prayers, while in nighttime optional prayers, there is a choice, as stated in 'Zahidi'. There is a difference regarding the limits of loud and silent recitation. Abu Ja'far and Abu Bakr Muhammad bin al-Fazl stated that the minimum level for loud recitation is that another person can hear it, and the minimum for silent recitation is that one can hear themselves, and this is what is relied upon. This is written in 'Muheet' and is correct. It is also found in 'Waqayah' and 'Nuqayah' and has been adopted by the majority of scholars. It is written in 'Zahidi' that if one recites such that the sound leaves the lips in a way that if someone else were to place their ear near their mouth they would hear it, and the reciter understands it, this is termed 'Muntaja', as written in 'Khulasah'.

Third Section Regarding the Sunnahs of Prayer, its Etiquettes, and Manner of Performance

The Sunnahs in prayer are: raising the hands at the time of Tahrimah (commencement) and keeping the fingers spread; for the Imam to say the Takbir loudly; reciting 'Subhanakallahumma', 'A'udhu', 'Bismillah', and 'Amin' quietly (1); placing the right hand over the left hand below the navel; saying the Takbir for Ruku (bowing) and saying the Tasbih (glorification) of Ruku three times; gripping both knees with the hands and spreading the fingers in Ruku; saying the Takbir for going into prostration (Sajda) and for rising from it; saying the Tasbih three times in prostration; placing both hands and both knees on the ground during prostration; spreading the left foot and keeping the right foot upright; Qawmah (standing after

Ruku) and Jalsah (sitting between prostrations) - as written in 'Bahr-ur-Raiq'; and maintaining tranquility in Qawmah and Jalsah for the duration of at least one Tasbih - as written in 'Sharh Muniyat al-Musalli' authored by Amir al-Hajj; and reciting Durood and Du'a. The etiquettes (Adab) of prayer are: looking at the place of prostration while standing (Qiyam), at the tops of the feet in Ruku, at the tip of the nose during prostration, and at one's lap while sitting (Qa'dah); looking at the right shoulder during the first Salam and at the left shoulder during the second; keeping the mouth closed when yawning; taking the hands out of the sleeves during Takbir-e-Tahrimah; and suppressing a cough as much as possible - as written in 'Bahr-ur-Raiq'. The manner of prayer is that when one intends to enter prayer, they should say the Takbir and raise both hands to the ears such that the thumbs are level with the earlobes and the fingertips are level with the tops of the ears - as written in 'Tabyin'. One should not bow the head during the Takbir. Faqih Abu Ja'far stated that one should raise both hands such that the palms face the Qiblah and the fingers are separated, and when the hands reach the level where the thumbs are opposite the earlobes, one should say the Takbir. Shams al-A'immah al-Sarakhsi stated that this is the consensus of the majority of scholars.

---

1. 'Muntaja' means saying something in a way that is not apparent. 2. Omitting a Sunnah neither invalidates the prayer nor necessitates Sajda Sahw, but it causes 'Asa'at' (reprehensibility). This means if the omission is unintentional, there is no harm, but if one considers the Sunnah trivial, they become a disbeliever. As quoted from 'Bazzaziyyah' in 'Nahr al-Faiq', if one does not consider the Sunnah a right, they become a disbeliever because not considering it a right is to hold it in contempt. (1) That is, saying it quietly is one Sunnah, and each person's recitation is a separate Sunnah.

सजदा सहव लाज़िम होगा और अगर दिन की नमाज़ रात में जमात से क़ज़ा करे तो इमाम को चाहिए कि इख़्फ़ा (चुपचाप) करे, जहर (ज़ोर से) न करे और अगर भूल कर जहर किया तो सजदा सहव लाज़िम होगा। फ़तावा क़ाज़ी खान में सुजूद-ए-सहव के बयान में लिखा है कि अकेला व्यक्ति अगर ज़ोर से पढ़ी जाने वाली नमाज़ की क़ज़ा करे, तो उसके जहर (तेज़ आवाज़) में विद्वानों का मतभेद है। सही यह है कि जहर (ज़ोर से पढ़ना) अफ़ज़ल है, यह 'मुहीत' में लिखा है और 'काफ़ी' में भी है, और मलख़स-उल-अइम्मा और फ़ख़्र-उल-इस्लाम तथा बहुत से बाद के विद्वानों ने इसी को अपनाया है। क़ाज़ी खान ने कहा है कि यही सही है और 'ज़ख़ीरा' में है कि यही सबसे अधिक सही है। यह 'तब्ईन' में लिखा है और 'ख़ुलासा' में मूल से उद्धृत किया गया है कि कोई व्यक्ति अकेला नमाज़ पढ़ रहा था और दूसरे व्यक्ति ने आकर उस समय पैरवी (इक़्तिदा) की जब वह पूरी अल्हम्दु (सूरह फ़ातिहा) या थोड़ी अल्हम्दु पढ़ चुका था, तो अब वह ज़ोर से दोबारा अल्हम्दु शुरू करे। यह 'बहर-उर-रैक' में लिखा है। दिन की नफ़्ल नमाज़ों में निश्चित रूप से धीरे पढ़े और रात की नफ़्ल नमाज़ों में विकल्प है, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। ज़ोर से और धीरे पढ़ने की सीमा में मतभेद है। अबू जाफ़र और अबू बकर मुहम्मद बिन अल-फ़ज़्ल ने कहा है कि कम से कम जहर (ज़ोर से) यह है कि दूसरे को सुना दे और कम से कम इख़्फ़ा (धीरे) यह है कि स्वयं को सुना ले और इसी पर भरोसा किया जाता है। यह 'मुहीत' में लिखा है और यही सही है। यह 'वक़ाया' और 'नक़ाया' में लिखा है और इसी को आम विद्वानों ने अपनाया है। यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है कि अगर कोई इस तरह पढ़े कि उसके होंठों से इस तरह निकले कि यदि कोई दूसरा व्यक्ति उसके मुँह के पास कान ले जाए तो उसे आवाज़ सुनाई दे और पढ़ने वाला उसे समझ ले, यह 'मुन्तजा' है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

तीसरी फ़स्ल (तीसरा अध्याय) नमाज़ की सुन्नतों, उसके आदाब और कैफ़ियत (तरीक़े) के बयान में

नमाज़ में सुन्नतें ये हैं: तहरीमा (नमाज़ शुरू करते समय) के समय हाथ उठाना और उंगलियाँ खोलना, तकबीर में इमाम का ज़ोर से बोलना, 'सुब्हानकल्लाहुम्मा', 'अऊज़ु', 'बिस्मिल्लाह' और 'आमीन' धीरे (आहिस्ता) से पढ़ना (1), नाभि के नीचे दायाँ हाथ बाएँ हाथ के ऊपर रखना, रुकू की तकबीर कहना और रुकू की तस्बीह तीन बार कहना, रुकू में दोनों घुटनों को हाथों से पकड़ना और उंगलियाँ खोलना, सजदे की तकबीर और सजदे से उठने की तकबीर कहना, सजदे में तीन बार तस्बीह कहना, सजदे में दोनों हाथ और दोनों घुटने ज़मीन पर रखना, बायाँ पैर बिछाना और दायाँ खड़ा

रखना, क़ौमा और जलसा (बहर-उर-रैक में लिखा है), और क़ौमा व जलसा में कम से कम एक तस्बीह के बराबर सुकून (तमानियत) बनाए रखना—यह 'शराह मुनिया अल-मुसल्ली' में लिखा है जो अमीर-उल-हाज की रचना है, और दरूद तथा दुआ पढ़ना। नमाज़ के आदाब ये हैं: खड़े होने (क़याम) में सजदे की जगह पर नज़र रखना, रुकू में दोनों पैरों की पीठ पर, सजदे में नाक की नोक पर, और बैठने (क़ऊद) में अपनी गोद पर नज़र रखना; पहले सलाम में अपने दाएँ कंधे पर और दूसरे सलाम में बाएँ कंधे पर नज़र रखना; जम्हाई के समय मुँह बंद रखना; तकबीर-ए-तहरीमा के समय दोनों हाथों को आस्तीनों से बाहर निकाल लेना; और जहाँ तक संभव हो खाँसी को रोकना—यह 'बहर-उर-रैक' में लिखा है। नमाज़ का तरीक़ा यह है कि जब नमाज़ में प्रवेश करने का इरादा करे तो तकबीर कहे और दोनों हाथ कानों तक इस तरह उठाए कि दोनों अंगूठे दोनों कानों की लती (गदियों) के सामने हों और उंगलियों के सिरे कानों के किनारों के सामने हों—यह 'तब्ईन' में लिखा है। तकबीर के समय सिर न झुकाए। फ़क़ीह अबू जाफ़र ने कहा है कि दोनों हाथ इस तरह उठाए कि हथेलियाँ क़िबला की ओर हों और उंगलियाँ अलग-अलग हों, और जब हाथ इस स्थिति में पहुँच जाएँ कि अंगूठे कानों की लती के सामने हों, तब तकबीर कहे। शम्स-उल-अइम्मा सरख़सी ने कहा है कि आम विद्वानों का यही मत है।

---

1. 'मुन्तजा' का अर्थ है इस तरह बोलना कि स्पष्ट न हो। 2. सुन्नत छोड़ना न तो नमाज़ को बेकार करता है और न ही सजदा सहव अनिवार्य करता है, बल्कि यह 'असाअत' (बुराई) का कारण बनता है। अर्थात यदि सुन्नत अनजाने में छूटे तो कोई बुराई नहीं, लेकिन यदि कोई सुन्नत को तुच्छ समझेगा तो वह काफिर हो जाएगा। 'नहर-उल-फ़ैक' में 'बज़ाज़िया' से उद्धृत है कि यदि कोई सुन्नत को सत्य नहीं मानेगा तो वह काफिर होगा क्योंकि उसे सत्य न मानना उसे छोटा समझना है। (1) अर्थात धीरे कहना सुन्नत है और प्रत्येक व्यक्ति का पढ़ना एक अलग सुन्नत है।

سجدہ سہو لازم ہوگا اور اگر دن کی نماز رات میں جماعت سے قضا کرے تو امام کو چاہے اختفا کرے جہر نہ کرے اور اگر بھول کر جہر کیا تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ فتاویٰ قاضی خان میں سجود سہو کے بیان میں لکھا ہے تنہا شخص اگر جہر کی نماز کو قضا کرے تو اس کے جہر میں مشائخ کا اختلاف ہے اصح یہ ہے کہ جہر افضل ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہ کافی میں ہے اور ملخص الائمہ اور فخر الاسلام اور بہت سے متاخرین نے اسی کو اختیار کیا ہے قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ یہی اصح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور خلاصہ میں اصل سے نقل کیا ہے کہ کوئی شخص تنہا نماز پڑھتا تھا اور دوسرے شخص نے آکر اس وقت اقتدا کی کہ جب وہ پوری الحمد یا تھوڑی الحمد پڑھ چکا تھا تو اب جہر کے ساتھ دوبارہ الحمد شروع کرے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے دن کی نفلوں میں یقیناً اختفا کرے رات کے نفلوں میں اختیار ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے جہر اور اختفا کی حد میں اختلاف ہے ابو جعفر اور ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ کم سے کم جہر یہ ہے کہ دوسرے کو سنا دے اور کم سے کم اختفا یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے اور اسی پر اعتماد کیا جاتا ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ وقایہ میں اور نقایہ میں لکھا ہے اور اسی کو عامہ مشائخ نے اختیار کیا ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور اگر ایسا پڑھے کہ اس کے ہونٹوں سے اس طرح نکلے کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کے منہ کے قریب کان لے جائے تو اس کے کان میں آواز پہنچے اور جو پڑھتا ہے اس کو سمجھ لے یہ منتجہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

تیسری فصل نماز کی سنتوں، اس کے آداب و کیفیت کے بیان میں

نماز میں سنتیں یہ ہیں تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانا اور انگلیاں کھولنا اور تکبیر میں امام کو جہر کرنا اور سبحانک اللّٰھم اور اعوذ اور بسم اللہ اور آمین آہستہ (1) پڑھنا اور ناف کے نیچے اور داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ کے اوپر رکھنا اور رکوع کی تکبیر اور رکوع کی تسبیح تین بار کہنا اور رکوع میں دونوں گھٹنے ہاتھوں سے پکڑنا اور انگلیاں کھولنا اور سجدہ کی تکبیر سے اٹھنے کی تکبیر کہنا اور سجدہ سے اٹھنا اور سجدہ میں تین بار تسبیح کہنا اور سجدہ میں دونوں ہاتھ اور دونوں گھٹنے رکھنا اور بایاں پاؤں بچھانا اور دایاں کھڑا کرنا اور قومہ اور جلسہ یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اس طرح طمانیت قومہ اور جلسہ میں بقدر تسبیح کے یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے اور درود اور دعا آداب نماز کے یہ ہیں قیام میں سجدہ کی جگہ پر اور رکوع میں دونوں پاؤں کی پشت پر اور سجدہ میں ناک کے سرے پر اور قعود میں اپنی گود پر اور پہلے سلام میں اپنے داہنے شانہ پر اور دوسرے سلام میں بائیں شانہ پر نظر رکھنا اور جمائی کے وقت منہ بند رکھنا اور تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھ آستینوں کے باہر نکال لینا اور جہاں تک ہو سکے کھانسی کو دفع کرنا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے کیفیت نماز کی یہ ہے کہ جب نماز میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو تکبیر کہے اور دونوں ہاتھ کانوں تک اس طرح اٹھائے کہ دونوں انگوٹھے دونوں کانوں کی گدیوں کے مقابل ہوں اور انگلیوں کے سرے کانوں کے کناروں کے مقابل ہوں یہ تبیین میں لکھا ہے اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکائے فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ دونوں ہاتھ اس طرح اٹھائے کہ ہتھیلیاں قبلہ کی طرف ہوں اور انگلیاں جدا جدا ہوں اور جب وہ اس قدر ہاتھ جائیں کہ انگوٹھے کانوں کی گدیوں کے مقابل ہو جائیں اس وقت تکبیر کہے شمس الائمہ سرخسی نے کہا ہے کہ عامہ مشائخ کا یہی قول ہے

اـہ منتجہ کے معنی اس طرح بات کہنا کہ ظاہر نہ ہو ۱۲۔ ۲ـہ ترک کرنا سنت کا نہ تو نماز کے فساد کا موجب ہوتا ہے نہ سجدہ سہو کا بلکہ اساءت کا موجب ہے یعنی اگر ترک سنت نادانستگی

میں ہو تو کچھ برائی بھی نہ ہو گی اور اگر سنت کو حقیر جانے گا تو کافر ہو گا چنانچہ یہ نہر الفائق میں بزازیہ سے منقول ہے کہ اگر سنت کو حق نہ جانے گا تو کافر ہو گا اس لیے کہ حق نہ جاننا حقیر سمجھنا ہے (۱) یعنی آہستہ کہنا سنت علیحدہ ہے اور ہر ایک کا پڑھنا سنت جدا گانہ ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 286 Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

It is written in *Al-Muhit* that one should raise the hands before the Takbir; this is the most correct view, as also mentioned in *Al-Hidayah*. Similarly, one should raise the hands in the Takbirs of Qunut and the two Eids, and not in any other Takbir besides these. This choice is recorded in *Sharh al-Mukhtar*. According to us, as per the correct opinion, the prayer is not invalidated if one does raise them; this is mentioned in *Siraj al-Wahhaj*.

A woman should raise her hands up to her shoulders; this is the correct view. It is recorded in *Al-Hidayah* and *At-Tabyin*. When raising the hands, one should neither close the fingers completely nor open them fully, but keep them in a normal state between closed and open; this is stated in *Al-Nihayah* and is the relied-upon position. It is mentioned in *Al-Muhit* that if one has already said the Takbir without raising the hands, they should not be raised afterward. However, if one remembers while saying the Takbir, they should be raised. If one cannot raise them to the Sunnah position, they should be raised as far as possible. If one can raise one hand but not the other, then only one should be raised. If someone's hands naturally rise above the Sunnah position and they cannot raise them otherwise, they should raise them as much as they can; this is written in *At-Tabyin*. It is in *Al-Mabsut* that if one prolongs the *Alif* of 'Allah', the prayer does not begin, and if done intentionally, there is a fear of disbelief (Kufr). Similarly, if one prolongs the *Alif* of 'Akbar' or its 'Ba', the prayer will not start. Prolonging the 'Ha' of 'Allah' is a linguistic error. The same ruling applies to prolonging the 'Ra'. Prolonging the 'Lam' of 'Allah' is correct, and the *Jazm* (absence of vowel) on the 'Ba' is correct, but failing to put *Jazm* on the 'Ba' of 'Akbar' is an error, as stated in *Fath al-Qadir*. If one prolongs the *Hamzah* in 'Allah' or 'Akbar', the prayer is invalidated due to the change in meaning into a question. If one inserts an *Alif* between 'Ye' and 'Ye' [likely referring to pronunciation nuances], some say the prayer is invalidated, while others say it is not; this is in *Al-Nihayah*.

Upon completing the Takbir, one should place the right hand over the left hand below the navel; this is narrated from Imam Khwaharzadah in *Al-Muhit* and is also written in *Al-Nihayah*. A woman should fold her hands over her chest, as written in *Munyat al-Musalli*. In any standing position (*Qiyam*) where a Sunnah remembrance (*Dhikr*) is prescribed, folding the hands is Sunnah, such as during 'Subhanaka Allahumma', Qunut, and the Funeral prayer. In a standing position where there is no Sunnah remembrance, such as between the Takbirs of the Eids, letting the hands hang by the sides is Sunnah; this is written in *Al-Nihayah* and is the correct view. This

is also stated in *Al-Hidayah*, and Shams al-Aimma al-Sarakhsi, Sadr al-Kabir, Burhan al-Aimma, and Sadr al-Shahid Husam al-Din used to give fatwas on this basis, as recorded in *Al-Muhit*.

During the standing after bowing (*Qawmah*), everyone agrees that the hands should be left to hang, because the Sunnah remembrance is for the transition (*Intiqal*) and not specifically for the standing posture itself. This is in *Sharh Nuqayah* authored by Sheikh Abu al-Makarim. Most of our masters have called it commendable (*Mustahabb*) to place one hand on the other and combine it with grasping; this is written in *Al-Khulasah*. It is in *Al-Musaffa* that this is the correct way. *Sharh Nuqayah Abu al-Makarim* describes the method: the right palm should be on the back of the left hand, the little finger and the thumb should grasp the wrist, and the remaining fingers should rest on the forearm. During *Qiyam*, there should be a gap of four fingers between both feet; this is written in *Al-Khulasah*.

Then recite: *"Subhanaka Allahumma wa bihamdika wa tabaraka-smuka wa ta'ala jadduka wa la ilaha ghayruk."* This is in *Al-Hidayah*. This ruling applies to everyone—whether the Imam, the follower (*Muqtadi*), or one praying alone—as written in *Tatarkhaniyah*. The phrase *"wa jalla thana'uka"* is mentioned neither in the primary texts (*Asl*) nor in the rare reports (*Nawadir*), according to *Al-Muhit*. Therefore, do not recite it in obligatory (*Fard*) prayers; this is in *Al-Hidayah*. And do not recite: *"Inni wajjahtu wajhiya lilladhi fatara-ssamawati wal-arda hanifan wa ma ana min al-mushrikin"* after the opening Takbir (*Tahrimah*), nor after the *Thana* (Subhanaka...). This is in *Sharh Nuqayah* by Sheikh Abu al-Makarim. It is preferable not to recite it even before the Takbir for the purpose of joining it with the intention (*Niyyah*); this is the correct view according to *Al-Hidayah*. Then recite the *Ta'awwudh* (seeking refuge), which is: *"A'udhu billahi min ash-shaytan ir-rajim"*; this is the chosen (*Mukhtar*) view.

1. It is in *Al-Khulasah* that if one makes a habit of not raising the hands, they will be sinful, but if it happens occasionally, they will not be sinful.
2. Based on the statement of Ali al-Murtaza (R.A.) that it is Sunnah to place both hands below the navel; and due to the fear of blood accumulation—meaning the wisdom behind not letting the hands hang loose is so that blood does not settle in the fingers due to standing for a long time.

यह 'मुहीत' में लिखा है कि तकबीर से पहले हाथ उठाए, यही सबसे सही (असह) बात है, यह 'हिदाया' में भी लिखा है। इसी तरह कुनूत और ईदैन की तकबीरों में भी हाथ उठाए, और इनके अलावा किसी अन्य तकबीर में हाथ न उठाए। यह विकल्प 'शरह मुख्तार' में लिखा है, और अगर कोई उठाता है, तो हमारे नज़दीक सही कौल के मुताबिक नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) नहीं होती, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है।

औरत अपने कंधों तक हाथ उठाए, यही सही है। यह 'हिदाया' और 'तब्बीन' में लिखा है। जिस समय हाथ उठाए तो उंगलियों को न पूरी तरह बंद करे और न ही पूरी तरह खोले, बल्कि सामान्य रूप से बंद और खुले रहने के बीच की स्थिति में रखे, यह 'निहाया' में लिखा है और यही विश्वसनीय है। यह 'मुहीत' में लिखा है कि यदि हाथ न उठाए और तकबीर कह चुका हो, तो फिर दोबारा न उठाए। लेकिन यदि तकबीर कहने के दौरान याद आ जाए, तो उठा ले। यदि सुन्नत के स्थान तक हाथ नहीं उठा सकता, तो जहाँ तक संभव हो वहाँ तक उठा ले। यदि एक हाथ उठा सकता है और दूसरा नहीं, तो एक ही उठा ले। यदि किसी व्यक्ति के हाथ सुन्नत तरीके से ऊपर ही उठते हैं और वह उसके बिना हाथ नहीं उठा सकता, तो वह उतना ही उठा ले, यह 'तब्बीन' में लिखा है। 'मबसूत' में है कि यदि 'अल्लाह' के'अलिफ़' को बहुत खींचे (मद करे), तो उससे नमाज़ शुरू नहीं होती, और यदि जानबूझकर ऐसा करेगा, तो कुफ्र का डर है। इसी तरह यदि 'अकबर' के'अलिफ़' को या उसके'बा' को खींचे, तो नमाज़ शुरू नहीं होगी। यदि 'अल्लाह' की 'हा' को खींचा, तो भाषा की दृष्टि से यह गलती है। यही हुक्म 'रा' के खिंचाव का है। 'अल्लाह' के'लाम' का खिंचाव (मद) सही है और 'बा' का ज़ज़्म (बिना हरकत के पढ़ना) सही है, पर इसे 'अकबर' के'बा' पर ज़ज़्म न देना गलती है, यह 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है। यदि 'अल्लाहु अकबर' में 'अल्लाह' या 'अकबर' के हमज़ा को खींचे, तो अर्थ में संदेह पैदा होने के कारण नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। यदि 'ए' और 'ए' के बीच एक अलिफ़ शामिल कर दे, तो कुछ ने कहा है कि नमाज़ फ़ासिद होगी और कुछ ने कहा है कि फ़ासिद नहीं होगी, यह 'निहाया' में लिखा है।

तकबीर से फ़ारिग होते ही नाभि के नीचे दायां हाथ अपने बाएं हाथ के ऊपर रखे, यह 'मुहीत' में इमाम ख़्वाहरज़ादा से नक़्ल किया गया है और 'निहाया' में भी यही लिखा है। औरत अपने हाथ छाती पर बांध ले, यह 'मुनियत अल-मुसल्ली' में लिखा है। जिस क़ियाम (खड़े होने) में ज़िक्र सुन्नत है, उसमें हाथ बांधना सुन्नत है, जैसे 'सुब्हानकल्लाहुम्मा', कुनूत और जनाज़े की नमाज़ में। और जिस क़ियाम में

(ज़िक्र) सुन्नत नहीं है, जैसे ईदैन की तकबीरों के बीच, वहां हाथ छोड़ना सुन्नत है, यह 'निहाया' में लिखा है और यही सही है। 'हिदाया' में भी यही लिखा है और शम्स अल-आइम्मा सरख़्सी, सद्र अल-कबीर, बुरहान अल-आइम्मा और सद्र अल-शहीद हुसामुद्दीन इसी पर फतवा देते थे। यह 'मुहीत' में लिखा है।

रुकू के बाद खड़े होने (क़ौमा) में सर्वसम्मति से हाथ छोड़ दे, क्योंकि ज़िक्र का सुन्नत होना एक स्थिति से दूसरी में जाने (इन्तिक़ाल) के लिए है न कि क़ौमा के लिए। यह 'शरह निक़ाया' में है जो शैख़ अबुल मकारिम की रचना है। हमारे अधिकांश विद्वानों ने मुस्तहब (पसंदीदा) कहा है कि हाथ पर हाथ रखे और पकड़ने की स्थिति को भी शामिल करे, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। 'मुज़फ़्फ़ा' में है कि यही सही है। 'शरह निक़ाया अबुल मकारिम' में इसका तरीका यह लिखा है कि दाईं हथेली बाएं हाथ की पीठ पर रहे, और छोटी उंगली (छिंगलिया) व अंगूठे से कलाई के जोड़ को पकड़े, और बाकी उंगलियां कलाई पर छोड़ दे। क़ियाम की स्थिति में दोनों पैरों के बीच चार उंगलियों का अंतर होना चाहिए, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

फिर पढ़े: "सुब्हानकल्लाहुम्मा व बिहम्दिका व तबारकस्मुका व तआला जद्दुका व ला इलाहा गैरुक"। यह 'हिदाया' में लिखा है। चाहे इमाम हो, मुक्तदी हो या अकेले नमाज़ पढ़ रहा हो, सबके लिए यही हुक्म है, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। "व जल्ला सनाउका" न तो मूल ग्रंथों में है और न ही नवादिर (दुर्लभ रिवायतों) में, यह 'मुहीत' में लिखा है। अतः फ़र्ज़ नमाज़ों में इसे न पढ़े, यह 'हिदाया' में लिखा है। और "इन्नी वज्जह्तु वज्हिया लिल्लज़ी फ़तरस्समावाति वल अर्ज़ हनीफ़ा व मा अना मिनल मुश्रिकीन" नमाज़ शुरू करने (तहरीमा) के बाद न पढ़े और न ही सना (सुब्हानक...) के बाद पढ़े। यह 'शरह निक़ाया' में लिखा है जो शैख़ अबुल मकारिम की रचना है। बेहतर यही है कि तकबीर से पहले भी नियत जोड़ने के लिए इसे न पढ़े, यही सही है, यह 'हिदा़' में लिखा है। फिर 'तऊज़' (प़नाह मांगना) पढ़े और वह यह है: "अऊज़ु बिल्लाहि मिनश शैतानिर रजीम", यही चुनी हुई (मुख्तार) बात है।

1. 'ख़ुलासा' में है कि यदि हाथ न उठाने का आदी हो जाएगा तो गुनाहगार होगा, और यदि कभी-कभी ऐसा हो जाए तो गुनाहगार नहीं होगा।
2. हज़रत अली मुर्तज़ा (रज़ि.) के फ़रमाने की वजह से कि सुन्नत यह है कि दोनों हाथों को नाभि के नीचे रखा जाए; और खून के जमा होने के डर की वजह से, यानी हाथों को न बाँधने की हिकमत यह है कि ज़्यादा देर खड़े रहने से उंगलियों में खून न उतर आए।

یہ محیط میں لکھا ہے اور ہاتھ تکبیر کے پہلے اٹھائے یہی اصح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اس طرح قنوت اور عیدین کی تکبیروں میں ہاتھ اٹھائے اور ان کے سوا اور کسی تکبیر میں ہاتھ نہ اٹھائے یہ اختیار شرح مختار میں لکھا ہے اور اگر اٹھائے تو ہمارے نزدیک یہی صحیح قول کے موافق نماز فاسد نہیں ہوتی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

اور عورت اپنے شانوں تک ہاتھ اٹھائے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ اور تبیین میں لکھا ہے اور جس وقت ہاتھ اٹھائے تو انگلیوں کو نہ بالکل بند کرے نہ بالکل کھولے بلکہ معمولی طور پر بند ہونے اور کھلنے کے درمیان میں رکھے یہ نہایہ میں لکھا ہے اور یہی معتمد ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر ہاتھ نہ اٹھائے اور تکبیر کہہ چکا تو پھر نہ اٹھائے اور اگر تکبیر کہنے کے درمیان میں یاد آجائے تو اٹھا لے اور اگر مقام مسنون تک نہیں اٹھا سکتا تو جہاں تک ممکن ہو وہاں تک اٹھا لے اور اگر ایک اٹھا سکتا ہے اور ایک نہیں اٹھا سکتا تو ایک ہی اٹھا لے اور اگر کسی شخص کے ہاتھ طریقہ مسنون سے اوپر ہی اٹھتے ہیں اور بغیر اس کے وہ ہاتھ نہیں اٹھا سکتا وہ اس قدر اٹھا لے یہ تبیین میں لکھا ہے مبسوط میں ہے کہ اگر اللہ کے الف کو مد کرے تو اس سے نماز شروع نہیں ہوتی اور اگر قصد اً مد کرے گا تو کفر کا خوف ہے اس طرح اگر اکبر کے الف کو یا اس کے باے کو مد کرے تو نماز شروع نہیں ہوگی اور اگر اللہ کی ہے کو مد کیا تو از روئے لغت کے خطا ہے اور یہی حکم ہے رے کی مد کا اللہ کے لام کا مد صحیح ہے اور بے کی جزم خطا ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اگر اللہ اکبر میں اللہ یا اکبر کے ہمزہ کو مد کرے تو بہ سبب معنی شک کے نماز فاسد ہوگی اور اگر یے اور یے کے درمیان میں ایک الف شامل کر دے تو بعضوں نے کہا ہے نماز فاسد ہوگی اور بعضوں نے کہا ہے فاسد نہ ہو گی یہ نہایہ میں لکھا ہے اور تکبیر سے فارغ

ہوتے ہی ناف کے نیچے داہنا ہاتھ اپنا بائیں ہاتھ کے اوپر رکھے یہ محیط میں امام خواہر زادہ سے نقل کیا ہے اور یہی نہایہ میں لکھا ہے اور عورت اپنے ہاتھ چھاتی پر باندھ لے یہ منیۃ المصلی میں لکھا ہے جس قیام میں ذکر مسنون ہے اس میں ہاتھ باندھنا سنت ہے جیسے سبحانک اللھم اور قنوت اور جنازہ کی نماز اور جس قیام میں سنت نہیں ہے جیسے عیدین کی تکبیروں میں ہاتھ چھوڑنا سنت ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور شمس الائمہ سرخسی اور صدر الکبیر اور برہان الائمہ اور صدر الشہید حسام الدین اسی پر فتویٰ دیتے تھے یہ محیط میں لکھا ہے اور رکوع کے قومہ میں بالاتفاق ہاتھ چھوڑے اس لئے کہ ذکر سنت واسطے انتقال کے ہے نہ واسطے قومہ کے یہ شرح نقایہ میں ہے جو شیخ ابو المکارم کی تصنیف ہے ہمارے اکثر مشائخ نے مستحب کہا ہے کہ ہاتھ پر ہاتھ رکھے اور پکڑنے کو جمع کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور مصفیٰ میں ہے کہ یہی صحیح ہے یہ شرح نقایہ ابوالمکارم میں لکھا ہے اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ داہنی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر رہے اور چھنگلیا اور انگوٹھے سے پہنچے کو پکڑے اور باقی انگلیاں کلائی پر چھوڑ دے دونوں پاؤں کے درمیان میں قیام کی حالت میں چار انگشت کا فرق چاہئے یہ خلاصہ میں لکھا ہے پھر پڑھے سبحانک اللھم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا الہ غیرک ۔ یہ ہدایہ میں لکھا ہے امام ہو یا مقتدی ہو یا تنہا نماز پڑھتا ہو سب کو یہی حکم ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور جل ثنائک ۔ نہ اصل میں مذکور ہے نہ نوادر میں یہ محیط میں لکھا ہے پس فرائض میں اسے نہ پڑھے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور :انی وجہت وجھی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین ۔ تحریمہ کے بعد نہ پڑھے اور نہ ثنا کے بعد پڑھے یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو شیخ ابو المکارم کی تصنیف ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ تکبیر سے پہلے بھی اس سے نیت ملانے کے لئے نہ پڑھے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے پھر تعوذ پڑھے اور وہ یہ ہے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم یہی مختار ہے یہ

۱۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر ہاتھ نہ اٹھانے کا عادی ہو گا تو گنہگار ہو گا اور اگر کبھی ایسا ہو جائے تو گنہگار نہ ہو گا ۱۲ ۲۔ بسبب فرمانے علی مرتضیٰ کے کہ سنت ہے رکھنا دونوں ہاتھوں کا ناف کے نیچے اور بسبب خوف خون جمع ہو جانے کے یعنی حکمت ہاتھوں کے کھلے نہ رکھنے میں یہ ہے کہ زیادہ کھڑے رہنے سے انگلیوں میں خون نہ اتر آئے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [287] Book of Prayer

It is stated in *Al-Khulasa*, and the fatwa is based on this, as also mentioned in *Az-Zahidi*, that the Sunnah is to recite it silently; this is the established position of our scholars. It is recorded in *Ad-Zakhira* that *Ta'awwudh* (seeking refuge) follows the recitation (*Qira'at*), not the *Thana* (initial praise). According to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, therefore, a *Masbuq* (one who joined the prayer late) should recite *Ta'awwudh* when standing to complete his prayer, whereas a follower (*Muqtadi*) should not. However, *Ta'awwudh* should be recited after the *Takbirs* of Eid. This is mentioned in *Al-Hidaya* and most core texts. *Ta'awwudh* is meant for the beginning of the prayer and not thereafter; thus, if one starts the prayer and forgets *Ta'awwudh* until they have recited *Al-Hamd* (Surah Al-Fatihah), they should not recite it after that. After *Ta'awwudh*, one should recite *Bismillah* silently. *Bismillah* is a verse of the Quran revealed to differentiate between Surahs, as stated in *Az-Zahiriya* regarding the disliked acts of prayer. The obligatory recitation is not fulfilled by *Bismillah* alone, according to *Al-Jawhara al-Nayyirah*. One should recite *Bismillah* at the beginning of every Rak'ah; this is the view of Imam Abu Yusuf, mentioned in *Al-Muhit*. *At-Tuhfa* notes that the fatwa is based on this. *Tatarkhaniya* states that *Bismillah* should not be recited between Al-Fatihah and the following Surah; this is also recorded in *Al-Wiqayah* and *An-Nuqayah* and is deemed correct. *Al-Badai'* and *Al-Jawhara al-Nayyirah* state that 'Al-Hamdu' should follow *Bismillah*, as mentioned in *Siraj al-Wahhaj*.

When finished with 'Al-Hamd', one should say "Ameen" silently, according to the Sunnah; this is recorded in *Al-Muhit*. This applies equally to one praying alone and to the Imam. A follower should also say "Ameen" if they hear the recitation, as stated in *Az-Zahidi*. There are two linguistic forms for "Ameen": with a long vowel (*Mad*) and a short vowel (*Qasr*); its meaning is "Accept it." Pronouncing it with a double 'm' (*Tashdid* as "Ammeen") is a manifest error. If "Ameen" is said with *Mad* and *Tashdid*, the prayer is not invalidated, and the fatwa supports this because it exists in the Quran, as noted in *At-Tabyin*. If a follower in a silent prayer (like Dhuhr or Asr) hears the Imam say "wa la-d-daallin," some scholars suggest not saying "Ameen," while Faqih Abu Ja'far al-Hindwani says it should be said. In Jumu'ah and Eid prayers, if a follower hears the "Ameen" of others, Imam Zahiruddin stated they should say "Ameen." Subsequently, one should join a Surah or three verses with 'Al-Hamd.' A single long verse is equivalent to three verses. After the recitation, one should perform *Ruku'* from a standing position. Saying the *Takbir* while bowing is the correct method according to *Al-Khulasa* and *Al-Jami' al-Saghir*. The *Takbir* should begin as one

starts bowing and conclude when fully in *Ruku'*. The Imam should not say the *Takbirs* for *Ruku'* loudly; this is the preferred narration in *Tatarkhaniya*. One should pronounce the 'r' in "Allahu Akbar" with a stop (*Jazm*). In *Ruku'*, one should support oneself by placing both hands on the knees. Spreading the fingers is recommended during *Ruku'*; closing them is only recommended during prostration (*Sajda*). At all other times, fingers should be kept in their natural position. The back should be kept so level that a cup of water placed on it would remain steady. The head should neither be bowed too low nor raised high, but kept level with the back. It is disliked to bend the knees like a bow. A woman should bow only slightly in *Ruku'*, without leaning heavily on her hands or spreading her fingers.

Footnote: 1- At-Tahawi stated that if an Imam calls out the *Takbir* louder than necessary, it is disliked (*Makruh*). Ash-Shami clarified that it is disliked if it is excessively loud, such as shouting for ten rows when only one is present. Furthermore, if the Imam intends only to alert the people when saying "Allahu Akbar," neither his prayer nor that of the followers will be valid. He must intend the opening *Takbir* (*Takbir al-Tahrimah*) alongside alerting. Similarly, if a *Mukabbir* (who relays the Imam's voice) only intends to alert, neither his prayer nor the prayer of those following him will be valid. The intention for *Takbir al-Tahrimah* is essential. Calling out "Allahu Akbar" without necessity is disliked. 12

फतावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) [287] किताब-उस-सलाह

खुलासा में लिखा है और इसी पर फतवा है, यह ज़ाहिदी में लिखा है और सुन्नत इसमें आहिस्ता पढ़ना है, यही हमारे उलेमा का मज़हब है। यह ज़खीरा में लिखा है कि तअवुज़ (अऊज़ुबिल्लाह) किरात के ताबे है, सना (सुब्हानकल्लाहुम्मा) का ताबे नहीं। इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक इसलिए मसबूक (वह व्यक्ति जिसकी कुछ रकअतें छूट गई हों) जब अपनी नमाज़ पूरी करने के लिए खड़ा हो तो तअवुज़ पढ़े, मुक्तदी (इमाम के पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) न पढ़े। और ईद की तकबीरों के बाद तअवुज़ पढ़े, यह हिदाया में और अक्सर मूल ग्रंथों (मतून) में लिखा है। और तअवुज़ नमाज़ शुरू करते समय है, उसके बाद नहीं। अतः यदि नमाज़ शुरू कर दी और तअवुज़ भूल गया यहाँ तक कि 'अल्हम्दु' पढ़ ली, तो उसके बाद तअवुज़ न पढ़े, यह खुलासा में लिखा है। तअवुज़ के बाद आहिस्ता 'बिस्मिल्लाह' पढ़े। बिस्मिल्लाह कुरान की एक आयत है जो सूरतों के बीच फ़र्क के लिए उतरी है, यह ज़हीरिया में 'मकरूहात-ए-सलाह' (नमाज़ की नापसंदीदा बातें) के वर्णन में लिखा है। सिर्फ बिस्मिल्लाह पढ़ने से फ़र्ज़ किरात (अनिवार्य पाठ) अदा नहीं होता, यह जौहरा-तुन-नय्यिरा में लिखा है। बिस्मिल्लाह हर रकात के शुरू में पढ़े, यह इमाम अबू यूसुफ का कथन है, यह मुहीत में लिखा है। और तुहफा में उल्लेख है कि इसी पर फतवा है। तातारखनिया में लिखा है कि 'फ़ातिहा' और 'सूरह' के बीच बिस्मिल्लाह न पढ़े। वक़ाया और निक़ाया में भी यही लिखा है और यही सही है। बदाइ और जौहरा-तुन-नय्यिरा में लिखा है कि बिस्मिल्लाह के बाद 'अल्हम्दु' पढ़े, यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है।

जब 'अल्हम्दु' से फारिग हो तो 'आमीन' कहे और सुन्नत इसमें आहिस्ता कहना है, यह मुहीत में लिखा है। अकेला नमाज़ पढ़ने वाला और इमाम इसमें समान हैं। मुक्तदी भी अगर किरात सुनता हो तो आमीन कहे, यह ज़ाहिदी में लिखा है। आमीन के दो उच्चारण हैं: 'मद' (लंबा स्वर) और 'क़स्र' (छोटा स्वर), और इसका अर्थ है 'स्वीकार कर'। इसमें 'तशदीद' (आम्मीन) बोलना एक स्पष्ट त्रुटि है। यदि आमीन मद और तशदीद के साथ कहा गया तो नमाज़ खराब (फासिद) नहीं होगी और इसी पर फतवा है, क्योंकि यह कुरान में मौजूद है, यह तबयीन में लिखा है। यदि मुक्तदी आहिस्ता किरात वाली नमाज़ (जैसे ज़ुहर या अस्र) में इमाम से 'वलद-द्वालीन' सुन ले, तो कुछ विद्वानों ने कहा है कि आमीन न कहे, जबकि फकीह अबू जाफ़र हिंदवानी ने कहा है कि आमीन कहे, यह मुहीत में लिखा है। जुमा और ईद की नमाज़ में यदि मुक्तदी दूसरे मुक्तदियों की आमीन सुन ले तो इमाम ज़हीरुद्दीन ने कहा है कि वह आमीन कहे, यह सिराज-उल-वहाज में फतावा से उद्धृत है। फिर 'अल्हम्दु' के

साथ कोई सूरह या तीन आयतें मिलाए, यह 'शरह मुनियत-उल-मुसल्ली' में लिखा है। एक लंबी आयत भी तीन छोटी आयतों के बराबर होती है, यह तबयीन में लिखा है। जब पाठ पूरा हो जाए तब रुकू करे। खड़ा होकर रुकू करना ही सही तरीका है, यह खुलासा में लिखा है। जामे सगीर में है कि झुकते समय ही तकबीर कहे, यह हिदाया में लिखा है। तह़ावी के अनुसार यही सही है, जैसा कि मेराज-उद-दराया में लिखा है। तकबीर झुकते समय शुरू हो और जब पूरी तरह रुकू में पहुँच जाए तब समाप्त हो, यह मुहीत में लिखा है। इमाम रुकू आदि की तकबीरें ज़ोर से न कहे, यह तातारखनिया में लिखा है और यही अधिक सही है। 'अल्लाहु अकबर' के अंत में 'र' पर जज़्म (विराम) करे। अपने दोनों हाथों से दोनों घुटनों को थाम ले, यह हिदाया में लिखा है और यही सही है। रुकू में उंगलियाँ खुली रखना सुन्नत है, सज्दे के अलावा अन्य समय में उंगलियों को बंद रखना मुस्तहब (पसंदीदा) नहीं है। अन्य सभी समय में उंगलियों को उनकी सामान्य स्थिति में रखना चाहिए, यह हिदाया में लिखा है। अपनी पीठ को इस तरह सीधा रखे कि यदि उस पर पानी का प्याला रखा जाए तो वह न छलके। सिर को न झुकाए और न ऊपर उठाए, बल्कि पीठ के बराबर रखे। घुटनों को कमान की तरह झुकाना मकरूह है। महिला रुकू में थोड़ा झुके, हाथों पर ज़ोर न दे और उंगलियाँ न खोले।

फ़ुटनोट: 1- तह़ावी ने कहा है कि यदि इमाम ज़रूरत से ज़्यादा ज़ोर से तकबीर कहेगा तो वह मकरूह होगा। शामी के अनुसार, मकरूह तब है जब वह बहुत अधिक चिल्लाकर कहे, जैसे पीछे केवल एक पंक्ति हो और वह इतना चिल्लाए कि आवाज़ दस पंक्तियों तक जाए। यह भी स्पष्ट हो कि इमाम यदि केवल लोगों को सचेत करने के लिए 'अल्लाहु अकबर' कहेगा, तो न उसकी नमाज़ होगी और न मुक्तदियों की। सचेत करने के साथ-साथ नमाज़ की 'तहरीमा' (शुरुआत) की नीयत भी होनी चाहिए। इसी तरह मुकब्बिर (जो इमाम की आवाज़ दूसरों तक पहुँचाता है) यदि केवल सचेत करने की नीयत रखेगा, तो न उसकी नमाज़ होगी और न उसकी आवाज़ पर इक़्तिदा करने वालों की। सचेत करने के साथ-साथ तकबीर-ए-तहरीमा का इरादा ज़रूरी है। बिना ज़रूरत के तकबीर ज़ोर से कहना मकरूह है। 12

خلاصہ میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور سنت اس میں آہستہ پڑھنا ہے یہی مذہب ہی ہمارے علماء کا یہ ذخیرہ میں لکھا ہے تعوذ تابع قرآت کا ہے ثنا کا تابع نہیں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس لئے مسبوق جب اپنی نماز پڑھنے کے لئے کھڑا ہو تو تعوذ پڑھے مقتدی نہ پڑھے اور عید کی تکبیروں کے بعد تعوذ پڑھے یہ ہدایہ میں اور اکثر متون میں لکھا ہے اور تعوذ نماز کے شروع کرتے وقت ہے پھر نہیں پس اگر نماز شروع کر دی اور تعوذ کو بھول گیا یہاں تک کہ الحمد پڑھ لی پھر اس کے بعد تعوذ نہ پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے تعوذ کے بعد آہستہ بسم اللہ پڑھے اور بسم اللہ قرآن کی ایک آیت ہے سورتوں میں فصل کے واسطے اتری ہے یہ ظہیریہ میں مکروہات صلوٰۃ میں کے بیان میں لکھا ہے صرف بسم اللہ سے فرض قرآت ادا نہیں ہوتا یہ جوہرۃ المنیرہ میں لکھا ہے بسم اللہ ہر رکعت کے اول میں پڑھے یہ امام ابو یوسف کا قول ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور تحفہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے فاتحہ اور سورہ کے درمیان میں بسم اللہ نہ پڑھے یہ وقایہ اور نقایہ میں لکھا ہے یہی صحیح ہے یہ بدائع اور جوہرۃ المنیرہ میں لکھا ہے بسم اللہ کے بعد الحمد پڑھے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

جب الحمد سے فارغ ہو تو آمین کہے اور سنت اس میں آہستہ کہنا ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور تنہا نماز پڑھنے والا اور امام اس میں برابر ہیں اور مقتدی بھی اگر قرآت سنتا ہو تو آمین کہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور آمین میں دونوں لغت ہیں مد بھی اور قصر بھی اور اس کے معنی ہیں قبول کر اور تشدید اس میں کھلی ہوئی خطا ہے آمین اگر مد اور تشدید سے کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے اس لئے کہ وہ قرآن میں موجود ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر مقتدی امام سے آہستہ قرآت پڑھنے کی نماز میں جیسے ظہر اور عصر کی نماز میں ولا الضالین سن لے تو بعض

مشائخ نے کہا ہے کہ آمین نہ کہے اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی نے کہا ہے کہ آمین کہے یہ محیط میں لکھا ہے جمعہ اور عیدین کی نماز میں اگر مقتدی دوسرے مقتدیوں کی آمین سن لے تو امام ظہیر الدین نے کہا ہے کہ آمین کہے یہ سراج الوہاج میں فتاویٰ سے نقل کیا گیا ہے۔ پھر الحمد کے ساتھ سورہ یا تین آیتیں ملا دے یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے اور بڑی آیت بھی تین آیت کے قائم مقام ہو جاتی ہے یہ تبیین میں لکھا ہے جب قرآت سے فارغ ہو جائے تب رکوع کرے اور کھڑا ہوا ہو یہی صحیح مذہب ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور جامع صغیر میں ہے کہ جھکنے کے ساتھ ہی تکبیر کہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے طحاوی نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے ابتدا تکبیر کی جھکنے کے ساتھ ہو اور فراغت اس وقت ہو جب پورا رکوع میں چلا جائے یہ محیط میں لکھا ہے امام رکوع وغیرہ کی تکبیروں میں جہر نہ کرے یہی ظاہر روایت ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور یہ اصح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اللہ اکبر کی رے کو جزم کرے یہ نہایہ میں لکھا ہے اور اپنے ہاتھوں سے دونوں گھٹنوں پر سہارا دے لے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور انگلیاں کھول لے انگلیوں کا کھولنا سو اس وقت کے اور انگلیوں کا بند کرنا سوائے حالت سجدہ کے اور کسی وقت میں مستحب نہیں ہے اور ان دونوں وقتوں کے سوا اور سب وقتوں میں انگلیوں کو اپنی حالت پر رکھے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور پیٹھ کو اس طرح بچھا دے کہ اگر اگر پانی کا پیالہ پیٹھ پر رکھ دیں تو ٹھہر جائے اور سر کو نہ جھکائے اور نہ اٹھائے یعنی سر اور کاسرین کی سیدھ میں ہو خلاصہ میں لکھا ہے اور مکروہ ہے کہ اپنے گھٹنوں کو کمان کی طرح جھکا دے عورت رکوع میں تھوڑا جھکے اور اپنے ہاتھوں پر سہارا نہ دے اور انگلیاں نہ کھولے۔

حاشیہ: 1- طحاوی نے کہا کہ اگر امام حاجت سے زیادہ پکار کر تکبیر کہے گا تو مکروہ ہو گا شامی نے کہا کہ مکروہ اس صورت میں ہے کہ حاجت سے زیادہ نہایت درجہ کو ہو مثلاً اس کے

پیچھے ایک صف ہے اور وہ اتنا چیختا ہے کہ دس صفوں میں آواز جائے تو مکروہ ہو گا اور واضح ہو کہ جب امام شروع میں اللہ اکبر کہے تو اگر اس کی نیت صرف لوگوں کو خبر دار کرنے کی ہوگی تو اُس کی نماز ہوگی اور نہ کسی مقتدی کی ہوگی بلکہ خبردار کرنے کے ساتھ نیت اپنی نماز کی تحریمہ کی بھی کرے اسی طرح تکبیر جو امام کی آواز دوسرے لوگوں کو پہنچاتا ہے وہ بھی اگر فقط خبردار کرنے کی نیت سے اللہ اکبر کہے گا تو نماز اس کی ہوگی اور نہ اس شخص کی جو اس کی آواز پر اقتدا کرے گا بلکہ پکار کر کہنے کے ساتھ تکبیر تحریمہ کا قصد کرے گا تو نماز ہوگی اور بدون حاجت کے تکبیر کا اللہ اکبر پکار کر کہنا مکروہ ہے 12

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 288 Kitab al-Salat (Book of Prayer)

Rather, he should keep [his fingers] closed and place them on the knees, keeping the knees bent, and should not separate the arms from the body; this is written in *az-Zahidi*. In Ruku (bowing), one should say 'Subhana Rabbiyal Azim' (Glory be to my Lord, the Supreme) three times, and this is the minimum; if one does not recite Tasbih at all, or recites it once, it is permissible but Makruh (disliked). When Ruku is performed with tranquility (*tumani'nah*), then he should raise his head. If tranquility was not achieved, then according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), the prayer will be valid; this is written in *al-Khulasah*. Then, if he is the Imam (leader), by consensus, the view is that he should recite 'Sami' Allahu Liman Hamidah' (Allah hears him who praises Him). If he is a follower (*muqtadi*), without any disagreement, the view is that he should recite 'Rabbana Lakal Hamd' (Our Lord, to You is praise) and should not recite 'Sami' Allahu'. If he is praying alone, the more correct view is that he should recite both; this is written in *al-Muhit* and is the relied-upon view. This is also mentioned in *al-Tatarkhaniyya* and is the most correct view, as written in *al-Hidayah*. According to the narration where both are combined, the ruling is that while rising, he should say 'Sami' Allahu Liman Hamidah', and when he stands upright, he should say 'Rabbana Lakal Hamd'; this is written in *az-Zahidi* and is the more correct view, as stated in *al-Qunyah*. Someone asked Yusuf ibn Muhammad: "What should a person do if they failed to say 'Sami' Allahu Liman Hamidah' while rising from Ruku?" He replied that when standing upright, he should say 'Sami' Allahu Liman Hamidah'. Similarly, this is the rule for every dhikr intended for a state of transition; it should not be performed at any other place, such as the Takbir said while bowing from standing or while descending for prostration. Likewise, any Tasbih missed during prostration should not be recited after raising the head; rather, it is obligatory (*wajib*) to observe the proper place for everything. This is cited in *al-Tatarkhaniyya* from *al-Hujjah*. He should pronounce 'Sami' Allahu Liman Hamidah' decisively without making unnecessary movements; this is also cited in *al-Tatarkhaniyya* from *al-Hujjah*.

Then, when he stands upright, he should say the Takbir and go into Sajda (prostration); this is written in *al-Hidayah*. The Takbir should be said while descending. In Sajda, he should say 'Subhana Rabbiyal A'la' (Glory be to my Lord, the Most High) three times, and this is the minimum; this is written in *al-Muhit*. It is commendable (*mustahabb*) to recite the Tasbih of Ruku and Sajda more than three times, but it should end on an odd number; this is written in *al-Hidayah*. The minimum is three

times, the average is five, and the complete is seven; this is written in *az-Zad*. If one is the Imam, he should not exceed this so as not to weary the congregation; this is written in *al-Hidayah*. The jurists have said that when one intends to prostrate, he should first place on the ground those parts that are closest to the ground; thus, he first places the knees, then both hands, then the nose, and then the forehead. When he intends to rise, he should first lift the forehead, then the nose, then both hands, and finally the knees. The jurists have stated that this applies when barefoot; however, if wearing leather socks (*moza*), he will not be able to place the knees first, so he should place both hands before the knees and prioritize the right over the left; this is written in *at-Tabyin*. In Sajda, he should place both hands parallel to the ears, with the fingers facing the Qibla; the same rule applies to the toes. He should support himself on his palms, keep his arms separate from his sides, and not spread his forearms [on the ground]; this is written in *al-Khulasah*. He should also keep his stomach separate from his thighs; this is written in *al-Hidayah*. A woman should keep her limbs close together during Ruku and Sajda, not separate them; in Sajda, she should sit on both feet and keep her stomach close to her thighs; this is written in *al-Khulasah*. The ruling for a female slave is like that of a free woman, but at the time of Takbir-e-Tahrimah, she should raise her hands like a man; this is written in *Siraj al-Wahaj*. Then, he should raise his head while saying Takbir, and the Sunnah in this is to sit upright after raising the head; however, according to our view, there is no Sunnah dhikr during this sitting (*julus*); this is written in *al-Jawharat al-Nayyirah*. If he did not sit upright and performed the second Sajda, it is sufficient according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA); this is written in *al-Hidayah*. Raising the head from Sajda is not a primary pillar (*rukn*).

---

1. This Hadith is narrated by Ibn Mas'ud (RA): The Messenger of Allah (SAW) used to say the Takbir at every descent, ascent, standing, and sitting; Abu Bakr (RA) and Umar (RA) did the same. (Narrated by an-Nasa'i).
2. Meaning, placing the knees first is preferred, but when a person is elderly or wearing leather socks, he may support himself with his hands first and then place the knees; this is mentioned in a Hadith in Sahih Muslim. (*Amin al-Hidayah*).
3. By "nose," it refers to the hard part, not the soft tip. The boundary of the forehead is from one temple to the other, and from below the eyebrows to the crown of the head. There is consensus that placing a turban wrap over it is not obligatory.

4. Based on the saying of Hazrat Ali (RA): "When a believer prostrates, every limb of his prostrates," so as far as possible, one should turn his limbs toward the Qibla.

बल्कि [अपनी उँगलियों को] बंद रखे और घुटनों पर रख ले और अपने घुटनों को झुकाए रखे और बाज़ू जिस्म से अलग न करे, यह ज़ाहिदी में लिखा है। रुकू में 'सुब्हान रब्बी अल-अज़ीम' तीन बार पढ़े और यह कम से कम है; अगर तस्बीह बिल्कुल न पढ़े या एक बार पढ़े तो जायज़ है मगर मकरूह है। जब रुकू इत्मीनान (तमानियत) से हो जाए तब सर उठाए। अगर इत्मीनान न हुआ तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक नमाज़ जायज़ हो जाएगी, यह खुलासा में लिखा है। फिर अगर इमाम है तो इज्मा (आम सहमति) के साथ यह कौल है कि 'समीअल्लाहु लिमन हमिदह' पढ़े, और अगर मुक्तदी है तो बिना किसी इख़्तिलाफ़ के यह कौल है कि 'रब्बना लकल हम्द' पढ़े और 'समीअल्लाहु' न पढ़े। और अगर अकेला नमाज़ पढ़ता है तो ज़्यादा सही यह है कि दोनों को पढ़े, यह मुहीत में लिखा है और इसी पर भरोसा है। यह तातारख़ानिया में लिखा है और यही ज़्यादा सही है, यह हिदाया में लिखा है। और उस रिवायत के अनुसार जिसमें इन दोनों को जमा करना है, यह हुक्म है कि उठते हुए 'समीअल्लाहु लिमन हमिदह' कहे और जब सीधा खड़ा हो जाए तो 'रब्बना लकल हम्द' कहे, यह ज़ाहिदी में लिखा है और यह ज़्यादा सही है, यह कुनिया में लिखा है। यूसुफ़ इब्न मुहम्मद से किसी ने पूछा कि किसी शख्स ने रुकू से उठते वक्त 'समीअल्लाहु लिमन हमिदह' नहीं कहा तो क्या करे? उन्होंने जवाब दिया कि जब सीधा खड़ा हो जाए तो 'समीअल्लाहु लिमन हमिदह' कहे। और इसी तरह हर ज़िक्र का हुक्म है जो एक स्थिति से दूसरी में जाने (हालत-ए-इंतकाल) के लिए है; उसे दूसरी जगह अदा न करे, जैसे तकबीर जो कयाम से रुकू की तरफ झुकते वक्त कहते हैं या रुकू से सजदा की तरफ झुकते वक्त कहते हैं; और इसी तरह सजदा में जो तस्बीह छूट जाए, वह सर उठाने के बाद न कहे बल्कि वाजिब है कि हर चीज़ में उसकी जगह का लिहाज़ करे; यह तातारख़ानिया में हुज्जत से नक़ल किया गया है। 'समीअल्लाहु लिमन हमिदह' पर ज़म (आवाज़ को रोकना) करे और हरकत ज़ाहिर न करे, यह तातारख़ानिया में हुज्जत से नक़ल किया गया है।

फिर जब सीधा खड़ा हो जाए तो तकबीर कह कर सजदा में जाए, यह हिदाया में लिखा है। तकबीर झुकते हुए कहे और सजदा में 'सुब्हान रब्बी अल-आला' तीन बार पढ़े और यह कम से कम है, यह मुहीत में लिखा है। रुकू और सजदा की तस्बीह को तीन बार से ज़्यादा करना मुस्तहब है लेकिन विषम संख्या (ताक) पर खत्म करे, यह हिदाया में लिखा है। कम से कम तस्बीह तीन बार पढ़े, मध्यम दर्जे की पाँच बार और मुकम्मल सात बार, यह ज़ाद में लिखा है। अगर इमाम हो तो ज़्यादा न करे ताकि लोग उकता (मलूल) न जाएँ, यह हिदाया में लिखा है। फ़ुक़हा ने कहा है कि जब सजदा का

इरादा करे तो पहले ज़मीन पर वह अंग रखे जो ज़मीन के करीब हैं, इसलिए पहले घुटने रखे, फिर दोनों हाथ रखे, फिर नाक और फिर पेशानी रखे। और जब उठने का इरादा करे तो पहले पेशानी, फिर नाक, फिर दोनों हाथ और फिर घुटने उठाए। फ़ुक़हा ने कहा है कि यह उस वक्त है जब नंगे पाँव हो, लेकिन जब मोज़े पहने हुए हो तो पहले घुटने नहीं रख सकेगा, तो दोनों हाथ घुटनों से पहले रखे और दाहिने को बाएँ पर मुक़द्दम रखे, यह तब्यीन में लिखा है। और सजदा में दोनों हाथ कानों के सामने रखे और उँगलियों को किबला की तरफ़ करे; और यही हुक्म पैरों की उँगलियों का है, और हथेलियों पर सहारा दे और अपने बाज़ुओं को बगल से अलग रखे और बाँहों को न बिछाए, यह खुलासा में लिखा है; और पेट को रानों (जाँघों) से अलग रखे, यह हिदाया में लिखा है। औरत अपने अंगों को रुकू और सजदा में मिलाकर रखे, अलग-अलग न करे, और सजदा में दोनों पैरों पर बैठे और पेट को रानों पर बिछा दे, यह खुलासा में लिखा है। दासी (बांदी) का हुक्म आज़ाद औरत जैसा है लेकिन तहरीरमा (तकबीर-ए-तहरीमा) के वक्त हाथ मर्द की तरह उठाए, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। फिर सर उठाकर तकबीर कहे और सुन्नत इसमें यह है कि सर उठाकर सीधा बैठ जाए, और हमारे नज़दीक इस बैठक (जलूस) में कोई सुन्नत ज़िक्र नहीं है, यह जौहरा अल-नैयरा में लिखा है। अगर सीधा नहीं बैठा और दूसरा सजदा कर लिया तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक काफी है, यह हिदाया में लिखा है। सजदा से सर उठाना रुक्न (अनिवार्य अंग) नहीं है।

---

1. इब्न मसूद (रज़ि.) से यह हदीस रिवायत है कि रसूलुल्लाह (सल्ल.) हर झुकने, उठने, खड़े होने और बैठने में तकबीर कहा करते थे, और अबू बक्र (रज़ि.) व उमर (रज़ि.) भी। (रिवायत-ए-नसाई)
2. यानी पहले घुटने रखना बेहतर है और जब उम्र ज़्यादा हो या मोज़े पहने हो तो पहले हाथ टिका दे फिर घुटने रखे, और यही सही मुस्लिम की हदीस में है। (अमीन अल-हिदाया)
3. नाक से मुराद वह हिस्सा है जो सख्त है न कि नरम, और पेशानी की सीमा एक कनपटी से दूसरी कनपटी तक और भौंहों के नीचे से सर के ऊपरी हिस्से तक है, और इस पर इज्मा है कि उस पर [इमामा का] पेंच रखना वाजिब नहीं है।
4. हज़रत अली (रज़ि.) के कौल की दलील से कि जब मोमिन सजदा करता है तो उसका हर अंग सजदा करता है, तो जहाँ तक संभव हो अपने अंगों को किबला की तरफ़ मोड़ ले।

بلکہ بند رکھے اور گھٹنوں پر رکھ لے اور اپنے گھٹنوں کو جھکائے رکھے اور بازو جسم سے علیحدہ نہ کرے یہ زاہدی میں لکھا ہے رکوع میں سبحان ربی العظیم تین بار پڑھے اور یہ کم سے کم ہے اگر تسبیح بالکل نہ پڑھے یا ایک بار پڑھے تو جائز ہے مگر مکروہ ہے جب رکوع طمانیت سے ہوے تب سر اٹھاوے اگر طمانیت نہ ہوئی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہو جائے گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے پھر اگر امام ہے تو بالا جماع یہ قول ہے کہ سمع اللہ لمن حمدہ پڑھے اور اگر مقتدی ہے تو بلا خلاف یہ قول ہے کہ ربنا لک الحمد پڑھے اور سمع اللہ نہ پڑھے اور اگر تنہا نماز پڑھتا ہے تو اصح یہ ہے کہ دونوں کو پڑھے یہ محیط میں لکھا ہے اور اسی پر اعتماد ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اس روایت کے بموجب جس میں ان دونوں کو جمع کرنا ہے یہ حکم ہے کہ اٹھتے میں سمع اللہ لمن حمدہ کہے اور جب سیدھا ہو جائے تو ربنا لک الحمد کہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور یہ اصح ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے یوسف ابن محمد سے کسی نے پوچھا کہ کسی شخص نے رکوع سے اٹھتے وقت سمع اللہ لمن حمدہ نہ کہا تو کیا کرے انھوں نے جواب دیا کہ جب سیدھا کھڑا ہو تو سمع اللہ لمن حمدہ کہے اور اس طرح ہر ذکر کا حکم ہے جو حالت انتقال کے لئے ہے اس کو اور محل میں ادا نہ کرے جیسے تکبیر جو قیام سے رکوع کی طرف جھکتے وقت کہتے ہیں یا رکوع سے سجدہ کی طرف جھکتے وقت کہتے ہیں اور اس طرح سجدہ میں جو تسبیح جاتی رہے جائے وہ سر اٹھانے کے بعد نہ کہے بلکہ واجب ہے کہ ہر چیز میں اس کی جگہ کی رعایت کرے یہ تاتارخانیہ میں حجت سے نقل کیا ہے سمع اللہ لمن حمدہ کی ہے جزم کرے اور حرکت ظاہر نہ کرے یہ تاتارخانیہ میں حجت سے نقل کیا ہے

پھر جب سیدھا کھڑا ہو جائے تو تکبیر کہہ کر سجدہ میں جائے یہ ہدایہ میں لکھا ہے تکبیر جھکتے لئیں کہے اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ تین بار پڑھے اور یہ کم سے کم ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور رکوع اور سجدہ کی تسبیح کو تین بار سے زیادہ کرنا مستحب ہے لیکن طاق پر ختم کرے یہ ہدایہ میں لکھا ہے کم سے کم تسبیح تین بار پڑھے اور اوسط پانچ بار اور اکمل سات بار یہ زاد میں لکھا ہے اگر امام ہو تو زیادہ نہ کرے تاکہ قوم ملول نہ ہو یہ ہدایہ میں لکھا ہے فقہاء نے کہا ہے کہ جب سجدہ کا ارادہ کرے تو اول زمین پر وہ اعضاء رکھے جو زمین سے قریب ہیں پس پہلے گھٹنے رکھے پھر دونوں ہاتھ رکھے پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور جب اٹھنے کا ارادہ کرے تو اول پیشانی پھر ناک پھر دونوں ہاتھ پھر گھٹنے اٹھائے فقہاء نے کہا ہے کہ یہ اس وقت ہے جب ننگے پاؤں ہو لیکن جب موزہ پہنے ہوئے ہو تو اول گھٹنے نہیں رکھ سکے گا تو دونوں ہاتھ گھٹنوں سے پہلے رکھے اور داہنے کو بائیں پر مقدم کرے یہ تبیین میں لکھا ہے اور سجدہ میں دونوں ہاتھ کانوں کے مقابل میں رکھے اور انگلیوں کو قبلہ کی طرف کر کے اور یہی حکم ہے پاؤں کی انگلیوں کا اور ہتھیلیوں پر سہارا دے اور اپنے بازوں کو پہلو سے جدا رکھے اور بانہوں کو نہ بچھائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور پیٹ کو رانوں سے جدا رکھے یہ ہدایہ میں لکھا ہے ۔ عورت اپنے اعضا کو رکوع اور سجود میں ملا ہوا رکھے جدا جدا نہ کرے اور سجدہ میں دونوں پاؤں پر بیٹھے اور پیٹ کو رانوں پر بچھا دے یہ خلاصہ میں لکھا ہے باندی کا حکم مثل آزاد عورت کے ہے لیکن تحریمہ کے وقت ہاتھ مثل مرد کے اٹھائے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے پھر سر اٹھا کر تکبیر کہے اور سنت اس میں یہ ہے کہ اگر سر اٹھا کر سیدھا نہ بیٹھے جائے اور اس جلوس میں ہمارے نزدیک کوئی ذکر مسنون نہیں یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے ۔ اگر سیدھا نہ بیٹھا اور دوسرا سجدہ کر لیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کافی ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے سجدہ سے سر اٹھانا رکن نہیں ہے

1۔ ابن مسعودؓ سے یہ حدیث مروی ہے رسول اللہ ﷺ تکبیر کہا کرتے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے میں اور ابوبکرؓ و عمرؓ بھی رواہ النسائی ۱۲ 2۔ یعنی اول گھٹنے رکھنا ادنیٰ ہے اور جب عمر زیادہ ہو یا موزے پہنے ہو تو یہ پہلے ہاتھ ٹیک دے پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے ۱۲ امین الہدایہ 3۔ ناک سے مراد وہ جگہ جو سخت ہے نرم اور پیشانی کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور بھنوں کے نیچے سے کانسہ سر تک اور اجماع ہے کہ اس پر نکل کا رکھنا واجب نہیں ہے ۱۲ 4۔ بدلیل قول حضرت علیؓ جب مومن سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے تو جہاں تک قدرت ہو اپنے اعضاء سے جانب قبلہ متوجہ کرے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 289 Kitab al-Salat (Book of Prayer)

The transitional pillar, i.e., completing the prostration and emerging from it, is necessary because a second prostration cannot occur without a transition. However, transitioning to the second prostration is not possible without lifting the head; therefore, lifting the head became mandatory. So much so that if transition were possible without lifting the head—for instance, if one prostrated on a pillow, and then the pillow was removed such that the forehead touched the ground—it would be sufficient, as stated in *Al-Nihayah*. There is a difference of opinion regarding the extent to which the head must be lifted. It is narrated from Imam Abu Hanifa (RA) that if it is closer to the sitting posture (qu'ud), it is permissible, but if it is closer to the ground, it is not; this is mentioned in *Al-Tabyin* and is the most correct (Asahh) view, as stated in *Al-Hidayah*. It is narrated from Imam Abu Yusuf (RA) that if the head is lifted enough for the person to be described as someone lifting their head from prostration, it is permissible. *Al-Muhit* states this is the most correct view; *Al-Tabyin* also mentions this as the correct view, as does *Al-Badai'*. Then, one should say 'Allahu Akbar' and bend for the second prostration. In the second prostration, one should recite the tasbih just as in the first; this is written in *Al-Muhit*. After finishing the prostration, one should rise on the balls of the feet, not standing by placing both knees simultaneously but supporting oneself on the knees, as per *Al-Muhit*. For one who has an excuse (disability), seeking support is recommended (Mustahabb) according to us, as evident from many famous books; this is written in *Al-Bahr al-Raiq*. If one sits and leans both hands on the ground, as is the Shafi'i school, there is no harm; this is mentioned in *Al-Zahiriyyah*. In the second unit (rak'ah), one should do the same as in the first, except for reciting the opening praise (Subhanak) and seeking refuge (A'udhu); this is stated in *Al-Quduri*. When lifting the head from the second prostration of the second rak'ah, one should spread the left foot and sit on it, keeping the right foot upright with the toes facing the Qiblah, and place both hands on the thighs with fingers spread out; this is written in *Al-Hidayah*. One should not grip the knees; this is the most correct view according to *Al-Khulasah*. If it is a woman, she should sit on her left buttock and bring both feet out from the right side; this is stated in *Al-Hidayah*. She should recite the Tashahhud of Ibn Mas'ud (RA), as stated in *Al-Kafi*, and should not add anything more to it, according to *Al-Muhit al-Sarakhsi*.

When reaching "Ashhadu an la ilaha illallah," one should point with the index finger. Pointing is the preferred (Mukhtar) view; this is written in *Al-Khulasah* and the fatwa is based on this. It is cited from *Kubra* in *Al-Mudmarat*. Many scholars did not allow

pointing, and in *Munyat al-Musalli*, it is called disliked (Makruh); this is mentioned in *Al-Tabyin*. After finishing Tashahhud, one should stand up; this is in *Al-Muhit*. In *Jalali*, it is stated that one should rise from the sitting posture on the balls of the feet just as one rises from prostration. Al-Tahawi said if one supports oneself with hands on the ground, there is no harm; this is in *Al-Zahidi*. When standing to perform the second two units (rak'ahs) as the first two were performed with standing, bowing, and prostrating; this is in *Al-Muhit*. In the second two units (of fard prayer), one should only recite Al-Hamd (Surah Al-Fatiha); this is in *Al-Kafi*. Adding to it is disliked, as cited in *Siraj al-Wahaj* from *Ikhtiyar Sharh al-Mukhtar*. If one leaves out the recitation and tasbih, there is no harm, and if one forgets, there is no prostration of forgetfulness (Sajdah Sahw). However, recitation is superior (Afdal); this is the correct view across all narrations according to *Al-Zakhiroh*, and this is what is relied upon according to *Fatawa Qazi Khan*. It is also the most correct view according to the chapter on recitation in *Al-Muhit*. It is the authentic and apparent narration as per *Al-Badai'*. Remaining silent is disliked according to *Al-Khulasah*. In the final sitting (Qa'da Akhirah), one should sit as in the first sitting; this is in *Al-Hidayah*. One should recite Tashahhud then Durood (blessings upon the Prophet); this is in *Al-Muhit*. When Imam Muhammad (RA) was asked about the method of Durood, he said it should be as follows:

"O Allah, bestow Your favor upon Muhammad and upon the family of Muhammad as You bestowed Your favor upon Ibrahim and upon the family of Ibrahim. O Allah, bless Muhammad and the family of Muhammad as You blessed Ibrahim and the family of Ibrahim. Verily, You are Praiseworthy, Majestic."

The method of pointing from Imam Muhammad (RA) is narrated as: fold the pinky and the ring finger, make a circle with the middle finger and the thumb, and point with the index finger. Al-Halwani said to raise the finger at "La ilaha" and lower it at "illa-Allah."

और रुकन इंतिक़ाल यानी सज्दा तमाम करके उससे बाहर होना इस वास्ते दूसरा सज्दा बग़ैर इंतिक़ाल के नहीं हो सकता, लेकिन इंतिक़ाल दूसरे सज्दे की तरफ़ को बग़ैर सर उठाए मुमकिन नहीं, इस वास्ते सर उठाना लाज़िम हुआ। यहाँ तक कि अगर इंतिक़ाल बग़ैर सर उठाए मुमकिन हो, तो मसलन तकिये पर सज्दा करे फिर वह तकिया निकाल लिया गया और उस वक़्त पेशानी उसकी ज़मीन पर लग गई तो काफ़ी है, यह 'निहाया' में लिखा है। सर उठाने की मिक़दार में इख़्तिलाफ़ है। इमाम अबू हनीफ़ा रह. से यह मर्वी है कि अगर बैठने (क़ऊद) से ज़्यादा क़रीब है तो जायज़ और ज़मीन से ज़्यादा क़रीब है तो जायज़ नहीं, यह 'तबीन' में लिखा है और यही अस़ह (ज़्यादा सही) है। यह 'हिदाया' में लिखा है। और इमाम अबू यूसुफ़ रह. से यह मर्वी है कि जब इतना सर उठाए कि जिसे सज्दे से सर उठाने वाला कहा जा सके तो जायज़ है, 'मुहीत' में है कि यही अस़ह है, 'तबीन' में लिखा और यही सही है। यह 'बदाए' में लिखा है। फिर तकबीर कहे और दूसरे सज्दे के लिए झुके, दूसरे सज्दे में भी पहले सज्दे की तरह तस्बीह करे, यह 'मुहीत' में लिखा है। फिर जब सज्दे से फ़ारिग़ हो, पंजों के बल उठे, दोनों घुटनों को टिका कर न खड़ा हो, घुटनों पर सहारा दे, यह 'मुहीत' में लिखा है। और जिसे कोई उज़्र (मजबूरी) हो, उसे सहारा देना हमारे नज़दीक मुस्तहब है, बहुत सी मशहूर किताबों से यही ज़ाहिर होता है, यह 'बहरुर-रैक़' में लिखा है। और अगर बैठा और दोनों हाथ ज़मीन पर टिकाये जैसे कि मज़हब शाफ़ई रह. का है, तो मुज़ायका (हर्ज) नहीं है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और दूसरी रक्अत में भी वही करे जो पहली रक्अत में किया है, मगर सुब्हान और अऊज़ु न पढ़े, यह 'क़ुद्दूरी' में लिखा है। और जब दूसरी रक्अत के दूसरे सज्दे से सर उठाए तो बायां पाँव बिछा कर उस पर बैठे और दायां पाँव खड़ा करे और उंगलियाँ क़िब्ला की तरफ़ मुतवज्जा करे और दोनों हाथ रानों (जांघों) पर रखकर उंगलियाँ फैला दे, यह 'हिदाया' में लिखा है और घुटनों को न पकड़े, यही अस़ह है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और अगर औरत हो तो बाईं सुरीन (कूल्हे) पर बैठे और दोनों पाँव दाहनी तरफ़ से निकाल दे, यह 'हिदाया' में लिखा है और इब्ने मसऊद रज़ि. का तशह्हुद पढ़े, यह 'काफ़ी' में लिखा है और इस पर कुछ और ज़्यादती न करे, यह 'मुहीत सरख़्सी' में लिखा है।

और जब 'अशहदु अन ला इलाहा इल्लल्लाह' पर पहुँचे तो शहादत की उंगली से इशारा करे। इशारा करना ही मुख़्तार है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है, इसी पर फ़तवा है, यह 'मुज़मरात' में 'क़ुबरा' से नक़्ल किया है। और बहुत से मशाईख़ ने इशारा को जायज़ नहीं किया और 'मुनियतुल मुसल्ली' में इसे मकरूह कहा है, यह 'तबीन' में लिखा है। जब तशह्हुद से फ़ारिग़ हो तो खड़ा हो जाए, यह 'मुहीत' में

लिखा है। 'जलाली' में है कि क़ादा से भी इसी तरह पंजों के बल खड़ा हो जिस तरह सज्दे से खड़ा होता है। त़हावी ने कहा है अगर हाथ ज़मीन पर टिका दे तो मुज़ायका नहीं, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। और अगर खड़ा होकर फिर दूसरा दुगाना (दो रकअतें) इस तरह अदा करे जिस तरह पहले दुगाने में क़ियाम और रुकूअ व सुजूद कर चुका है, यह 'मुहीत' में लिखा है। और दूसरे दुगाने में सिर्फ़ अल-हम्द (सूरह फ़ातिहा) पढ़े, यह 'काफ़ी' में लिखा है और इस पर ज़्यादती करना मकरूह है, यह 'सिराजुल वहाज' में इख़्तियार शर्हे मुख़्तार से नक़्ल किया है। और अगर क़िरात व तस्बीह छोड़ दे तो कुछ हर्ज नहीं और अगर भूल जाए तो सज्दा-ए-सहव भी नहीं है, लेकिन क़िरात अफ़ज़ल है, यही सब रिवायतों में सही है, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है और इसी पर एतमाद है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है और यही अस़ह है, यह 'मुहीत' की फ़स्ल क़िरात में लिखा है, सही और ज़ाहिर रिवायत है, यह 'बदाए' में लिखा है और सुकूत (खामोश रहना) मकरूह है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और क़ादा-ए-अख़ीरा में भी इसी तरह बैठे जैसे पहले क़ादे में बैठ चुका है, यह 'हिदाया' में लिखा है और तशह्हुद पढ़े फिर दरूद पढ़े, यह 'मुहीत' में लिखा है। इमाम मोहम्मद रह. से दरूद की कैफ़ियत पूछी तो उन्होंने कहा कि यूँ कहे:

अल्लाहुम्मा स़ल्लि अला मुहम्मदिन व अला आलि मुहम्मदिन कमा स़ल्लैता अला इब्राहीमा व अला आलि इब्राहीमा व बारिक अला मुहम्मदिन व अला आलि मुहम्मदिन कमा बारक्ता अला इब्राहीमा व अला आलि इब्राहीमा इन्नका हमीदुम मजीद।

इमाम मोहम्मद रह. से इशारा की कैफ़ियत इस तरह मर्वी है: छोटी उंगली और उसके पास वाली उंगली को तो बांध ले और बीच की उंगली और अंगूठे को मिलाकर हल्का (घेरा) करे और कलमे की उंगली उठाकर इशारा करे, और हलवाई ने कहा कि 'ला इलाहा' पर उंगली खड़ी करे और 'इल्लल्लाह' के वक़्त गिरा दे।

اور رکن انتقال یعنی سجدہ تمام کر کے اس سے باہر ہونا اس واسطے دوسرا سجدہ بغیر انتقال کے نہیں ہو سکتا لیکن انتقال دوسرے سجدہ کی طرف کو بغیر سر اٹھانے کے ممکن نہیں اس واسطے سر اٹھانا لازم ہوا یہاں تک کہ اگر انتقال بغیر سر اٹھائے ممکن ہو تو مثلاً تکیہ پر سجدہ کرے پھر وہ تکیہ نکال لیا گیا اور اس وقت پیشانی اس کی زمین پر لگ گئی تو کافی ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے سر اٹھانے کی مقدار میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ سے یہ مروی ہے کہ اگر قعود سے زیادہ قریب ہے تو جائز اور زمین سے زیادہ قریب ہے تو جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہ اصح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ جب اتنا سر اٹھائے کہ جس کو سجدہ سے سر اٹھانے والا کہہ سکے تو جائز ہے محیط میں ہے کہ یہی اصح ہے تبیین میں لکھا اور یہی صحیح ہے یہ بدائع میں لکھا ہے پھر تکبیر کہے اور دوسرے سجدہ کے لئے جھکے دوسرے سجدہ میں بھی پہلے سجدہ کی طرح تسبیح کرے یہ محیط میں لکھا ہے پھر جب سجدہ سے فارغ ہو پہنچوں کے بل اٹھے دونوں نیک کر نہ کھڑا ہو گھٹنوں پر سہارا دے کہ محیط میں لکھا ہے اور جس کو کوئی عذر ہو اس کو سہارا دینا ہمارے نزدیک مستحب ہے بہت سی مشہور کتابوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر بیٹھا اور دونوں ہاتھ زمین پر ٹیکے جیسے کہ مذہب شافعیؒ کا ہے تو مضائقہ نہیں ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور دوسری رکعت میں بھی وہی کرے جو پہلی رکعت میں کیا ہے مگر سبحان اور اعوذ نہ پڑھے یہ قدوری میں لکھا ہے اور جب دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے تو بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھے اور دایاں پاؤں کھڑا کرے اور انگلیاں قبلہ کی طرف متوجہ کرے اور دونوں ہاتھ رانوں پر رکھ کر انگلیاں پھیلا دے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور گھٹنوں کو نہ پکڑے یہی اصح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور

اگر عورت ہو تو بائیں سرین پر بیٹھے اور دونوں پاؤں داہنی طرف سے نکال دے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور ابن مسعودؓ کا تشہد پڑھے یہ کافی میں لکھا ہے اور اس پر کچھ اور زیادہ نہ کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔

اور جب اشہدان لا الہ اللہ پر پہنچے تو شہادت کی انگلی سے اشارہ کرے۔ اشارہ کرنا ہی مختار ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں کبریٰ سے نقل کیا ہے اور بہت سے مشائخ نے اشارہ کو جائز نہیں کیا اور منیہ المصلی میں اسے مکروہ کہا ہے یہ تبیین میں لکھا ہے جب تشہد سے فارغ ہو تو کھڑا ہو جائے یہ محیط میں لکھا ہے۔ جلالی میں ہے کہ قعدہ سے بھی اس طرح پنجوں کے بل کھڑا ہو جس طرح سجدہ سے کھڑا ہوتا ہے۔ طحاوی نے کہا ہے اگر ہاتھ زمین پر ٹیک دے تو مضائقہ نہیں یہ زاہدی میں لکھا ہے اور اگر کھڑا ہو کر پھر دوسرا دوگانہ اس طرح ادا کرے جس طرح پہلا دوگانہ میں قیام اور رکوع و سجود کر چکا ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور دوسرے دوگانہ میں صرف الحمد پڑھے یہ کافی میں لکھا ہے اور اس پر زیادتی کرنا مکروہ ہے یہ سراج الوہاج میں اختیار شرح مختار سے نقل کیا ہے اور اگر قرأت و تسبیح چھوڑ دے تو کچھ حرج نہیں اور اگر بھول جائے تو سجدہ سہو کا بھی نہیں ہے لیکن قرأت افضل ہے یہی سب روایتوں میں صحیح ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور اسی پر اعتماد ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ محیط کی فصل قرأت میں لکھا ہے صحیح اور ظاہر روایت ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور سکوت مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور قعدہ اخیر میں بھی اسی طرح بیٹھے جیسے پہلے قعدہ میں بیٹھ چکا ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور تشہد پڑھے پھر درود پڑھے یہ محیط میں لکھا ہے۔ امام محمدؒ سے درود کی کیفیت پوچھی تو انہوں نے کہا کہ یوں کہے۔

اللّٰھم صل علیٰ محمد و علیٰ آل محمد کما صلیت علیٰ ابراھیم و علیٰ آل ابراھیم و بارک علیٰ محمد و علیٰ آل محمد کما بارکت علیٰ ابراھیم و علیٰ آل ابراھیم انک حمید مجید ۔

ے امام محمدؒ سے اشارہ کی کیفیت اس طرح مروی ہے چھنگلیا اور اس کے پاس والی انگلی کو تو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کرے اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرے اور حلوائی نے کہا کہ لا الہ پر انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ کے وقت گرا دے ۱۲

Some have stated that saying **"Allahumma arham Muhammadan"** (O Allah, have mercy on Muhammad) is disliked (Makruh), but the correct view is that it is not disliked; this is written in *At-Tabyin*. When one finishes reciting the Salutations (Durood), they should supplicate for forgiveness for themselves, their parents, and all Muslim men and women; this is written in *Al-Khulasa*. One should pray for themselves and other Muslims and should not limit the supplication to oneself alone, as this is the Sunnah; this is written in *At-Tabyin*. Then, one should say: **"Rabbana atina fid-dunya hasanatan wa fil-akhirati hasanatan wa qina 'adhaban-nar"** (Our Lord, give us good in this world and good in the Hereafter and protect us from the punishment of the Fire); this is written in *Al-Khulasa*. One should not supplicate in a manner similar to how humans speak to each other—meaning, one should not ask for things that are possible to ask of humans, such as saying, "O Allah, marry me to such-and-such a woman"; these are matters of human conversation. However, asking for things that are impossible to ask of humans, for example, saying: **"Allahummaghfir-li"** (O Allah, forgive me), is permissible because these are not things asked of humans. Saying **"Allahummar-zuqni"** (O Allah, grant me sustenance) is included in the first category (human-like speech) according to *Al-Hidayah*; therefore, supplication using this word is not permissible in prayer, and this is the correct view as stated in *Aini's Sharh al-Hidayah*.

If one says **"Allahummar-zuqni malan 'aziman"** (O Allah, grant me great wealth), the prayer will be invalidated (Fasid). If one supplicates **"Allahummar-zuqni al-'ilma wal-hajj"** (O Allah, grant me knowledge and the Pilgrimage) or similar requests, the prayer will not be invalidated; this is written in *Al-Mudmarat*. It is stated in *Al-Walwalajiyyah* that one should make supplications that they have already memorized so that human-like speech does not inadvertently come to their tongue, which would invalidate the prayer; this is written in *At-Tatarkhaniyya*. The things we have identified as invalidators of prayer only invalidate it if they occur before one has sat for the duration of the Tashahhud at the end of the prayer; if one has already sat for that duration, the prayer is complete; this is written in *At-Tabyin*. Among the supplications established from the Hadith is the one narrated by Hazrat Abu Bakr (may Allah be pleased with him), who asked the Messenger of Allah ﷺ to teach him a supplication to recite in prayer. The Messenger of Allah ﷺ said to say: **"Allahumma inni zalamtu nafsi zulman kathiran, wa innahu la yaghfiru al-dhunuba illa anta, faghfir-li maghfiratan min 'indika war-hamni, innaka antal-Ghafur ar-Rahim."** Among the

words Ibn Mas'ud used for supplication is: **"Allahumma inni as'aluka minal-khayri kullihi ma 'alimtu minhu wa ma lam a'lam, wa a'udhu bika minash-sharri kullihi ma 'alimtu minhu wa ma lam a'lam"**; this is written in *An-Nihayah*. It is recommended (Mustahabb) that the person praying recites the following after the final supplications of the prayer: **"Rabb-ij'alni muqimas-salati wa min dhurriyyati rabbana wa taqabbal du'a, Rabbanaghfir-li wa li-walidayya wa lil-mu'minina yawma yaqumul-hisab"**; this is cited in *At-Tatarkhaniyya* from *Al-Hujjah*. Then, one should perform the two Salams, first to the right and then to the left. In the first Salam, turn the head to the right enough so that the whiteness of the right cheek is visible, and do the same for the other side; *Al-Qunyah* states that this is the most correct view, as written in *Sharh Nuqayah*, authored by Sheikh Ibn al-Humam.

1. It is recommended to send Salutations (Durood) at other potential times (specific times): Friday and the night preceding Friday, Saturdays and Thursdays, at morning and evening. Upon entering and exiting the mosque. During the visitation of the sacred tomb of the Prophet ﷺ, and at Safa and Marwa. During the Friday sermon for the Imam and Khatib after the Adhan. At the beginning, middle, and end of a supplication. After the Qunut, even if it is in the Witr prayer. After the Talbiyah, when meeting and parting from a Muslim. During Wudu, when there is a ringing in the ear, or if one forgets something. At the beginning and end of delivering a sermon or reading Hadith, while writing a legal opinion (Fatwa), composing a book, teaching, or studying. For the one proposing marriage and the one conducting or attending a marriage ceremony. At the beginning of all permissible and necessary tasks and when writing the name of the Prophet 2 .ﷺ. The criterion for invalidation (Fasad) is not based on literal or figurative relation, but on whether the word can be addressed to humans; if it can, there is consensus on invalidation. Hence, in *Al-Khulasa*, if one says, "O Allah, grant me such-and-such as a wife," the correct view is that the prayer becomes invalid. 3. The most correct view is that restricting oneself to only one supplication hardens the heart, as has been narrated. Therefore, as a precaution, one should keep it within the obligatory (Fara'id) prayers and otherwise supplicate with heartfelt longing, humility, and devotion with one's preferred prayers, observing their conditions and etiquette, as supplication is the essence of worship. 4. If one only says "As-salamu 'alaykum" or "Salamu 'alaykum," it will suffice, but they will be omitting a Sunnah. Turning the face to the right and left is also a Sunnah. As stated in *At-Tahtawi*.

कुछ लोगों ने **अल्लाहुम्मा अरहम मुहम्मदन** कहना मकरूह (नापसंद) कहा है, लेकिन सही यह है कि यह मकरूह नहीं है, यह 'तबीन' में लिखा है। जब दरूद से फ़ारिग हो (पूरा कर ले), तो अपने लिए, माता-पिता के लिए और सभी मुसलमान मर्दों और औरतों के लिए मगफ़िरत (क्षमा) की दुआ मांगे; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। अपने लिए और अपने अलावा अन्य मुसलमानों के लिए दुआ मांगे और दुआ में सिर्फ अपनी विशिष्टता (सिर्फ अपने लिए न मांगे) न करे और यही सुन्नत है, यह 'तबीन' में लिखा है। फिर इस प्रकार कहे: **रब्बना आतिना फिद-दुनिया हसनतौ-व फ़िल आख़िरति हसनतौ-व क़िना अज़ाबन-नार** (ऐ हमारे रब! हमें दुनिया में भलाई दे और आख़िरत में भलाई दे और हमें आग के अज़ाब से बचा); यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और इस तरह दुआ न मांगे जैसे इंसानों से बातें करते हैं, यानी ऐसी चीज़ें न मांगे जो इंसानों से मांगना मुमकिन हो, जैसे यह कहना कि "ऐ अल्लाह मेरा निकाह फलां औरत से करा दे"; ये इंसानों से करने वाली बातें हैं। और जिन चीज़ों का मांगना इंसानों से मुहाल (असंभव) है, जैसे यह कहना: **अल्लाहुम्मग-फ़िर ली** (ऐ अल्लाह! मेरी मगफ़िरत कर); ये बातें इंसानों से करने वाली नहीं हैं। और **अल्लाहुम्मर-ज़ुक़नी** कहना, यानी "ऐ अल्लाह! मुझे रिज़्क़ (रोज़ी) दे", पहली श्रेणी (इंसानी कलाम) में शामिल है; यह 'हिदाया' में लिखा है, इसलिए इस शब्द के साथ दुआ जायज़ नहीं है, यही सही है; यह 'ऐनी शर्ह हिदाया' में लिखा है।

अगर कोई कहे **अल्लाहुम्मर-ज़ुक़नी मालन अज़ीमन**, यानी "ऐ अल्लाह! मुझे बहुत सा माल दे", तो नमाज़ फ़ासिद (टूट) हो जाएगी। और अगर **अल्लाहुम्मर-ज़ुक़नी अल-इल्म वल-हज्ज** (ऐ अल्लाह! मुझे इल्म और हज नसीब कर) और इस जैसी दुआ मांगे, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। और 'वलवालजिया' में है कि चाहिए कि ऐसी दुआ मांगे जो पहले से याद हो, ताकि ज़बान पर ऐसा कलाम जारी न हो जाए जो इंसानों से करने वाली बातें हों, अन्यथा नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी; यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। और जिन चीज़ों को हमने मुफ़्सिदे-सलात (नमाज़ को तोड़ने वाला) कहा है, वे उसी स्थिति में मुफ़्सिद हैं जब आख़िरी नमाज़ में तशहुद (अत्तहियात) की मात्रा के बराबर न बैठा हो; और जो बैठ गया उसकी नमाज़ पूरी है; यह 'तबीन' में लिखा है। उन दुआओं में से जो हदीस से साबित हैं, यह दुआ है जो हज़रत अबू बक्र (रज़ि.) से मरवी है कि उन्होंने रसूलुल्लाह ﷺ से कहा कि मुझे कोई ऐसी दुआ सिखाएं जो मैं नमाज़ में पढ़ा करूंतो रसूलुल्लाह ﷺ ने फ़रमाया कि यूँ कहो: **अल्लाहुम्मा इन्नी ज़लमतु नफ़्सी ज़ुल्मन कसीरा, व इन्नहु ला यगफ़िरुज़-ज़ुनूबा इल्ला अंता, फ़गफ़िर ली मगफ़िरतम-मिन इंदिका वर-हमनी, इन्नका अंतल-ग़फ़ूरुर-**

रहीम। और इब्ने मसऊद जिन शब्दों से दुआ मांगते थे उनमें यह भी है: **अल्लाहुम्मा इन्नी असअलुका मिनल-ख़ैरि कुल्लिही मा आलिमतु मिन्हु व मा लम आ'लम, व अऊज़ु बिका मिनश-शर्रि कुल्लिही मा आलिमतु मिन्हु व मा लम आ'लम**; यह 'निहाया' में लिखा है। और मुस्तहब (पसंदीदा) है कि नमाज़ पढ़ने वाला नमाज़ के अंत की दुआओं के बाद यह पढ़े: **रब्बिजअल्नी मुक़ीमस-सलाति व मिन ज़ुर्रिय्यती रब्बना व तक़ब्बल दुआ, रब्बनाग-फ़िर ली व लि-वालदैया व लिल-मुमिनीना यौमा यक़ूमुल-हिसाब**; यह 'तातारख़ानिया' में 'हुज्जत' से नक़ल किया गया है। फिर दो सलाम फेरे, एक दाहिनी ओर और दूसरा बाईं ओर। पहले सलाम में दाहिनी ओर इतना मुँह फेरे कि उसके दाहिने गाल की सफेदी नज़र आ जाए और इसी तरह दूसरी तरफ फेरे; 'क़ुनिया' में है कि यही असह् (सबसे सही) है, यह 'शर्ह निक़ाया' में लिखा है जो शैख़ इब्न अल-हुमाम की रचना है।

१ــ फिर अन्य संभावित समयों में दरूद मुस्तहब है (स्पष्ट समय): जुमे का दिन और जुमे की रात, शनिवार और गुरुवार, सुबह और शाम के समय। मस्जिद में प्रवेश और निकलने के समय। हज़रत ﷺ के मज़ार शरीफ की ज़ियारत के समय, सफ़ा और मरवा पर। जुमे के ख़ुतबे आदि में इमाम और ख़तीब के लिए अज़ान के बाद। दुआ के शुरू, बीच और अंत में। क़ुनूत के बाद चाहे वह वितर ही क्यों न हो। तल्बिया के बाद, मुसलमान से मिलने और जुदा होने के समय। वज़ू के समय, कान बजने के समय, फिर भूल जाने पर, वाज़ (उपदेश) कहने और हदीस पढ़ने की शुरुआत और अंत में, फ़तवा लिखने, किताब लिखने, पढ़ाने और पढ़ने के समय, और सगाई करने वाले तथा निकाह पढ़ने और पढ़वाने वाले पर। सभी जायज़ और ज़रूरी कामों की शुरुआत में और हज़रत ﷺ का नाम लिखते समय दरूद मुस्तहब है। १२ــ २ــ फ़साद (नमाज़ टूटने) का आधार हक़ीक़ी और मजाज़ी (वास्तविक और प्रतीकात्मक) संबंध पर नहीं है, बल्कि इस बात पर है कि क्या यह शब्द बंदों (इंसानों) से कहा जा सकता है; अगर कहा जा सकता है तो फ़साद पर सहमति है। इसलिए 'ख़ुलासा' में है कि "ऐ अल्लाह! मुझे फलां पत्नी दे दे", तो असह् यह है कि नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। १२ ३ــ और असह् यह है कि बिल्कुल एक ही दुआ पर बस करना दिल को सख़्त कर देता है, जैसा कि मरवी है। अतः सावधानी बरतते हुए फ़राइज़ (अनिवार्य नमाज़) में इसे रखे और इसके अलावा दिल के शौक, ख़ुज़ू और ख़ुशू (विनम्रता) के साथ अपनी पसंदीदा दुआएं मांगे और उनके नियमों और शिष्टाचार का ध्यान रखे, क्योंकि दुआ भी इबादत का मग़ज़ (सार) है। १२ ४ــ और अगर केवल "अस्सलामु अलैकुम" या "सलामु अलैकुम" कहेगा तो काफ़ी होगा लेकिन सुन्नत को छोड़ने वाला होगा, और दाएँ बाएँ मुँह फेरना भी सुन्नत है। १२ जैसा कि 'तहतावी' में है।

بعضوں نے **اللہم ارحم محمداً** کہنا مکروہ کہا ہے اور صحیح یہ ہے کہ مکروہ نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور جب درود سے فارغ ہو تو اپنے واسطے اور ماں باپ کے واسطے اور سب مسلمان مردوں اور عورتوں کے واسطے مغفرت کی دعا مانگے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اپنے واسطے اور اپنے سوا اور مسلمانوں کے واسطے دعا مانگے اور دعا میں صرف اپنی تخصیص نہ کرے اور یہی سنت ہے یہ تبیین میں لکھا ہے پھر یوں کہے: **ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و في الآخرة حسنة وقنا عذاب النار** یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اس طرح دعا نہ مانگے جیسے آدمیوں سے باتیں کرتے ہیں اور جس کا مانگنا آدمیوں سے محال نہیں ہے جیسے یوں کہنا کہ اے اللہ میرا فلانی عورت سے نکاح کرا دے یہ آدمیوں سے کرنے کی باتیں ہیں اور جن چیزوں کا مانگنا آدمیوں سے محال ہے مثلاً یوں کہنا کہ: **اللہم اغفر لی** اے اللہ میری مغفرت کر یہ باتیں آدمیوں سے کرنے کی نہیں ہیں اور **اللہم ارزقنی** کہنا یعنی اے اللہ مجھ کو رزق دے قسم اول میں شامل ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے پس اس لفظ سے دعا جائز نہیں یہی صحیح ہے یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے۔

اگر **اللہم ارزقنی مالاً عظیماً** کہے یعنی اے اللہ مجھ کو بہت سا مال دے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر **اللہم ارزقنی العلم والحج** اور اس کے ہی مثل دعا مانگے تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ مضمرات میں لکھا ہے اور ولوالجیہ میں ہے کہ چاہئے کہ ایسی دعا مانگے جو پہلے سے یاد ہو اس لئے کہ اس کی زبان پر ایسا کلام جاری نہ ہو جائے کہ جو آدمیوں سے کرنے کی باتیں ہیں تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور جن چیزوں کو ہم نے مفسد صلوٰۃ کہا ہے وہ اسی حالت میں مفسد ہیں جب آخر صلوٰۃ میں بقدر تشہد نہ بیٹھے اور جو بیٹھ گیا تو نماز اس کی پوری ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور منجملہ ان دعاؤں کے جو حدیث سے ثابت ہوئی ہیں یہ دعا ہے جو حضرت

ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ مجھے کوئی ایسی دعا سکھاؤ جو نماز میں پڑھا کروں تو فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ یوں کہو: **اللھم انی ظلمت نفسی ظلما کثیرا وانہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفرلی مغفرۃ من عندك وارحمنی انك انت الغفور الرحیم** اور ابن مسعود جن کلمات سے دعا مانگتے تھے ان میں سے یہ بھی ہے: **اللھم انی اسلك من الخیر کلہ ما علمت منہ ومالم اعلم و اعوذبك من الشر کلہ ما علمت منہ ومالم اعلم** یہ نہایہ میں لکھا ہے اور مستحب ہے کہ نماز پڑھنے والا نماز کے اخیر میں جو دعائیں ہیں ان کے بعد یہ پڑھے: **رب اجعلنی مقیم الصلوۃ ومن ذریتي ربنا وتقبل دعاء ربنا اغفرلی ولوالدي وللمؤمنین یوم یقوم الحساب** یہ تاتارخانیہ میں حجتہ سے نقل کیا ہے پھر دو سلام پھیرے ایک داہنی طرف دوسرا بائیں طرف پہلے سلام میں اس قدر داہنی طرف کو منہ پھیرے کہ اس کے داہنے رخسارہ کی سفیدی نظر آجائے اور اس قدر دوسری طرف کو منہ پھیرے کہ قنیہ میں ہے کہ یہی اصح ہے یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو شیخ ابن الہام کی تصنیف ہے اور السلام۔

۱ـہ پھر دیگر امکانی اوقات میں درود مستحب ہے (تصریحاً اوقات) روز جمعہ و شب جمعہ و روز شنبہ و پنجشنبہ وقت صبح و شام۔ وقت دخول مسجد و خروج مسجد۔ وقت زیارت مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم صفا و مروہ پر۔ خطبہ جمعہ وغیرہ میں امام خطیب کو بعد اذان کے۔ دعا کے شروع درمیان و آخر میں۔ بعد قنوت کے اگرچہ وتر ہو۔ تلبیہ کے بعد مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت۔ وضو کے وقت کان بولنے کے وقت پھر بھول جانے پر وعظ کہنے و حدیث پڑھنے کی ابتداء و انتہا میں اور فتوئی لکھنے تصنیف و درس دینے اور درس لینے کے وقت اور منگنی کرنے والے و نکاح پڑھنے و پڑھوانے والے پر۔ سب جائز ضروری کاموں کے شروع میں اور حضرت ﷺ کا نام لکھنے کے وقت درود مستحب ہے ۱۲ـہ ۲ـہ مدار فساد کا نسبت حقیقی و مجازی پر نہیں ہے بلکہ اس بات پر کہ یہ کلمہ بندوں سے کہہ سکتے ہیں تو فساد متفق ہو

لہٰذا خلاصہ میں ہے کہ **اللہم ارزقنی فلانۃ**۔ الہی فلاں جورو دے دے تو اصح یہ کہ نماز فاسد ہوگی ۱۲ ۳ـہ اور اصح یہ ہے کہ بالکل ایک ہی دعا پر اقتصار کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مروی ہوا ہے پس احتیاطاً فرائض میں رکھے اور سوائے اس کے دل سے جذب شوق و خضوع و خشوع کے ساتھ اپنی مرغوب پسندیدہ دعائیں ان کے اور شرائط و ادب لحاظ رکھے کہ یہ دعا بھی مغز عبادت ہے ۱۲ ۴ـہ اور اگر صرف السلام علیکم یا سلام علیکم کہے گا تو کافی ہو گا مگر تارک سنت ہو گا اور داہنے اور بائیں کو منہ پھیرنا بھی سنت ہے ۱۲ کذا فی الطحطاوی

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (291) Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

...one should say "Alaykum wa Rahmatullah." It is written in *Al-Muhit*. The preferred view is to say "Salam" with the definite article "Al-" (i.e., Al-Salamu Alaykum), and similarly, in Tashahhud, one should say Salam with the "Al-". This is mentioned in *Al-Zahiriyya*. Regarding this Salam, according to us, one should not say "wa Barakatuhu." The Sunnah according to us is that the second Salam should be lower in volume compared to the first. This is mentioned in *Al-Muhit* and it is better, as stated in *Al-Tabyeen*. If a person stands up after turning only to the right, and has not yet spoken or left the place of prostration, he should sit back down and perform the second Salam. This is quoted in *Al-Tatarkhaniyya* from *Al-Mujtaba*. The correct view is that if he has already turned his back to the Qibla, he should not repeat the second Salam. This is written in *Al-Quniya*. If he first turns to the left, he should perform the right-side Salam as long as he hasn't spoken, but should not repeat the left-side Salam. If he performed the Salam facing forward, he should then perform the left-side Salam. This is written in *Al-Tabyeen*.

There is a difference of opinion regarding the follower's (*muqtadi*) Salam. Faqih Abu Ja'far said that the preferred view is for the follower to wait, and when the Imam has finished the Salam to the right, the follower should do the same. When the Imam finishes the Salam to the left, the follower should then do the same. This is written in *Fatawa Qazi Khan*. One should intend to greet the guardian angels and the Muslims on both sides; this is mentioned in *Al-Zahedi*. In our time, one should not intend the women or those not participating in the prayer. This is the correct view according to *Al-Hidayah*. The follower should also include the Imam in his intention. If the Imam is to his right, he includes him with the people on that side; if to his left, then with the people on that side. If the Imam is directly in front, then according to Imam Abu Yusuf, he includes him with the people on the right. According to Imam Muhammad, he includes the Imam in his intention for both sides. This is written in *Al-Muhit* and is also narrated from Imam Abu Hanifa, as stated in *Al-Kafi*. The *Fatawa* states this is the correct view, as mentioned in *Al-Tatarkhaniyya*. If praying alone, one should intend to greet the angels and no one else, without specifying a number for the angels. This is mentioned in *Al-Hidayah* and is the correct view according to *Al-Bada'i*.

When the Imam finishes the Salam for Dhuhr, Maghrib, and Isha, it is disliked (*makruh*) to remain sitting there. He should immediately stand for the Sunnah prayers. He should not perform the Sunnah prayers exactly where he performed the obligatory ones; he should move to the right, left, or backward. If he wishes, he may

go home to perform the Sunnah prayers. If a person is a follower or praying alone, it is permissible to remain in his place and supplicate (*make dua*). However, for prayers without subsequent Sunnahs, like Fajr and Asr, it is disliked to remain sitting facing the Qibla. The Prophet ﷺ called this an innovation (*bid'ah*). After that, he has the choice to leave or stay in his prayer niche until sunrise, which is superior. He should face the congregation, provided there is no *masbuq* (latecomer finishing his prayer) in front of him. If there is, he should turn to his right or left. This rule applies equally in winter and summer, which is the correct view as stated in *Al-Khulasa*. *Al-Mujtaba* mentions that when the Imam finishes Dhuhr, Maghrib, and Isha, he should start the Sunnahs and not engage in lengthy supplications. This is written in *Al-Tatarkhaniyya*.

New Section ☆ Regarding Recitation (*Qira'at*) If there is necessity during travel, such as fear or urgency to move, the Sunnah is to recite *Al-Hamd* (Surah Al-Fatiha) along with any Surah one wishes, and...

---

1. Since various numbers of these angels have been mentioned in Hadith and traditions, the path is to say that we greet as many as there actually are, so all are included and nothing is added. Similarly, the number of Prophets (peace be upon them) is reported differently and no fixed number is established by a clear text (*Nass*). In creeds, it is clarified to believe in this way: that we believe in all Prophets and do not reject any Prophet. (12)
2. That is, it is disliked to delay the Sunnah prayers after the obligatory (*Fard*) prayers beyond the time it takes to say: "Allahumma antas-Salam wa minkas-Salam tabarakta ya dhal-Jalali wal-Ikram." Meaning, after the Fard, one should only pause for as long as it takes to recite this dua or something equivalent, because it is narrated from Aisha (R.A.) in Muslim and Tirmidhi that the Prophet ﷺ would sit after Salam for only as long as it took to say these words. (12)

"अलैकुम व रहमतुल्लाह" कहे, यह 'मुहीत' में लिखा है। मुख्तार (पसंदीदा बात) यह है कि सलाम 'अलिफ़ लाम' के साथ कहे और इसी तरह तशह्हुद में 'अलिफ़ लाम' के साथ सलाम कहे, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और इस सलाम में हमारे नज़दीक "व बरकातुहू" न कहे और सुन्नत हमारे नज़दीक यह है कि दूसरा सलाम पहले सलाम की तुलना में धीमा हो, यह 'मुहीत' में लिखा है और यही बेहतर है, यह 'तब्ईन' में लिखा है। और अगर सिर्फ दाईं तरफ सलाम फेर कर खड़ा हो गया, तो अगर अभी तक बातें नहीं की हैं और सजदे की जगह से बाहर नहीं निकला है, तो बैठकर दूसरा सलाम फेर दे। यह 'ततारखानिया' में 'मुज्तबा' से नक़ल किया गया है। और सही यह है कि जब किबला की तरफ पीठ फेर चुका हो, तो फिर दोबारा सलाम न फेरे, यह 'कुनिया' में लिखा है। और अगर बाईं तरफ पहले सलाम फेर दिया, तो जब तक बात नहीं की है, तब तक दाईं तरफ का सलाम फेर दे और बाईं तरफ के सलाम का दोहराव न करे। और अगर मुँह के सामने सलाम फेरा है, तो बाईं तरफ सलाम फेर दे, यह 'तब्ईन' में लिखा है।

मुक्तदी (इमाम के पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) के सलाम के बारे में मतभेद है। फकीह अबू जाफ़र ने कहा है कि मुख्तार यह है कि मुक्तदी इंतज़ार करे और जब इमाम दाईं तरफ सलाम फेर चुके तब मुक्तदी दाईं तरफ सलाम फेरे और जब इमाम बाईं तरफ के सलाम से फारिग (फ्री) हो जाए तब मुक्तदी बाईं तरफ सलाम फेरे, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। और जो मुहाफ़िज़ (रक्षक) फरिश्ते और मुसलमान उसके दोनों तरफ हैं, उनके सलाम की नियत करे, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। और हमारे ज़माने में औरतों की और उन लोगों की जो नमाज़ में शरीक नहीं हैं, नियत न करे, यही सही है, यह 'हिदाया' में लिखा है। मुक्तदी उन लोगों के साथ इमाम की भी नियत करे। बस अगर इमाम दाईं तरफ हो तो उस तरफ के लोगों में और अगर बाईं तरफ हो तो बाईं तरफ के लोगों में उसकी नियत करे। और अगर इमाम सामने हो तो इमाम अबू यूसुफ के नज़दीक दाईं तरफ के लोगों में उसकी नियत करे और इमाम मोहम्मद के नज़दीक दोनों तरफ इमाम की नियत करे, यह 'मुहीत' में लिखा है और यही रिवायत इमाम अबू हनीफा से है, यह 'काफ़ी' में लिखा है और फ़तावा में है कि यही सही है, यह 'ततारखानिया' में लिखा है। और अकेला नमाज़ पढ़ रहा हो तो फरिश्तों की नियत करे और किसी की नियत न करे और फरिश्तों की नियत में कोई निश्चित संख्या न रखे, यह 'हिदाया' में लिखा है और यही सही है, यह 'बदाई' में लिखा है।

और जब इमाम ज़ुहर, मग़रिब और इशा का सलाम फेर चुके तो फिर वहाँ बैठकर इंतज़ार करना मकरूह है, फ़ौरन सुन्नतों के लिए खड़ा हो जाए और जहां फ़र्ज़ पढ़े हों वहां सुन्नतें न पढ़े, दाईं या बाईं या पीछे की तरफ हट जाए। और अगर चाहे तो अपने घर जाकर सुन्नतें पढ़े। और अगर मुक्तदी हो या अकेला नमाज़ पढ़ता हो तो अगर अपनी नमाज़ की जगह बैठकर दुआ मांगता रहे तो जायज़ है। और इस तरह अगर सुन्नतें नहीं हैं जैसे फ़ज्र और अस्र, उनमें उसी जगह किबला की तरफ मुँह किए हुए बैठकर इंतज़ार करना मकरूह है और नबी ﷺ ने इसका नाम बिदअत रखा है। फिर उसे अधिकार है चाहे चला जाए और चाहे अपनी मेहराब में सूरज निकलने (तुलू-ए-शम्स) तक बैठा रहे और यही अफ़ज़ल (बेहतर) है, और जमाअत की तरफ मुँह कर ले, मगर उसके सामने कोई मसबूक (देर से आने वाला जिसकी रकात छूट गई हो) न हो और अगर हो तो अपने दाईं या बाईं तरफ मुड़ जाए। सर्दी और गर्मी के मौसम का हुक्म एक ही जैसा है, यही सही है, यह 'खुलासा' में लिखा है। और 'मुज्तबा' में है कि जब इमाम ज़ुहर, मग़रिब और इशा से फारिग हो जाए तो सुन्नतें शुरू करे और बहुत लंबी दुआओं में मशगूल (व्यस्त) न हो, यह 'ततारखानिया' में लिखा है।

नौवीं फसल ☆ क़िरात के बयान में अगर सफर में मजबूरी हो, जैसे कोई डर हो या चलने की जल्दी हो, तो सुन्नत यह है कि अल-हम्द (सूरतुल फ़ातिहा) के साथ जो भी सूरत चाहे पढ़ ले और...

---

1. क्योंकि हदीसों और आसार में उन फरिश्तों की गिनती अलग-अलग आई है, तो रास्ता यह हुआ कि जितने वास्तव में हैं हमने सब पर सलाम किया, तो इससे सब शामिल रहेंगे और कोई बढ़ोत्तरी नहीं होगी। इसी तरह नबियों (अलैहिमुस्सलाम) की संख्या अलग-अलग आई है और किसी पक्की दलील (नस) में उनकी संख्या निश्चित नहीं है, तो अक़ाएद में स्पष्ट हुआ कि इस तरह ईमान लाए कि हम सब नबियों पर ईमान लाए और हम किसी नबी का इनकार करने वाले नहीं हैं। (१२)
2. यानी मकरूह है फर्ज़ों के बाद सुन्नतों में देरी करना, सिवाय इतनी देर के जिसमें यह पढ़ सके "अल्लाहुम्मा अन्तास सलाम व मिनकास सलाम तबारकत्ता या ज़ल जलालि वल इकराम", यानी फर्ज़ के बाद इतनी ही देर करे जिसमें यह दुआ या इसके बराबर कोई और पढ़ ले, इस वजह से कि मुस्लिम और तिरमिज़ी में हज़रत आयशा रज़ियल्लाहु अन्हा से रिवायत है कि नबी ﷺ नमाज़ के बाद सलाम के बाद इतना ही बैठते थे कि ये शब्द फरमाते थे। (१२)

علیکم ورحمۃ اللہ کہے یہ محیط میں لکھا ہے مختار یہ ہے کہ سلام الف لام کے ساتھ کہے اور اس طرح تشہد میں الف لام کے ساتھ سلام کہے یہ ظہریہ میں لکھا ہے اور اس سلام میں ہمارے نزدیک دیر کا نہ کہے اور سنت ہمارے نزدیک یہ ہے کہ دوسرا سلام بہ نسبت پہلے سلام کے پست ہو محیط میں لکھا ہے اور یہی بہتر ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر صرف داہنی طرف کو سلام پھیر کر کھڑا ہو گیا تو اگر ابھی تک باتیں نہیں کیں اور سجدے سے باہر نہیں نکلا تو بیٹھ کر دوسرا سلام پھیر دے یہ تاتارخانیہ میں مجتبہ سے نقل کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ جب قبلہ کی طرف کو پیٹھ پھیر چکے تو پھر دوسرا سلام نہ پھیرے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور اگر بائیں طرف کو سلام پھیر دیا تو جب تک کلام نہیں کیا تب تک داہنے طرف کا سلام پھیر دے اور بائیں طرف کے سلام کا اعادہ نہ کرے اور اگر منہ کے سامنے کو سلام پھیرا ہے تو بائیں طرف سلام پھیر دے یہ تبیین میں لکھا ہے مقتدی کے سلام میں اختلاف ہے فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ مختار یہ ہے کہ مقتدی منتظر رہے اور جب امام داہنی طرف کو سلام پھیر چکے تب مقتدی داہنی طرف کو سلام پھیر دے اور جب امام بائیں طرف کے سلام سے فارغ ہو تب مقتدی بائیں طرف کو سلام پھیرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور جو محافظ فرشتے اور مسلمان اس کی دونوں طرف ہیں ان کی سلام میں نیت کرے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور ہمارے زمانہ میں عورتوں کو اور ان لوگوں کی جو نماز میں شریک نہیں نیت نہ کرے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ مقتدی ان لوگوں کے ساتھ امام کی بھی نیت کرے پس اگر امام داہنی طرف ہو تو اس طرف کے لوگوں میں اور اگر بائیں طرف ہو تو بائیں طرف کے لوگوں میں اس کی نیت کرے اور اگر امام سامنے ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک داہنی جانب کے لوگوں میں اس کی نیت کرے اور امام محمد کے نزدیک دونوں طرف

امام کی نیت کرے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی روایت ہے امام ابو حنیفہ سے یہ کافی میں لکھا ہے اور فتاویٰ میں ہے کہ یہی صحیح ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور تنہا نماز پڑھنا ہو تو فرشتوں کی نیت کرے اور کسی کی نیت نہ کرے اور ملائکہ کی نیت میں کوئی عدد معین نہ کرے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور جب امام ظہر اور مغرب اور عشاء کا سلام پھیر چکے تو پھر وہاں بیٹھ کر توقف کرنا مکروہ ہے فوراً سنتوں کے واسطے کھڑا ہو جائے اور جہاں فرض پڑھی ہوں سنتیں نہ پڑھے داہنے یا بائیں یا پیچھے کو ہٹ جائے اور اگر چاہے اپنے گھر جا کر سنتیں پڑھے اور اگر مقتدی ہو یا اکیلا نماز پڑھتا ہو تو اگر اپنی نماز کی جگہ بیٹھ کر دعا مانگتا رہے تو جائز ہے اور اس طرح اگر سنتیں نہیں ہیں جیسے فجر اور عصر ان میں اسی جگہ قبلہ کی طرف منہ کئے ہوئے بیٹھ کٹے ہوئے توقف کرنا مکروہ ہے اور نبی ﷺ نے اس کا نام بدعت رکھا ہے پھر اس کو اختیار ہے چاہے چلا جائے اور چاہے اپنی محراب میں طلوع شمس تک بیٹھا رہے اور یہی افضل ہے اور جماعت کی طرف منہ کر لے مگر اس کے سامنے کوئی مسبوق نہ ہو اور اگر ہو تو اپنے یا بائیں طرف کو پھر جائے سردی اور گرمی کے موسم کا حکم ایک ہی سا ہے یہی صحیح یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور مجتہ میں ہے کہ جب امام ظہر اور مغرب اور عشاء سے فارغ ہو تو سنتیں شروع کرے اور بڑی بڑی دعاؤں میں مشغول نہ ہو یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔

جونئی فصل ☆ قرأت کے بیان میں اگر سفر میں اضطرار ہو مثلاً کوئی خوف ہو یا چلنے کی جلدی ہو تو سنت یہ ہے کہ الحمد کے ساتھ جو نہی صورت چاہے پڑھ لے اور

ا کیونکہ احادیث و آثار ان ملائکہ کے شمار میں مختلف وارد ہیں تو راہ یہ ہوئی کہ جس قدر واقع میں ہیں ہم نے سب پر سلام کیا تو اس سے سب داخل رہے گی و زیادتی نہ ہوئی اسی طرح انبیاء

علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہے اور کوئی شمار ان کا کسی نص میں قطعی نہیں ہے تو عقائد میں مصرح ہوا کہ یوں ایمان لائے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہیں ہیں ۱۲ے ۲ یعنی مکروہ ہے فرضوں کے بعد سنتوں کی تاخیر کرنی مگر بقدر پڑھنے "اللھم انت السلام و منك السلام تبارك یا ذاالجلال والاکرام" یعنی فرض کے بعد اس قدر دیر کرے جس میں یہ دعا یا اس کے برابر کوئی اور پڑھ لے اس وجہ سے کہ مسلم اور ترمذی میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نماز کے بعد سلام کے اتنا ہی بیٹھتے تھے کہ یہ کلمات فرمائیں ۱۲ے

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① | 292 | Kitab-us-Salat (Book of Prayer)

In a state of residence (*Hadar*), if there is an emergency—such as shortage of time or fear for one's life or property—then the Sunnah is to recite only as much as is necessary to ensure the time for prayer does not lapse and safety is not compromised; this is recorded in *al-Zahidi*. During travel (*Safar*), if there is ease—for instance, ample time, security, and stability—the Sunnah is to recite Surah al-Buruj or its equivalent in the Fajr prayer. This fulfills both the Sunnah regarding recitation (*Qira'at*) and the concession of shortening for travel; this is mentioned in *Sharh Munyah al-Musalli*, authored by Amir al-Hajj. In Zuhr, a similar length should be recited; in Asr and Isha, less than that; and in Maghrib, very short Suras should be recited; this is noted in *al-Zahidi*.

In residence, the Sunnah for the Fajr prayer is to recite forty or fifty verses in both rak'ahs collectively, excluding Surah al-Fatihah. *Jami' al-Saghir* states that Zuhr should be similar to Fajr; however, the *Asl* (original text) mentions reciting this amount or less. In Asr and Isha, twenty verses should be recited besides Surah al-Fatihah, and in every rak'ah of Maghrib, a short Surah should be recited; this is documented in *al-Muhit*. Jurists have deemed it preferable (*Mustahsan*) that in residence, *Tiwal al-Mufassal* (the longer Surahs of the final section) be recited for Fajr and Zuhr; *Awsat al-Mufassal* (1) (medium-length Surahs) for Asr and Isha; and *Qisar al-Mufassal* (short Surahs) for Maghrib; this is found in *al-Wiqayah*. *Tiwal al-Mufassal* consists of Surahs from al-Hujurat to al-Buruj; *Awsat al-Mufassal* is from al-Buruj to Lam-Yakun (al-Bayyinah); and the short Surahs are from Lam-Yakun to the end. This is mentioned in *al-Muhit*, *al-Wiqayah*, and *Munyah al-Musalli*.

Tatimmah states that if one is performing Asr during a disliked time (*Makruh* time), it is still correct to complete the full Sunnah recitation; this is noted in *Tatarkhaniyya*. No specific Surahs are fixed for the Witr prayer besides Surah al-Fatihah; thus, whatever one recites is good, as per *al-Muhit*. However, it is narrated from the Prophet ﷺ that he recited 'Sabbihisma Rabbika al-A'la', 'Qul ya ayyuha al-Kafirun', and 'Qul huwallahu ahad'. Therefore, one may recite these Surahs sometimes for blessing (*Tabarruk*), and at other times recite different Surahs so that other parts of the Quran are not neglected; this is written in *al-Tahdhib*.

One should not exceed the recommended (*Mustahabb*) recitation to the point of making the prayer burdensome for the congregation (*Jama'at*). However, after fulfilling the complete Sunnah and recommended recitation, one should consider

making it lighter; this is cited from Tahawi in *al-Mudmarat*. By consensus (*Ijma'*), it is Sunnah to lengthen the recitation in the first rak'ah of Fajr prayer relative to the second rak'ah. Imam Muhammad (may Allah have mercy on him) stated that in his view, it is better in all prayers to make the first rak'ah longer than the second, and the legal verdict (*Fatwa*) is based on this; this is found in *al-Zahidi* and *Mi'raj al-Dirayah*. This view was also adopted for the *Fatwa* in *al-Hujjah* and *Tatarkhaniyya*. The same principle applies outside of Jumu'ah and the two Eids; this is noted in *al-Bada'i'*. Furthermore, there is another difference among the scholars: some say the difference between the two rak'ahs should be a ratio of one-third to two-thirds—meaning two-thirds of the recitation should be in the first rak'ah and one-third in the second. *Sharh Tahawi* states if thirty verses are recited in the first rak'ah, then ten to twenty verses should be recited in the second; this is documented in *al-Muhit*.

This discussion pertains to what is most ideal (*Awlawiyat*). The ruling is that if the difference is substantial—for example, reciting one or two Surahs in the first rak'ah and only three verses in the second—it is not problematic; this is stated in *al-Zahiriyyah*. Some commentaries of *Jami' al-Saghir* mention that without disagreement, it is disliked (*Makruh*) to make the second rak'ah longer than the first by three verses or more. However, if it is made longer by less than that, it is not *Makruh*; this is recorded in *al-Khulasah*. Al-Marghinani said that measuring length by verses applies when verses are equal in size; if verses vary in length, then the count of words and letters is considered.

Footnotes: 1. That is, even if a short Surah is recited, the Sunnah will still be fulfilled. 2. Meaning, with eager followers, one may recite up to a hundred verses; with weary ones, forty or fifty; and with average ones, fifty to sixty. The length of the night should also be considered, and the Imam should account for the commitments and occupations of his followers. 3. Considering the benefit that people may catch the full congregation starting from the first rak'ah. This is mentioned in a *Marfu'* (traced back to the Prophet) Hadith of Abu Qatadah (RA) recorded in Abu Dawud. 4. For Jumu'ah and the two Eids, both rak'ahs should be made equal in length by consensus. In *al-Hilyah*, after citing arguments from Imam Muhammad and the two Sheikhs (Abu Hanifa and Abu Yusuf), it is stated that the *Fatwa* should follow the opinion of the two Sheikhs. (1) Making this type of recitation a Sunnah is established through reports (*Athar*). Caliph Umar (RA) wrote to Abu Musa al-Ash'ari (RA) instructing him to recite *Tiwal al-Mufassal* in Fajr and Zuhr, *Awsat al-Mufassal* in Asr and Isha, and *Qisar al-Mufassal* (short Surahs) in Maghrib; as stated in *al-Shami*.

फतावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① | २९२ | किताबुस-सलात (नमाज़ का बयान)

यदि निवास की स्थिति (हज़र) में विवशता हो, और वह यह है कि समय कम हो या जान-माल का डर हो, तो सुन्नत यह है कि इतना पढ़े जिससे समय और सुरक्षा हाथ से न निकल जाए; यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। और यदि यात्रा (सफ़र) में स्थिति सामान्य हो, उदाहरण के लिए समय में विस्तार, सुरक्षा और ठहराव हो, तो सुन्नत यह है कि फ़ज्र की नमाज़ में 'बुरूज' (सूरह अल-बुरूज) या उसके जैसी कोई और सूरह पढ़े ताकि सुन्नत किराअत (पाठ) का पालन और यात्रा की रियायत (छूट/कमी) दोनों एक साथ हो जाएँ यह 'शरह मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है, जो अमीरुल हाज की रचना है। ज़ुहर में भी इतनी ही मिक़दार पढ़े, और अस्र व ईशा में इससे कम, और मग़रिब में बहुत छोटी सूरतें पढ़े; यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है।

निवास की स्थिति में सुन्नत यह है कि फ़ज्र की नमाज़ की दोनों रकात में 'अल्हम्दु' (सूरह फ़ातिहा) के अलावा चालीस या पचास आयतें पढ़े। 'जामे सगीर' में लिखा है कि ज़ुहर में भी फ़ज्र की तरह ही पढ़े; असल (मूल ग्रन्थ) में है कि या तो इतनी या इससे कम पढ़े। अस्र और ईशा में 'अल्हम्दु' के सिवाय बीस आयतें पढ़े और मग़रिब की हर रकात में छोटी सूरह पढ़े; यह 'मुहीत' में लिखा है। फ़ुक़हा (धर्मशास्त्रियों) ने इसे बेहतर (मुस्तहसन) कहा है कि निवास की स्थिति में फ़ज्र और ज़ुहर की नमाज़ में 'तिवाल-ए-मुफ़स्सल' (लम्बी सूरतें) पढ़े, अस्र और ईशा में 'औसत-ए-मुफ़स्सल' (1) (मध्यम सूरतें) पढ़े, और मग़रिब में छोटी सूरतें पढ़े; यह 'विक़ाया' में लिखा है। 'तिवाल-ए-मुफ़स्सल' सूरह हुजुरात से सूरह बुरूज तक की सूरतें हैं, 'औसत-ए-मुफ़स्सल' सूरह बुरूज से 'लम यकुन' (सूरह अल-बय्यिनाह) तक हैं, और छोटी सूरतें 'लम यकुन' से अंत तक हैं; यह 'मुहीत', 'विक़ाया' और 'मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है।

'ततमिया' में है कि यदि मकरूह समय में अस्र पढ़ रहा हो, तो भी सही यही है कि सुन्नत के अनुसार पूरी किराअत पढ़े; यह 'तातारीखानिया' में लिखा है। वित्र की नमाज़ में 'अल्हम्दु' के अलावा कोई और सूरह निर्धारित नहीं है, अतः जो कुछ पढ़ ले बेहतर है; यह 'मुहीत' में लिखा है। लेकिन नबी ﷺ से रिवायत है कि आपने 'सब्बिहिस्मा रब्बिकल आला' (सूरह अल-आला), 'कुल या अय्युहल काफ़िरून' (सूरह अल-काफ़िरून) और 'कुल हुवल्लाहु अहद' (सूरह अल-इखलास) पढ़ी हैं। अतः कभी बरकत के लिए ये सूरतें पढ़े और कभी इनके अलावा अन्य सूरतें पढ़े ताकि बाकी कुरान के छूट जाने से बचा जा सके यह 'तहज़ीब' में लिखा है।

मुस्तहब (पसंदीदा) किराअत से अधिक न पढ़े और नमाज़ को जमाअत (समूह) के लिए भारी न बनाए, लेकिन पूरी सुन्नत और मुस्तहब किराअत अदा करने के बाद नरमी (तख़फ़ीफ़) का ध्यान रखना चाहिए; यह 'मुज़मरात' में 'तहावी' से उद्धृत किया गया है। फ़ज्र की नमाज़ में पहली रकात को दूसरी रकात की तुलना में लम्बा करना आम सहमति (इज्मा) से सुन्नत है। इमाम मुहम्मद (रह.) ने कहा है कि मेरे नज़दीक बेहतर यह है कि सभी नमाज़ों में पहली रकात को दूसरी रकात की तुलना में लम्बा किया जाए और इसी पर फ़तवा है; यह 'ज़ाहिदी' और 'मेराजुद दराया' में लिखा है। 'हुज्जत' में भी फ़तवे के लिए यही मत लिया गया है; यह 'तातारीखानिया' में लिखा है। जुमा और ईदैन (दोनों ईदों) के अलावा भी यही स्थिति है; यह 'बदाइ' में लिखा है। फिर मशायख़ (विद्वानों) का एक और मतभेद है: कुछ ने कहा है कि दोनों रकात के बीच एक तिहाई और दो तिहाई का अंतर होना चाहिए, यानी दो तिहाई किराअत पहली रकात में और एक तिहाई दूसरी रकात में हो। 'शरह तहावी' में है कि यदि पहली रकात में तीस आयतें पढ़े तो दूसरी रकात में दस या बीस आयतें पढ़े; यह 'मुहीत' में लिखा है।

यह श्रेष्ठता (अवलवियत) का बयान था, और नियम यह है कि यदि अंतर बहुत अधिक हो, जैसे पहली रकात में एक या दो सूरह पढ़े और दूसरी रकात में केवल तीन आयतें, तो कोई हर्ज नहीं; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। 'जामे सगीर' की कुछ व्याख्याओं में उल्लेख है कि निर्विवाद रूप से दूसरी रकात को पहली रकात की तुलना में तीन आयतों या उससे अधिक लंबा करना मकरूह (अनुचित) है, और यदि इससे कम लंबा किया जाए तो मकरूह नहीं है; यह 'खुलासा' में लिखा है। मरग़ीनानी ने कहा है कि आयतों से लंबाई का हिसाब तब होता है जब आयतें बराबर हों, और यदि आयतें छोटी-बड़ी हों तो शब्दों और अक्षरों का हिसाब होता है।

पाद-टिप्पणियाँ: 1. अर्थात् यद्यपि छोटी सूरह पढ़े तो उससे भी सुन्नत अदा हो जाएगी। 2. अर्थात् इच्छुक मुकतदियों (पीछे नमाज़ पढ़ने वालों) के साथ सौ आयत तक पढ़े, आलसी या सुस्त लोगों के साथ चालीस-पचास, और मध्यम श्रेणी वालों के साथ पचास से साठ तक पढ़े। रातों की लंबाई-चौड़ाई को भी देखें और इमाम अपने मुकतदियों की व्यस्तताओं की कमी-बेशी का ध्यान रखे। 3. इस लाभ को देखते हुए कि लोग पहली रकात के साथ पूरी जमाअत पा सकें। यह बात अबू क़तादा (रज़ि.) की मरफ़ू हदीस में है जो अबू दाऊद में स्पष्ट रूप से उल्लेखित है। 4. जुमा और ईदैन में सर्वसम्मति से दोनों रकात बराबर पढ़नी चाहिए। 'हिलिया' में इमाम मुहम्मद और शैख़ैन के प्रमाण उद्धृत करके कहा गया है कि फ़तवा शैख़ैन के कथन पर होना चाहिए। (१) इस प्रकार की किराअत का सुन्नत होना 'असर' (नक़ल/हदीस) से साबित है। हज़रत उमर (रज़ि.) ने अबू मूसा अशअरी (रज़ि.) को पत्र लिखा

कि फ़ज्र और ज़ुहर में 'तिवाल-ए-मुफ़स्सल', अस्र और ईशा में 'औसत-ए-मुफ़स्सल', और मग़रिब में 'क़िसार-ए-मुफ़स्सल' (छोटी सूरतें) पढ़ा करें; जैसा कि 'शामी' में है।

اگر حضر میں اضطرار ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت تنگ ہو اپنی جان یا مال کا خوف ہو تو سنت یہ ہے کہ اس قدر پڑھے کہ جس سے وقت اور امن فوت نہ ہو جائے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور سفر میں حالت اختیار ہو مثلاً وقت میں وسعت اور امن اور قرار ہے تو سنت یہ ہے کہ فجر کی نماز میں بروج یا مثل اس کے کوئی اور سورت پڑھے تا کہ سنت قرآت کی رعایت اور رخصت سفر کی تخفیف دونوں جمع ہو جائیں یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے اور ظہر میں بھی اس قدر پڑھے اور عصر اور عشاء میں اس سے کم اور مغرب میں بہت چھوٹی سورتیں پڑھے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور حضر میں سنت یہ ہے کہ فجر کی نماز کی دونوں رکعتوں میں الحمد کے سوا چالیس یا پچاس آیتیں پڑھے اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ ظہر میں بھی مثل فجر کے پڑھے اصل میں ہے کہ یا اس سے کم پڑھے اور عصر اور عشاء میں الحمد کے سوائے بیس آیتیں پڑھے اور مغرب کی ہر رکعت میں چھوٹی سورۃ پڑھے یہ محیط میں لکھا ہے اور فقہاء نے یہ مستحسن کہا ہے کہ حضر میں فجر اور ظہر کی نماز میں طوال مفصل پڑھے اور عصر اور عشاء میں اوسط مفصل (1) پڑھے اور مغرب میں چھوٹی سورتیں پڑھے یہ وقایہ میں لکھا ہے طوال مفصل سورہ حجرات سے سورہ بروج تک کی سورتیں ہیں اور اوسط مفصل سورہ بروج سے لم یکن تک اور چھوٹی سورتیں لم یکن سے آخر تک یہ محیط اور وقایہ اور منیہ المصلی میں لکھا ہے اور تمیہ میں ہے کہ اگر مکروہ وقت میں عصر پڑھتا ہو تو بھی ٹھیک یہ ہے کہ قرأت مسنون پوری پڑھے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے وتر کی نماز میں الحمد کے سوا کوئی اور سورۃ معین نہیں ہے پس جو کچھ پڑھ لے بہتر ہے یہ محیط میں لکھا ہے لیکن نبی ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلی اور قل یا ایھا الکافرون اور قل ھو اللہ احد پڑھی ہے۔ پس کبھی

تبرکا یہ سورتیں پڑھے اور کبھی ان کے سوا اور سورتیں پڑھے تاکہ باقی قرآن کے چھوٹ جانے سے بچ جائے یہ تہذیب میں لکھا ہے ۔ اور قرأت مستحبہ پر زیادتی نہ کرے اور نماز کو جماعت پر بھاری نہ کر دے لیکن پوری سنت اور مستحب قرأت ادا کرنے کے بعد تخفیف کا لحاظ چاہیے یہ مضمرات میں طحاوی سے نقل کیا ہے اور فجر کی نماز میں پہلی رکعت میں بنسبت دوسری رکعت کے قرأت تطویل کرنا بالاجماع مسنون ہے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ سب نمازوں میں پہلی رکعت کو بہ نسبت دوسری رکعت کے دراز کرے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ زاہدی اور معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور حجتہ میں فتویٰ کے واسطے بھی لیا گیا ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور اسی طرح خلاف جمعہ اور عیدین میں ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور پھر مشائخ کا ایک اور بھی اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ دونوں رکعتوں میں فرق ایک ثلث اور دو ثلث کا ہو یعنی دو ثلث قرأت پہلی رکعت میں پڑھے اور ایک ثلث دوسری رکعت میں اور شرح طحاوی میں ہے کہ پہلی رکعت میں تمہیں آیتیں پڑھے تو دوسری رکعت میں دس بیس آیتیں پڑھے یہ محیط میں لکھا ہے ۔ یہ بیان اولویت کا تھا اور حکم یہ ہے کہ فرق اگر بہت ہو مثلاً پہلی رکعت میں ایک یا دوسورہ پڑھے اور دوسری رکعت میں تین آیتیں پڑھے تو مضائقہ نہیں یہ ظہریہ میں لکھا ہے اور جامع صغیر کی بعض شروح میں مذکور ہے کہ بلا خلاف دوسری رکعت کو پہلی رکعت پر بقدر تین آیتوں کے یا اس سے زیادہ کے طویل کرنا مکروہ ہے اور اگر اس سے کم طویل کرے تو مکروہ نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے مرغنیانی نے کہا ہے کہ تطویل کا آیتوں سے اس وقت حساب ہوتا ہے جب آیتیں برابر ہوں اور اگر آیتیں بڑی چھوٹی ہوں تو کلمات اور حروف

حواشی: 1. یعنی اگر چہ چھوٹی سورہ پڑھے تو اس سے بھی سنت ادا ہو جائے گی ۱۲ 2. یعنی مقتدیین رغبت والوں کے ساتھ سو آیت تک پڑھے اور کسل والوں کے ساتھ چالیس پچاس اور اوسط درجہ والوں کے ساتھ پچاس سے ساٹھ تک پڑھے اور راتوں کی درازی و کمی کو دیکھئے اور امام

اپنے مقتدیوں کے اشغال کی زیادتی و کمی پر لحاظ رکھے ۱۲ ع 3. بنظر اس فائدہ کے لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت کو پالیں یہ بات حدیث مرفوع ابوقتا دہ میں ہے جو ابو داؤد میں ہے مصرح ہے ۱۲ 4. جمعہ اور عیدین میں بالاتفاق دونوں رکعتیں برابر پڑھنی چاہئیں اور حلیہ میں امام محمد اور شیخین کی دلیل نقل کر کے کہا کہ فتویٰ شیخین کے قول پر ہونا چاہیے ۔ (۱) اس طرح کی قرأت کا مسنون ہونا اثر سے ثابت ہے حضرت عمر نے ابوموسیٰ اشعری کو نامہ لکھا کہ فجر اور ظہر میں طوال مفصل پڑھا کر اور عصر اور عشاء میں اوسط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل ہو کذا فی الشامی ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (293) Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

The calculation of lengthening (tatweel) will be considered; this is mentioned in *Al-Tabyeen*. It is disliked (makruh) to fix a specific Surah for any particular prayer. Tahawi and Isbijabi have stated that this ruling applies when a person considers reciting that specific Surah as an absolute obligation (wajib) for that prayer, to the extent that they view other Surahs as impermissible or disliked. However, if a Surah is fixed for the sake of convenience, or if one recites a Surah established from the practice of the Messenger of Allah ﷺ for seeking blessings, then there is no dislike in it. Nevertheless, a condition is that one should occasionally recite other Surahs as well, so that an ignorant person does not mistakenly believe that no other Surah is permissible; this is written in *Al-Tabyeen*. It is preferable (afdal) to recite a complete Surah after *Al-Hamd* (Surah Al-Fatihah) in every unit (rak'ah) of obligatory (fard) prayer. If one is unable to do so, completing one Surah over two rak'ahs is also mentioned in *Al-Khulasah*. If a part of a Surah is recited in one rak'ah and the remainder in the second, some have called it disliked, while others say it is not disliked, and the latter is the correct view; this is mentioned in *Al-Zahiriyyah*. However, one should generally avoid doing this, though if done, there is no objection; this is written in *Al-Khulasah*. According to the apparent narration (*Zahir al-Riwayah*), one should not recite from the middle or the end of a Surah in the first rak'ah and then from the middle or end of another Surah in the second; however, if done, there is no harm, as mentioned in *Al-Zakhirah*. In *Al-Hujjah*, it is stated that if one recites the end of a Surah in the first rak'ah and a complete small Surah in the second—for example, the final section of Surah Al-Baqarah (*Amana al-Rasul*) in the first and Surah Al-Ikhlas in the second—it is not disliked; this is mentioned in *Tatar-Khaniyah*. Reciting the ends of Surahs in both rak'ahs is better than a complete small Surah if the portions from the ends contain more verses. Conversely, if the small Surah has more verses than the end portions, reciting the small Surah is better; this is mentioned in *Al-Zakhirah*.

Regarding whether to recite one long verse, such as the verse of debt (*Ayat al-Dayn*), or three short verses, there is a difference of opinion regarding preference. The correct view is that if the three verses are equivalent in length to a short Surah, reciting them is better; this is mentioned in *Tatar-Khaniyah*. If one recites two Surahs in a single rak'ah with a gap of one or more Surahs between them, it is disliked. If reciting two Surahs over two rak'ahs, it is not disliked if there is a gap of several Surahs between them. If there is a gap of only one Surah, some say it is disliked, while others say it is not disliked if the omitted Surah is long; this is written in *Al-*

Muheet. Just as a gap of two small Surahs is not disliked, as per *Al-Khulasah*. Some have said it is not disliked in any case. If a Surah is recited in the first rak'ah and a Surah that precedes it (in Quranic order) is recited in the second, or in the same rak'ah, it is disliked. Similarly, if a verse is recited and then a preceding verse is recited in the same or next rak'ah, it is disliked. If two verses are recited in one or two rak'ahs with a gap of one or more verses between them, the ruling is the same as that mentioned for the Surahs; this is written in *Al-Muheet*. This entire discussion pertains to obligatory prayers; in Sunnah prayers, these practices are not disliked, as mentioned in *Al-Muheet*. If a Surah is recited in the first rak'ah and in the second rak'ah a Surah is recited such that there is a gap of one Surah between them or a preceding Surah is recited, the preferred choice is to avoid such recitation; this is mentioned in *Al-Zakhirah*. If one begins a Surah and, after reciting one or two verses, intends to switch to another Surah, it is disliked. This ruling also applies if less than a full verse has been recited, even if just one letter is short. However, if one has already said the *Takbir* for bowing (*Ruku*) but then wishes to increase the recitation before actually bowing, there is no harm, as mentioned in *Al-Khulasah*. If only *Al-Hamd* is recited, or *Al-Hamd* with only one or two short verses, it is disliked; this is written in *Al-Muheet*. A person who completes the entire Quran in prayer...

It is narrated from Imam Abu Yusuf in *Nawadir al-Mu'alla* that if a person can only recite "Al-Hamdu lillahi Rabbil 'Alamin," they should recite it once in every rak'ah without repeating it, and their prayer is valid. This is also the opinion of Imam Abu Hanifa. In *Mabsut-e-Bakr*, it is mentioned that to fulfill the Sunnah of recitation, one long verse is equivalent to three short verses.

लंबाई (तत्वील) का हिसाब किया जाएगा, यह 'तबीय्यन' में लिखा है। और किसी नमाज़ के लिए कोई विशेष सूरह तय कर लेना मक़रूह (नापसंद) है। तहावी और इस्बिजाबी ने कहा है कि यह हुक्म उस समय है जब कोई उस सूरह को नमाज़ में इस तरह ज़रूरी (वाजिब) समझ ले कि उसके अलावा किसी और सूरह को नाजायज़ या मक़रूह समझने लगे। लेकिन अगर आसानी के लिए कोई सूरह मुक़र्रर कर ले या जो सूरह रसूलुल्लाह ﷺ से साबित है उसे बरकत के लिए पढ़े, तो इसमें कोई बुराई नहीं है। लेकिन शर्त यह भी है कि उसके अलावा कभी-कभी दूसरी सूरतें भी पढ़े ताकि कोई अज्ञानी यह न समझ ले कि इसके सिवा कोई और सूरह जायज़ नहीं है। यह 'तबीय्यन' में लिखा है। और बेहतर (अफ़ज़ल) यह है कि फ़र्ज़ नमाज़ की हर रक़त में 'अल-हम्द' (सूरह फ़ातिहा) के अलावा एक पूरी सूरह पढ़े। और यदि असमर्थ हो, तो एक ही सूरह को दो रक़तों में पूरा कर ले, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर एक सूरह का कुछ हिस्सा एक रक़त में पढ़ा और कुछ दूसरी रक़त में, तो कुछ ने इसे मक़रूह कहा है और कुछ ने कहा है कि मक़रूह नहीं है, और यही सही है; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है, लेकिन ऐसा करना नहीं चाहिए और यदि करे तो कोई हर्ज नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर एक रक़त में एक सूरह के बीच में से या अंत से पढ़े और दूसरी रक़त में दूसरी सूरह के बीच या अंत से पढ़े, तो ज़ाहिर रिवायत के अनुसार ऐसा नहीं करना चाहिए, लेकिन यदि करे तो कोई हर्ज नहीं, यह 'ज़खीरा' में लिखा है। 'हुज्जत' में है कि एक रक़त में एक सूरह का आख़िरी हिस्सा पढ़ा और दूसरी रक़त में कोई छोटी सूरह पूरी पढ़ी, जैसे एक रक़त में 'आमनर्रसूल' का रुकू पढ़ा और दूसरी रक़त में 'क़ुल हुवल्लाहु अहद' पढ़ी, तो मक़रूह नहीं है, यह 'तातार खानिया' में लिखा है। दोनों रक़तों में सूरह का आख़िरी हिस्सा पढ़ना उस पूरी छोटी सूरह से बेहतर है जिसकी तुलना में आख़िरी सूरह का वह टुकड़ा आयतों में ज़्यादा हो, और अगर पूरी छोटी सूरह उस आख़िरी हिस्से से आयतों में ज़्यादा हो, तो छोटी सूरह पढ़ना बेहतर है, यह 'ज़खीरा' में लिखा है।

और यदि एक लंबी आयत जैसे 'आयतुल मुदयनाह' (आयत-ए-दईन) या तीन छोटी आयतें पढ़ना चाहे, तो इसकी वरीयता (औलवियत) में भी मतभेद है। सही यह है कि यदि तीन आयतें एक छोटी सूरह के बराबर हो जाएं तो उन्हें पढ़ना ही बेहतर है, यह 'तातार खानिया' में लिखा है। यदि एक ही रक़त में ऐसी दो सूरतें पढ़े जिनके बीच में एक या कई सूरतों का अंतर (फ़स्ल) हो, तो यह मक़रूह है। और यदि दो रक़तों में दो सूरतें पढ़े, तो अगर उनके बीच कई सूरतों का अंतर है, तो मक़रूह नहीं है। और यदि एक सूरह का अंतर है, तो कुछ ने मक़रूह कहा है और कुछ ने कहा है कि यदि बड़ी सूरह का

अंतर है, तो मक़रूह नहीं, यह 'मुहीत' में लिखा है। जैसा कि दो छोटी सूरतों के अंतर में मक़रूह नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। कुछ ने कहा है कि किसी भी स्थिति में मक़रूह नहीं है। यदि एक रक़त में एक सूरह पढ़ी और दूसरी रक़त में या उसी रक़त में उससे ऊपर की (कुरान के क्रम में पहले आने वाली) सूरह पढ़ी, तो मक़रूह है। इसी तरह यदि एक रक़त में एक आयत पढ़ी और दूसरी रक़त में या उसी रक़त में उससे ऊपर की आयत पढ़ी, तो मक़रूह है। और यदि एक रक़त में या दो रक़तों में दो ऐसी आयतें पढ़ीं जिनके बीच एक या कई आयतों का अंतर हो, तो उनका हुक्म वही है जो सूरतों के संबंध में बताया जा चुका है, यह 'मुहीत' में लिखा है। यह सारा विवरण फ़र्ज़ नमाज़ों के लिए था, सुन्नत नमाज़ों में यह मक़रूह नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। और यदि एक रक़त में एक सूरह पढ़े और दूसरी रक़त में ऐसी सूरह पढ़ी कि उन दोनों के बीच एक सूरह का अंतर हो या उससे ऊपर की सूरह पढ़ी, तो पसंदीदा बात यह है कि ऐसा करना छोड़ दे, यह 'ज़खीरा' में लिखा है। यदि एक सूरह शुरू की और एक या दो आयतें पढ़ने के बाद दूसरी सूरह शुरू करने का इरादा किया, तो मक़रूह है। यही हुक्म उस स्थिति में भी है जब एक आयत से कम पढ़ चुका हो, चाहे एक अक्षर ही कम हो, लेकिन रुकू के लिए तकबीर कह ली और फिर उसी क़िरात में कुछ और जोड़ना चाहा, तो यदि रुकू नहीं किया है, तो कोई हर्ज नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर केवल 'अल-हम्द' पढ़ी या उसके साथ एक या दो आयतें पढ़ीं, तो यह मक़रूह है, यह 'मुहीत' में लिखा है। जो व्यक्ति नमाज़ में पूरा कुरान ख़त्म करे...

'नवादिर-ए-मुअल्ला' में इमाम अबू यूसुफ़ से रिवायत है कि यदि कोई व्यक्ति केवल इतना पढ़ सकता हो "अल-हम्दु लिल्लाहि रब्बिल आलमीन", तो वह उसे ही हर रक़त में एक बार पढ़े और उसे दोहराए नहीं, उसकी नमाज़ जायज़ है। यही इमाम अबू हनीफ़ा का भी कहना है। 'मब्सूत-ए-बक्र' में है कि सुन्नत अदा होने के लिए एक बड़ी आयत तीन छोटी आयतों के बराबर है।

سے تطویل کا حساب کیا جائے گا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور مکروہ ہے کہ کسی نماز کے واسطے کوئی سورہ مقرر کر لے طحاوی اور اسبیجابی نے یہ کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اس نماز میں اس سورہ کو اس طرح یقینی واجب سمجھ لے کہ اس کے سوا اور سورہ کو نا جائز یا مکروہ سمجھ لے لیکن اگر آسانی کے واسطے کوئی سورہ مقرر کر لے یا جو سورہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوئی ہے اس کو تبرکاً پڑھا کرے تو اس میں کراہت نہیں لیکن اس میں بھی شرط یہ ہے کہ اس کے سوا کبھی کبھی اور سورہ بھی پڑھا کرے تاکہ کوئی جاہل یہ نہ سمجھ لے کہ اس کے سوا اور کوئی سورہ جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ فرض کی ہر رکعت میں الحمد کے سوا ایک پوری سورہ پڑھے اور اگر عاجز ہو تو ایک سورہ دو رکعتوں میں تمام کر لے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر ایک سورہ میں سے کچھ ایک رکعت میں پڑھا اور کچھ دوسری رکعت میں تو بعضوں نے کہا ہے کہ مکروہ ہے اور بعضوں نے کہا ہے مکروہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے لیکن ایسا کرنا نہ چاہئے اور اگر کرے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر ایک رکعت میں ایک سورہ کے بیچ میں سے یا اخیر میں سے پڑھے اور دوسری رکعت میں دوسری سورہ کے درمیان یا اخیر سے پڑھے تو ظاہر روایت کے بموجب ایسا کرنا نہ چاہئے لیکن اگر کرے تو مضائقہ نہیں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور حجتہ میں ہے کہ ایک رکعت میں ایک سورہ کا آخر پڑھا اور دوسری رکعت میں کوئی چھوٹی سورہ پوری پڑھی مثلاً ایک رکعت میں آمن الرسول کا رکوع پڑھا اور دوسری رکعت میں قل ہو اللہ احد پڑھی تو مکروہ نہیں یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے دونوں رکعتوں میں آخر سورہ پڑھنا ایسی پوری چھوٹی سورہ سے افضل ہے

جس کی بہ نسبت آخر سورہ کا ٹکڑا آیتوں میں زیادہ ہو اور اگر چھوٹی پوری سورہ اس آخر سورہ سے آیتوں میں زیادہ ہو سورہ قصیرہ کا پڑھنا افضل ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔

اور ایک طویل آیت جیسے آیت المدینہ یا تین چھوٹی آیتیں پڑھنا چاہے تو اس کی اولویت میں بھی اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ اگر تین آیتیں ایک چھوٹی سورہ کے برابر ہو جائیں تو انہیں کا پڑھنا افضل ہے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور اگر رکعت میں ایسی دو سورتیں پڑھے کہ ان دونوں کے درمیان ایک یا کئی سورہ کا فصل ہے تو مکروہ ہے اور اگر دو رکعتوں میں دو سورتیں پڑھے تو اگر ان دونوں میں کئی سورہ کا فصل ہے تو مکروہ نہیں اور اگر ایک سورہ کا فصل ہے تو بعضوں نے کہا ہے مکروہ ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر بڑی سورہ کا فصل ہے تو مکروہ نہیں یہ محیط میں لکھا ہے جیسے کہ دو چھوٹی سورہ کے فصل میں مکروہ نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ کسی حالت میں مکروہ نہیں اور اگر ایک رکعت میں ایک سورہ پڑھی اور دوسری رکعت میں یا اسی رکعت میں اس سے اوپر کی سورہ پڑھی تو مکروہ ہے اس طرح اگر ایک رکعت میں ایک آیت پڑھی اور دوسری رکعت میں یا اسی رکعت میں اس سے اوپر کی آیت پڑھی تو مکروہ ہے اور اگر ایک رکعت میں یا دو رکعتوں میں دو آیتیں ایسی پڑھیں جن کے درمیان میں ایک یا کئی آیتوں کا فصل ہے تو ان کا حکم وہی ہے جو سورتوں کا حکم مذکور ہو چکا یہ محیط میں لکھا ہے یہ سارابیان فرضوں کا تھا سنتوں میں مکروہ نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر ایک رکعت میں ایک سورہ پڑھے۔ اور دوسری رکعت میں ایسی سورہ پڑھی کہ ان دونوں میں ایک سورہ کا فصل یا اس سے اوپر کی سورہ پڑھی مختار یہ ہے کہ اس طرح پڑھنا ہے چھوڑ دے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ اگر ایک سورہ شروع کی اور ایک یا دو آیتیں پڑھنے کے بعد دوسری سورہ شروع کرنے کا ارادہ کیا تو مکروہ ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ ایک آیت سے کم پڑھ چکا ہے اگر چہ ایک ہی حرف کم ہوا مگر رکوع کے واسطے تکبیر کہہ لی

ابھر اسی قرأت میں اور زیادتی کرنا چاہی تو اگر رکوع نہیں کر لیا ہے تو مضائقہ نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر صرف الحمد للہ پڑھی یا الحمد کے ساتھ ایک یا دو آیتیں پڑھیں تو یہ مکروہ ہے یہ محیط میں لکھا ہے جو شخص نماز میں سارا قرآن تمام کرے وہ

نوادر معلی میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ ایک شخص فقط اس قدر الحمد للہ رب العالمین پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایک بار پڑھے اور مکرر نہ کرے اور اس کی نماز جائز ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور مبسوط بکر میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت بمنزلہ تین آیات کے ہے ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) | 293 | Kitab-us-Salat

When Mu'awwidhatayn, i.e., Surah Al-Falaq and Surah An-Nas, have been recited in one rak'ah, then in the second rak'ah, after Al-Hamd (Surah Al-Fatihah), one should recite from Surah Al-Baqarah. This is written in Al-Khulasah. In At-Tajniz, it is mentioned that it is permissible to recite from all seven modes of recitation (Qira'at) and all narrations. However, in my opinion, what is correct is that an Imam should not recite unusual (strange) modes of recitation or those established through obscure (rare) narrations. This is written in Tatar Khaniyah.

Fifth Section Regarding the Slips (Errors) of the Reciter (Qari)

Among the errors of the reciter is to join a letter of one word with a letter of another word. If a letter of one word is joined with a letter of another word—for example, reciting 'Iyyaka Na'budu' in such a way that the 'Kaf' joins with the 'Nun', or reciting 'Ghayril Maghdubi Alayhim' such that the 'Ba' joins with the 'Ain', or reciting 'Sami' Allahu Liman Hamidah' such that the 'Ha' of 'Allah' joins with the 'Lam'—then the correct view is that even if done intentionally, the prayer will not be invalidated (fasid). This is written in Al-Khulasah. Another error is substituting one letter with another. If one letter is mentioned in place of another—for example, reciting 'Innal Muslimun' instead of 'Innal Muslimin' or 'Innal Zalimun' instead of 'Innal Zalimin'—the prayer will not be invalidated. However, if the meaning changes, and if the two letters are such that they could easily be distinguished, like 'Ta' (ط) and 'Sad' (ص), so if someone recites 'Salihat' instead of 'Talihat', the prayer will be invalidated according to everyone. If the two letters are such that they cannot be distinguished without hardship, like 'Za' (ظ) and 'Zad' (ض), 'Sad' (ص) and 'Sin' (س), or 'Ta' (ط) and 'Ta' (ت), then the scholars differ. The majority view is that the prayer will not be invalidated. This is written in Fatawa Qazi Khan, and most scholars have issued fatwas based on this. Imam Abul Hasan and Qazi Imam Abu Asim stated that if done intentionally, the prayer will be invalidated, but if it happens accidentally or if one cannot distinguish between them, it will not be invalidated. This is the most correct and preferred view among all opinions. This is written in Al-Wajiz, which is a work by Al-Kardari. A person who cannot articulate letters properly should strive to do so and will not be excused otherwise. If his tongue cannot pronounce certain letters, and if he cannot find an ayah without those letters, then his prayer will be valid according to everyone, but he should not lead others in prayer. If he finds an ayah without those letters and recites it, it will be valid according to everyone. If he recites the

same ayah that contains those letters, some have said his prayer will not be valid. This is written in Fatawa Qazi Khan, and it is the correct view as stated in Al-Muhit.

Another error is the omission (hadhf) of letters. If the omission is for the sake of brevity or contraction (ijaz and tarkhim) and the conditions are met—such as reciting 'wa had' or 'ya mal'—the prayer will not be invalidated. If it is not for brevity and the meanings do not change—for example, reciting 'wa laqad ja'ahum rusuluna bil-bayyināt' but omitting the 'ta'—the prayer will not be invalidated. However, if the meaning changes—for example, reciting 'fama lahum yuminun' instead of 'fama lahum la yuminun'—then according to most scholars, the prayer will be invalidated. This is written in Al-Muhit. In Al-Atabiyyah, it is mentioned that this is the most correct view, and it is also written in Tatar Khaniyah. For instance, reciting 'la yazlimun tarayta' instead of 'wa hum la yazlimun afara'ayta', omitting the 'alif' of 'afara'ayta' and joining the 'nun' of 'yazlimun' with the 'ta' of 'tarayta', or reciting 'li yuhsinun nahum sun'a' instead of 'man yuhibbun annahum yuhsinun sun'a', omitting the 'alif' of 'annahum' and joining the two 'nuns', the prayer will not be invalidated.

1. For example, if 'ha' (ح) is not pronounced and instead 'Al-hamdu' sounds like 'Al-hamdu' (with a light 'h'), or the 'Ain' of 'A'udhu' is pronounced as an 'Alif', or 'Sin' is pronounced instead of 'As-Samad'. If he strives day and night to pronounce them correctly but is unable to, then his prayer is valid. If he stops trying, it is invalidated. There is no excuse for giving up the effort for the rest of his life. 12

जब मुअविज़तैन यानी सूरह 'कुल अऊज़ु बि रब्बिल फ़लक' और 'कुल अऊज़ु बि रब्बिन नास' एक रकात में पढ़ चुके तो दूसरी रकात अलहम्द के बाद सूरह बकरा में से पढ़े। यह खुलाप़्सा में लिखा है और तजनीस में है कि क़ुरआन सातों क़िरात और सब रिवायतों से पढ़ना जाइज़ है, लेकिन मेरे नज़दीक ठीक यह है कि अजीब क़िराआतें इमामों के साथ और जो ग़रीब रिवायतों से साबित हुई हैं न पढ़े, यह तातार खानिया में लिखा है।

पांचवीं फ़स्ल क़ारी की लग़्ज़िश के बयान में

क़ारी की लग़्ज़िशों में से यह है कि एक कलिमे के एक हर्फ़ को दूसरे कलिमे के हर्फ़ से मिला दे। अगर एक कलिमे का हर्फ़ दूसरे कलिमे के हर्फ़ से मिलाया, मिसाल के तौर पर 'इय्याका नाबुदु' इस तरह पढ़ा कि 'काफ़' 'नून' से मिल गया या 'ग़ैरिल मग़ज़ूबि अलैहिम' इस तरह पढ़ा कि 'बे' 'ऐन' से मिल गया या 'समिअल्लाहु लिमन हमिदहु' इस तरह पढ़ा कि अल्लाह की 'हा' 'लाम' से मिल गई तो सही यह है कि अगरचे अमदन (जानबूझकर) पढ़े, नमाज़ फ़ासिद न होगी। यह खुलाप़्सा में लिखा है। और उनमें से एक हर्फ़ की जगह दूसरे हर्फ़ का ज़िक्र करना है। एक हर्फ़ की जगह दूसरा हर्फ़ ज़िक्र किया, मिसाल के तौर पर 'इन्नल मुस़्लीमीन' की जगह 'इन्नल मुस़्लिमून' और 'इन्नल ज़ालिमीन' की जगह 'इन्नल ज़ालिमून' पढ़ा तो नमाज़ फ़ासिद न होगी और अगर मानी बदल गए हैं, फिर अगर वे दोनों ऐसे हर्फ़ थे कि उनमें आसानी से जुदाई मुमकिन थी जैसे कि 'तो' और 'साद', तो अगर किसी ने 'तालिहात' की जगह 'सालिहात' पढ़ दिया तो सबके नज़दीक नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और अगर वे दोनों हर्फ़ ऐसे थे कि उनमें बग़ैर मशक़्क़त फ़र्क़ नहीं हो सकता था जैसे कि 'ज़ो' और 'ज़ाद' और 'साद' और 'सीन' और 'तो' और 'ते'। इसमें मशाइख़ का इख़्तिलाफ़ है, अक्सर का क़ौल यह है कि नमाज़ फ़ासिद न होगी। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है और अक्सर मशाइख़ ने इसी पर फ़तवा दिया है। इमाम अबुल हसन और क़ाज़ी इमाम अबू आसिम ने कहा है कि अगर अमदन ऐसा करेगा तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और अगर इत्तिफ़ाक़न उसकी ज़बान से निकल गया या उनमें तमीज़ नहीं जानता तो फ़ासिद न होगी और यही सब क़ौलों में ठीक और मुख़्तार है। यह वजीज़ में लिखा है जो कि करदरी की तसनीफ़ है। जो शख़्स हर्फ़ों को अच्छी तरह अदा नहीं कर सकता तो चाहिए कि कोशिश करे और इसमें माज़ूर न होगा। फिर अगर बाज़ हर्फ़ों में उसकी ज़बान जारी नहीं होती तो अगर उसको कोई ऐसी आयत न मिले जिसमें ये हर्फ़ न हों तो नमाज़ उसकी सबके नज़दीक जाइज़

होगी मगर उसको चाहिए कि दूसरे की इमामत न करे। और अगर उसको कोई ऐसी आयत मिले कि जिसमें ये हर्फ़ न हों और उसको पढ़े तो सबके नज़दीक जाइज़ होगी और अगर वही आयत पढ़े कि जिसमें ये हर्फ़ हैं तो बाज़ों ने कहा है कि नमाज़ उसकी जाइज़ न होगी, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है और यही सही है, यह मुहीत में लिखा है।

और उनमें से हर्फ़ों का हज़्फ़ (मिटा) कर देना है। अगर हज़्फ़ बतौरे ईजाज़ व तरख़ीम (संक्षेप) के है तो अगर शर्तें मौजूद हैं, मिसाल के तौर पर यूँ पढ़ा 'व हाद' और 'या माल' तो नमाज़ फ़ासिद न होगी। और अगर बतौरे ईजाज़ व तरख़ीम के न हो, फिर अगर मानी नहीं बदलते, मिसाल के तौर पर 'वलक़द जाअहुम रुसुलुना बिल बय्येनात' पढ़ा और 'ते' छोड़ दी तो नमाज़ फ़ासिद न होगी। और अगर मानी बदल जाएँ मिसाल के तौर पर 'फ़मा लहुम ला यूमिनून' की जगह 'फ़मा लहुम यूमिनून' पढ़ दे तो आम मशाइख़ के नज़दीक नमाज़ फ़ासिद होगी। यह मुहीत में लिखा है। अताबिया में है कि यही अस़ह (सबसे सही) है, यह तातार खानिया में लिखा है। और मिसाल के तौर पर 'व हुम ला यज़्लिमून' 'अफ़रैता' को 'ला यज़्लिमून तरैता' पढ़ा और 'अफ़रैता' का 'अलिफ़' हज़्फ़ कर दिया और 'यज़्लिमून' के'नून' को 'अफ़रैता' की 'ते' से मिला दिया, 'मन युहिब्बून अन्नहुम युहसिनून सुनआ' को 'लि युहसिनून नहुम सुनआ' पढ़ा और 'अन्नहुम' का 'अलिफ़' हज़्फ़ करके दोनों 'नून' को मिला दिया तो नमाज़ फ़ासिद न होगी।

1. मिसाल के तौर पर 'हा' नहीं अदा होती तो वह मिसाल के तौर पर 'अलहम्दु' की जगह 'अलहम्दु' (हे के साथ) निकले या 'अऊज़ु' का 'ऐन' 'अलिफ़' निकला या 'अस़-स़मद' की जगह 'सीन' निकला। फिर वह रात दिन उसके सही निकालने में कोशिश करता है और उन पर क़ादिर नहीं होता है तो नमाज़ जाइज़ है और अगर कोशिश छोड़ दी तो फ़ासिद है और यह गुंजाइश नहीं कि बाक़ी उम्र में कोशिश छोड़ दे। १२

جب معوذتین یعنی سورہ قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس ایک رکعت میں پڑھ چکے تو دوسری رکعت الحمد کے بعد سورہ بقرہ میں سے پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور تجنس میں ہے کہ قرآن ساتوں قرات اور سب روایتوں سے پڑھنا جائز ہے لیکن میرے نزدیک ٹھیک یہ ہے کہ عجیب قرآتیں اماموں کے ساتھ اور جو غریب روایتوں سے ثابت ہوئی ہیں نہ پڑھے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے

پانچویں فصل

قاری کی لغزش کے بیان میں

قاری کی لغزشوں میں سے ہے کہ ایک کلمہ کے ایک حرف کو دوسرے کلمہ کے حرف سے ملاوے اگر ایک کلمہ کا حرف دوسرے کلمہ کے حرف سے ملایا مثلاً ایاک نعبد اس طرح پڑھا کہ کاف نون سے مل گیا یا غیر المغضوب علیہم اس طرح پڑھا کہ بے عین سے مل گیا یا سمیع اللہ لمن حمدہ اس طرح پڑھا کہ اللہ کی ہ لام سے مل گئی تو صحیح یہ ہے کہ اگرچہ عمداً پڑھے نماز فاسد نہ ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے ایک حرف کی جگہ دوسرے حرف کا ذکر کرنا ہے ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف ذکر کیا مثلاً ان المسلمین کی جگہ ان المسلمون اور ان الظالمین کی جگہ ان الظالمون پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر معنی بدل گئے ہیں پس اگر وہ دونوں ایسے حرف تھے کہ ان میں آسانی سے جدائی ممکن تھی جیسے کہ طا اور صاد پس اگر کسی نے طالحات کی جگہ صالحات پڑھ دیا تو سب کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ دونوں حرف ایسے تھے کہ ان میں بغیر مشقت فرق نہیں ہو سکتا تھا جیسے کہ ظا اور ضاد اور

صاد اور سین اور طا اور تا۔ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اکثر کا قول یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اکثر مشائخ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ امام ابو الحسن اور قاضی امام ابو عاصم نے کہا ہے کہ اگر عمداً ایسا کرے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اتفاقاً اس کی زبان سے نکل گیا یا ان میں تمیز نہیں جانتا تو فاسد نہ ہو گی اور یہی سب قولوں میں ٹھیک اور مختار ہے یہ وجیز میں لکھا ہے جو کہ کردری کی تصنیف ہے۔ جو شخص حرفوں کو اچھی طرح ادا نہیں کر سکتا تو چاہئے کہ کوشش کرے اور اس میں معذور نہ ہوگا پس اگر بعض حروف میں اس کی زبان جاری نہیں ہوتی تو اگر اس کو کوئی ایسی آیت نہ ملے جس میں یہ حرف نہ ہوں تو نماز اس کی سب کے نزدیک جائز ہو گی مگر اس کو چاہئے کہ دوسرے کی امامت نہ کرے اور اگر اس کو کوئی ایسی آیت ملے کہ جس میں یہ حرف نہ ہوں اور اس کو پڑھے تو سب کے نزدیک جائز ہو گی اور اگر وہی آیت پڑھے کہ جس میں یہ حروف ہیں تو بعضوں نے کہا ہے کہ نماز اس کی جائز نہ ہو گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ محیط میں لکھا ہے

اور منجملہ ان کے حروف کا حذف کر دینا ہے اگر حذف بطور ایجاز و ترخیم کے ہے تو اگر شرطیں موجود ہیں مثلاً یوں پڑھا و ہاد وایا مال تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر بطور ایجاز و ترخیم کے نہ ہو پس اگر معنی نہیں بدلتے مثلاً ولقد جاء هم رسلنا بالبینات پڑھا اور تے چھوڑ دی تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر معنی بدل جائیں مثلاً فما لهم لایومنون کی جگہ فمالهم یومنون پڑھ دے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو گی۔ یہ محیط میں لکھا ہے عتابیہ میں ہے کہ یہی اصح ہے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے ۔ اور مثلاً و ہم لا یظلمون افرایت کو لا یظلمون ترایت پڑھا اور افرایت کا الف

حذف کر دیا اور یظلمون کے نون کو افرایت کی تے سے ملا دیا من یحبون انھم لیحسنون صنعاً کو لیحسنون نھم صنعاً پڑھا اور انھم کا الف حذف کر کے دونوں نون کو ملا دیا تو نماز فاسد نہ ہو

1. مثلاً ح نہیں ادا ہوتی تو وہ مثلاً الحمد بجائے الحمد کے نکلے یا اعوذ کا عین نکلا اور الف نکلا یا الصمد کی جگہ سین نکلا پس وہ رات دن اس کے صحیح نکالنے میں کوشش کرتا اور انہیں قادر ہوتا ہے تو نماز جائز ہے اور اگر کوشش چھوڑ دی تو فاسد ہے اور یہ گنجائش نہیں کہ باقی عمر میں کوشش چھوڑ دے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1), Page 295, Book of Prayer (Kitab al-Salah)

...will occur; this is written in *Al-Zakheerah*. Among such instances is the addition of a letter. If a letter is added but the meaning does not change—for example, reciting *wa-innahu anil-munkar* as *wa-inha anil-munkar*—then according to the majority of scholars, the prayer is not invalidated; this is stated in *Al-Khulasah*. Similarly, if one recites *humul-ladhina kafaru* by articulating the *meem* of *hum* with a *sukun* and pronouncing the omitted *alif* of *al-ladhina*, the prayer is not invalidated. Likewise, if one recites *ma khalaqadh-dhakara wal-untha* by articulating the elided *alif* and the assimilated *laam*, the prayer is not invalidated; this is recorded in *Al-Muheet*. However, if the meaning changes—for example, reciting *zarabi* as *zarib*, or *mathani* as *mashanin*, or adding a *waw* in the verse *inna sa'yakum lashatta*, or adding a *waw* in *wal-quranil-hakimi innaka laminal-mursalin*—then the prayer is invalidated; this is written in *Al-Khulasah*.

Another instance is omitting a word and replacing it with another. If one omits a word and replaces it with another that is close in meaning and exists elsewhere in the Quran—for example, saying *Hakeem* instead of *Aleem*—the prayer is not invalidated. If the word is not in the Quran but is close in meaning—for example, reciting *aniyamīn* instead of *al-tawwabīn*—it is narrated from Imam Abu Hanifa (RH) and Imam Muhammad (RH) that the prayer is not invalidated, while Imam Abu Yusuf (RH) narrates that it is invalidated. If the word is neither in the Quran nor close in meaning, and it is not a type of glorification (*tasbih*), magnification (*tamjid*), or remembrance (*dhikr*), then by consensus, the prayer is invalidated. If the word is in the Quran but the meanings are not close—for example, reciting *ghafilin* instead of *fa'ilin* in *inna kunna fa'ilin*, or changing a word in a way that leads to a belief in disbelief (*kufr*)—then according to the majority of scholars, the prayer is invalidated, and this is also the correct opinion of Imam Abu Yusuf; this is written in *Al-Khulasah*.

Furthermore, if an attribution is made incorrectly—if the attribution is to something not mentioned in the Quran, such as reciting "Mary, daughter of Ghaylan," then without disagreement, the prayer is invalidated. If the attribution is to something in the Quran, such as "Mary, daughter of Luqman" or "Moses, son of Jesus," Imam Muhammad (RH) holds it is not invalidated, and this is the opinion of the majority of scholars. However, reciting "Jesus, son of Luqman" invalidates the prayer, while reciting "Moses, son of Luqman" does not invalidate it because Jesus had no father while Moses did; he merely erred in the name. This is written in *Al-Wajiz*, which is a work by Al-Quduri.

Another category is adding an extra word not replacing another. If the extra word changes the meaning and exists elsewhere in the Quran—for example, adding "and they disbelieved" (*wa kafaru*) after "those who believe in Allah and His Messenger"—or if it doesn't exist in the Quran—for example, adding "and beauty" (*wa jamalan*) to the verse *innama numli lahum liyazdadu ithman*—then the prayer is invalidated. If the meaning does not change and the word exists elsewhere in the Quran—for example, reciting *Khabiran Basira* instead of *Khabira* in the verse *innallaha kana bi-ibadihi khabira*—then by consensus, the prayer is not invalidated. If the word is not in the Quran—for example, adding "and apples" (*wa tuffah*) to the verse *fiha fakihatun wa nakhlun wa rumman*—the prayer is not invalidated according to the majority of scholars; this is written in *Al-Muheet*.

Another instance involves repeating a letter or word. If a letter is repeated and a weak letter becomes pronounced—for example, reciting *man yartadid* instead of *man yartad*—the prayer is not invalidated. However, if there is an excess of letters—for example, reciting "Alhamdulillah" with three *laams*—the prayer is invalidated. If a word is repeated, the prayer is not invalidated if the meaning doesn't change, but it is if the meaning changes—for example, reciting "Rabbil-Alamin" or "Malik Malik Yawmid-Din"—the correct view is that the prayer is invalidated, as written in *Al-Zahiriyah*. Another error involves reversing the order of words...

Footnotes: 1. Reciting *qalu na'am* instead of *alastu birabbikum qalu bala* invalidates the prayer. Reciting *taftun* instead of *tuhun* is a clearer invalidation. In the phrase *antal-azizul-karim*, reciting *al-hakim* is the preferred view for invalidation. Reciting "at sunrise" instead of "before sunrise" is corruptive. Small changes in *Safariya* and *An-Nazi'at* are not invalidating. This is found in *Umdah*, *Tawdih*, *Al-Hidayah*, and *Sharh al-Hidayah*.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) 295 किताबुस सलात

होगी, यह 'ज़खीरा' में लिखा है। और इनमें से एक अक्षरों की अधिकता है; यदि कोई अक्षर बढ़ा दिया जाए, तो यदि अर्थ नहीं बदलते, जैसे 'व-इन्नहु अनिल मुनकर' को 'व-इन्हा अनिल मुनकर' पढ़ा, तो आम मशाइख़ के नज़दीक नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) नहीं होगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और इसी प्रकार यदि 'हुमुल लज़ीना कफ़रू' को इस प्रकार पढ़ा कि 'हुम' के'मीम' को जज़्म किया और 'लज़ीना' के लुप्त 'अलिफ़' को प्रकट किया, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। और इसी तरह यदि 'मा ख़लक़ज़ ज़करा वल उनसा' को इस प्रकार पढ़ा कि लुप्त अलिफ़ और 'लाम' को प्रकट किया, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। और यदि अर्थ बदल जाएँ जैसे 'ज़रबी' को 'ज़ारीब' पढ़ा, 'मिस़ानी' को 'मिशानीन' पढ़ा, 'व-इन्ना स'यक़ुम' में 'و' (व) बढ़ा दिया, या 'वल क़ुरआनिल हकीम इन्नका लमिनल मुरसलीन' में 'و' (व) बढ़ाकर पढ़ा, तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

और इनमें से यह भी है कि एक शब्द को छोड़कर उसकी जगह दूसरा शब्द बढ़ा दे; यदि एक शब्द को छोड़कर उसके बदले दूसरा शब्द ऐसा पढ़ा जिसका अर्थ उससे मिलता-जुलता है और वह शब्द क़ुरआन में दूसरी जगह भी मौजूद है, जैसे 'अलीम' की जगह 'हकीम' पढ़ दिया, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। और यदि वह शब्द क़ुरआन में नहीं है लेकिन अर्थ में उसके करीब है, जैसे 'तव्वाबीन' की जगह 'अनियामीन' पढ़ दिया, तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम मोहम्मद (रह.) से यह वर्णित है कि नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) से रिवायत है कि नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और यदि वह शब्द क़ुरआन में न हो और न ही दोनों शब्दों के अर्थ करीब हों, तो यदि वह शब्द तस्बीह, तम्जीद या ज़िक्र की श्रेणी से नहीं है, तो सर्वसम्मति से नमाज़ फ़ासिद होगी। और यदि वह क़ुरआन में है लेकिन दोनों शब्दों के अर्थ करीब नहीं हैं, जैसे 'इन्ना कुन्ना फ़ाअलीन' में 'फ़ाअलीन' के बजाय 'ग़ाफ़िलीन' पढ़ा, या ऐसा कोई शब्द बदल दिया जिससे कुफ़्र (अविश्वास) का अक़ीदा निकलता हो, तो आम मशाइख़ के नज़दीक नमाज़ फ़ासिद होगी और इमाम अबू यूसुफ़ का सही मज़हब भी यही है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

और यदि किसी चीज़ का संबंध ऐसी चीज़ से जोड़ दिया जिससे उसका संबंध नहीं है, तो यदि वह चीज़ क़ुरआन में नहीं है, जैसे 'मरीयम इबनत ग़ैलान' पढ़ा, तो बिना किसी मतभेद के नमाज़ फ़ासिद होगी। और यदि जिसका संबंध जोड़ा गया वह क़ुरआन में है, जैसे 'मरीयम इबनत लुक़मान' या 'मूसा इब्न ईसा' पढ़ा, तो इमाम मोहम्मद के नज़दीक फ़ासिद नहीं होगी, और यही आम मशाइख़ का भी

मत है। और यदि 'ईसा बिन लुक़मान' पढ़ा तो नमाज़ फ़ासिद होगी, और यदि 'मूसा बिन लुक़मान' पढ़ा तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी क्योंकि ईसा के पिता नहीं थे और मूसा के पिता थे, बस उसने नाम में गलती की है, यह 'वजीज़' में लिखा है जो क़ुदूरी की रचना है।

और इनमें से एक ऐसे शब्द की अधिकता है जो किसी शब्द के बदले में न हो; यदि अतिरिक्त शब्द से अर्थ बदल जाएँ और वह शब्द क़ुरआन में दूसरी जगह मौजूद हो, जैसे 'अल्लज़ीना आमनू बिल्लाहि व रसूलिही' के साथ 'व कफ़रू' पढ़ दिया, या शब्द क़ुरआन में न हो जैसे 'इन्नमा नुमली लहुम लियज़दादू इस्मन' के साथ 'व जमालन' पढ़ दिया, तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और यदि अर्थ न बदलें, और वह शब्द क़ुरआन में कहीं और हो, जैसे 'इन्नल्लाह का-न बि-इबादिही ख़बीरा' के स्थान पर 'ख़बीरन बसीरा' पढ़ दिया, तो सर्वसम्मति से नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। और यदि वह शब्द क़ुरआन में मौजूद न हो, जैसे 'फ़िहा फ़ाकिहतुन व नख़लुन व रुम्मान' को 'व तुफ़्फ़ाह' बढ़ाकर पढ़ा, तो आम मशाइख़ के नज़दीक फ़ासिद नहीं होगी, यह 'मुहीत' में लिखा है।

और इनमें से अक्षरों या शब्दों की पुनरावृत्ति भी है; यदि एक अक्षर को दोहराया और उससे किसी कमज़ोर अक्षर का प्रकटीकरण हो गया, जैसे 'मन यरत्तद' को 'मन यरतदिद' पढ़ा, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। और यदि अक्षर की अधिकता हुई, जैसे 'अलहम्दु लिल्लाह' को तीन 'लाम' के साथ पढ़ा, तो नमाज़ फ़ासिद होगी। और यदि शब्द को दोहराया और अर्थ नहीं बदले तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, और यदि अर्थ बदल गए जैसे 'रब्बिल आलमीन' या 'मालिक मालिक यौमिद्दीन' पढ़ा, तो सही यह है कि नमाज़ फ़ासिद होगी, 'ज़हीरिया' में लिखा है। और इनमें से एक गलती शब्दों को आगे-पीछे कर देना है...

(पादलेख/हाशिया): 1. यदि 'अलस्तु बिरब्बिकुम क़ालू बला' की जगह 'क़ालू नअम' पढ़ा तो फ़ासिद है। 'تهون' की जगह 'تفتون' में फ़ासिद होना स्पष्ट है। 'अन्तल अज़ीज़ुल करीम' में 'अल-हकीम' पढ़ा तो पसंदीदा राय यह है कि फ़ासिद है। 'क़बल तुलूइश शम्स व क़बलल ग़ुरूब' की जगह 'इन्द तुलूइश शम्स' पढ़ना बिगाड़ने वाला है। 'सफ़रिया' और 'अन-नाज़िआत' में छोटे-बड़े बदलावों से नमाज़ फ़ासिद नहीं होती। यह 'उम्दा', 'तौज़ीह', 'अल-हिदाया' और 'शरह हिदाया' में है।

ہوگی یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے زیادتی حرف کی اگر کوئی حرف بڑھا دیا تو اگر معنی نہیں بدلتے مثلاً وانہ عن المنکر کو وانہی عن المنکر پڑھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اسی طرح اگر ھم الذین کفرو کو اس طرح پڑھا کہ ہم کے میم کو جزم کیا اور الذین کے الف محذوف کو ظاہر کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اس طرح اگر ما خلق الذکر والانثی کو اس طرح پڑھا کہ الف محذوف کو اور الام مدغم کو ظاہر کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر معنی بدل جائیں مثلاً زرابی کو زاریب پڑھا مثانی کو مشانین پڑھا اللہ کو والای ان سعیکم لشتّٰی میں وان سعیکم پڑھا اور واد بڑھا دیا۔ یا والقرآن الحکیم انک لمن المرسلین میں وانک لمن المرسلین پڑھا اور واو بڑھا دیا تو نماز فاسد ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ کلمہ کو چھوڑ کر اس کی جگہ دوسرا کلمہ بڑھا دے اگر ایک کلمہ کو چھوڑ کر اس کی عوض دوسرا کلمہ ایسا پڑھا کہ معنی میں اس سے قریب ہے اور وہ قرآن میں دوسری جگہ موجود بھی ہے مثلاً علیم کی جگہ حکیم پڑھ دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر یہ کلمہ قرآن میں نہیں لیکن معنی اس سے قریب ہے مثلاً التوابین کی جگہ انیامین پڑھ دیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سے یہ مروی ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی اور امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ نماز فاسد ہوگی۔ اور اگر یہ کلمہ قرآن میں نہ ہو اور نہ دونوں کلمے معنی میں قریب ہوں تو اگر وہ کلمہ تسبیح یا تمجید یا ذکر کی قسم سے نہیں ہے تو بالاتفاق نماز فاسد ہوگی اور اگر قرآن میں ہے لیکن دونوں کلمے معنی میں قریب نہیں مثلاً انا کنا فاعلین میں بجائے فاعلین کے غافلین پڑھا اور اس طرح کوئی کلمہ بدل دیا جس کے اعتقاد سے کفر ہو جاتا ہے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور امام ابویوسفؒ کا صحیح مذہب بھی یہی ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اور اگر کسی چیز

کی نسبت ایسی طرف کر دی جس کی طرف کو وہ منسوب نہیں تو اگر وہ چیز جس کی طرف کو نسبت کی ہے قرآن میں نہیں مثلاً مریم ابنت غیلان پڑھا تو بلا خلاف نماز فاسد ہوگی اور جس کی طرف کو نسبت کی ہے وہ قرآن میں ہے جیسے مریم ابنتہ لقمان یا موسیٰ ابن عیسیٰ پڑھا تو امام محمدؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی اور یہی مذہب ہے عامہ مشائخ کا اور اگر عیسیٰ بن لقمان پڑھا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر موسیٰ بن لقمان پڑھا تو نماز نہ ہوگی اس لئے کہ عیسیٰ کے باپ نہیں اور موسیٰ کے باپ ہے مگر اس نے نام میں خطا کی یہ وجیز میں لکھا ہے جو قدوری کی تصنیف ہے اور منجملہ ان کے زیادتی ایسے کلمہ کی ہے جو کسی کلمہ کے عوض میں نہ ہو کلمہ زائدہ سے اگر معنی بدل جائیں اور وہ کلمہ قرآن میں دوسری جگہ موجود ہو مثلاً الذین آمنو باللہ ورسلہ کو الذین آمنو و کفر و اباللہ ورسلہ پڑھے یا موجود نہ ہو مثلاً انما نملٰی لہم لیزدادو اثما کو انما نملٰی لہم لیزدادو اثما و جمالاً پڑھے تو بلا نماز فاسد ہوگی اور اگر معنی نہ بدلیں تو اگر وہ کلمہ قرآن میں اور جگہ ہے مثلاً ان اللہ کان بعبادہ خبیرا کو ان اللہ کان بعبادہ خبیراً بصیراً پڑھے تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر وہ کلمہ قرآن میں موجود نہ ہو مثلاً فہا فاکہۃ و نخل و رمان کو فہا فاکتہ و نخل و تفاح و رمان پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے۔

اور منجملہ ان کے تکرار حرف یا کلمہ کی ہے اگر ایک حرف کو مکرر کیا پس اگر اس میں کسی ضعیف حرف کا اظہار ہو گیا مثلاً من یرتد کو من یرتد پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر زیادتی حرف کی ہوئی مثلاً الحمد اللہ کو تین لاموں سے پڑھا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر کلمہ کو مکرر کیا تو اگر معنی نہ بدلے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر بدل گئے مثلاً رب العالمین یا مالک مالک یوم الدین پڑھا تو صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد ہوگی ظہیریہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے آگے کے پیچھے اور پیچھے کے آگے کر دینے میں غلطی کرنا ہے اگر ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے

(حاشیہ) لے اگر قولہ الست بربکم قالوا بلی من قالو نعم پڑھا تو فاسد ہے تھون کی جگہ تفتون میں اظہر فساد ہے۔ انت العزیز الکریم میں الحکیم پڑھا تو مختار یہ ہے کہ فاسد ہے قبل طلوع الشمس و قبل الغروب میں عند طلوع الشمس و عند الغروب پڑھنا مفسد ہے کل صغیر و کبیر نے سفریا و النازعات نز مفاسد نہیں اور عمدۃ و توضیح میں الہدایہ اور شرح ہدایہ میں ہے ۱۲ غ

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 296 Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

If words are brought forward or moved backward without changing the meaning, for example: bringing forward words in "لهم فيها فواهه و شهيق", then the prayer (Salah) will not be invalidated; this is mentioned in 'Khulasa'. However, if the meanings are changed, for example: reciting "ان الابرار لفى جحيم و ان الفجار لفى نعيم" instead of "ان الابرار لفى نعيم و ان الفجار لفى جحيم", then according to most scholars, the prayer will become invalid; this is the correct view as stated in 'Zahiriyya'. Furthermore, if two complete words are moved forward or backward, and the meaning changes, for example: reciting "ف انما ذلكم الشيطان يخوف اوليا افهم ولا يخافون" instead of "انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافواهم و خافون", then the prayer will be invalidated. But if the meaning does not change, for example: reading "و تبيض وجوه" first in "يوم تبيض وجوه و تسود وجوه", the prayer will not be invalidated. Similarly, if one letter is moved before another, and the meaning changes, for example: reciting 'Afas' (عفص) instead of 'Asaf' (عصف), the prayer will be invalidated. If the meaning does not change, for example: reciting 'Ghushaah' (غشاة) instead of 'Nasha'a' (نشاء), the prayer will not be invalidated; this is the chosen opinion as mentioned in 'Khulasa'.

Among these cases is reciting one verse (Ayah) in place of another. If a complete pause (waqf) is made at the end of a verse and then another complete or partial verse is recited, the prayer is not invalidated. For example, reading "و العصر ان الانسان لفى خسر" and then "ان الابرار لفى نعيم". Or in Surah At-Tin, reciting until "هذا البلد الامين", pausing, and then reading "لقد خلق الانسان فى كبد". Or reciting "ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات", pausing, and then reading "اولئک هم شر البرية"; in these cases, the prayer is not invalidated. However, if no pause was made and they were joined together, then if the meaning does not change, for example: reciting "ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات فلهم جزاى الحسنىٰ الفردوس" instead of "ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات لهم جنات", the prayer remains valid. But if the meaning changes, for example: reciting "ان الذين كفروا من اہل الكتاب" until "خالدين فيها" with "اولئک هم خير البرية" and joining "ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم شر البرية", then according to all scholars, the prayer will be invalidated; this is the correct view as per 'Khulasa'.

Also included in this are issues of pausing (waqf), joining (wasl), and beginning (ibtida) where they are inappropriate. If one pauses where it is not a place for pausing, or begins from where it is not a starting point, then if there is no glaring change in meaning—for example, pausing after "ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات" and then starting from "اولئک هم خير البرية"—there is a consensus among our scholars that the prayer is not invalidated; this is recorded in 'Muheet'. If one joins words

where they should not be joined—for instance, not pausing at "اصحاب النار" and joining it with "الذين يحملون العرش"—the prayer is not invalidated, though it is highly disliked (Makruh); this is mentioned in 'Khulasa'. If the meaning changes significantly —for example, reciting "شہد اللہ ان لا الہ" (Allah bears witness that there is no god...), pausing, and then reciting "الا ہو" (...except Him)—most scholars hold that the prayer will not be invalidated, while some say it will; the fatwa is that the prayer will not be invalidated in any case, as per 'Muheet'.

Qadi Imam Said Najib Abu Bakr stated that when the recitation is complete and one intends to go into bowing (ruku), if the recitation ended on a praise of Allah, it is better to join 'Allahu Akbar' with it. If it did not end on a praise, for example, reciting "ان شانئک ہو الابتر", then it is better to separate 'Allahu Akbar' from it; this is written in 'Tatar Khaniyya'.

Another case is errors in vowelization (i'rab). If such an error is made that doesn't change the meaning—for example, reciting 'te' with a 'pesh' (u-sound) instead of a 'zabar' (a-sound) in "لا ترفعوا اصواتکم"—then by consensus, the prayer is not invalidated. If the meaning changes significantly, for example: reciting "وعصیٰ آدم ربہ" and reading 'meem' with 'zabar' and 'be' with 'pesh' (changing who committed the act), the type of error which, if intentional, would constitute disbelief (kufr); then if it was done by mistake, according to early scholars (Mutaqaddimin), the prayer becomes invalid. Among later scholars (Mutakhkhirin), there is disagreement. Muhammad ibn Muqatil, Abu Nasr Muhammad bin Salam, Abu Bakr bin Said Balkhi, Faqih Abu Ja'far Hindwani, Abu Bakr Muhammad ibn al-Fadl, and Shaykh Imam Zahid Shams-ul-Aimma Halwani hold the view that the prayer is not invalidated. Caution is greater in the opinion of the early scholars because an intentional act would lead to disbelief, and one who intends disbelief is among...

---

1. This is a requirement of divine etiquette. For instance, in the 25th part (para) of the Quran, at the verse "الیہ یرد علم الساعۃ ..." (To Him alone is referred the knowledge of the Hour...), it is said not to join 'Audhu billahi minash-shaytanir-rajim' directly before it, as the pronoun 'ilaihi' (to Him) might be misconstrued as referring to Satan. 12m (End note)

शब्दों को आगे या पीछे कर दिया जाए, यदि अर्थ न बदले, जैसे: "لهم فيها فواهه و شهيق" में शब्दों को आगे-पीछे कर दिया, तो नमाज़ फासिद (अमान्य) नहीं होगी, यह 'खुलासा' में लिखा है। और यदि अर्थ बदल जाए, जैसे: "ان الابرار لفى نعيم و ان الفجار لفى جحيم" को "ان الابرار لفى نعيم و ان الفجار لفى جحيم" पढ़ा, तो अधिकांश मशायख का यही मत है कि नमाज़ फासिद हो जाएगी, यही सही है; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और यदि दो शब्दों को आगे-पीछे कर दिया, फिर यदि अर्थ बदल गया, जैसे: "انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافواهم و خافون" को "انما ذلكم الشيطان يخوف اوليا ف افهم ولا يخافون" पढ़ा तो नमाज़ फासिद हो जाएगी। और यदि अर्थ न बदले, जैसे: "يوم تبيض وجوه و تسود وجوه" में "و تبيض وجوه" को पहले पढ़ा तो नमाज़ फासिद नहीं होगी। और यदि एक अक्षर को दूसरे अक्षर से पहले कर दिया, तो यदि अर्थ बदल गया, जैसे 'असफ' (عصف) की जगह 'अफ़स' (عفص) पढ़ दिया, तो नमाज़ फासिद हो जाएगी। और यदि अर्थ न बदले, जैसे 'नशा'अ' (نشاء) की जगह 'गुशा'ह' (غشاة) पढ़ दिया, तो नमाज़ फासिद नहीं होगी, यही पसंदीदा मत है; यह 'खुलासा' में लिखा है।

इनमें से एक यह भी है कि एक आयत को दूसरी आयत की जगह पढ़ देना। यदि एक आयत पर पूरा वक्फ (विराम) करके दूसरी पूरी या थोड़ी सी पढ़ी, तो नमाज़ फासिद नहीं होगी। उदाहरण के लिए, "ان الابرار لفى نعيم" पढ़कर "و العصر ان الانسان لفى خسر" पढ़ दिया। या सूरह 'अत-तीन' में "هذا البلد الامين" तक पढ़कर वक्फ किया, फिर "خلقنا الانسان فى كبد" पढ़ दिया। या "الصالحات وان الذين آمنوا و عمل" पढ़ा फिर वक्फ किया फिर "اولئک هم شر البرية" पढ़ दिया, तो नमाज़ फासिद नहीं होगी। लेकिन यदि वक्फ नहीं किया और मिला दिया, तो यदि अर्थ न बदले, जैसे "ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات لهم جنات الفردوس" की जगह "ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات فلهم جزاى الحسنىٰ" पढ़ दिया, तो नमाज़ फासिद नहीं होगी। लेकिन यदि अर्थ बदल जाए, जैसे "ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم شر البرية" पढ़ दिया, और "من اهل الكتاب وان الذين كفروا" को "خالدين فيها" तक पढ़कर "اولئک هم خير البرية" पढ़ दिया, तो सभी विद्वानों के अनुसार नमाज़ फासिद हो जाएगी, और यही सही है; यह 'खुलासा' में लिखा है।

इनमें वक्फ (रुकना), वस्ल (मिलाना) और इब्तिदा (शुरुआत) भी शामिल है, जहाँ उनका स्थान न हो। यदि ऐसी जगह वक्फ किया जहाँ वक्फ का स्थान नहीं है, या ऐसी जगह से शुरुआत की जहाँ से

शुरुआत का स्थान नहीं है, तो यदि अर्थ में बहुत स्पष्ट बदलाव नहीं आया है, जैसे "ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات" पढ़कर वक्फ किया फिर "اولئک هم خير البرية" से शुरुआत की, तो हमारे विद्वानों की इस बात पर सहमति है कि नमाज़ फासिद नहीं होगी; यह 'मुहीत' में लिखा है। और यदि ऐसी जगह वस्ल किया जहाँ वस्ल का स्थान नहीं था, जैसे "اصحاب النار" पर वक्फ नहीं किया और उसे "الذين يحملون العرش" से मिला दिया, तो नमाज़ फासिद नहीं होगी लेकिन वह बहुत मकरूह (नापसंद) है; यह 'खुलासा' में लिखा है। और यदि अर्थ में बहुत बड़ा बदलाव आ गया, जैसे "شهد الله انه لا اله" पढ़ा और फिर वक्फ किया फिर "هو لا" पढ़ा, तो अधिकांश विद्वानों के अनुसार नमाज़ फासिद नहीं होगी, और कुछ के अनुसार फासिद हो जाएगी, और फतवा इसी पर है कि किसी भी स्थिति में नमाज़ फासिद नहीं होगी; यह 'मुहीत' में लिखा है।

काजी इमाम सईद नजीब अबू बक्र ने कहा है कि जब क़िरात (कुरान पाठ) समाप्त हो जाए और रुकू का इरादा करे, तो यदि क़िरात का अंत अल्लाह की प्रशंसा पर हुआ है, तो 'अल्लाहु अकबर' को उससे मिलाना बेहतर है। और यदि अल्लाह की प्रशंसा पर अंत नहीं हुआ, जैसे "ان شانئک هو الابتر" पढ़ा, तो वहाँ 'अल्लाहु अकबर' को उससे अलग करना बेहतर है; यह 'तातार खानिया' में लिखा है।

इनमें से एक एराब (स्वर चिह्नों) की गलती है। यदि एराब में ऐसी गलती की जिससे अर्थ नहीं बदले, जैसे "لا ترفع اصواتكم" में 'ते' पर ज़बर के बजाय पेश (उ की मात्रा) पढ़ दिया, तो सर्वसम्मति से नमाज़ फासिद नहीं होगी। और यदि अर्थ में बहुत बदलाव आ गया, जैसे "وعصىٰ آدم ربه" पढ़ा और 'मीम' को ज़बर (अ की मात्रा) और 'बे' को पेश (उ की मात्रा) से पढ़ा, इस प्रकार की गलती जिसके जानबूझकर करने से कुफ़्र (अधर्म) हो जाता है, तो यदि गलती से पढ़ा है तो प्राचीन विद्वानों (मुतक़द्दिमीन) के अनुसार नमाज़ फासिद हो जाएगी। परवर्ती विद्वानों (मुताख़िरीन) में मतभेद है। मुहम्मद इब्न मुक़ातिल, अबू नस्र मुहम्मद बिन सलाम, अबूबक्र बिन सईद बल्ख़ी, फ़क़ीह अबू जाफ़र हिन्दवानी, अबू बक्र मुहम्मद इब्न अल-फ़ज़ल और शेख इमाम ज़ाहिद शम्स-उल-आइम्मा हलवानी का यह मत है कि नमाज़ फासिद नहीं होगी। प्राचीन विद्वानों के मत में एहतियात (सावधानी) अधिक है क्योंकि इसके इरादे में कुफ़्र हो जाता है, और जिसके इरादे में कुफ़्र हो वह उनमें से है...

---

1. यह ईश्वरीय अदब (शिष्टाचार) की मांग है। जैसे कुरान की तिलावत में २५वें पारे पर "اليه يرد علم الساعة ..." में कहा गया है कि 'अऊजु बिल्लाहि मिनश शैतानिर रजीम' न मिलाए

क्योंकि 'इलैही' के सर्वनाम (ज़मीर) से यह भ्रम हो सकता है कि यह शैतान की ओर संकेत है।
१२म

آگے کر دیا یا پیچھے کر دیا اگر معنی نہ بدلے مثلاً: لھم فیھا فواھہ و شہق کو مقدم کر دیا تو نماز فاسد نہ ہو گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر معنی بدل گئے مثلاً ان الابرار لفی نعیم و ان الفجار لفی جحیم کو ان الابرار لفی جحیم و ان الفجار لفی نعیم پڑھا تو اکثر مشائخ کا یہ قول ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی یہی صحیح ہے یہ ظہریہ میں لکھا ہے اور اگر دو کلموں کو مقدم کر دیا پس اگر معنی بدل جائیں مثلاً: انما ذلکم الشیطان یخوف اولیاءہ فلا تخافواھم و خافون کو انما ذلکم الشیطان یخوف اولیا فخافھم ولا یخافون پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر معنی نہ بدلے مثلاً یوم تبیض وجوہ و تسود وجوہ و تبیض وجوہ پڑھا تو نماز فاسد نہ ہو گی اور اگر ایک حرف کو دوسرے حرف پر مقدم کر دیا تو اگر معنی بدل گئے مثلاً عفص کو بجائے عصف کے پڑھ دیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر معنی نہ بدلے مثلاً نشاء جوبہ

کو غشاۃ اوحی پڑھ دیا تو نماز فاسد نہ ہو گی یہی مختار ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے ایک آیت کو دوسری آیت کی جگہ ذکر کر دینا ہے اگر آیت پر پورا وقف کر کے دوسری پوری یا تھوڑی سی پڑھی تو نماز فاسد نہ ہو گی مثلاً و العصر ان لانسان پڑھ کر ان الابرار لفی نعیم پڑھ دیا۔ یا سورہ و التین ھذا البلد الامین تک پڑھی پھر وقف کیا پھر لقد خلقنا الانسان فی کبد پڑھایا ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات پڑھا پھر وقف کیا پھر اولئک ھم شر البریہ پڑھ دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی لیکن اگر وقف نہ کیا اور ملا دیا تو اگر معنی نہ بدلے مثلاً ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات لھم جنات الفردوس کی جگہ ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات فلھم جزای الحسنیٰ پڑھ دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی لیکن اگر معنی بدل گئے مثلاً ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک ھم شر البریہ پڑھ دیا اور ان الذین کفروا من اہل الکتاب کو خالدین

فیھا تک پڑھ کر اولئک ھم خیر البریہ پڑھ دیا تو تمام علماء کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور یہی صحیح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کی وقف اور وصل اور ابتداء ہے جہاں ان کا موقع نہ ہو اگر ایسی جگہ وقف کیا جہاں موضع وقف کا نہیں یا ایسی جگہ سے ابتداء کی جہاں سے ابتداء کا مقام نہیں تو اگر معنی میں بہت کھلا ہوا تغیر نہیں ہوا مثلاً ان الابرار آمنوا و عملوا الصالحات پڑھ کر وقف کیا پھر اولئک ھم خیر البریہ سے ابتداء کی تو ہمارے علماء کا اجماع اس بات پر ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر ایسی جگہ وصل کیا کہ جہاں وصل کا موقع نہ تھا مثلاً اصحاب النار پر وقف نہ کیا اور اس کو الذین یحملون العرش سے ملا دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی لیکن وہ بہت مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر معنی میں بہت تغیر ہو گیا مثلاً شہد اللہ انہ لا الہ پڑھا اور پھر وقف کیا پھر الا ھو

پڑھا تو اکثر علماء کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی اور بعض کے نزدیک فاسد ہو جائے گی اور فتوٰی اسی پر ہے کہ کسی صورت میں نماز فاسد نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے اور قاضی امام سعید نجیب ابو بکر نے کہا ہے کہ جب قرأت سے فارغ ہو اور رکوع کا ارادہ کرے تو اگر قرأت کا ختم اللہ کی تعریف پر ہوا ہے تو اللہ اکبر کا اس سے ملانا اولیٰ ہے اور اگر اللہ کی تعریف پر ختم نہیں ہوا مثلاً ان شانئک ھو الابتر پڑھا تو وہاں اللہ اکبر اس سے جدا کرنا اولیٰ ہے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے غلطی اعراب کی ہے اگر اعراب میں ایسی غلطی کی جس سے معنی بدل نہ گئے مثلاً لا ترفعوا اصواتکم میں تے کو پیش سے پڑھا تو نماز بالاجماع فاسد نہ ہو گی اور اگر معنی میں بہت تغیر ہوا مثلاً وعصیٰ آدم ربہ پڑھا اور میم کو زبر اور بے کو پیش سے پڑھایا اسی قسم کی اور غلطی کی جس کے قصد کرنے میں

کفر ہو جاتا ہے تو اگر بطور خطا کے پڑھا ہے تو متقدمین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی اور متاخرین میں اختلاف ہے محمد ابن مقاتل اور ابو نصر محمد بن سلام اور ابوبکر بن سعید بلخی اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی اور ابو بکر محمد ابن الفضل اور شیخ امام زاہد شمس الائمہ حلوانی کا یہ قول ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی متقدمین کے قول میں احتیاط زیادہ ہے اس لیے کہ اس کے ارادہ میں کفر ہو جاتا ہے اور جس کے ارادہ میں کفر ہو وہ منجملہ

۱۔ مقتضائے ادب الہی ہے جیسے تلاوت قرآن میں ۲۵۔ پارہ پر الیہ یرد علم الساعة ... میں کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ ملادے کہ الیہ کی ضمیر میں وہم ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے ۱۲م

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume (1) 297 Book of Prayer (Kitab al-Salah)

...is not Quran, and there is more ease in the opinion of the later scholars because most people cannot distinguish one vowel mark (I'rab) from another. This is written in *Fatawa Qazi Khan*, and this is most appropriate. It is written in *al-Muhit*, and the legal ruling (Fatwa) is based on this. It is also written in *al-Atabiyyah* and *al-Zahiriyyah*.

Among these rulings is the omission of *Tashdid* (doubling of a consonant) and *Madd* (prolongation) from their correct positions. If one omits the *Tashdid* in "*Iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in*" or fails to recite the letter '*ba*' with *Tashdid* in "*Alhamdu lillahi Rabbil 'alamin*", the preferred opinion is that the prayer will not be invalidated (*fasid*). This rule applies generally. However, the school of thought of the majority of scholars (*Mashaikh*) is that the prayer becomes invalidated. Regarding the omission of *Madd*, if the meaning does not change—for example, reciting "*athībaka*" without *Madd* or omitting the *Madd* in "*Inna a'tainaka*"—the prayer will not be invalidated. But if the meaning changes—for example, omitting the *Madd* in "*Sawa'un 'alaihim*" or failing to prolong in supplications (*dua*) or calls (*nida*)—the preferred view is that the prayer will not be invalidated, just as it was not invalidated by omitting *Tashdid*. This is mentioned in *al-Khulasah*. If one adds a *Tashdid* in "*wa-man azlamu mimman kazzaba 'alAllah*", some have said the prayer is not invalidated, and the fatwa is based on this. This is mentioned in *al-Atabiyyah*. Another issue is omitting assimilation (*Idgham*) where it is required or performing it where it is not appropriate. If *Idgham* is performed in a place where no one else has performed it, and this results in the corruption of the phrase or renders the word's meaning incomprehensible—for instance, assimilating the '*ghain*' into the '*lam*' in "*qul lilladhina kafaru satughlabun*"—the prayer becomes invalidated. However, if *Idgham* is performed inappropriately but the word's meaning remains unchanged and is understood the same as if it were without *Idgham*—for example, reciting "*qul siru*" and assimilating the '*lam*' into the '*sin*'—the prayer will not be invalidated. Similarly, if *Idgham* is omitted from its correct position—for example, reciting "*aynama takunu yudrikkumul mawt*" without *Idgham*—the prayer will not be invalidated even if the phrase is corrupted. This is stated in *al-Muhit*. Another issue is performing *Imalah* (vowel inclination) where it is not appropriate. If one recites "*Bismillah*" or "*Maliki yawmid-din*" with *Imalah* inappropriately, the prayer will not be invalidated. This is written in *al-Muhit*. Also among these is reciting from a variant reading (*Qira'at*) not found in the Quranic codex compiled by Hazrat Uthman (may Allah be pleased with him). Some scholars have said that if such a reading is recited which is not part of the famous Quran and

its meaning is not conveyed by the standard text, then if it is not a supplication or praise, the prayer is unanimously invalidated. However, if it conveys the same meaning, then according to the views of Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, the prayer is not invalidated, whereas according to Imam Abu Yusuf, it becomes invalidated. The correct answer in this matter is that if one recites according to the codex of Ibn Mas'ud etc., it will not be counted as a Quranic recitation for the prayer, but the prayer itself will not be invalidated as long as enough from the standard Quran was also recited to make the prayer valid. This is mentioned in *al-Muhit*. Another issue is failing to complete a word. If a word is partially recited and not completed, whether due to breathlessness or forgetting the rest of the word and then remembering and finishing it later—for example, intending to recite "*Alhamdu lillah*" but stopping after "*Al-*" due to breathlessness or forgetfulness, then later finishing it—or if one intends to recite "*al-Hamd*" and a Surah but forgets and then upon intending to recite, says "*Al-*" and mistakenly thinks he has already recited it and goes to Ruku, or recites a fragment and moves to another word—in all such cases, according to some scholars, the prayer becomes invalidated. Shams al-A'immah al-Halwai used to issue fatwas on this basis. Other scholars state that if a fragment of a word is recited whose full recitation would invalidate the prayer, then reciting even that fragment invalidates it. This is written in *al-Zakhirah*. A part of a word is treated the same as the whole word; this is the correct view as stated in *Fatawa Qazi Khan*. Other scholars say that if the part of the word could have some valid linguistic meaning and is not meaningless, and the meaning of the Quran...

1. During the caliphate of Hazrat Uthman, by the consensus (*Ijma*) of all the Companions (may Allah be pleased with them), this codex (*Mus-haf*), which is *Mutawatir* (successively transmitted), was compiled along with the *Mutawatir* readings. Therefore, any reading not among its readings is not considered part of the Quran. That is, "Quran" is the name given to that which is definitively *Mutawatir* and inherited, and not an irregular (*Shadh*) reading; such readings do not possess the attribute of being Quran. (12m)

कुरआन नहीं है और बाद के विद्वानों (मुताखिरीन) के कथन में अधिक आसानी है क्योंकि अधिकांश लोग एक 'इराब' (स्वर चिह्न) को दूसरे 'इराब' से अलग नहीं कर सकते। यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है और यही अधिक उचित है। यह 'मुहीत' में लिखा है और इसी पर फ़तवा है। यह 'अताबिया' में लिखा है और यही 'ज़हीरिया' में लिखा है।

और इनमें से एक यह है कि तशदीद (द्वित्व) और मद (दीर्घ स्वर) को उनके स्थानों पर छोड़ दे। यदि 'इयाका ना'बुदु व इयाका नस्तईन' में तशदीद छोड़ दी या 'अलहम्दु लिल्लाहि रब्बिल आलमीन' में 'बे' (ब) को तशदीद के साथ नहीं पढ़ा, तो पसंदीदा मत (मुस्तार) यह है कि नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) नहीं होगी और हर जगह यही हुक्म है। मगर आम मशाइख़ (विद्वानों) का मत यह है कि फ़ासिद हो जाएगी। और मद छोड़ने में यदि अर्थ नहीं बदलते, उदाहरण के लिए 'असयबका' को बिना मद के पढ़ाया या 'इन्ना आतैनाका' का मद छोड़ दिया, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। और यदि अर्थ बदल जाएं जैसे 'सवा-उन अलैहिम' को मद छोड़कर पढ़ाया, दुआ और निदा (पुकार) में मद नहीं किया, तो मुस्तार राय यह है कि नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, जिस तरह तशदीद छोड़ने में फ़ासिद नहीं होती थी। यह 'खुलासा' में लिखा है। और यदि 'व-मन अज़लमु मिम्मन कज़्ज़बा अलल्लाह' में तशदीद की, तो कुछ ने कहा है कि नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी और इसी पर फ़तवा है। यह 'अताबिया' में लिखा है। और इनमें से एक है 'इदग़ाम' (अक्षरों का मेल) को उसके स्थान पर छोड़ना या ऐसी जगह करना जहाँ उसका स्थान नहीं है। यदि ऐसी जगह इदग़ाम किया जहाँ किसी ने नहीं किया है और इस इदग़ाम से वाक्य बिगड़ जाता है और शब्द के अर्थ समझ में नहीं आते, जैसे 'कुल लिल्लज़ीना कफ़रू सतग़लबून' में 'ग़ैन' को 'लाम' में इदग़ाम किया, तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और यदि ऐसी जगह इदग़ाम किया जहाँ किसी ने नहीं किया है लेकिन शब्द के अर्थ नहीं बदलते और वही अर्थ समझ में आता है जो बिना इदग़ाम के आता था, जैसे 'कुल सीरू' पढ़ा और 'लाम' को 'सीन' में इदग़ाम कर दिया, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। और यदि इदग़ाम अपने स्थान से छोड़ दिया, जैसे 'ऐनमा तकूनू युदरिक्कुमुल मौत' पढ़ा और इदग़ाम छोड़ दिया, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी चाहे वाक्य बिगड़ जाए। यह 'मुहीत' में लिखा है। और इनमें से 'इमाला' (स्वर झुकाव) करना है जहाँ उसका स्थान नहीं है। यदि 'बिस्मिल्लाह' इमाला के साथ पढ़ी या 'मालिकि यौमिद्दीन' इमाला से पढ़ा और इस तरह बेवक्त इमाला किया, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। यह 'मुहीत' में लिखा है। और इनमें से वह क़िरात (पाठ) पढ़ना है जो उस कुरआन में नहीं है जिसे हज़रत उस्मान रज़ियल्लाहु अन्हु ने संकलित किया

है। कुछ मशाइख़ ने कहा है कि यदि ऐसी क़िरात पढ़ी जो इस मशहूर कुरआन में नहीं है और इसके अर्थ भी इससे व्यक्त नहीं होते, तो यदि वह दुआ या सना (प्रशंसा) नहीं है, तो सर्वसम्मति से नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और यदि उससे वही अर्थ व्यक्त होते हैं, तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) के कथन के अनुसार नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के अनुसार नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और इस मसले में सही जवाब यह है कि यदि 'मुसहफ़ इब्ने मसूद' आदि की क़िरात पढ़ी, तो वह नमाज़ की क़िरात में नहीं गिनी जाएगी, लेकिन इससे नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, यहाँ तक कि यदि उसके साथ मशहूर कुरआन में से भी इतना पढ़ लिया जिससे नमाज़ जायज़ हो जाती है, तो नमाज़ जायज़ हो जाएगी। यह 'मुहीत' में लिखा है। और इनमें से शब्द को पूरा न पढ़ना है। यदि एक शब्द को थोड़ा सा पढ़ा और पूरा नहीं किया, चाहे इस कारण कि साँस टूट गई या इस कारण कि बाकी शब्द भूल गया और फिर याद आया तो पढ़ लिया। जैसे 'अलहम्दु लिल्लाह' पढ़ने का इरादा किया और 'अल' कहकर साँस टूट गई या बाकी भूल गया, फिर याद आया और 'हम्दु लिल्लाह' पढ़ा, या बाकी याद नहीं आया। उदाहरण के लिए यह इरादा किया था कि 'अलहम्दु' और 'सूरा' पढ़े, फिर उसे पढ़ना भूल गया और फिर पढ़ने का इरादा किया और जब 'अल' कहा तो उसे लगा कि वह पढ़ चुका है, इसलिए छोड़ दिया और रुकू कर दिया, या थोड़ा सा शब्द पढ़ा उसे छोड़कर दूसरा शब्द पढ़ा। इन सभी और ऐसी ही स्थितियों में कुछ मशाइख़ के अनुसार नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, और शम्स-उल-आइम्मा हलवाई (रह.) इसी पर फ़तवा देते थे। और कुछ मशाइख़ का यह कथन है कि यदि ऐसे शब्द को थोड़ा सा पढ़ा जिसके पूरा पढ़ने से नमाज़ फ़ासिद हो जाती है, तो उस थोड़े से पढ़ने से भी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। यह 'ज़खीरा' में लिखा है। शब्द का हिस्सा पूरे शब्द के समान है, यही सही है। यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। और कुछ मशाइख़ का यह कथन है कि यदि इस शब्द के हिस्से के भी शब्दकोश के अनुसार कुछ सही अर्थ हो सकते हों और वह निरर्थक न हो और कुरआन के अर्थ...

1. हज़रत उस्मान के खिलाफ़त के दौर में तमाम सहाबा रज़ियल्लाहु अन्हुम की सहमति (इज्मा) से यह मुसहफ़, जो मुतवातिर (लगातार प्रमाणित) है, मुतवातिर क़िरात के साथ संकलित हुआ। अतः जो क़िरात इसकी क़िरातों में से न हो, वह कुरआन नहीं है। यानी कुरआन तो मुतवातिर क़तई मुतवारिस (निश्चित रूप से विरासत में मिला) का नाम है और वह 'शाज़' (दुर्लभ/अनौपचारिक) क़िरात नहीं है, इसलिए उसमें कुरआन की विशेषता नहीं रही। (12 म)

قرآن نہیں اور متاخرین کے قول میں آسانی زیادہ ہے اس لئے کہ اکثر آدمی ایک اعراب کو دوسرے اعراب سے تمیز نہیں کر سکتے یہ فتاویٰ قاضی خاں میں لکھا ہے اور یہی اشبہ ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ عتابیہ میں لکھا ہے اور یہی ظہیریہ میں لکھا ہے۔

اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ تشدید اور مد کو ان کے مقاموں سے چھوڑ دے اگر ایاک نعبد و ایاک نستعین میں تشدید چھوڑ دی یا الحمد اللہ رب العالمین میں بے کو تشدید سے نہ پڑھا تو مختار یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی اور ہر جگہ یہی حکم ہے مگر عامہ مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ فاسد ہوگی اور مد چھوڑنے میں اگر معنی نہیں بدلتے مثلاً اوثبک کو بغیر مد کے پڑھایا انا اعطیناک کا مد چھوڑ دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر معنی بدل جائیں مثلاً سواء علیہم کو مد چھوڑ کر پڑھایا دعا اور نداء میں مد نہ کیا تو مختار یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی جس طرح تشدید کے چھوڑنے میں فاسد نہ ہوتی تھی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر ومن اظلم ممن کذب علی اللہ میں تشدید کی تو بعضوں نے کہا ہے نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے یہ عتابیہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے ہے ادغام کو اس کے موقع سے چھوڑنا اور ایسی جگہ ادا کرنا جہاں اس کا موقع نہیں اگر ایسے موقع پر ادغام کیا جہاں کسی نے ادغام نہیں کیا ہے اور اس ادغام سے عبارت بگڑ جاتی ہے اور کلمہ کے معنی سمجھ میں نہیں آتے مثلاً قل للذین کفروا ستغلبون میں غین کو لام میں ادغام کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر ایسی جگہ ادغام کیا جہاں کسی نے ادغام نہیں کیا ہے مگر اس کلمہ کے معنی نہیں بدلتے اور وہی سمجھ میں آتا ہے جو بغیر ادغام کے سمجھا جاتا تھا مثلاً قل سیروا پڑھا اور لام کو سین میں ادغام کر دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر ادغام اپنے موقع سے چھوڑ دیا مثلاً اینما تکونو ا یدر ککم الموت پڑھا اور ادغام چھوڑ دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اگر چہ عبارت بگڑ

جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے امالہ کرنا ہے جہاں اس کا موقع نہیں اگر بسم اللہ امالہ سے پڑھی یا مالک یوم الدین امالہ سے پڑھا اور اس طرح بے موقع امالہ کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے وہ قرآت پڑھنا ہے جو اس قرآن میں جس کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جمع کیا ہے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ایسی قرآت پڑھی جو اس مشہور قرآن میں نہیں اور اسکے معنے بھی اس سے ادا نہیں ہوتے تو اگر وہ دعا یا ثناء نہیں ہے تو بالاتفاق نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس سے وہی معنی ادا ہوتے ہیں تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے موافق نماز فاسد نہ ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی اور اس مسئلہ میں ٹھیک جواب یہ ہے کہ اگر مصحف ابن مسعود وغیرہ کی قرآت پڑھی تو وہ نماز کی قرآت میں شمار نہیں ہوگی لیکن اس سے نماز فاسد نہ ہوگی یہاں تک کہ اگر اس کے ساتھ مشہور قرآن میں سے بھی اس قدر پڑھ لیا جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے تو اس سے نماز جائز ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے ہے کلمہ کو پورا نہ پڑھنا اگر ایک کلمہ کو تھوڑا سا پڑھا اور پورا نہ کیا یا اس سبب سے کہ سانس ٹوٹ گئی یا اس سبب سے کہ باقی کلمہ بھول گیا اور پھر یاد آیا تو پڑھ لیا مثلاً الحمد اللہ پڑھنے کا ارادہ کیا اور آل کہہ کر سانس ٹوٹ گئی یا باقی بھول گیا پھر یاد آیا اور حمد اللہ پڑھا یا باقی یاد نہ آیا مثلاً یہ قصد کیا تھا کہ الحمد اور سورہ پڑھے پھر اس کا پڑھنا بھول گیا اور پھر پڑھنے کا ارادہ کیا اور جب آل کہا تو اس کو یہ خیال ہوا کہ میں پڑھ چکا ہوں پس چھوڑ دیا اور رکوع کر دیا یا تھوڑا سے کلمہ پڑھا اس کو چھوڑ کر دوسرا کلمہ پڑھا پس ان سب اور ایسی ہی اور صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی اور شمس الائمہ حلوائیؒ اسی پر فتویٰ دیتے تھے اور بعض مشائخ کا یہ قول ہے کہ اگر ایسے کلمہ کو تھوڑا سا پڑھا جس کے کل پڑھنے میں نماز فاسد ہو جاتی ہے تو اس تھوڑے پڑھنے میں بھی نماز فاسد ہو جائے گی یہ ذخیرہ میں لکھا ہے جزو کلمہ کو ختم کل کلمہ کا ہے یہی صحیح

ہے یہ فتاویٰ قاضی خاں میں لکھا ہے اور بعض مشائخ کا یہ قول ہے کہ اگر اس جزو کلمہ کے بھی از روئے لغت کچھ معنی صحیح ہو سکتے ہوں اور فضول نہیں ہوتا اور قرآن کے معنی

۱۔ حضرت عثمان کے عہد خلافت میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متواتر قرآت کے جمع ہوا ہے پس جو قرآت اس کی قرآت میں سے نہ ہو وہ قرآن نہیں یعنی قرآن تو متواتر قطعی متوارث کا نام ہے اور وہ شاذ قرآت نہیں ہے تو اس میں قرآن کی صفت نہ ہوئی ۱۲ م

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume (1) [298] Kitab al-Salat (Book of Prayer)

...do not change, then the prayer should not be invalidated. If a part of a word has no meaning and is superfluous, or not superfluous but it changes the meaning of the Quran, then the prayer will be invalidated. However, the majority of the masters (Mashaikh) hold the position that the prayer is not invalidated because these are matters from which it is impossible to refrain. Therefore, the ruling for them will be similar to clearing one's throat in prayer; this is recorded in *Al-Dhakhirah*. If some letters of a word are recited faintly, the correct view is that the prayer will not be invalidated because this frequently occurs; this is recorded in *Al-Muhit*.

If the Quran is recited in prayer with a melody (musical tune), and the word is changed, the prayer will be invalidated. If the melody is applied only to the letters of elongation (madd and leen), it will not be invalidated. But if the melody is very obvious, the prayer will be invalidated. Regarding reciting the Quran with melody outside of prayer, there is a difference of opinion among the masters; most have deemed it disliked (makruh), as recorded in *Al-Khulasah*, and this is the correct view according to *Al-Wajiz al-Kardari*. Listening to it is also disliked, as stated in *Al-Khulasah*. Abu al-Qasim al-Saffar al-Bukhari has narrated that if a prayer is performed in such a way that there are reasons for both validity and invalidity, the ruling of invalidity will be given as a precaution. However, regarding issues of recitation (qira'at), the ruling of validity will be given because everyone is prone to these errors; this is recorded in *Al-Zahiriyyah*. Included among these errors is introducing femininity into the names of Allah. If someone recites in prayer 'ta'tihum' instead of 'ya'tihum' in the verse "Hal yanzuruna illa an ya'tiyahum Allahu fi zulalin min al-ghamami," Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Adib said that the prayer would be invalidated because it is not permissible to introduce femininity into the names of Allah. Just as it is not permissible to introduce femininity in "Allahu la ilaha illa huwa al-hayyu al-qayyum" and "lam yalid wa lam yulad" or in other divine attributes. However, Sheikh Imam Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl stated that the prayer would not be invalidated because this action belongs to other than Allah. Some masters have held this to be the correct view, as recorded in *Al-Muhit* and *Al-Dhakhirah*. It is stated in *Al-Fawa'id* that if someone makes a clear error in prayer but then returns and recites it correctly, in my view, their prayer is valid. The same ruling applies to errors in diacritical marks (vowels); if someone recites a *kasrah* (i-vowel) instead of a *dammah* (u-vowel), or a *dammah* instead of a *fathah* (a-vowel), or a *kasrah* instead of a *fathah* and *kasrah*, their prayer will not be invalidated.

Chapter Five Concerning Leadership (Imamate) And it contains seven sections.

Section One Concerning the Congregational Prayer (Jama'at) Congregational prayer is an emphasized sunnah (Sunnah Mu'akkadah). This is stated in the core texts (*Mutun*), *Al-Khulasah*, and *Al-Muhit al-Sarakhsi*. It is mentioned in *Al-Ghaya* that our masters have designated it as obligatory (*wajib*). It is stated in *Al-Mufid* that it was named sunnah because its obligation is established from the Sunnah. It is stated in *Al-Bada'i* that congregational prayer is obligatory upon such men who are sane, adult, free, and capable of attending the congregation without hardship. If the congregation is missed, then our...

1. Congregational prayer is an emphasized Sunnah, the abandonment of which leads to hardship and evil, according to the saying of the Prophet (Peace be upon him): "The congregation is among the paths of guidance; none falls back from it except a hypocrite." This means that the congregation is part of the Sunnahs of Guidance; no one leaves it except a hypocrite, i.e., one whose character is like that of hypocrites. In the hadith of Abu Hurairah, the Prophet intended to burn the houses of those who pray at home without a valid excuse and stay away from the congregation. From the apparent text, Sheikh Ibn al-Humam leans towards it being obligatory.
2. Quhistani said that the congregation is a condition for Friday and Eid prayers, a Sunnah for Tarawih, and recommended for Witr during Ramadan.

भी नहीं बदलते तो चाहिए कि नमाज़ फ़ासिद न हो और अगर इस जुज़-व-कलमा के कुछ मानी नहीं और फ़ुज़ूल है या फ़ुज़ूल नहीं है मगर उससे क़ुरान के मानी बदल जाते हैं तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और अक्सर मशाइख़ का मज़हब यह है कि नमाज़ फ़ासिद नहीं होती इसलिए कि यह ऐसी बातें हैं जिनसे बचना मुमकिन नहीं पस उनका हुक्म इस तरह होगा जैसे नमाज़ में खंखारने का होता है यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है अगर कलमा के बाज़ हर्फ़ को पस्त पढ़ा तो सही यह है कि नमाज़ फ़ासिद न होगी इसलिए कि ऐसी सूरत में अक्सर वाक़े हो जाती है यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर क़ुरान को नमाज़ में रागनी (लय) से पढ़ा तो अगर कलमा बदल जाता है तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और अगर सिर्फ मद्दो-लीं के हर्फों में रागनी की तो फ़ासिद न होगी लेकिन अगर बहुत खुली हुई रागनी होगी तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और अगर नमाज़ के अलावा क़ुरान को रागनी से पढ़ा तो इसमें मशाइख़ का इख़्तिलाफ़ (मतभेद) है और अक्सर मशाइख़ ने इसको मकरूह बताया यह 'ख़ुलासा' में लिखा है और यही सही है यह 'वजीज़ करूरी' में लिखा है और इसका सुनना भी मकरूह है यह 'ख़ुलासा' में लिखा है अबुल क़ासिम सफ़्फ़ार बुख़ारी ने नक़ल किया है कि अगर नमाज़ इस तरह की अदा हो कि उसमें बाज़ वजह जवाज़ की हो और बाज़ वजह फ़साद की हो तो एहतियातन फ़साद का हुक्म करेंगे लेकिन क़िराअत के मसलों में जवाज़ का हुक्म करेंगे इसलिए कि इसकी ग़लतियों में तमाम लोग मुब्तिला हैं यह 'ज़हीरिया' में लिखा है और मंजुमला उनके अल्लाह के नामों में तानीस (स्त्रीलिंग) दाख़िल करना अगर किसी ने नमाज़ में "من الغمام هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظل" में 'यातीहुम' को 'तातीहुम' से पढ़ा तो मुहम्मद बिन अली बिन मुहम्मद अल-अदीब ने कहा है कि नमाज़ फ़ासिद होगी इसलिए कि अल्लाह के नामों में तानीस दाख़िल करना जायज़ नहीं। जिस तरह: "لا اله الا هو الحى القيوم" और "لم يلد ولم يولد" और इस तरह और सिफ़ात-ए-इलाही में तानीस दाख़िल करना जायज़ नहीं और शैख़ इमाम अबूबक्र मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल ने कहा है कि नमाज़ फ़ासिद न होगी इसलिए कि यह फेल ग़ैर-अल्लाह का है बाज़ मशाइख़ ने इसी को सही कहा है यह 'मुहीत' और 'ज़ख़ीरा' में लिखा है 'फ़वाइद' में है कि अगर किसी ने नमाज़ में खुली हुई ख़ता की फिर लौटा को सही पढ़ा तो मेरे नज़दीक नमाज़ उसकी जायज़ है और यही हुक्म है एराब (ज़बर, ज़ेर, पेश) की ग़लती का और अगर किसी ने पेश की जगह ज़ेर पढ़ा या ज़बर की जगह पेश पढ़ा या पेश व ज़ेर की जगह ज़ेर पढ़ा तो उसकी नमाज़ फ़ासिद न होगी।

पाँचवाँ बाब इमामत के बयान में और इसमें सात फ़स्लें (अध्याय) हैं

पहली फ़स्ल जमाअत के बयान में जमाअत सुन्नत-ए-मुअक्कदा है यह मुतून में और ख़ुलासा और मुहीत सरख़्सी में लिखा है 'ग़ाया' में है कि हमारे मशाइख़ ने इसको वाजिब बताया है 'मुफ़ीद' में है कि सुन्नत इसका इस वास्ते नाम रखा है कि इसका वाजिब होना सुन्नत से साबित है 'बदाए' में है कि ऐसे मर्दों पर जो आक़िल बालिग़ आज़ाद हैं और बिला हरज जमाअत पर क़ादिर हैं उन पर जमाअत वाजिब है। अगर जमाअत फ़ौत हो जाए तो हमारे...

1 जमाअत सुन्नत-ए-मुअक्कदा जो जिसके तर्क करने में असारत व बुराई है लक़ौलुहू अलैहिस्सलाम "الجماعة من سنन الا منافق علیم لا یتخلف عنها الا منافق الهدی لا یتخلف عنها الا" यानी जमाअत मंजुमला सुन्न-ए-हुदा के है इससे नहीं पिछड़ेगा मगर मुनाफ़िक़ यानी जिसकी ख़सलत मुनाफ़िक़ों की मानिंद है और हदीस अबू हुरैरा में बिला उज़्र घर में पढ़ने वालों व जमाअत से बिछड़ने वालों के घर जलाने का क़सद किया और ज़ाहिर-ए-कलाम में शैख़ इब्न-ए-हुमाम का मिलान बजानिब-ए-वजहूब है १२ 2 क़ुहिस्तानी ने कहा जुमा व ईदैन में जमाअत शर्त है और तरावीह में जमाअत सुन्नत और वित्र रमज़ान में मुस्तहब है १२

بھی نہیں بدلتے تو چاہئے کہ نماز فاسد نہ ہو اور اگر اس جز و کلمہ کے کچھ معنی نہیں اور فضول ہے یا فضول نہیں ہے مگر اس سے قرآن کے معنی بدل جاتے ہیں تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اکثر مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ ایسی باتیں ہیں جن سے بچنا ممکن نہیں پس ان کا حکم اس طرح ہوگا جیسے نماز میں کھنکارنے کا ہوتا ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اگر کلمہ کے بعض حرف کو پست پڑھا تو صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ ایسی صورت میں اکثر واقع ہو جاتی ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر قرآن کو نماز میں راگنی سے پڑھا تو اگر کلمہ بدل جاتا ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر صرف مد ولین کے حرفوں میں راگنی کی تو فاسد نہ ہوگی لیکن اگر بہت کھلی ہوئی راگنی ہوگی تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر نماز کے علاوہ قرآن کو راگنی سے پڑھا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور اکثر مشائخ نے اس کو مکروہ بتایا یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ وجیز کروری میں لکھا ہے اور اس کا سننا بھی مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ابوالقاسم صفار بخاری نے نقل کیا ہے کہ اگر نماز اس طرح کی ادا ہو کہ اس میں بعض وجہ جواز کی ہو اور بعض وجہ فساد کی ہو تو احتیاطاً فساد کا حکم کریں گے لیکن قرأت کے مسئلوں میں جواز کا حکم کریں گے اس لئے کہ اس کی غلطیوں میں تمام لوگ مبتلا ہیں یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے اللہ کے ناموں میں تانیث داخل کرنا اگر کسی نے نماز میں هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام میں یاتیہم کو تاتیہم سے پڑھا تو محمد بن علی بن محمد الادیب نے کہا ہے کہ نماز فاسد ہوگی اس کے کہ اللہ کے ناموں میں تانیث داخل کرنا جائز نہیں۔ جس طرح: الله لا اله الا هو الحی القیوم اور لم یلد ولم یولد اور اس طرح اور صفات الٰہی میں تانیث داخل کرنا جائز نہیں اور شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ

نماز فاسد نہ ہو گی اس لئے کہ یہ فعل غیر اللہ کا ہے بعض مشائخ نے اسی کو صحیح کہا ہے یہ محیط اور ذخیرہ میں لکھا ہے فوائد میں ہے کہ اگر کسی نے نماز میں کھلی ہوئی خطا کی پھر لوٹا کو صحیح پڑھا تو میرے نزدیک نماز اس کی جائز ہے اور یہی حکم ہے اعراب کی غلطی کا اور اگر کسی نے پیش کی جگہ زیر پڑھا یا زبر کی جگہ پیش پڑھا یا پیش و زیر کی جگہ زیر پڑھا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

پانچواں باب امامت کے بیان میں اور اس میں سات فصلیں ہیں

پہلی فصل جماعت کے بیان میں جماعت سنتِ مؤکدہ ہے یہ متون میں اور خلاصہ اور محیط سرخسی میں لکھا ہے غایۃ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے اس کو واجب بتایا ہے مفید میں ہے کہ سنت اس کا اس واسطے نام رکھا ہے کہ اس کا واجب ہونا سنت سے ثابت ہے بدائع میں ہے کہ ایسے مردوں پر جو عاقل بالغ آزاد ہیں اور بلا حرج جماعت پر قادر ہیں ان پر جماعت واجب ہے۔ اگر جماعت فوت ہو جائے تو ہمارے...

1 جماعت سنتِ مؤکدہ جو جس کے ترک کرنے میں اسارت و برائی ہے لقولہ علیہ السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق یعنی جماعت منجملہ سنن الہدی کے ہے اس سے نہیں چھڑے گا مگر منافق یعنی جس کی خصلت منافقوں مانند ہے اور حدیث ابو ہریرہ میں بلا عذر گھر میں پڑھنے والوں و جماعت سے بچھڑنے والوں کے گھر جلانے کا قصد کیا اور ظاہر کلام میں شیخ ابن الہمام کا میلان بجانب وجوب ہے ۱۲ 2 قہستانی نے کہا جمعہ وعیدین میں جماعت شرط ہے اور تراویح میں جماعت سنت اور وتر رمضان میں مستحب ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 The Book of Prayer (Kitab al-Salat) (299)

The companions are in unanimous agreement that it is not obligatory to seek out another mosque for congregational prayer (Jama'at); however, if one goes to another mosque for the sake of Jama'at, it is better. It is also commendable if he performs the prayer in his local neighborhood mosque. Quduri mentioned that one should gather the household members and pray with them. Shams al-Aimma stated that in our times, the preferable approach is that if a person has not yet entered his local mosque, he should look for a congregation elsewhere; but if he has already entered, he should pray there. The obligation of congregation is waived by many valid excuses. This includes the sick, the lame, the crippled, or a person whose right hand and left foot (or vice versa) are amputated, or only the feet are amputated, or one who cannot walk due to paralysis, or is helpless due to extreme old age, or is blind. According to Imam Abu Hanifa (RA), congregation is not obligatory for such individuals. The correct view is that congregation is also waived in cases of rain, mud, extreme cold, and intense darkness, as stated in *Al-Tabyeen*. It is also waived on a dark night due to strong winds, though wind during the day is not a valid excuse. Similarly, if one feels the urge for urination or defecation, the congregation is waived. Other valid excuses include: fear of being imprisoned by a creditor upon leaving, intending to travel when the congregation has already started and fearing the caravan will depart, attending to a sick person, or fearing the loss of property. Likewise, if food is served and the congregation begins while one is feeling hungry, or during times other than Isha when food is present and one desires it, in all these scenarios, the congregation is waived, as mentioned in *Siraj al-Wahhaj*.

If the regular Imam and the congregants of a neighborhood mosque have already performed the prayer, it is not permissible to hold a second congregation with a second Adhan. Performing it without a second Adhan is permissible by consensus. The same rule applies to roadside mosques, as written in *Sharh al-Majma'*, authored by the original compiler himself. In prayers other than Friday (Jumu'ah), a congregation consists of more than one person, even if the second person is a discerning boy, as stated in *Al-Sirajiyyah*. It is Makruh (disliked) to repeatedly call people to perform voluntary (Nafl) prayers in congregation. In *Al-Asl* by Sadr al-Shahid, it is mentioned that if people pray in congregation in different corners without Adhan and Iqamah, it is not Makruh. Shams al-Aimma al-Halwani stated that if there are three people besides the Imam, it is unanimously not Makruh; regarding

four people, there is a difference of opinion among scholars, but the more correct view is that it is Makruh, as found in *Al-Khulasah*.

Second Section Regarding the one who has the most right to the leadership (Imamate)

The most worthy person to lead the prayer is the one who is most knowledgeable about the rules of prayer; this is recorded in *Al-Mudmirat*. This is the evident view as mentioned in *Bahr al-Raiq*. This ruling applies provided that the individual also knows enough Qur'anic recitation (Qirat) to fulfill the Sunnah requirement, as stated in *Al-Tabyeen*. Furthermore, there should be no criticism regarding his religious integrity, as mentioned in *Al-Kifayah* and *Al-Nihayah*. A person who avoids manifest sins is most deserving, even if someone else is more personally pious in private, as stated in *Al-Muheet* and *Al-Zahidi*. If a person is an expert in the knowledge of prayer but lacks knowledge in other sciences, he is still more worthy, as stated in *Al-Khulasah*. If several individuals are equally knowledgeable in the rules of prayer, then the one who is a superior reciter (Qari)—meaning he possesses greater knowledge of Tajweed, knows where to pause (waqf) and where to connect (wasl), and correctly applies emphasis (tashdid) and lightness (takhfif)—is most deserving.

---

1. And it was said: up to the extent of what is Fard (obligatory). (A). And it was said: up to the extent of what is Wajib (necessary). (D). And this is the correct view because for a preference (awlawiyyah), a Wajib status is not required. 12 (A)
2. For example, the neighborhood Imam is mediocre and someone has a grievance regarding his beliefs; such a person is excused for leaving the congregation, unlike one whose actions are openly sinful (fujur). 12

अहले इल्म (विद्वानों) का बिना किसी मतभेद के यह कहना है कि दूसरी मस्जिद में जमाअत तलाश करना वाजिब (अनिवार्य) नहीं है, लेकिन अगर कोई दूसरी मस्जिद में जमाअत के लिए चला जाए तो बेहतर है। और अगर वह अपने मोहल्ले की मस्जिद में पढ़ ले तो भी बेहतर है। कुदुरी ने उल्लेख किया है कि वह अपने घर के लोगों को इकट्ठा करके उनके साथ नमाज़ पढ़ ले। शम्स अल-अइम्मा ने कहा है कि हमारे ज़माने में बेहतर यह है कि अगर वह अपने मोहल्ले की मस्जिद में दाखिल नहीं हुआ है, तो कहीं और जमाअत तलाश करे, और जो दाखिल हो गया है, वह वहीं नमाज़ पढ़ ले। जमाअत बहुत से उज़्रों (कारणों) से साक़ित (माफ) हो जाती है। यहाँ तक कि जमाअत मरीज़, लंगड़े, अपाहिज और उस व्यक्ति पर जिसका दायां हाथ और बायां पैर (या इसके विपरीत) कटा हो, या केवल पैर कटे हों, या लकवे की बीमारी के कारण चल न सके, या अत्यधिक बुढ़ापे के कारण विवश हो, या अंधा हो, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. के अनुसार उस पर जमाअत वाजिब नहीं है। सही यह है कि बारिश, कीचड़, अत्यधिक ठंड और अत्यधिक अंधेरे में भी जमाअत साक़ित हो जाती है, यह 'तबीन' में लिखा है। और अंधेरी रात में तेज़ हवा से भी साक़ित हो जाती है; दिन में हवा उज़्र नहीं है। इसी तरह अगर पेशाब या पाख़ाना या दोनों में से किसी एक की हाजत (ज़रूरत) हो, तो जमाअत साक़ित हो जाती है। या अगर यह डर हो कि बाहर निकलने पर उसका लेनदार उसे कैद कर लेगा, या वह किसी सफ़र का इरादा रखता है और जमाअत खड़ी हो गई और उसे डर है कि जमाअत के साथ नमाज़ पढ़ने पर उसका काफिला छूट जाएगा, या वह किसी बीमार की सेवा कर रहा है, या अपने माल के नष्ट होने का डर है। इसी तरह जब खाना सामने हो और जमाअत खड़ी हो और मन खाने की ओर आकर्षित हो, और ऐसे ही जब ईशा के अलावा अन्य समय में खाना हाज़िर हो और मन उसका इच्छुक हो, तो इन सभी स्थितियों में जमाअत साक़ित हो जाती है, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है।

अगर मोहल्ले की मस्जिद में इमाम और जमाअत के लोग नियमित रूप से नियुक्त हों और उन लोगों ने जमाअत के साथ नमाज़ पढ़ ली हो, तो अज़ान के साथ दूसरी जमाअत करना जायज़ नहीं है। बिना अज़ान के पढ़ें तो सर्वसम्मति से जायज़ है। यही हुक्म रास्ते की मस्जिद का है, यह 'शराह मजमा' में लिखा है जिसे स्वयं लेखक ने लिखा है। जुमा के अलावा अन्य नमाज़ों में, जब एक आदमी से अधिक हो तो वह जमाअत है, भले ही उसके साथ एक समझदार लड़का ही क्यों न हो, यह 'सिराजिया' में लिखा है। लोगों को बुला-बुलाकर नफ़्ल नमाज़ जमाअत से पढ़ना मकरूह (नापसंद) है। सदर अल-

शहीद की असल में है कि अगर बिना अज़ान और इक़ामत के कई कोनों में जमाअत से नमाज़ पढ़ ली जाए तो मकरूह नहीं है। शम्स अल-अइम्मा हलवानी ने कहा है कि अगर इमाम के अलावा तीन आदमी हों तो सर्वसम्मति से मकरूह नहीं है; चार में विद्वानों का मतभेद है और सही यह है कि मकरूह है, जैसा कि 'खुलासा' में है।

दूसरी फ़स्ल (दूसरा खंड) उस व्यक्ति के वर्णन में जो इमामत का अधिक हकदार है

इमामत के लिए सबसे अधिक योग्य वह व्यक्ति है जो नमाज़ के नियमों (अहकाम) को सबसे ज़्यादा जानता हो, यह 'मुज़मिरात' में लिखा है। और यही स्पष्ट है, यह 'बहर अल-राइक़' में लिखा है। यह हुक्म उस स्थिति में है जब वह क़िरात (कुरान पाठ) भी इतना जानता हो जिससे क़िरात की सुन्नत अदा हो जाए, यह 'तबीन' में लिखा है। और उसके दीन (धर्म) के बारे में कोई शिकायत (तान) न हो, यह 'किफ़ाया' और 'निहाया' में लिखा है। जो स्पष्ट गुनाहों से बचता हो, वही हकदार है, भले ही उसके अलावा कोई और अधिक परहेज़गार हो, यह 'मुहीत' में लिखा है और यही 'ज़ाहेदी' में भी है। अगर कोई व्यक्ति नमाज़ के इल्म में माहिर हो लेकिन अन्य विज्ञानों को न जानता हो, वह अधिक योग्य है, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर कई व्यक्ति नमाज़ के नियमों को बराबर जानते हों, तो उनमें से वह व्यक्ति जो श्रेष्ठ 'क़ारी' हो, यानी क़िरात का इल्म ज़्यादा जानता हो, जो वक़्फ़ (रुकना) और वस्ल (मिलाना) के स्थानों को समझता हो और तशदीद (ज़ोर देना) और तख़्फ़ीफ़ (हल्का करना) का सही प्रयोग करता हो, वह अधिक हकदार है।

१- और कहा गया कि फ़र्ज़ की मात्रा तक। (अ)। और कहा गया कि वाजिब की मात्रा तक। (द)। और यही सही है क्योंकि प्राथमिकता के लिए वाजिब होना आवश्यक नहीं है। १२ (अ) २- उदाहरण के लिए, मोहल्ले का इमाम साधारण है और किसी को उसके अक़ीदे (विश्वास) पर आपत्ति हो, तो वह जमाअत छोड़ने में मजबूर समझा जाएगा, इसके विपरीत जिसके कार्य पापपूर्ण (फ़जूर) हों। १२

اصحاب کا بلا خلاف یہ قول ہے کہ دوسری مسجد میں طلب اس کی واجب نہیں لیکن اگر دوسری مسجد میں جماعت کے واسطے چلا جائے تو بہتر ہے اور اگر اپنے محلے کی مسجد میں پڑھ لے تو بھی بہتر ہے قدوری نے ذکر کیا ہے کہ اپنے گھر کے لوگوں کو جمع کر کے ان کے ساتھ نماز پڑھ لے اور شمس الائمہ نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اولیٰ یہ ہے کہ اگر اپنے محلے کی مسجد کے اندر داخل نہیں ہوا ہے تو کہیں اور جماعت تلاش کرے اور جو داخل ہو گیا ہے تو وہیں نماز پڑھ لے جماعت بہت سے عذروں سے ساقط ہو جاتی ہے یہاں تک کہ جماعت مریض اور لنگڑے اور اپاہج اور اس شخص پر جس کا داہنا ہاتھ بایاں پاؤں یا اس کے برعکس کٹے ہوئے ہوں یا فقط پاؤں کٹے ہوئے ہوں یا فالج کی بیماری کی وجہ سے چل نہ سکے یا بہت بڑھاپے کی وجہ سے عاجز ہو یا اندھا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر جماعت واجب نہیں اور صحیح یہ ہے کہ بارش اور کیچڑ اور بہت سردی اور بہت تاریکی میں بھی جماعت ساقط ہو جاتی ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اندھیری رات میں تیز ہوا سے بھی ساقط ہو جاتی ہے دن میں ہوا عذر نہیں اسی طرح اگر پیشاب و پاخانہ یا ان میں سے ایک کی حاجت ہو تو جماعت ساقط ہو جاتی ہے یا اگر یہ خوف ہو کہ اگر نکلے گا تو اس کا قرض خواہ اس کو قید کر لے گا یا کسی سفر کا ارادہ کرتا ہے اور جماعت کھڑی ہوگئی اور اس کو خوف ہے کہ اگر جماعت سے نماز پڑھ لے گا تو قافلہ چھوٹ جائے گا یا کسی بیمار کی خدمت کرتا ہے یا اپنے مال کے جاتے رہنے کا خوف ہے اور اس طرح جب کھانا حاضر ہو اور جماعت کھڑی ہو اور نفس اس کا کھانے کی طرف کو راغب ہو اور ایسے ہی جب غیر وقت عشا میں کھانا حاضر و نفس مشتاق ہو تو سب صورتوں میں جماعت ساقط ہو جاتی ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

اگر محلہ کی مسجد میں امام اور جماعت کے لوگ معمولی مقرر ہوں اور ان لوگوں نے اس میں جماعت سے نماز پڑھ لی تو اذان کے ساتھ دوسری جماعت اس میں جائز نہیں اور بغیر اذان کے پڑھیں تو بالاجماع مباح ہے اور یہی حکم ہے راستہ کی مسجد کا یہ شرح مجمع میں لکھا ہے جو خود مصنف کی لکھی ہے جمعہ کے سوا اور نمازوں میں ایک آدمی سے جب زیادہ ہو تو جماعت ہے اور اگرچہ اس کے ساتھ ایک سمجھ والا لڑکا ہی ہو یہ سراجیہ میں لکھا ہے۔ لوگوں کو بلا بلا کر نفل کی نماز جماعت سے پڑھنا مکروہ ہے اور صدر الشہید کی اصل میں ہے کہا اگر بغیر اذان و اقامت کے کئی گوشوں میں جماعت سے نماز پڑھ لیں تو مکروہ نہیں شمش الائمہ حلوانی نے کہا ہے کہ اگر امام کے سوا تین آدمی ہوں تو بالاتفاق مکروہ نہیں چار میں مشائخ کا اختلاف ہے اور اصح یہ ہے کہ مکروہ ہے کذا فی الخلاصۃ۔

دوسری فصل اس کے بیان میں جس کو امامت کا حق زیادہ ہے

امامت کے واسطے سب میں زیادہ اولیٰ وہ شخص ہے جو احکام نماز کو زیادہ جانتا ہو یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ اور یہی ظاہر ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے یہ حکم اس صورت پر ہے کہ جب وہ قرأت بھی اس قدر جانتا ہو جس سے قرأت کی سنت ادا ہو جائے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اس کے دین میں بھی کچھ طعن نہ ہو یہ کفایہ اور نہایہ میں لکھا ہے اور ظاہر گناہوں سے بچتا ہو تو وہی مستحق ہے اگرچہ سو اس کے کوئی اور زیادہ پرہیزگار ہو یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی زاہدی میں لکھا ہے اگر کوئی شخص نماز کے علم میں کامل ہو لیکن سوائے اس کے اور علوم نہ جانتا ہو وہ اولیٰ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر وہ شخص نماز کے احکام برابر جاننے والے ہوں تو ان میں سے جو شخص زیادہ قاری ہو یعنی علم قرأت زیادہ جانتا ہو وقف کی جگہ وقف کرتا ہو اور وصل کی جگہ وصل اور تشدید کی جگہ تشدید اور تخفیف کی جگہ تخفیف وہ زیادہ مستحق ہے۔

۱- اور کہا گیا کہ قدر فرض۔ ع۔ اور کہا گیا کہ قدر واجب۔ د۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ اولویت کے لیے واجب نہیں ہو سکتا۔ ۱۲ ع ۲- مثلاً امامِ مسجد معمولی ہے اور کسی کو اُس کے اعتقاد میں طعن ہو تو وہ ترکِ جماعت میں معذور ہے بخلاف اس کے جس کے افعال فجور ہوں ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (300) Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

...it is mentioned in Al-Kifayah. If they are equal in this as well, then the one who is more pious is more worthy (awla). If they are equal in that too, then the one who is older in age is more worthy; this is written in Al-Hidayah. If they are equal in age as well, then the one with the best character (akhlaq) is more worthy. If they are equal in that too, then the one with better lineage (nasab) is more worthy. If they are equal in lineage too, then the one who is more handsome is more worthy; this is written in Fath al-Qadir, and by handsomeness, it means the one who prays more at night. It is stated similarly in Al-Kafi. If they are equal in this as well, then the one with the greatest ancestral honor (nasbi sharaf) is preferred, as mentioned in Fath al-Qadir. Thus, the person who is more perfect is superior (afzal), because the goal is a large congregation, and people's inclination towards such a person is greater; this is written in Al-Tabyin. If all these qualities are combined in two individuals, then they should draw lots or leave it to the choice of the community. If a congregation is held in a house where there are guests and the homeowner is present, then the homeowner is more worthy to lead (imamat). However, if there is a king or a judge among them, and the homeowner honors one of them by putting them forward, it is superior. If one of them steps forward on his own, it is permissible. If there is a tenant in a house, as well as the owner and guests, the right to grant permission for the congregation belongs to the tenant, and permission shall be sought from him; this is written in Tatar-khaniyah. Similarly, if someone has borrowed a house (musta’ar), the borrower is more worthy than the lender; this is written in Siraj al-Wahaj. If a person enters a mosque who is more perfect in qualities of imamat than the neighborhood imam (imam-e-mahalla), then the neighborhood imam is still more worthy; this is written in Al-Qunyah. If a mute person leads other mute people, the entire prayer is valid. If such a person leads an 'Ummi' (unlettered person, i.e., someone who doesn't know the Quran), then in some places it is written that according to our scholars, the prayer is not valid. Shaykh al-Islam wrote in the commentary of Kitab al-Salat that if a mute person and an Ummi wish to pray, the Ummi is more worthy for imamat. If an Ummi leads a mute person, their prayer will be valid without any disagreement; this is written in Tatar-khaniyah. It is mentioned in Munyat al-Musalli that a person who performs tayammum (dry ablution) only due to major impurity (janabat) is more worthy than one who performs it due to minor impurity (hadath); this is written in Nahr al-Faiq. If some people in a mosque are in the inner section and some are outside, and the muezzin has called the iqamat, and

one person from the outer group stands up to lead those outside, while another person from the inner group stands up to lead those inside, there is no dislike (karahat) for the one who started the prayer first and his followers; this is written in Al-Khulasah. If two people are equal in jurisprudence (fiqh) and righteousness, but one is a better reciter (qari), and the mosque people chose the other as imam, they have done wrong. If some preferred the better reciter and others preferred the other, the majority's view holds weight; this is written in Siraj al-Wahaj. If there is only one person in a neighborhood capable of leading prayer, imamat is not mandatory for him, and he will not be a sinner for leaving it; this is written in Al-Qunyah.

Third Section (Tisri Fasl)

Regarding the person who is fit for Imamat

Marghinani said that praying behind a follower of whims (sahib-e-hawa) and an innovator (sahib-e-bid'at) is permissible, but it is not permissible behind a Rafizi, Qadari, Jahmi, Mushabbih, or someone who believes the Quran is created (makhluq). The summary is that if the corruption in faith is such that it does not make one a disbeliever (kafir)... [text ends]

---

1. The meaning of piety (parhezgari) here is that one avoids things that are legally doubtful in Shariah, even if their commission is permissible; thus, he will abstain from common permissible matters. Taqwa means avoiding things that are haram (forbidden) and makruh-e-tahrimi (prohibitively disliked).
2. Rafizi here refers to the sect that denied the companionship of Siddiq al-Akbar (Abu Bakr). The Khattabiyah sub-sect of Rafizis even consider it permissible to lie to their own people, hence their testimony is rejected. Qadaris are those who claim they are self-powerful. Mushabbih are those who liken Allah the Almighty to His creation by attributing hands, feet, etc., to Him.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (300) किताबुस-सलात

...है, यह किफ़ाया में लिखा है और अगर इसमें भी बराबर हों तो जो ज़्यादा परहेज़गार हो वह औला (बेहतर) है और जो इसमें भी बराबर हों तो जो उम्र में ज़्यादा हो वह औला है, यह हिदाया में लिखा है। और अगर आयु में भी बराबर हों तो जो चरित्र (अख़्लाक़) में सबसे अच्छा हो वह औला है, और अगर इसमें भी बराबर हों तो जो खानदान (नसब) में उच्च हो वह औला है। और अगर इसमें भी बराबर हों तो जो ज़्यादा सुदर्शन (ख़ूबसूरत) हो वह औला है, यह फ़तह-अल-क़दीर में लिखा है, और सुदर्शन होने से तात्पर्य वह है जो रात में अधिक नमाज़ पढ़ता हो। कज़ा फ़िल-काफ़ी (काफ़ी में भी ऐसा ही है)। और अगर इसमें भी बराबर हों तो सबसे ज़्यादा वंशगत प्रतिष्ठा (नसबी शराफ़त) वाला हो, कज़ा फ़ि फ़तह-अल-क़दीर। अतः जो व्यक्ति अधिक पूर्ण होगा वही अफ़ज़ल (श्रेष्ठ) है क्योंकि उद्देश्य जमाअत की अधिकता है और लोगों की रुचि ऐसे व्यक्ति में अधिक होती है, यह तब्यीन में लिखा है। और अगर ये सभी गुण दो व्यक्तियों में समान हों तो उन दोनों में कुर्रा (लॉटरी) डालें या क़ौम की पसंद पर छोड़ दें। अगर किसी घर में जमाअत हो और मेहमान हों और घर का मालिक भी हो, तो इमामत के लिए वह (मालिक) औला है, लेकिन अगर उनमें बादशाह या क़ाज़ी भी हो, तो अगर घर का मालिक उनमें से किसी को सम्मान स्वरूप आगे कर दे तो अफ़ज़ल है, और अगर उनमें से कोई स्वयं ही आगे बढ़ जाए तो जायज़ है। और अगर किसी घर में किराएदार भी हो और मालिक व मेहमान भी हों, तो जमाअत की इजाज़त देने का हक किराएदार को है और इजाज़त उसी से मांगी जाएगी, यह तातार ख़ानिया में लिखा है। इसी तरह अगर किसी ने घर उधार (मुस्तआर) लिया हो, तो उधार देने वाले से उधार लेने वाला औला है, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। मस्जिद में कोई ऐसा व्यक्ति प्रवेश करे जो इमामत के गुणों में मोहल्ले के इमाम की तुलना में अधिक पूर्ण हो, तो मोहल्ले का इमाम ही औला है, यह कुन्या में लिखा है। गूँगा व्यक्ति अगर गूँगों का इमाम हो तो सबकी नमाज़ जायज़ है। और अगर ऐसा व्यक्ति किसी 'उम्मी' (अनपढ़) का इमाम हो, यानी उसे कुरआन नहीं आता, तो कुछ स्थानों पर यह लिखा है कि हमारे विद्वानों के अनुसार नमाज़ जायज़ नहीं है, और शेखुल इस्लाम ने किताबुस-सलात की व्याख्या में लिखा है कि गूँगा और उम्मी यदि नमाज़ पढ़ना चाहें तो उम्मी इमामत के लिए औला है, और यदि उम्मी गूँगे की इमामत करे तो बिना किसी मतभेद के दोनों की नमाज़ जायज़ होगी, यह तातार ख़ानिया में लिखा है। और मुन्यतुल मुसल्ली में लिखा है कि केवल जनाबत (अशुद्धि) से तयम्मुम करने वाला उस व्यक्ति से औला है जिसने हदथ (सामान्य अशुद्धि) से तयम्मुम किया हो, यह नहरुल फ़ाइक में लिखा है। मस्जिद में कुछ लोग अंदर के हिस्से में

हैं और कुछ बाहर, और मुअज़्ज़िन ने इकामत कही और बाहर के लोगों में से एक व्यक्ति खड़ा होकर बाहर वालों का इमाम बन गया और अंदर के लोगों में से एक व्यक्ति खड़ा होकर अंदर वालों का इमाम बन गया, तो जिसने पहले नमाज़ शुरू कर दी उसके और उसके मुक्तदियों के हक में कराहत (नापसंदगी) नहीं है, यह खुलासा में लिखा है। दो व्यक्ति फ़िक़्ह और नेकी में बराबर हैं लेकिन उनमें से एक कारी (कुरआन पढ़ने वाला) श्रेष्ठ है और मस्जिद वालों ने दूसरे को इमाम बना लिया तो बुरा किया, और अगर कुछ ने श्रेष्ठ कारी को पसंद किया और कुछ ने दूसरे को, तो बहुमत का विचार मान्य होगा, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। अगर मोहल्ले में इमामत के लायक केवल एक ही व्यक्ति हो तो उस पर इमामत अनिवार्य नहीं है और वह इमामत छोड़ने पर गुनहगार नहीं होगा, यह कुन्या में लिखा है।

तीसरी फ़स्ल (अनुभाग)

उस व्यक्ति के वर्णन में जो इमामत के योग्य हो

मर्गीनानी ने कहा है कि हवास परस्त और बिदअती के पीछे नमाज़ जायज़ है, परंतु राफ़ज़ी, क़दरी, जहमी, मुशब्बाह और उस व्यक्ति के पीछे जो कुरआन के मख़लूक (सृजित) होने का कायल हो, नमाज़ जायज़ नहीं है। और सारांश यह है कि यदि धर्म की खराबी ऐसी हो कि उससे वह काफ़िर न होता हो...

---

1. परहेज़गारी का अर्थ यहाँ यह है कि जिन चीज़ों में शरियत के अनुसार संदेह हो, चाहे उनका करना जायज़ हो, उनसे भी परहेज़ करे तो वह सामान्य जायज़ चीज़ों से भी बचेगा, और तक़वा यह है कि हराम और मकरूह-ए-तहरीमी से बचा जाए।
2. राफ़ज़ी से यहाँ वह संप्रदाय मुराद है जिसने सिद्दीक़-ए-अकबर की सोहबत से इनकार किया। ख़त्ताबिया अली राफ़ज़ी यहाँ तक कि अपनों के लिए झूठ बोलना जायज़ मानते हैं, इसलिए उनकी गवाही अमान्य है। क़दरी वे जो खुद को सर्वशक्तिमान (कादिर) कहते हैं। मुशब्बाह वे जो अल्लाह तआला को हाथ-पैर आदि के साथ सृष्टि के समान बताते हैं।

ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے اور اگر اس میں بھی برابر ہوں تو جو زیادہ پرہیزگار ہو وہ اولیٰ ہے اور جو اس میں بھی برابر ہوں تو جو عمر میں زیادہ ہو وہ اولیٰ ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر سن میں بھی برابر ہوں تو جو خلق میں احسن ہو وہ اولیٰ ہے اور اگر اس میں بھی برابر ہو تو حسب میں زیادہ ہے وہ اولیٰ ہے اور اگر اس میں بھی برابر ہوں تو جو زیادہ خوشرو ہے وہ اولیٰ ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور خوشروئی وہ مراد ہے جو رات میں زیادہ نماز پڑھنے سے ہو۔ کذا فی الکافی اور اگر اس میں بھی برابر ہوں تو سب سے زیادہ نسبی شرف والا ہو کذا فی فتح القدیر پس جو شخص زیادہ کامل ہوگا وہی افضل ہے اس واسطے کہ مقصود کثرت جماعت ہے اور رغبت لوگوں کی ایسے شخص میں زیادہ ہوتی ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر یہ ساری خصلتیں دو شخصوں میں جمع ہوں تو ان دونوں میں قرعہ ڈالیں یا قوم کے اختیار پر چھوڑ دیں۔ اگر کسی گھر میں جماعت ہو اور مہمان ہوں اور گھر والا ہو تو امامت کے واسطے یہ اولیٰ ہے لیکن اگر ان میں بادشاہ یا قاضی بھی ہو تو اگر گھر والا ان میں سے کسی کو تعظیماً بڑھا دے تو افضل ہے اور اگر ان میں سے کوئی خود ہی بڑھ جائے تو جائز ہے اور اگر کسی گھر میں کرایہ دار بھی ہو اور مالک و مہمان بھی ہو تو جماعت کی اجازت دینے کا حق کرایہ دار کو ہے اور اجازت اس سے طلب کریں گے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور اسی طرح اگر کسی نے مکان مستعار لیا ہو تو مستعار دینے والے سے مستعار لینے والا اولیٰ ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ مسجد میں کوئی ایسا شخص داخل ہو جو امامت کی صفات میں بہ نسبت امام محلہ کے زیادہ کامل ہے تو امام محلہ ہی اولیٰ ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ گونگا آدمی اگر گونگوں کا امام ہو تو کل کی نماز جائز ہے۔ اور اگر ایسا شخص کسی امی کا امام ہو یعنی اس کو قرآن نہیں آتا تو بعض مواضع میں یہ لکھا ہے کہ

ہمارے علماء کے نزدیک نماز جائز نہیں اور شیخ الاسلام نے کتاب الصلوۃ کی شرح میں لکھا ہے کہ گونگا اور اُمّی اگر نماز پڑھنا چاہیں تو امی امامت کے واسطے اولیٰ ہے اور اُمّی اگر گونگے کی امامت کرے تو بلا خلاف دونوں کی نماز جائز ہوگی یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور منیۃ المصلیٰ میں لکھا ہے کہ صرف جنابت سے تیمم کرنے والا اس شخص سے اولیٰ ہے جس نے حدث سے تیمم کیا ہو یہ نہر الفائق میں لکھا ہے مسجد میں کچھ لوگ اندر کے درجے میں ہیں کچھ باہر اور موذن نے اقامت کہی اور باہر کے لوگوں میں سے ایک شخص کھڑا ہو کر باہر والوں کا امام بن گیا اور اندر کے شخصوں میں سے ایک شخص کھڑا ہو کر اندر والوں کا امام ہو گیا تو جس نے پہلے نماز شروع کردی اس کے اور اس کے مقتدیوں کے حق میں کراہت نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے دو شخص فقہ اور نیکی میں برابر ہیں مگر ایک ان میں کا قاری زیادہ ہے اور مسجد والوں نے دوسرے کا امام بنا لیا تو برا کیا اور اگر بعضوں نے زیادہ قاری کو پسند کیا اور بعضوں نے اس کے غیر کو تو اعتبار اکثر کا ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر محلہ میں امامت کے لائق ایک ہی شخص ہو تو اس پر امامت لازم نہیں ہے اور وہ امامت کے چھوڑنے میں گنہگار نہ ہوگا یہ قنیہ میں لکھا ہے

تیسری فصل

اُس شخص کے بیان میں جو امامت کے لائق ہو

مرغینانی نے کہا ہے کہ صاحبِ ہوا اور صاحبِ بدعت کے پیچھے نماز جائز ہے اور رافضی عم اور قدری اور جہمی اور مشبہ اور اس شخص کے پیچھے جو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل ہے نماز جائز نہیں اور حاصل یہ ہے کہ اگر دین کی خرابی ایسی ہو کہ اس سے کافر نہ ہوتا

۱ درج معنی پرہیزگاری یہ ہے کہ جن چیزوں میں شرعاً شبہ ہو اگر چہ ان کا ارتکاب جائز ہو ان سے بھی پرہیز کرے تو عامہ مباحات سے اس کو اجتناب ہوگا اور تقویٰ یہ ہو کہ حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جائے ۱۲ع ۲ رافضی سے یہاں وہ فرقہ مراد ہے جس نے صحبت صدیق اکبر سے انکار کیا۔ خطابیہ عالی رافضی حتیٰ کہ اپنوں کے لیے جھوٹ بولنا جائز جانتے ہیں لہذا ان کی گواہی مردود ہے۔ قدوری جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہیں۔ مشبہ جو اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں ہاتھ پاؤں وغیرہ سے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1
Page: 301
Kitab al-Salat (Book of Prayer)

...it is permissible with dislike (karahat), otherwise, it is not permissible. This is stated in *Al-Tabyin* and *Al-Khulasa*, and this is correct; it is also mentioned in *Al-Badai'*. As for the person who denies the *Mi'raj* (Prophet's ascension): if he denies the journey from Mecca to Jerusalem (*Bait al-Maqdis*), he is a disbeliever (Kafir). If he denies the ascension beyond Jerusalem, he is not a disbeliever. If one performs prayer behind an innovator (*mubtadi'*) or a transgressive person (*fasiq*), the reward for the congregational prayer will be attained, but it will not be equivalent to the reward of praying behind a pious person (*muttaqi*); this is stated in *Al-Khulasa*. Following a Shafi'i Imam in prayer is valid if the Imam avoids matters of disagreement. For example, if an impurity exits from a place other than the two main passages (e.g., bloodletting), he should perform *Wudu*. He should not turn excessively from the *Qiblah*—this is recorded in the Chapter of *Witr* in *Al-Nihayah* and *Al-Kifayah*. There is no doubt that if he turns away significantly from the point of sunset, he has turned too much from the *Qiblah*; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. Furthermore, he should not be prejudiced or harbor doubt about his faith. He should not perform *Wudu* with a small amount of stagnant water. If semen gets on his clothes, he must wash them or scrape off dried semen. He should not break the *Witr* prayer, must observe the sequence (*tartib*) in missed (*qada*) prayers, and wipe one-fourth of his head during *Wudu*—all this is stated in the Chapter of *Witr* in *Al-Nihayah* and *Al-Kifayah*. If impurity falls into a small amount of water, he should not use it for *Wudu*—as stated in *Fatawa Qazi Khan*. He should not use used (*musta'mal*) water for *Wudu*—this is mentioned in *Sirajiyyah*. Imam Tamar Tashi narrated from Sheikh al-Islam (known as Khwahar Zadah) that if these things are not definitively known regarding the Shafi'i Imam, following him is permissible but disliked—as stated in *Al-Kifayah* and *Al-Nihayah*. If the follower (*muqtadi*) knows things about the Imam which invalidate the prayer according to the Imam’s own school (e.g., touching a woman or the private part) and the Imam is unaware, then according to most jurists, the prayer will be valid, though some say otherwise. The first opinion is the most correct because, according to the follower's belief, the Imam's prayer is valid, and his own opinion is authoritative in his regard—this is in *Al-Tabyin*. Al-Fazli (may Allah have mercy on him) stated that a Hanafi following an Imam in *Witr* is valid if the Imam's opinion aligns with the schools of Imam Muhammad and Imam Abu Yusuf (may Allah

have mercy on them)—as stated in *Al-Khulasa*. If a person performing *Tayammum* (dry ablution) leads someone who has performed *Wudu*, it is permissible according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf (1)—as mentioned in *Al-Hidayah*. Sheikh al-Islam mentioned that this disagreement exists when the *Wudu* performers have no access to water; however, if water is available to them, the one performing *Tayammum* should not lead those with *Wudu*—as stated in *Al-Nihayah*. In funeral prayers (*Janazah*), it is permissible without disagreement for those with *Wudu* to follow someone with *Tayammum*—as stated in *Al-Khulasa*.

If two excused/incapacitated persons (*Ma'zoor*) have the same excuse, following one another is permissible. If their excuses differ, it is not permissible—as stated in *Al-Tabyin*. Therefore, a person with an excuse of passing wind (*rih*) cannot follow someone suffering from urinary incontinence (*sals al-bawl*)—as stated in *Bahr al-Ra'iq*. Similarly, one with urinary incontinence should not pray behind someone who passes wind or someone with a non-stop bleeding wound, because the Imam then has two excuses while the follower has only one—this is in *Al-Jawharat al-Nayyirah*. A ritualy pure person should not pray behind someone with urinary incontinence, nor should pure women pray behind a woman suffering from *istihadah* (chronic vaginal bleeding). This ruling applies if the impurity occurs during or after *Wudu*—as stated in *Al-Zahidi*. It is permissible for someone who has washed their feet to follow someone who has performed *Masah* (wiping) over leather socks (*khuffayn*).

Footnotes: 1. It is not permissible to pray behind an innovator who denies Intercession (*Shafa'at*), the Vision of Allah, punishment of the grave, or the noble recording angels (*Kiraman Katibin*), because such a person is a disbeliever, as these matters are established from the Prophet. If one says that the Lord, due to His greatness and majesty, will not be seen, he is an innovator. 2. The meaning of *Ma'zoor* (excused person) is someone for whom an entire prayer time does not pass without that impurity occurring. Thus, while his *Wudu* counts as purity before Allah, legally he is not called pure due to the impurity's presence. In summary, a healthy person should not follow a *Ma'zoor* because the follower is "healthier" relative to the Imam, making the following invalid. 3. However, the most correct view is that reciting *Surah Al-Fatiha* in the last two units (*rak'ahs*) is mandatory (*wajib*), as Al-Ayni quoted from *Al-Durr al-Mukhtar*. Therefore, if the person performing an obligatory prayer did not recite it, the prayer must be repeated. (1) This is the view of the majority of early and later jurists as well as the three Imams; however, it is not permissible according to Imam Muhammad.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ①

पृष्ठ: ३०१

किताब अल-सलात (नमाज़ का अध्याय)

...हो तो मकरूह (नापसंद) होने के साथ नमाज़ जायज़ है, वरना जायज़ नहीं। यह 'तबीन' और 'ख़ुलासा' में लिखा है और यही सही है; यह 'बदाइ' में लिखा है। और जो व्यक्ति मेराज (नबी स.अ.व. के आसमानों पर जाने) का इनकार करता है, तो यदि वह मक्का से बैतुल मुक़द्दस तक जाने का इनकार करता है तो वह काफ़िर है, और यदि वह बैतुल मुक़द्दस से आगे के सफ़र का इनकार करता है तो वह काफ़िर नहीं है। और यदि किसी बिदअती (नवाचारी) या फ़ासिक़ (पापी) के पीछे नमाज़ पढ़ी, तो जमाअत का सवाब मिल जाएगा, लेकिन उतना सवाब नहीं मिलेगा जितना एक मुत्तक़ी (परहेजगार) के पीछे पढ़ने में मिलता है; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि किसी शाफ़ई (इमाम) की पैरवी (इक़्तिदा) की, तो वह सही है यदि इमाम विवादित स्थितियों से बचता हो, उदाहरण के लिए: यदि 'सबीलैन' (दो मुख्य अंगों) के अलावा किसी और स्थान से कोई नापाक चीज़ निकले जैसे नस खुलवाई हो, तो वुज़ू कर ले, और क़िबले से बहुत अधिक न फिरे—यह 'निहाया' और 'किफ़ाया' के 'बाबुल वित्र' में लिखा है। और इसमें कोई शक नहीं कि यदि सूरज ढलने की जगहों से फिर गया तो क़िबले से बहुत फिर गया, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। साथ ही वह पक्षपाती न हो और अपने ईमान में शक न रखता हो, और थोड़े रुके हुए पानी से वुज़ू न करे, और यदि वीर्य लग जाए तो कपड़े धोता हो और सूखे वीर्य को खुरच देता हो, और वित्र को न तोड़े, और कज़ा नमाज़ों में तरतीब का पालन करता हो, और चौथाई सिर का मसह करता हो—यह सब 'निहाया' और 'किफ़ाया' के 'बाबुल वित्र' में लिखा है। और यदि थोड़े पानी में गंदगी गिर जाए तो उससे वुज़ू न करता हो—यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। और इस्तेमाल शुदा पानी से वुज़ू न करता हो—यह 'सिराजिया' में लिखा है। इमाम तमर ताशी ने शैख़ुल इस्लाम (ख़्वाहर ज़ादा) से नक़ल किया है कि यदि शाफ़ई इमाम के बारे में ये चीज़ें निश्चित रूप से ज्ञात न हों, तो उसकी पैरवी करना जायज़ है लेकिन मकरूह है—यह 'किफ़ाया' और 'निहाया' में लिखा है। यदि मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाले) को इमाम में ऐसी बातें मालूम हों जिनसे इमाम के नज़दीक नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) हो जाती है जैसे औरत को छूना या अंग को छूना और इमाम को इसका पता न हो, तो अधिकांश फ़ुक़हा के अनुसार उसकी नमाज़ जायज़ होगी और कुछ के अनुसार जायज़ नहीं होगी। पहला मत अधिक सही है क्योंकि मुक़्तदी की राय के अनुसार इमाम की नमाज़ जायज़ है और उसके हक़ में अपनी राय मान्य है—यह 'तबीन' में

लिखा है। फ़ज़ली (रह.) ने कहा है कि वित्र में हनफ़ी का इक़्तिदा उस व्यक्ति के पीछे सही है जिसकी राय इमाम मुहम्मद (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के मज़हब के अनुसार हो—यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। तयम्मुम करने वाला यदि वुज़ू करने वाले की इमामत करे तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक जायज़ (१) है—यह 'हिदाया' में लिखा है। शैख़ुल इस्लाम ने ज़िक्र किया है कि यह मतभेद उस स्थिति में है जब वुज़ू करने वालों के पास पानी न हो, और यदि उनके पास पानी है तो तयम्मुम करने वाला वुज़ू करने वालों की इमामत न करे—यह 'निहाया' में लिखा है। जनाज़े की नमाज़ में वुज़ू करने वालों का तयम्मुम करने वाले के पीछे नमाज़ पढ़ना बिना किसी मतभेद के जायज़ है—यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

यदि दो 'माज़ूर' (अशक्त) व्यक्तियों का एक जैसा उज़्र (समस्या) हो, तो एक की पैरवी दूसरे के पीछे जायज़ है, और यदि उज़्र अलग-अलग हों तो जायज़ नहीं है—यह 'तबीन' में लिखा है। अत; जिस व्यक्ति को हवा निकलने (रीह) की बीमारी हो, उसकी पैरवी उस व्यक्ति के पीछे जायज़ नहीं है जिसे पेशाब के टपकने (सल्सुल बाउल) की बीमारी हो—यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है। इसी प्रकार, जिस व्यक्ति को सल्सुल बाउल की बीमारी हो, वह उसके पीछे नमाज़ न पढ़े जिसे हवा निकलने की समस्या हो या ऐसा घाव हो जिसका ख़ून न रुकता हो, क्योंकि इमाम में दो उज़्र हैं और मुक़्तदी में एक —यह 'जौहरातुन नय्यिरा' में लिखा है। पाक व्यक्ति उसके पीछे नमाज़ न पढ़े जिसे सल्सुल बाउल हो, न ही स्वस्थ महिलाएँ उस महिला के पीछे नमाज़ पढ़ें जिसे इस्तहाज़ा (रक्तस्राव) की बीमारी हो। और यह हुक्म उस स्थिति में है जब वुज़ू करने के दौरान या बाद में ह़दथ (अशुद्धता) हो जाए—यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। और पाँव धोने वाले का पैरवी करना जायज़ है उस व्यक्ति के पीछे जिसने मोज़ों (पर मसह) किया हो।

पाद-टिप्पणियाँ: १ ऐसे बिदअती के पीछे जायज़ नहीं है जो शफ़ाअत (सिफारिश), दीदार-ए-इलाही (अल्लाह के दीदार), क़ब्र के अज़ाब या किरामुल कातिबीन का इनकार करे, क्योंकि वह काफ़िर है। क्योंकि ये मामले शरीयत से प्रमाणित हैं। यदि कोई कहे कि रब अपनी महानता और जलाल के कारण दिखाई नहीं देगा, तो वह बिदअती है। २ तात्पर्य यह है कि यदि नमाज़ का एक पूरा वक़्त बिना उस अशुद्धता के न गुज़रे, तो वह 'माज़ूर' है। अतः उसका वुज़ू हालाँकि अल्लाह के नज़दीक पाकी है, लेकिन हुक्मी तौर पर वह पूरी तरह पाक नहीं कहलाता। सारांश यह है कि पूरी तरह पाक व्यक्ति माज़ूर के पीछे नमाज़ न पढ़े क्योंकि इमाम की तुलना में मुक़्तदी तंदुरुस्त है, अतः इक़्तिदा जायज़ नहीं होगी। ३ लेकिन सही बात यह है कि अंतिम दो रकअतों में सूरह फ़ातिहा वाजिब है जैसा कि 'ऐनी' ने 'दुर्रे मुख़्तार' में कहा है। अतः यदि नमाज़ पढ़ने वाले ने किराअत (पाठ) नहीं की, तो नमाज़

फिर से पढ़ना वाजिब है। (१) और यही पूर्वज (सल्फ़) और परवर्ती (ख़ल्फ़) फ़ुक़हा तथा तीनों इमामों का मत है, लेकिन इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक जायज़ नहीं है।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ①

صفحہ: ۳۰۱

کتاب الصلوٰۃ

ہو تو کراہت کے ساتھ نماز جائز ہے ورنہ جائز نہیں یہ تبیین اور خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ بدائع میں لکھا ہے۔ اور جو شخص معراج کا منکر ہے تو اگر وہ مکہ سے بیت المقدس تک جانے کا منکر ہے تو کافر ہے اور اگر بیت المقدس سے آگے معراج کا منکر ہے تو کافر نہیں اور اگر مبتدع یا فاسق کے پیچھے نماز پڑھی تو جماعت کا ثواب مل جائے گا لیکن اس قدر ثواب نہ ملے گا جو متقی کے پیچھے پڑھنے میں ملتا ہے خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر شافعی سے اقتدا کیا تو صحیح ہے اگر امام مقامات خلاف سے بچتا ہو مثلاً سبیلین کے سوا اور کسی مقام سے کوئی نجس چیز نکلے جیسے فصد کھلوائے تو وضو کرلے اور قبلہ سے بہت نہ پھرتا ہو یہ نہایہ اور کفایہ کے باب الوتر میں لکھا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اگر سورج کے چھپنے کے موقعوں سے پھر گیا تو قبلہ سے بہت پھر گیا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور متعصب نہ ہو اور اپنے ایمان میں شک نہ رکھتا ہو اور ایسے بند پانی جو تھوڑا ہو وضو نہ کرلے اور منی لگ جائے تو اپنے کپڑے دھوتا ہو اور خشک منی کو کھرچ ڈالتا ہو اور وتر کو قطع نہ کرتا ہو اور قضا نمازوں میں ترتیب کی رعایت کرتا ہو اور چوتھائی سر کا مسح کرتا ہو یہ نہایہ اور کفایہ کے باب الوتر میں لکھا ہے اور تھوڑے پانی میں اگر نجاست گر جائے تو اس سے وضو نہ کرتا ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور مستعمل پانی سے وضو نہ کرتا ہو یہ سراجیہ میں لکھا ہے امام تمر تاشی نے شیخ الاسلام معروف بہ خواہر زادہ سے نقل کیا ہے کہ اگر شافعی امام سے یہ چیزیں یقینی معلوم نہ ہوں تو اس سے اقتدا کرنا جائز ہے اور مکروہ ہے یہ کفایہ اور نہایہ میں لکھا ہے

اگر مقتدی کو امام میں ایسی باتیں معلوم ہوں جن سے امام کے نزدیک نماز فاسد ہوتی ہے جیسے عورت یا ذکر کا چھونا اور امام کو اس کی خبر نہیں تو اکثر فقہا کے بموجب نماز اس کی جائز ہوگی اور بعضوں کے نزدیک جائز نہ ہوگی پہلا قول جو اصح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی کی رائے کے بموجب امام کی نماز جائز ہے اور اس کے حق میں اپنی رائے معتبر ہے پس جواز کا قول معتبر ہو یہ تبیین میں لکھا ہے فضلیؒ نے کہا ہے کہ وتر میں حنفی کا اقتدا اس شخص سے صحیح ہے جس کی رائے بموجب مذہب امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ رحمہ اللہ کے ہو یہ خلاصہ میں لکھا ہے تیمم کرنے والا اگر وضو کرنے والے کی امامت کرلے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز (۱) ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے شیخ الاسلام نے ذکر کیا ہے کہ یہ خلاف اس صورت میں ہے جب وضو کرنے والوں کے پاس پانی نہ ہو اور اگر ان کے پاس پانی ہے تو تیمم کرنے والا وضو کرنے والے کی امامت نہ کرے یہ نہایہ میں لکھا ہے جنازہ کی نماز میں وضو کرنے والوں کو تیمم کرنے والے کی اقتدا کرنا بلا خلاف جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے

اگر دو معذوروں ۲ کا ایک سا عذر ہو تو ایک کو دوسرے سے اقتدا جائز ہے اور اگر مختلف ہوں تو جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے پس جس شخص میں ریح پھرنے کا عذر ہو اس کا اقتدا اس شخص سے جائز نہیں جس کو سلس البول کا مرض ہو یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اور اس طرح جس شخص کو سلس البول کا مرض ہو وہ اس شخص کے پیچھے نماز پڑھے جس کی ریح پھرتی ہو اور ایک زخم ہو جس کا خون نہ بند ہوتا ہو اس لئے کہ امام میں دو عذر ہیں اور مقتدی میں ایک عذر یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے پاک شخص اس کے پیچھے جس کو سلس البول کا مرض ہو نماز نہ پڑھے نہ پاک عورتیں اس عورت کے پیچھے نماز پڑھیں جس کو استحاضہ کی بیماری ہو اور یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب وضو کرنے میں یا وضو کے بعد حدث ہو جائے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور جائز ہے اقتدا پاؤں دھونے والے کا اس شخص کے پیچھے جو موزہ

حواشی: ۱ نہیں جائز ہے ایسے بدعتی کے پیچھے جو شفاعت کا منکر ہو یا دیدار الہٰی کا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہے کیونکہ ایسا امور شارع سے متوارث ہیں اگر کہے کہ رب عزوجل اپنی عظمت و جلال سے نہیں دکھلائی دے گا تو مبتدع ہے ۱۲ ع ۲ مراد یہ ہے کہ ایک نماز کا وقت بدون اس حدث کے نہ گزرے تو وہ معذور ہے پس اس کا وضو اگرچہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طہارت ہے لیکن حکمی تو جس میں نہ ہونے سے وہ طاہر نہیں کہلاتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ طاہر معذور کے پیچھے نہ پڑھے پس مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہے بوجہ اقتدا جائز نہ ہوئی ۱۲ ۳ لیکن اصح یہ ہے کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں فاتحہ واجب ہے جیسا کہ عینی سے در مختار نے کہا تو اگر مفترض نے قرأت نہ کی تو نماز واجب الاعادہ ہے ۱۲ (۱) اور یہی جمہور فقہاء سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلاثہ کا قول ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1, Page 302, Book of Prayer (Kitab-us-Salat)

One who wipes over a wound (masah) or over a bandage (jabeera) is permitted to lead healthy individuals in prayer as an Imam, provided there is no fear of bleeding. A person mounted on an animal can lead someone who is also mounted on the same animal. It is also permissible for someone praying by gestures to lead another praying by gestures, and for a naked person to lead others who are naked; this is stated in 'Khulasa'. However, it is preferable for naked individuals to pray separately while sitting and using gestures, keeping a distance from one another. If they pray in a congregation (jama'ah), the Imam should stand in the middle, similar to a congregation of women; this is noted in 'Jawharat-un-Nayyirah'. If the Imam stands ahead, it is permissible according to 'Nihaya'. However, their congregational prayer is considered Makruh (disliked) in 'Jawharat-un-Nayyirah' and 'Siraj-ul-Wahaj'. A person standing can follow (iqtida) an Imam who is sitting but performing Ruku (bowing) and Sujud (prostration). However, one who performs physical Ruku and Sujud cannot follow an Imam who prays only by gestures; this is stated in 'Fatawa Qazi Khan'.

A hunchback can lead a standing person in prayer just as a sitting person can; this is mentioned in 'Zakhira' and 'Khaniya'. In 'Nazm', it is stated that if there is a distinct difference in his standing (qiyam) and bowing (ruku), it is unanimously permissible. If the difference is not distinct, it is permissible according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, a view adopted by most scholars, though Imam Muhammad disagrees; this is noted in 'Kifaya'. If an Imam has a crooked foot and stands on part of it rather than the full foot, his leadership is permissible, though another person leading would be preferable; this is mentioned in 'Tabyin'. A person performing voluntary (nafl) prayer can follow an Imam performing obligatory (fard) prayer, as stated in 'Hidaya', even if the Imam does not recite in the last two units (rak'ahs). 'Tatarkhaniya' cites from 'Jami-ul-Jawami' that if a nafl-prayed followed a fard-prayer, broke the prayer, then re-joined the same fard-prayer with the intention of making up (qada) for the broken nafl, it is valid according to our scholars; this is noted in 'Kafi'. It is not valid to follow an Imam who is in a state of insanity or intoxication. If one suffers from intermittent insanity, following him during his lucid periods (afaqa) is valid; this is stated in 'Fatawa Qazi Khan'. Jurists have noted that, based on apparent narrations, it makes no difference whether the lucid period is known or not; during that time, he is treated as a healthy person. We have adopted this view in 'Tatarkhaniya'. A resident (muqim) following a traveler (musafir) is valid both within and outside the prayer time. Similarly, a traveler following a resident is valid within

the time, but not outside it. If a resident performed two rak'ahs of Asr and the sun set, and then a traveler followed him in that same Asr, it is valid. Someone wishing to pray the two Sunnahs of Zuhr can follow an Imam praying the four Sunnahs before Zuhr; this is in 'Khulasa'. The leadership of villagers, the blind, illegitimate children, and sinners (fasiq) is permissible as per 'Khulasa', but disliked (makruh) according to 'Mutun'. A man leading women in prayer is permissible provided he intends to lead them and there is no seclusion (khalwah). If they are in seclusion but some or all are his mahram (close relatives), it is permissible; otherwise, it is disliked; this is cited from 'Sharh Tahawi' in 'Nihaya'. A woman following a man in Friday (Jumu'ah) or Eid prayers is valid, even if the man did not explicitly intend to lead her, according to the most correct view in 'Khulasa'. A man following a woman is not permissible, as stated in 'Hidaya'. It is disliked for a woman to lead a congregation of women in any prayer, whether obligatory or voluntary, except for the funeral prayer; this is stated in 'Nihaya'. If women pray in congregation, the female Imam should stand in the middle, though this does not remove the dislike. If she stands in front, the prayer is not invalidated; this is noted in 'Jawharat-un-Nayyirah'.

(1) It is essential that these leaders know the mandatory elements (qadr-e-wajib) of prayer, as a Qari (expert reciter) cannot follow an unlettered person (ummi) unless the latter is leading someone similar to himself.

जो व्यक्ति घाव पर मसह करता है या पट्टी (जबीरा) पर मसह करता है, यदि खून निकलने का डर न हो, तो स्वस्थ लोगों का इमाम (नेतृत्व करने वाला) बनना जायज़ है। जो व्यक्ति जानवर पर सवार हो, वह उस व्यक्ति का इमाम बन सकता है जो उसके साथ उसी जानवर पर सवार हो। इसी प्रकार इशारे से नमाज़ पढ़ने वाले का इशारे से नमाज़ पढ़ने वाले के पीछे और नग्न व्यक्ति का नग्न व्यक्तियों के पीछे इमाम बनना जायज़ है, यह 'खुलासा' में लिखा है। बेहतर यह है कि नग्न व्यक्ति अलग-अलग बैठकर इशारे से नमाज़ पढ़ें और एक-दूसरे से दूर रहें। यदि वे जमात (समूह) से नमाज़ पढ़ें, तो इमाम महिलाओं की जमात की तरह बीच में खड़ा हो, यह 'जौहरत-उन-नय्यिरा' में लिखा है। और यदि इमाम आगे बढ़ जाए तो जायज़ है, यह 'निहाया' में लिखा है। जमात के साथ उनकी नमाज़ मकरूह (नापसंद) है, यह 'जौहरत-उन-नय्यिरा' और 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। खड़े होकर नमाज़ पढ़ने वाले का उस व्यक्ति के पीछे नमाज़ पढ़ना (इक्तदा करना) सही है जो बैठकर नमाज़ पढ़ रहा हो और रुकू और सजदा करता हो। रुकू और सजदा करने वाले का इशारे से नमाज़ पढ़ने वाले के पीछे इक्तदा करना जायज़ नहीं है, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है।

कूबड़ा व्यक्ति खड़े होकर नमाज़ पढ़ने वाले की इमामत उसी तरह कर सकता है जैसे बैठकर नमाज़ पढ़ने वाला कर सकता है, यह 'ज़ख़ीरा' और 'ख़ानिया' में लिखा है। 'नज़्म' में है कि यदि उसके खड़े होने (क़ियाम) और रुकू में अंतर स्पष्ट हो, तो सर्वसम्मति से जायज़ है। यदि अंतर स्पष्ट न हो, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के निकट जायज़ है, और अधिकांश विद्वानों ने इसी को अपनाया है। इमाम मुहम्मद का विचार इसके विपरीत है, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। यदि इमाम का पैर टेढ़ा हो और वह पैर के कुछ हिस्से पर खड़ा हो, पूरे पैर पर न हो, तो उसकी इमामत जायज़ है, हालांकि किसी अन्य व्यक्ति का इमाम होना बेहतर है, यह 'तबीन' में लिखा है। नफ़्ल (स्वैच्छिक) नमाज़ पढ़ने वाला फ़र्ज़ (अनिवार्य) नमाज़ पढ़ने वाले के पीछे नमाज़ पढ़ सकता है, यह 'हिदाया' में लिखा है, चाहे वह अंतिम दो रकअतों में क़िरात (क़ुरआन पाठ) न करता हो। 'ततारख़ानिया' में 'जामे-उल-जवामे' से उद्धृत है कि यदि किसी नफ़्ल पढ़ने वाले ने फ़र्ज़ पढ़ने वाले के पीछे इक्तदा की, फिर नमाज़ तोड़ दी, फिर उसी फ़र्ज़ में उसके पीछे इक्तदा की और उस नफ़्ल की कज़ा की नीयत की, तो हमारे निकट वह जायज़ होगा, यह 'काफ़ी' में लिखा है। पागलपन की स्थिति में रहने वाले और नशे में धुत व्यक्ति के पीछे इक्तदा सही नहीं है। यदि किसी को कभी पागलपन होता हो और कभी होश (अफ़ाका) आता हो, तो होश के समय उसके पीछे इक्तदा सही है, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा

है। 'फ़कीह' ने कहा है कि स्पष्ट रिवायत के अनुसार इसमें कोई अंतर नहीं है कि होश का समय ज्ञात हो या नहीं, वह होश के समय में स्वस्थ व्यक्ति के समान है; यही विचार हमने 'तातारख़ानिया' में अपनाया है। स्थानीय (मुकीम) व्यक्ति का यात्री (मुसाफ़िर) के पीछे इक्तदा करना, चाहे समय के भीतर हो या बाहर, सही है। इसी प्रकार यात्री का स्थानीय व्यक्ति के पीछे इक्तदा करना समय के भीतर सही है, न कि समय के बाहर। यदि किसी स्थानीय व्यक्ति ने अस्र की दो रकअतें पढ़ीं और सूरज डूब गया, फिर किसी यात्री ने उसी अस्र की नमाज़ में उसके पीछे इक्तदा की, तो यह सही है। जो व्यक्ति ज़ुहर की दो सुन्नतें पढ़ना चाहता हो, उसका उस व्यक्ति के पीछे इक्तदा करना जायज़ है जो ज़ुहर से पहले की चार सुन्नतें पढ़ रहा हो, यह 'खुलासा' में लिखा है। ग्रामीणों, अंधों, नाजायज बच्चों और पापियों (फ़ासिक़) की इमामत जायज़ है, यह 'खुलासा' में लिखा है, लेकिन यह मकरूह है, ऐसा 'मुतून' में लिखा है। पुरुष का महिलाओं के लिए इमाम बनना जायज़ है बशर्ते कि इमाम उनकी इमामत की नीयत कर ले और एकांत न हो; यदि एकांत है और उनमें से सभी या कुछ उसके महरम (निकट संबंधी) हैं, तो जायज़ है, अन्यथा मकरूह है, यह 'निहाया' में 'शरह तहवी' से उद्धृत है। जुमे और ईद की नमाज़ों में पुरुष के पीछे महिला का इक्तदा करना जायज़ है, भले ही पुरुष ने उसकी नीयत न की हो, यह 'खुलासा' में लिखा है। महिला के पीछे पुरुष का इक्तदा करना जायज़ नहीं है, यह 'हिदाया' में लिखा है। महिलाओं का केवल महिलाओं के लिए इमाम बनना सभी नमाज़ों में, चाहे फ़र्ज़ हों या नफ़्ल, मकरूह है, लेकिन जनाज़े की नमाज़ में मकरूह नहीं है, यह 'निहाया' में लिखा है। यदि महिलाएँ जमात से नमाज़ पढ़ें, तो जो महिला इमाम हो, वह बीच में खड़ी हो, लेकिन उसके बीच में खड़े होने से भी मकरूहियत खत्म नहीं होती, और यदि इमाम आगे बढ़ जाए तो नमाज़ फासिद (रद्द) नहीं होती, यह 'जौहरत-उन-नय्यिरा' में लिखा है।

(1) यह ज़रूरी है कि ये लोग नमाज़ के आवश्यक अंगों (क़द्र-ए-वाजिब) को जानते हों, क्योंकि एक अनपढ़ (उम्मी) के पीछे क़ारी (क़ुरआन का ज्ञाता) की नमाज़ जायज़ नहीं है, सिवाय इसके कि वह अपने जैसे किसी ग्रामीण या अनपढ़ की इमामत करे।

پر مسح کرتا ہے یا جبیرہ پر مسح کرتا ہے فصد کھلانے والے کو اگر خون نکلنے کا خوف نہ ہو تو تندرستوں کا امام ہونا جائز ہے جو شخص جانور پر سوار ہو اس کو اس شخص کا امام بننا جو اس کے ساتھ جانور پر سوار ہے اور اشارہ سے نماز پڑھنے والے کو اشارہ سے نماز پڑھنے والے کا اور ننگے کو ننگوں کا امام بننا جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ ننگے الگ الگ بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھیں اور ایک دوسرے سے دور ہو جائیں اگر جماعت سے نماز پڑھیں تو امام عورتوں کی جماعت کی طرح بیچ میں کھڑا ہو یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور امام اگر بڑھ جائے تو جائز ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے ۔ جماعت سے ان کی نماز مکروہ ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں اور سراج الوہاج میں لکھا ہے کھڑے ہونے والے کا اقتدا اس شخص کے پیچھے صحیح ہے جو بیٹھ کر نماز پڑھتا ہو اور رکوع اور سجدہ کرتا ہو رکوع اور سجدہ کرنے والے کا اقتدا اشارہ سے نماز پڑھنے والے کے پیچھے جائز نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے ۔

کبڑا آدمی کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والے کی امامت اس طرح کر سکتا ہے جیسے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی امامت کر سکتا ہے یہ ذخیرہ اور خانیہ میں لکھا ہے ۔ اور نظم میں ہے کہ اگر اس کے قیام اور رکوع میں فرق ظاہر ہو تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر ظاہر نہ ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک جائز ہے اور اسی کو اکثر علماء نے اختیار کیا ہے امام محمد کا خلاف ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے اگر امام کا پاؤں ٹیڑھا ہو اور وہ تھوڑے پاؤں پر کھڑا ہو پورے پاؤں پر کھڑا نہ ہو تو امامت اس کی جائز ہے اور اگر دوسرا شخص امام ہو تو اولیٰ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے ۔ نفل پڑھنے والا فرض پڑھنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر چہ وہ آخر کی دو رکعتوں میں قرأت نہ پڑھتا ہو یہ تاتارخانیہ میں جامع الجوامع سے نقل کیا

ہے اگر ایک نفل پڑھنے والے نے ایک فرض پڑھنے والے کے پیچھے اقتدا کیا پھر نماز توڑ دی پھر اسی فرض میں اس کے پیچھے اقتدا کیا اور اس نفل کی نماز توڑنے میں جو قضا لازم آئی تھی اس کی نیت کی تو ہمارے نزدیک وہ جائز ہو گی یہ کافی میں لکھا ہے وقت مجنون رہنے والے کے پیچھے اور اس شخص کے پیچھے جو نشہ میں ہو اقتدا صحیح نہیں اور اگر اس کو کبھی جنون ہوتا ہو اور کبھی افاقہ ہوتا ہے تو افاقہ کے زمانہ میں اس کے پیچھے اقتدا صحیح ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے فقیہ نے کہا کہ ظاہر روایت کے بموجب اس میں فرق نہیں کہ اس کے افاقہ کے وقت معلوم ہو یا نہ ہو پس وہ افاقہ کے زمانہ میں مثل صحیح کے ہے اور یہی قول ہم نے اختیار ہے تاتارخانیہ میں لکھا ہے مقیم کا مسافر کے پیچھے اقتدا کرنا وقت میں ہو یا خارج وقت میں ہو صحیح ہے اس طرح مسافر کا مقیم کے پیچھے اقتدا کرنا وقت میں صحیح ہے نہ خارج وقت میں مقیم نے اگر دور کعتیں عصر کی پڑھیں پھر سورج چھپ گیا پھر کسی مسافر نے اسی عصر کا اس کے پیچھے اقتدا کیا تو صحیح ہے اور جو شخص دو سنتیں ظہر کی پڑھنا چاہتا ہو اس کو اس شخص کے پیچھے اقتدا کرنا جو چار سنتیں ظہر سے پہلے پڑھتا ہو جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ۔ گاؤں والے اور اندھے اور ولد الزنا اور فاسق کی امامت جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے مگر مکروہ ہے یہ متون میں لکھا ہے ۔ مرد کی امامت عورت کے واسطے جائز ہے بشرطیکہ امام اس کی امامت کی نیت کرلے اور خلوت نہ ہو اور اگر امام خلوت میں ہے تو اگر ان سب کا یا بعض کا محرم ہے تو جائز ہے اور مکروہ ہے یہ نہایہ میں شرح طحاوی سے نقل کیا ہے ۔ عورت کا اقتدا مرد کے پیچھے جمعہ کی نماز میں جائز ہے اور اگر چہ مرد نے اس کی نیت نہ کی ہو اور اسی طرح عیدین کی نماز میں جائز ہے اور یہی اصح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ۔ مرد کو عورت کے پیچھے اقتدا جائز نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے ۔ عورت کو عورتوں کا کل نمازوں میں خواہ وہ فرض ہو یا نفل امام بننا مکروہ ہے مگر جنازہ کی نماز میں مکروہ نہیں یہ نہایہ میں لکھا ہے اگر عورتیں

جماعت سے نماز پڑھیں تو جو عورت امام ہو وہ درمیان میں کھڑی ہو لیکن اس کے درمیان کھڑے ہونے سے بھی کراہت زائل نہیں ہوتی اور اگر امام آگے بڑھ جائے تو نماز فاسد نہیں ہوتی یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے ۔

لے تو ضروری ہے کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہوں کیونکہ امی کے پیچھے نماز قاری نہیں جائز ہے مگر آں کہ اپنے مثل اعرابی کی امامت کرے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① The Book of Prayer (Kitab al-Salat) 303

It is better for women to offer their prayers individually; this is mentioned in 'Khulasah'. For a 'Khuntha Mushkil' (an intersex person with an ambiguous status), it is permissible to lead women in prayer if they stand ahead of them. However, if they stand in the middle and are treated as a man, the prayer of the women will be invalidated because they are standing on equal ground; this is recorded in 'Muhit Sarakhsi'. A 'Khuntha Mushkil' leading men in prayer, or leading another similar 'Khuntha Mushkil', is not permissible. A boy who is near puberty is permitted to lead other similar boys in prayer; this is stated in 'Khulasah'. According to the scholars of Balkh, following children in Tarawih and general Sunnah prayers is permissible; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'. However, the preferred (mukhtar) view is that it is not permissible in any prayer, as mentioned in 'Hidayah', and this is the most authentic (asah) view, as stated in 'Muhit'. This is the opinion of the majority of jurists (fuqaha) and is the manifest narration (zahir riwayat), as recorded in 'Bahr al-Raiq'. If a mute person follows a reciter (qari) while being capable of offering prayer individually, it is permissible; this is stated in 'Tatarkhaniyah'. An unlettered person (ummi) leading other unlettered persons is permissible, as mentioned in 'Sirajiyah'. If an unlettered person leads another unlettered person and a person who can recite the Quran, then according to Imam Abu Hanifah (RA), everyone's prayer will be invalid. According to Imam Muhammad (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), only the reciter's prayer will be invalid. If they all pray separately, some say there is a difference of opinion, while others say the prayer will be valid, and this is the correct view. This is stated in 'Sharh Majma' al-Bahrayn' by its author. If an unlettered person becomes an imam and begins the prayer, and then a reciter arrives, some say the prayer will be invalidated, while Karkhi said it will not. If a reciter was praying and an unlettered person joined him and then prayed separately, there is disagreement among jurists. The correct view is that the unlettered person's prayer will be invalid. If a reciter is at the door of the mosque or in the neighborhood, and an unlettered person prays alone in the mosque, then without disagreement, the unlettered person's prayer is valid. If a reciter is praying and an unlettered person wants to offer a different prayer, it is unanimously permissible for the unlettered person to pray separately and not wait for the reciter to finish. Imam Tamartashi wrote that it is obligatory (wajib) for an unlettered person to strive day and night to learn enough of the Quran to make their prayer valid. If they are negligent, they will not be excused before God; this is mentioned in 'Nihayah'. A reciter following an unlettered or mute person is not valid.

Similarly, an unlettered person following a mute person, or a person wearing clothes following a naked person, is invalid. A 'masbuq' (one who missed rak'ahs) following another 'masbuq' in their remaining prayers is not valid; this is recorded in 'Fatawa Qazi Khan'. A 'lahiq' following another 'lahiq', or a person dismounting from a ride following a rider, is invalid, as stated in 'Khulasah'. A person praying Zuhr following someone praying Asr, or someone praying today's Zuhr following someone praying yesterday's Zuhr or Jumu'ah, or someone praying Jumu'ah following someone praying Zuhr, or someone praying an obligatory (fard) prayer following someone praying a voluntary (nafl) prayer—all are invalid. Following someone in a vowed (nadhr) prayer is not valid for another vowed prayer; however, if someone vowed to offer someone else's prayer and one follows the other, it is valid. If someone broke a voluntary prayer and is making it up, following another person who also broke their voluntary prayer and is making it up is valid. If two people swore an oath to pray and one follows the other, it is valid. Someone offering a vowed prayer following someone offering a prayer under an oath is not valid, but vice-versa is valid; this is recorded in 'Muhit Sarakhsi'. If a naked person leads a group consisting of some naked and some clothed individuals, the prayer of the imam and the naked individuals will be valid, but the prayer of the clothed individuals will be invalid by consensus.

Footnotes: 1. It is disliked (makruh) for women to attend communal prayers because of the fear of fitna (mischief). Therefore, Hazrat Umar (RA) prohibited it. When women complained to Umm al-Mu'minin Hazrat Siddiqah (RA) (Aisha), she said: "If the Messenger of Allah (PBUH) were to see your current state, you would have been prohibited just as the women of the Children of Israel were prohibited." 2. The two rak'ahs offered after Tawaf are part of the Tawaf itself. Since one man's Tawaf is distinct from another's, following another in the prayer of Tawaf is not permissible. 12

महिलाओं के लिए अलग-अलग नमाज़ पढ़ना बेहतर है, यह 'खुलासा' में लिखा है। एक 'खुंसा मुशकिल' (उभयलिंगी जिसकी स्थिति स्पष्ट न हो) के लिए महिलाओं की इमामत करना जायज़ है यदि वह आगे खड़ा हो। यदि वह उनके बीच में खड़ा हो और पुरुष के हुक्म में हो, तो बराबर खड़े होने के कारण महिलाओं की नमाज़ फासिद (अमान्य) हो जाएगी, यह 'मुहीत सरख़्सी' में लिखा है। 'खुंसा मुशकिल' की इमामत पुरुषों के लिए और इसी तरह के दूसरे 'खुंसा मुशकिल' के लिए जायज़ नहीं है। जो लड़का बालिग होने के करीब हो, उसका ऐसे ही लड़कों का इमाम बनना जायज़ है। यह 'खुलासा' में लिखा है। लड़कों के पीछे तरावीह और सामान्य सुन्नतों में 'आइम्मा-ए-बल्ख़' के कथन के अनुसार इक्तिदा (पीछे नमाज़ पढ़ना) जायज़ है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। और मुख़्तार (चुना हुआ मत) यह है कि किसी भी नमाज़ में जायज़ नहीं है, यह 'हिदाया' में लिखा है और यही सबसे सही (असह) है, यह 'मुहीत' में लिखा है। अधिकांश फ़ुक़हा (इस्लामी न्यायविदों) का यही कथन है और यही 'ज़ाहिर रिवायत' है, यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है। गूँगे का किसी क़ारी (क़ुरआन पढ़ने वाले) के पीछे इक्तिदा करना, जबकि वह स्वयं पढ़ने पर सक्षम हो और अलग नमाज़ पढ़े, तो जायज़ है, यह 'ततारख़ानिया' में लिखा है। एक अनपढ़ (उम्मी) का दूसरे अनपढ़ों का इमाम बनना जायज़ है, यह 'सिराजिया' में लिखा है। यदि कोई अनपढ़ एक अनपढ़ और एक ऐसे व्यक्ति को इमाम बनाता है जो क़ुरआन पढ़ सकता है, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. के अनुसार सभी की नमाज़ फासिद होगी, और इमाम मुहम्मद रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के अनुसार केवल क़ारी की नमाज़ फासिद होगी। और अगर वे सब अलग-अलग नमाज़ पढ़ें, तो कुछ का कहना है कि इसमें भी मतभेद है, और कुछ ने कहा है कि नमाज़ सही होगी, और यही सही है। यह 'शराह मजमअ-उल-बहरैन' में लिखा है जो इसी के लेखक की है। यदि कोई अनपढ़ इमाम बना और उसने नमाज़ शुरू कर दी, फिर कोई क़ारी आ गया, तो कुछ का कहना है कि नमाज़ फासिद हो जाएगी, और 'करख़ी' ने कहा है कि फासिद नहीं होगी। यदि एक क़ारी नमाज़ पढ़ रहा था और एक अनपढ़ आया और उसके पीछे इक्तिदा की, और फिर अलग नमाज़ पढ़ ली, तो इसमें फ़ुक़हा के बीच मतभेद है। सही यह है कि उसकी नमाज़ फासिद होगी। यदि क़ारी मस्जिद के दरवाज़े पर हो या मस्जिद के पड़ोस में हो, और अनपढ़ मस्जिद में अकेला नमाज़ पढ़े, तो बिना किसी मतभेद के अनपढ़ की नमाज़ जायज़ है। यदि क़ारी नमाज़ पढ़ रहा हो और अनपढ़ दूसरी नमाज़ पढ़ना चाहे, तो सर्वसम्मति से अनपढ़ के लिए जायज़ है कि वह अलग नमाज़ पढ़ ले और क़ारी के फारिग (नमाज़ पूरी करने) होने का इंतज़ार न करे। इमाम

तमरताशी ने लिखा है कि अनपढ़ पर वाजिब है कि वह दिन-रात इस बात की कोशिश करता रहे कि वह इतना क़ुरआन सीख ले जिससे नमाज़ जायज़ हो जाए। यदि वह कोताही करेगा, तो अल्लाह के नज़दीक वह माज़ूर (लाचार) नहीं माना जाएगा, यह 'निहाया' में लिखा है। क़ारी का इक्तिदा किसी अनपढ़ या गूँगे के पीछे सही नहीं है। इसी तरह अनपढ़ का इक्तिदा गूँगे के पीछे और कपड़े पहनने वाले का इक्तिदा नंगे के पीछे सही नहीं है। 'मसबूक़' (जिसकी रकात छूट गई हो) का अपनी शेष नमाज़ों में दूसरे मसबूक़ के पीछे इक्तिदा करना सही नहीं है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। 'लाहिक़' का इक्तिदा दूसरे लाहिक़ के पीछे और सवारी से उतरकर नमाज़ पढ़ने वाले का इक्तिदा सवार के पीछे सही नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। ज़ुहर की नमाज़ पढ़ने वाले का इक्तिदा असर पढ़ने वाले के पीछे, आज की ज़ुहर पढ़ने वाले का कल की ज़ुहर के पीछे, या जुमा पढ़ने वाले के पीछे, और जुमा पढ़ने वाले का ज़ुहर पढ़ने वाले के पीछे, और फ़र्ज़ पढ़ने वाले का नफ़्ल पढ़ने वाले के पीछे इक्तिदा करना सही नहीं है। इसी तरह मन्नत (नज़्र) की नमाज़ पढ़ने वाले का इक्तिदा मन्नत की नमाज़ पढ़ने वाले के पीछे सही नहीं है, लेकिन अगर किसी ने दूसरे की नमाज़ की मन्नत मानी हो और उनमें से एक दूसरे की इक्तिदा कर ले तो सही है। यदि नफ़्ल नमाज़ तोड़कर फिर उसे पढ़ने वाले का इक्तिदा एक ऐसे व्यक्ति के पीछे हो जिसने अपनी नफ़्ल तोड़ दी थी और फिर एक ने दूसरे की इक्तिदा की, तो सही है। यदि दो लोगों ने कसम खाई कि हम नमाज़ पढ़ेंगे और फिर एक ने दूसरे की इक्तिदा की, तो सही है। मन्नत की नमाज़ पढ़ने वाले का कसम वाली नमाज़ के पीछे इक्तिदा सही नहीं है, लेकिन कसम वाली नमाज़ पढ़ने वाले का मन्नत वाली नमाज़ के पीछे इक्तिदा सही है, यह 'मुहीत सरख़्सी' में लिखा है। यदि कोई नंगा व्यक्ति कुछ नंगों और कुछ कपड़े पहनने वालों का इमाम बने, तो इमाम और नंगों की नमाज़ जायज़ होगी, लेकिन कपड़े पहनने वालों की नमाज़ सर्वसम्मति से (बिला इज्मा) जायज़ नहीं होगी।

फुटनोट्स: 1. और महिलाओं का जमाअत में उपस्थित होना मकरूह (नापसंद) है क्योंकि उनकी उपस्थिति में फ़ितना (बुराई) का डर है। इसलिए हज़रत उमर रज़ि. ने मना फ़रमाया। जब महिलाओं ने उम्मुल मोमिनीन हज़रत सिद्दीक़ा रज़ि. (आयशा) से शिकायत की, तो उन्होंने फ़रमाया: "यदि अल्लाह के रसूल सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम तुम्हारी वर्तमान स्थिति देखते, तो जैसे बनी इसराइल की महिलाओं को रोका गया था, तुम्हें भी रोक दिया जाता।" 2. तवाफ़ के बाद जो दो रकात पढ़ी जाती हैं, वे तवाफ़ का हिस्सा (सल्ब) हैं। चूंकि एक पुरुष का तवाफ़ दूसरे से अलग है, इसलिए तवाफ़ की नमाज़ में इक्तिदा करना जायज़ नहीं है। १२

عورتوں کو علیحدہ علیحدہ نماز پڑھنا افضل ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ۔ خنثی مشکل کو عورتوں کی امامت اگر وہ آگے بڑھ جائے تو جائز ہے اگر وہ درمیان میں کھڑا ہوا اور مرد کے حکم میں ہو تو بسبب برابر ہو جانے کے نماز عورتوں کی فاسد ہو جائے گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے ۔ خنثی مشکل کی امامت مردوں کے واسطے اور اس طرح کے خنثی مشکل کے لئے جائز نہیں جو لڑکا قریب بلوغ ہو اس کو اس طرح کے لڑکوں کا امام بننا جائز ہے ۔ یہ خلاصہ میں لکھا ہے لڑکوں کے پیچھے تراویح اور مطلق سنتوں میں ائمہ بلخ کے قول کے بموجب اقتدا جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور مختار یہ ہے کہ کسی نماز میں جائز نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی قول ہے اکثر فقہا کا اور یہی ظاہر روایت ہے یہ بحرالرائق میں لکھا ہے گونگا قاری کے پیچھے اقتدا کرنے پر قادر ہو اور علیحدہ نماز پڑھے تو جائز ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے امی کو امیوں کا امام بنانا جائز ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اگر امی کو ایک امی اور ایک ایسے شخص کا، جو قرآن پڑھ سکتا ہے امام بناتا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب کی نماز فاسد ہوگی اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف قاری کی نماز فاسد ہوگی اور اگر وہ سب جدا جدا نماز پڑھیں تو بعضوں کا قول یہ ہے کہ اس میں بھی خلاف اور بعضوں نے کہا ہے کہ نماز صحیح ہوگی یہی صحیح ہے یہ شرح مجمع البحرین میں لکھا ہے جو اسی کے مصنف کی ہے ۔ اور اگر امی امام بنا اور اس نے نماز شروع کر دی پھر قاری آیا تو بعض کا یہ قول ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی اور کرخی نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہوگی اگر ایک قاری نماز پڑھتا تھا اور امی آیا اور اس کے پیچھے اقتدا کیا اور علیحدہ نماز پڑھ لی تو اس میں فقہا کا اختلاف ہے اصح یہ ہے کہ نماز اس کی فاسد ہوگی قاری مسجد کے دروازہ پر ہو یا مسجد کے

پڑوس میں ہو اور امی مسجد میں اکیلا نماز پڑھئے تو بلاخلاف امی کی نماز جائز ہے اگر قاری اور نماز پڑھتا ہوا اور امی دوسری نماز پڑھنا چاہے تو بالاتفاق امی کو جائز ہے کہ علیحدہ نماز پڑھ لے اور قاری کے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرے امام تمرتاشی نے لکھا ہے کہ امی پر واجب ہے کہ رات دن اس بات کی کوشش کرتا رہے کہ اس قدر قرآن سیکھ لے جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے اگر وہ قصور کرے گا تو عند اللہ معذور نہ ہوگا یہ نہایہ میں لکھا ہے قاری کا اقتدا امی اور گونگے کے پیچھے صحیح نہیں اور اس طرح امی کا اقتدا گونگے کے پیچھے اور کپڑا پہننے والے کا اقتدا ننگے کے پیچھے اور مسبوق کا اقتدا اپنی باقی نمازوں میں دوسرے مسبوق کے پیچھے صحیح نہیں ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے لاحق کا اقتدا لاحق کے پیچھے اور سواری سے اتر کر نماز پڑھنے والے کا اقتدا اسوار کے پیچھے صحیح نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے ۔ ظہر کی نماز پڑھنے والے کا اقتدا عصر کی پڑھنے والے کے پیچھے اور آج کے ظہر پڑھنے والے کا اقتدا کل کی ظہر پڑھنے والے یا نماز جمعہ پڑھنے والے کے پیچھے اور جمعہ پڑھنے والے کا اقتدا ظہر پڑھنے والے کے پیچھے اور فرض پڑھنے والے کا اقتدا نفل پڑھنے والے کے پیچھے صحیح نہیں اور نذر کی نماز پڑھنے والے کا اقتدا نذر کی نماز پڑھنے کے پیچھے صحیح نہیں لیکن اگر کسی نے دوسرے شخص کی نماز کی نذر کی ہو اور ایک ان میں سے دوسرے کا اقتدا کر لے تو صحیح ہے اور نفل کی نماز توڑ کر پھر اس کے پڑھنے والے کا اقتدا ایک اس طرح کے شخص کے پیچھے جس نے اپنی نفل توڑ دی اور پھر ایک نے دوسرے کا اقتدا کیا تو صحیح ہے ۔ اگر دو شخصوں نے یہ قسم کھائی کہ ہم نماز پڑھیں گے اور پھر ایک نے دوسرے کا اقتدا کیا تو صحیح ہے ۔ نذر کی نماز پڑھنے والے کا اقتدا قسم کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے صحیح نہیں قسم کی نماز پڑھنے والے کا اقتدا نذر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے

صحیح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے ۔ اگر ننگا کچھ ننگوں اور کچھ کپڑے پہنے والوں کا امام ہو تو امام کی اور ننگوں کی نماز جائز ہوگی اور کپڑے پہننے والوں کی بالا جماع

حواشی: 1. اور مکروہ ہے عورتوں کو جماعت میں حاضر ہونا کیونکہ ان کی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے لہذا حضرت عمرؓ نے منع فرما دیا اور جب عورتوں نے حضرت ام المؤمنین صدیقہؓ سے شکایت کی تو حضرت ام المؤمنین نے فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی تمہاری حالت دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تو تم بھی منع کی جائیں " 2. طواف کے بعد جو دو رکعت پڑھی جاتی ہیں ان کا سلب طواف ہے پس طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہے تو نماز طواف میں اقتدا بھی جائز نہیں ہے ۱۲

It will not be permissible; this is written in *al-Khulasah*. If a person is healthy but his clothing is impure (*najis*) and he cannot wash it, his following (*iqteda*) behind a person who is in a constant state of ritual impurity (*hadath*) is not correct; this is written in *Tatarkhaniyah*. A stutterer who is unable to pronounce certain letters correctly cannot lead the prayer (*imamat*), except for those who stutter like him, provided there is no one present in the congregation who can pronounce those letters correctly. If such a person is present in the congregation, the prayer of both the stuttering Imam and the entire congregation will be invalid (*fasid*).

A person who makes pauses (*waqf*) in the wrong places or fails to pause where required during recitation should not be made an Imam. Similarly, a person who clears his throat excessively while reciting the Quran, or one who has a persistent speech impediment (such as repetitive stuttering of specific sounds like 'h' or 'f' before completing a word), should not be made an Imam. However, if a person cannot pronounce letters without effort but does not have a stutter or repetitive impediment and eventually pronounces them correctly, his *imamat* is not disliked (*makruh*); this is mentioned in *al-Muhit* regarding the errors of reciters (*Zallat al-Qari*).

If a skilled reciter (*Qari*) follows an unlettered person (*Ummi*), his prayer will not even begin. Even if he starts a voluntary (*nafl*) prayer and then breaks it, its compensatory performance (*qada*) is not obligatory; this is the correct view. The same ruling applies if a man follows a woman, a child, or a person without ritual ablution (*wudu*) in a *nafl* prayer and then breaks it. The core principle in these matters is that if the Imam's state is equal to or superior to that of the followers (*muktadis*), the prayer of all is valid. If the Imam's state is inferior to that of the followers, the Imam's prayer is valid, but the followers' prayer is not; this is written in *al-Muhit*. However, if the Imam is an *Ummi* and the follower is a *Qari*, or if the Imam is mute and the follower is an *Ummi*, then even the Imam's prayer will not be valid; this is written in *Fatawa Qadi Khan*.

If two people start praying together and each intends to be the Imam for the other, both their prayers will be complete. But if each intends to be the follower of the other, neither's prayer will be valid; this is written in *al-Muhit al-Sarakhsi*. If a person acts as Imam and has images of living beings on his body (as tattoos or similar), there is no harm, as those images are hidden under clothing. The same applies if one prays while wearing a ring with a tiny image or has a coin with images; the prayer is valid because the images are very small.

If a person is capable of leading prayer but does not do so in his local neighborhood mosque and instead goes to another mosque during Ramadan to lead prayer, he should leave his neighborhood before the time for Isha begins. If he leaves after the time of Isha has entered, it is disliked for him; this is written in *al-Khulasah*. If a sinner (*fasiq*) leads the Friday (*Jumu'ah*) prayer and the people are unable to prevent him, some scholars say they should follow him and not abandon *Jumu'ah* because of his leadership. For prayers other than *Jumu'ah*, if he becomes the Imam, it is permissible to go to another mosque and not follow him.

If a person leads the prayer and the congregation dislikes him, then if their dislike is due to a deficiency in him or because someone else is more deserving, it is disliked (*makruh*) for him to lead. Prolonging the prayer excessively is also disliked. The Imam should not extend the prayer beyond the prescribed Sunnah duration and should consider the condition of the congregation.

---

1. However, if a *Qari* starts the prayer, and then an *Ummi* arrives and follows him, the apparent ruling is that his (the *Qari's*) prayer becomes invalid. — *Al-Nihayah*

जायज़ नहीं होगी, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर कोई व्यक्ति स्वस्थ है और उसके कपड़े नापाक (अपवित्र) हैं और वह उन्हें धो नहीं सकता, तो उसका किसी ऐसे व्यक्ति के पीछे नमाज़ पढ़ना (इक़्तेदा) सही नहीं है जिसे हर समय हदस (अशुद्धि की निरंतर स्थिति) रहती हो, यह 'तातारीखानिया' में लिखा है। वह हकला (तूतला) जो कुछ अक्षरों को सही से अदा करने में सक्षम नहीं है, उसकी इमामत (नमाज़ का नेतृत्व) जायज़ नहीं है, लेकिन वह अपनी तरह के हकलाने वालों का उस समय इमाम बन सकता है जब कौम (भीड़) में कोई ऐसा व्यक्ति उपस्थित न हो जो उन अक्षरों को सही से अदा कर सके। और अगर कौम में ऐसा व्यक्ति मौजूद हो, तो हकलाने वाले इमाम और पूरी कौम की नमाज़ फासिद (अमान्य) होगी। और जो व्यक्ति गलत जगह रुकता (वक़्फ़) हो और जहाँ रुकना चाहिए वहाँ न रुकता हो, उसे इमाम नहीं बनाना चाहिए। इसी तरह जो व्यक्ति कुरान पढ़ते समय बहुत खंखारता हो, या जिसे बोलने में रुकावट (लुक़नत) हो, यानी 'ह-ह' कई बार कहे बिना शब्द अदा न होता हो, या 'फ़-फ़' (फ़ाक़ाह) कहे बिना शब्द न निकलता हो, तो उसे भी इमाम नहीं बनाना चाहिए। लेकिन जो व्यक्ति बिना कठिनाई के अक्षरों को अदा नहीं कर सकता पर उसे हकलाहट नहीं है और जब वह अक्षरों को निकालता है तो सही निकालता है, तो उसकी इमामत मकरूह (नापसंद) नहीं है, यह 'मुहीत' में 'ज़लतुल क़ारी' के बयान में लिखा है।

अगर किसी 'क़ारी' (कुरान पढ़ने वाला) ने 'उम्मी' (अनपढ़) के पीछे इक़्तेदा की, तो उसकी नमाज़ शुरू ही नहीं होगी। यहाँ तक कि अगर उसने नफिल नमाज़ शुरू की और तोड़ दी, तो उसकी कज़ा (भरपाई) वाजिब नहीं होगी, यही सही है। यही हुक्म उस स्थिति में भी है यदि कोई पुरुष किसी महिला के पीछे, बच्चे के पीछे, या बे-वज़ू (बिना वज़ू वाले) के पीछे नफिल में इक़्तेदा करे और उसे तोड़ दे। इन मसलों का मूल सिद्धांत यह है कि यदि इमाम की स्थिति मुक्तदियों (पीछे नमाज़ पढ़ने वालों) के बराबर या उनसे बेहतर है, तो सबकी नमाज़ जायज़ है। और अगर इमाम की स्थिति मुक्तदियों से कमतर है, तो इमाम की नमाज़ तो हो जाएगी पर मुक्तदियों की जायज़ नहीं होगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। लेकिन अगर इमाम 'उम्मी' है और मुक्तदी 'क़ारी' है, या इमाम गूँगा है और मुक्तदी 'उम्मी' है, तो इमाम की नमाज़ भी जायज़ नहीं होगी, यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। फ़कीह अबू अब्दुल्लाह जरजानी ने कहा है कि अगर 'उम्मी' और गूँगे को पता हो कि उनके पीछे 'क़ारी' है, तो इमाम अबू हनीफा के अनुसार उनकी नमाज़ फासिद हो जाएगी, और अगर पता न हो तो फासिद नहीं होगी।

दो व्यक्तियों ने साथ नमाज़ शुरू की और दोनों ने यह नीयत (इरादा) की कि मैं दूसरे का इमाम हूँ, तो दोनों की नमाज़ पूरी हो जाएगी। लेकिन अगर दोनों ने यह नीयत की कि मैं दूसरे का मुक्तदी हूँ, तो दोनों की नमाज़ नहीं होगी, यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। अगर इमाम के शरीर पर किसी जीवित प्राणी का चित्र बना हो तो कोई हर्ज नहीं, क्योंकि वे चित्र कपड़ों के नीचे छिपे होते हैं। यही हुक्म उस स्थिति में भी है जब कोई अंगूठी पहनकर नमाज़ पढ़े जिसमें छोटा सा चित्र हो, या उसके पास ऐसा सिक्का हो जिसमें चित्र हों, तो नमाज़ जायज़ होगी क्योंकि वे चित्र बहुत छोटे हैं, यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है।

यदि कोई व्यक्ति इमामत की योग्यता रखता है पर अपने मोहल्ले की मस्जिद में इमामत नहीं करता और रमज़ान में दूसरे मोहल्ले की मस्जिद में इमामत के लिए जाता है, तो उसे चाहिए कि ईशा का समय शुरू होने से पहले ही अपने मोहल्ले से चला जाए। अगर ईशा का समय शुरू होने के बाद जाएगा तो यह उसके लिए मकरूह है, यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि कोई फासिक (पापी) जुमा की नमाज़ की इमामत करता है और लोग उसे रोकने में असमर्थ हैं, तो कुछ विद्वानों का कहना है कि जुमा में उसी की इक़्तेदा करें और उसकी इमामत के कारण जुमा न छोड़ें। जुमा के अलावा अन्य नमाज़ों में यदि वह इमाम बनता है, तो दूसरी मस्जिद में चले जाना और उसके पीछे इक़्तेदा न करना जायज़ है। यदि कोई व्यक्ति इमामत करता है और लोग उसे नापसंद करते हैं, तो यदि यह नापसंदगी इमाम की किसी कमी या किसी अन्य व्यक्ति के अधिक हकदार होने के कारण है, तो उसकी इमामत मकरूह है। नमाज़ को बहुत लंबा करना मकरूह है। इमाम को चाहिए कि सुन्नत के अनुसार ही नमाज़ को लंबा करे और नमाज़ियों की हालत का ध्यान रखे।

---

1. लेकिन अगर क़ारी ने नमाज़ शुरू की, फिर उम्मी आया और उसने इक़्तेदा की, तो ज़ाहिर यही है कि उसकी नमाज़ फासिद है। — अल-निहाया

جائز نہ ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر کوئی شخص تندرست ہے اور اس کا کپڑا نجس ہے اور وہ دھو نہیں سکتا اس کا اقتدا ایسے شخص کے پیچھے جس کو ہر وقت حدث ہوتا رہتا ہے صحیح نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے ۔ توتلا جو بعض حرفوں کے ادا کرنے پر قادر نہیں اس کی امامت جائز نہیں مگر اپنی طرح کے توتلوں کا اس وقت امام بن سکتا ہے جب قوم میں کوئی ایسا شخص حاضر نہ ہو جو ان حرفوں کو ادا کر سکے اور اگر قوم میں ایسا شخص موجود ہو تو توتلے امام اور ساری قوم کی نماز فاسد ہوگی اور جو شخص بے محل وقف کرتا ہو اور محل وقف میں وقف نہ کرتا ہو اس کو امام بننا نہ چاہئے اور اس طرح جو شخص قرآن پڑھنے میں بہت کھنکارتا ہو اور جس شخص کو لکنت کی عادت ہو یعنی ہ ہ بغیر چند بار کے کہنے کے اس سے ادا نہ ہوتی ہو یا جس میں فاقاہ کے یعنی فے بغیر چند بار کے کہنے کے اس سے ادا نہ ہوتی ہو تو اس کو بھی امام بنانا نہ چاہئے اور جو شخص ایسا ہو کہ بغیر مشقت کے حرفوں کے ادا نہیں کر سکتا لیکن اس کو لکنت یا فاقاہ نہیں اور جب حرفوں کو نکالتا ہے تو صحیح نکالتا ہے تو اس کی امامت مکروہ نہیں یہ محیط میں زلۃ القاری کے بیان میں لکھا ہے قاری نے اگر امی کے پیچھے اقتدا کیا تو اس کی نماز شروع نہ ہوگی یہاں تک کہ اگر نفل نماز شروع کی اور توڑ دی تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی یہی صحیح ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ اگر مرد عورت کے پیچھے یا لڑکے کے پیچھے یا بے وضو جب کے پیچھے نفل میں اقتدا کرے اور توڑ دے اور اصل ان مسئلوں میں یہ ہے کہ امام کا حال اگر مقتدیوں کے حال کے برابر ہو یا زیادہ ہو تو کل کی نماز جائز ہے اور اگر امام کا حال مقتدیوں کے حال سے کم ہے تو امام کی نماز جائز ہو جائے گی مقتدیوں کی جائز نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے لیکن اگر امام امی ہے اور مقتدی قاری یا امام گونگا ہے اور مقتدی امی

تو امام کی نماز بھی جائز نہ ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور فقیہ ابو عبداللہ نے جرجانی نے کہا ہے کہ اگر امی اور گونگے کو معلوم ہو کہ ان کے پیچھے قاری ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر معلوم نہ ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی جیسے قول ہے صاحبین کا اور ظاہر روایت میں معلوم ہونے اور نہ معلوم ہونے کی حالت میں کچھ فرق نہیں یہ نہایہ میں لکھا ہے دو شخصوں نے ساتھ نماز شروع کی اور ہر ایک نے یہ نیت کی کہ میں دوسرے کا امام ہوں تو دونوں کی نماز پوری ہو جائے گی اور اگر ہر ایک نے یہ نیت کی کہ میں دوسرے کا مقتدی ہوں تو دونوں کی نماز نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے ۔ اگر کوئی شخص امام ہے اور اس کے بدن پر جاندار کی تصویریں بنی ہوں تو کچھ مضائقہ نہیں اس لئے کہ وہ تصویریں کپڑوں میں چھپی ہیں اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ اگر انگوٹھی پہن کر نماز پڑھی اور اس میں چھوٹی سی تصویر ہے یا ایک ایسا درہم اس کے پاس ہے جس میں تصویریں ہیں تو نماز جائز ہو گی اس واسطے کہ وہ تصویریں چھوٹی ہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے ۔ ایک شخص امامت کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے محلے کی مسجد میں امامت نہیں کرتا اور رمضان میں دوسرے محلے کی مسجد میں امامت کے واسطے جاتا ہے تو اس کو چاہئے کہ اپنے محلے سے عشا کا وقت داخل ہونے سے پہلے چلا جائے اور اگر عشا کا وقت داخل ہونے کے بعد جائے گا تو اس کے واسطے مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ۔ فاسق اگر جمعہ کی نماز کی امامت کرتا ہو اور قوم اس کے منع کرنے سے عاجز ہے تو بعضوں کا یہ قول ہے کہ جمعہ میں اسی کا اقتدا کریں اور جمعہ اس کی امامت کی وجہ سے نہ چھوڑیں اور جمعہ کی نماز کے علاوہ اور نمازوں میں اگر وہ امام بنتا ہو تو دوسری مسجد میں چلا جانا اور اسکے پیچھے اقتدا نہ کرنا جائز ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے ۔ اگر ایک شخص امامت کرتا ہو اور جماعت کے لوگ اس سے کارہ ہوں تو اگر ان لوگوں کی کراہت اس وجہ سے ہے کہ اس شخص میں کوئی نقصان ہے یا اور

شخصوں میں امامت کا استحقاق اس سے زیادہ ہے تو اس کو امامت کرنا مکروہ ہے اور اگر وہی امامت کا زیادہ مستحق ہے تو مکروہ نہیں یہ محیط میں لکھا ہے ۔ اور نماز کو بہت دراز کرنا مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور امام کو چاہئے کہ بعد قدر مسنون کے تطویل نہ کرے اور اہل جماعت کے حال کی رعایت کرے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اگر کسی شخص نے ایک مہینہ بھر"

۱۔ لیکن اگر قاری نے شروع کی پھر امی آیا اور اقتدا کی تو ظاہر یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہے ۱۲ النہایہ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (305) Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

...led the prayer. Later, he claimed he was a Magian (fire-worshiper); in such a case, he shall be compelled to accept Islam, and his claim will not be accepted (in terms of nullifying the past prayers of the followers), and their prayer will be valid. However, he shall be severely punished. Similarly, if he claims to have led prayers for a long duration without ablution (wudu) and he is a bold/shameless person, his statement will not be accepted. But if he is not so, and there is a possibility that he is speaking out of piety and caution, then the prayers must be repeated. This is the ruling also in the case where he states that there was impurity (najasa) on his clothes; this is mentioned in 'Al-Khulasa'. The same ruling applies if it becomes apparent that the Imam was a non-believer, insane, a woman, a hermaphrodite, or illiterate, or if he led the prayer without the opening Takbir (Takbir-e-Tahrimah), or in a state of minor or major ritual impurity; this is recorded in 'At-Tabyin'.

Section [Junauni Fasl] Regarding things that prevent the validity of following the Imam (Iqtida) and those that do not.

Three things prevent the validity of following (Iqtida), among which is a public road where carriages and loaded camels pass; this is written in 'Sharh-e-Tahawi'. If there is a narrow path between the Imam and the follower where carriages and loaded animals cannot pass, it does not prevent following. However, if it is a wide road where carriages and loaded animals pass, it does prevent following; this is mentioned in 'Fatawa Qadi Khan' and 'Al-Khulasa'. This applies when the rows (saf) are not continuous across the road; but if the rows are continuous, it does not prevent following. A single person standing on the road does not suffice to connect the rows; by consensus, three people do, while there is a disagreement regarding two. According to Imam Abu Yusuf (RA), two are sufficient, while according to Imam Muhammad (RA), they are not; this is in 'Al-Muhit'. If the Imam stands on the road and people form rows behind him along the length of the road, and if the space between the Imam and the row behind him is not enough for a carriage to pass, the prayer is valid. This ruling applies between the first and second rows and so on until the final row; this is in 'Fatawa Qadi Khan'. In an open field/wilderness, a gap large enough for two rows to fit prevents following. In an Eidgah (Eid prayer ground), a gap even equal to two rows or more does not prevent following. Regarding the Janazah-gah (funeral prayer ground), the scholars differ; in 'An-Nawazil', it is treated the same as a mosque, as stated in 'Al-Khulasa'. Among the barriers is a large river that cannot be crossed without a bridge or similar means; this is in 'Sharh-e-Tahawi'. Thus, if

there is a large river with boats and vessels between the Imam and the follower, it prevents following. If it is a small stream where boats do not sail, it does not prevent following; this is the preferred view. This is in 'Al-Khulasa' and is correct as per 'Jawhar-al-Akhlati'. This ruling applies even if the river is inside a congregational mosque (Jami' Masjid), as per 'Fatawa Qadi Khan'. If there is a bridge over the river and the rows are continuous upon it, then the person on the other side is not barred from following. By consensus, three people constitute a row, one does not, and there is a difference regarding two, as mentioned in the section on roads. If there is a spring or a pool between the Imam and the follower, and it is of such size that impurity falling on one side would make the other side impure (i.e., it is small), it does not prevent following; however, if it is large enough that it does not become impure (i.e., a very large pool), it prevents following; this is in 'Al-Muhit'. Also among the barriers is a complete row of women; this is in 'Sharh-e-Tahawi'. If a full row of women is directly behind the Imam, and rows of men are behind them, the prayer of all these (men's) rows will be invalid based on Istihsan (juridistic preference); this is in 'Al-Muhit'. If some people pray on a shaded roof of the mosque and there are women or a road below them and ahead of them, their prayer will not be valid.

1. Meaning, if it becomes known through witnesses or the Imam’s own admission that he led the prayer without wudu or committed any other act that invalidates prayer, the followers must repeat their obligatory prayer, because the invalidity of the Imam's prayer results in the invalidity of the followers' prayer as well. (12 AH)

...तक इमामत की। फिर उसने कहा कि मैं मजूसी (अग्निपूजक) था, तो उसे इस्लाम पर मजबूर किया जाएगा और उसका यह कहना स्वीकार नहीं किया जाएगा, और उनकी (मुक़्तदियों की) नमाज़ जायज़ होगी। उसे कड़ी सज़ा दी जाएगी। इसी तरह अगर वह यह कहे कि मैंने एक लंबे समय तक बिना वज़ू के नमाज़ पढ़ाई है और वह बेबाक (ढीठ) है, तो उसकी बात नहीं मानी जाएगी। लेकिन अगर ऐसा नहीं है और यह संभावना है कि वह परहेज़गारी और एहतियात के तौर पर ऐसा कह रहा है, तो नमाज़ों को दोहराया जाए। यही हुक्म उस सूरत में भी है जब वह कहे कि मेरे कपड़ों में नजासत (अशुद्धि) थी, यह 'खुलासा' में लिखा है। और यही हुक्म उस सूरत में भी है जब यह ज़ाहिर हो जाए कि इमाम काफ़िर, पागल, औरत, उभयलिंगी, या उम्मी (अनपढ़) था, या बिना तकबीर-ए-तहरीमा के, या हदस (अशुद्धि की स्थिति) में, या जनाबत (अपवित्रता) की हालत में नमाज़ पढ़ाई, यह 'तबीन' में लिखा है।

जुनूनी फ़स्ल उन चीज़ों के बयान में जो इक़्तिदा (अनुसरण) के सही होने में बाधक हैं और जो बाधक नहीं हैं

तीन चीज़ें इक़्तिदा में बाधक हैं, जिनमें से एक आम सड़क है जिस पर गाड़ियाँ और लदे हुए ऊँट गुज़रते हों, यह 'शराह तहावी' में लिखा है। अगर इमाम और मुक़्तदी के बीच तंग रास्ता हो जिसमें गाड़ियाँ और लदे हुए जानवर न गुज़रते हों, तो वह इक़्तिदा में बाधक नहीं है। और अगर चौड़ा रास्ता हो जिसमें गाड़ियाँ और लदे हुए जानवर गुज़रते हों, तो वह इक़्तिदा में बाधक है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' और 'खुलासा' में लिखा है। यह तब है जब सफ़ें(पंक्तियाँ) सड़क पर आपस में मिली हुई न हों, लेकिन अगर सफ़ें मिली हुई हों तो यह इक़्तिदा में बाधक नहीं है। सड़क पर एक आदमी के खड़े होने से सफ़ें नहीं मिल जातीं, तीन आदमियों से सर्वसम्मति से मिल जाती हैं, दो में मतभेद है; इमाम अबू यूसुफ़ रह. के अनुसार मिल जाती हैं और इमाम मुहम्मद रह. के अनुसार नहीं मिलतीं, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर इमाम रास्ते में खड़ा हो और लोग रास्ते की लंबाई में उसके पीछे सफ़ें बनाएँ तो अगर इमाम और उसके पीछे की सफ़ में इतना फासला न हो कि गाड़ी गुज़र जाए, तो नमाज़ जायज़ होगी। यही हुक्म पहली और दूसरी सफ़ के बीच और इसी तरह आख़िरी सफ़ तक है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। जंगल के मैदान में इतना फासला जिसमें दो सफ़ें आ सकें, इक़्तिदा में बाधक है। ईदगाह में फासला चाहे दो सफ़ों या उससे ज़्यादा का हो, इक़्तिदा में बाधक नहीं है। जनाज़ा गाह के बारे में विद्वानों में मतभेद है, 'नवाज़िल' में इसे मस्जिद के हुक्म में बताया गया है, यह

'खुलासा' में लिखा है। और बाधक चीज़ों में से एक बड़ी नहर है जिसे बिना किसी साधन जैसे पुल आदि के पार करना मुमकिन न हो, यह 'शराह तहावी' में लिखा है। अतः यदि मुक़्तदी और इमाम के बीच एक बड़ी नहर हो जिसमें नावें और डोंगी चलती हों, तो वह इक़्तिदा में बाधक है। और अगर छोटी नहर है जिसमें नावें नहीं चलतीं, तो वह बाधक नहीं है, यही चुनिंदा राय है। यह 'खुलासा' में लिखा है और यही सही है जैसा कि 'जौहर-ए-इख्लाती' में लिखा है। और यह हुक्म तब है जब नहर जामा मस्जिद के अंदर हो, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। अगर नहर पर पुल हो और उस पर सफ़ें मिली हुई हों, तो जो व्यक्ति नहर के उस पार है उसकी इक़्तिदा में कोई बाधा नहीं है। तीन आदमियों को सर्वसम्मति से 'सफ़' का दर्जा प्राप्त है, एक को नहीं है, और दो में मतभेद है जैसा कि रास्ते के बयान में ज़िक्र किया गया। अगर इमाम और मुक़्तदी के बीच पानी का चश्मा या हौज (कुंड) है, और वह इतना बड़ा है कि एक तरफ गंदगी गिरने से दूसरी तरफ नापाक हो जाए, तो इक़्तिदा में बाधक नहीं है, और अगर नापाक नहीं होता (अर्थात बहुत बड़ा हौज है) तो बाधक है, यह 'मुहीत' में लिखा है। और बाधक चीज़ों में से औरतों की एक पूरी सफ़ है, यह 'शराह तहावी' में लिखा है। अगर औरतों की पूरी सफ़ इमाम के पीछे हो और उनके पीछे मर्दों की सफ़ें हों, तो इन सब सफ़ों की नमाज़ इस्तहसानन (कानूनी प्राथमिकता के आधार पर) फासिद (अमान्य) होगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर कुछ लोग मस्जिद की छत के सायबान पर नमाज़ पढ़ रहे हों और उनके नीचे उनसे आगे औरतें हों या रास्ता हो, तो उनकी नमाज़ जायज़ नहीं होगी।

१ـــ अर्थात् यदि गवाहों से या इमाम के इकरार (स्वीकारोक्ति) से यह मालूम हो कि इमाम ने बिना वज़ू के नमाज़ पढ़ाई या उससे नमाज़ तोड़ने वाला कोई और काम हुआ, तो मुक़्तदी को फ़र्ज़ नमाज़ दोबारा पढ़नी चाहिए, क्योंकि इमाम की नमाज़ फासिद होने से मुक़्तदी की नमाज़ भी फासिद हो जाती है।

تک امامت کی پھر اس نے کہا کہ میں مجوسی تھا تو وہ اسلام پر مجبور کیا جائے گا اور وہ قول اس کا مقبول نہ ہوگا اور ان کی نماز جائز ہوگی اور اس کو سخت مار ماریں گے اور اس طرح اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے مدت تک بے وضو نماز پڑھائی ہے اور وہ بیاک ہے تو اس کا قول مقبول نہ ہوگا اور اگر ایسا نہیں ہے اور یہ احتمال ہے کہ وہ بطریق تورع اور احتیاط کے کہتا ہے تو نمازوں کا اعادہ کریں اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ وہ کہے کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں جب یہ ظاہر ہو کہ امام کا فریا مجنوں یا عورت یا خنثی یا امی تھا یا بغیر تحریمہ کے یا حدث کی حالت میں یا جنابت کی حالت میں نماز پڑھائی یہ تبیین میں لکھا ہے۔

جو نونی فصل ان چیزوں کے بیان میں جو صحت اقتداء سے مانع ہیں اور جو مانع نہیں

تین چیزیں اقتداء سے مانع ہیں منجملہ ان کے عام سڑک ہے جس پر گاڑیاں اور لدے ہوئے اونٹ گذریں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اگر امام اور مقتدی کے درمیان میں تنگ راستہ ہو جس میں گاڑیاں اور لدے ہوئے جانور نہ گزرتے ہوں وہ اقتداء سے مانع نہیں اور اگر چوڑا راستہ ہو جس میں گاڑیاں اور لدے ہوئے جانور گذرتے ہوں وہ اقتداء سے مانع ہے یہ فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ میں لکھا ہے۔ یہ اس وقت ہے کہ جب صفیں راستہ پر ملی ہوئی نہ ہوں لیکن اگر صفیں ملی ہوئی ہوں تو اقتداء سے مانع نہیں۔ سڑک پر ایک آدمی کے کھڑے ہونے سے صفیں نہیں مل جاتی تین سے بالاتفاق مل جاتی ہیں دو میں اختلاف ہے امام ابو یوسفؒ کے قول کے بموجب مل جاتی ہیں اور امام محمدؒ کے قول کے موافق نہیں ملتی ہیں یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر امام راستہ میں کھڑا ہو

اور راستہ کی لمبائی میں لوگ اس کے پیچھے صفیں باندھیں تو اگر امام اور اس کے پیچھے کی صف میں اس قدر فصل نہیں کہ گاڑی گذر جائے تو نماز جائز ہوگی اور یہ حکم ہے پہلی صف اور دوسری صف کے درمیان میں اس طرح آخر صفوف تک یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ جنگل کے میدان میں اس قدر فصل جس میں دو صفیں آجائیں مانع اقتداء ہے اور عیدگاہ میں فاصلہ اگرچہ بقدر دو صفوں یا زیادہ کے ہو مانع اقتداء نہیں اور جنازہ گاہ میں مشائخ کا اختلاف ہے نواز ل میں اس کو بھی مسجد کے حکم میں بیان کیا ہے خلاصہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے بڑی نہر ہے جس پر بغیر کسی تدبیر یعنی پل وغیرہ کے عبور ممکن نہ ہو یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ پس اگر مقتدی اور امام کے درمیان ایک بڑی نہر ہو جس میں کشتیاں اور ڈونگے چلتے ہوں تو اقتداء سے مانع ہے اور اگر چھوٹی ہے جس میں کشتیاں نہیں چلتیں تو مانع اقتداء نہیں یہی مختار ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے کہ جو ہر اخلاطی میں لکھا ہے اور یہ حکم ہے کہ اگر نہر جامع مسجد کے اندر ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر نہر پر پل ہو اور اس پر صفیں ملی ہوں تو جو شخص نہر کے اس پار ہے اس کو اقتداء منع نہیں اور تین آدمیوں کو بالاجماع حکم صف کا ہے ایک کو بالاجماع حکم صف کا نہیں دو میں اختلاف ہے جیسے راستہ کے بیان میں مذکور ہوا اگر امام اور مقتدی کے درمیان میں پانی کا چشمہ یا حوض ہے اور وہ اگر اس قدر ہے کہ ایک طرف نجاست گرنے سے دوسری جانب کو نجس ہوئے تو مانع اقتداء نہیں اور اگر نجس نہیں ہوتا تو مانع اقتداء ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے عورتوں کی پوری صف ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اگر پوری صف عورتوں کی امام کے پیچھے ہو اور ان کے پیچھے مردوں کی صفیں ہوں ان سب صفوں کی نماز استحصاناً فاسد ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے اگر کچھ لوگ مسجد میں سائبان کی چھت پر نماز پڑھتے ہیں اور نیچے ان کے ان سے آگے عورتیں ہیں یا راستہ ہے تو ان کی نماز جائز نہ ہوگی

۱؎ یعنی اگر گواہوں سے یا امام کے اقرار سے معلوم ہوا کہ امام نے بے وضو نماز پڑھی یا کوئی اور مفسد نماز اس سے سرزد ہوا تو مقتدی کو فرض پھر پڑھنے چاہئیں اس لیے کہ امام کی نماز فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی ۱۲ھ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (304) Kitab al-Salat (Book of Prayer)

Thus, if there are three women, according to the apparent narration, the prayer of the three individuals in each row behind them up to the final rows will be invalidated (fasid), while the prayer of the remaining people will be valid. If there is a complete row of women, the prayer of everyone behind them will be invalidated. If women are positioned directly below those on a balcony or shelter, the prayer of those above will remain valid. This is recorded in the 'Masail-e-Shaq' of Fatawa Qazi. It is written in 'Fawaid al-Sheikh Zahid Abul Hasan Al-Istaghni' that if there is a loft or balcony in a mosque and women are lined up there following the Imam, while men's rows are below the balcony, the prayer of those behind the women will not be invalidated. When the Imam leads both men and women and a woman's row is parallel to the men's row, a man standing between women and men will have his prayer invalidated; such a person acts as a 'sutra' (barrier) between men and women. Similarly, if there is a barrier between the men's and women's rows equivalent in height to the wooden post at the rear of a camel's saddle, it serves as a partition for the men, and no one's prayer will be invalidated. If there is a wall of one cubit's height between them, it also serves as a sutra. If it is less than that, it is not a sutra. However, if women are above that wall and the wall is one yard high, it is not a sutra. If the wall is the height of a man, it will be a sutra for the men on the ground, but not for those on the wall. This is mentioned in 'Al-Muheet'.

If the wall between the Imam and the follower (muqtadi) is so large that the follower cannot reach the Imam even if they intended to, then following (iqtida) is not valid, whether the state of the Imam is known or not; this is in 'Al-Zakhira'. If the wall is low and does not prevent reaching the Imam, or if it is high but has an opening (aperture) that allows access to the Imam, then following is valid. This also applies if the opening is small and hinders reaching but the Imam's actions are known through hearing or seeing. If the wall is low and hinders access but the Imam's state remains clear, some scholars say following is valid, and this is the correct view. This is mentioned in 'Al-Muheet'. If there is a closed door in the wall, some say following is invalid because it prevents access, while others say it is valid because a door is built for access; thus, even when closed, it is treated as open. This is in 'Muheet al-Sarakhsi'. Any distance within the mosque does not invalidate the following. If someone follows from the edge of the mosque while the Imam is in the mihrab, it is permissible. If the roof of a house is connected to the mosque, following from there is not permissible even if the Imam's state is clear. However, following from the

mosque's wall itself is valid. If standing on a wall between the house and the mosque and the Imam's state is clear, then following is valid. If standing on a platform outside but connected to the mosque with continuous rows, then following is permissible. A neighbor of the mosque can follow the Imam from their home if there is no public path between them. Even if there is a path, but it is blocked by rows, it remains permissible. If one stands on the roof of the mosque while the Imam is inside, if the roof has an entrance facing the mosque and the Imam's state is not obscured, following is valid.

1- If there are two women, the prayer of only two men in the first row directly behind them in prostration will be invalidated. Similarly, behind one woman, only one man's prayer is invalidated, not extending to the final rows. C- Tahawi narrated from Abu Salama that the Imam's voice and the Mukabbir's voice are equal in status, and it is general whether one sees the Imam or follows other congregants.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द 1 (304) किताबुल सलात (नमाज़ का अध्याय)

अतः यदि तीन महिलाएँ हों, तो ज़ाहिर रिवायत के अनुसार, प्रत्येक सफ़ (कतार) के उन तीन व्यक्तियों की नमाज़ अंतिम सफ़ों तक फासिद (अमान्य) हो जाएगी और शेष लोगों की नमाज़ जायज़ (मान्य) होगी। और यदि महिलाओं की पूरी सफ़ हो, तो सभी की नमाज़ फासिद हो जाएगी। और यदि जो लोग सायबान (छत या शामियाने) के ऊपर हैं, उनके नीचे उनके सामने महिलाएँ हों, तो ऊपर वालों की नमाज़ जायज़ होगी। यह फ़तावा क़ाज़ी के'मसायल-ए-शक़' में लिखा है। फ़वाइद-ए-शेख़ ज़ाहिद अबुल हसन अस्तग़नी में लिखा है कि यदि मस्जिद में बालाख़ाना (ऊपरी मंज़िल) हो और वहाँ महिलाओं की सफ़ें हों जिन्होंने इमाम का इक़्तिदा (अनुसरण) किया हो, और बालाख़ाना के नीचे पुरुषों की सफ़ें हों, तो जो लोग महिलाओं के पीछे होंगे उनकी नमाज़ फासिद नहीं होगी। इमाम महिलाओं और पुरुषों को नमाज़ पढ़ाता है और महिलाओं की सफ़ पुरुषों की सफ़ के बराबर (समानांतर) है, तो एक व्यक्ति जो महिलाओं और पुरुषों के बीच में है, उसकी नमाज़ फासिद हो जाएगी, और वह व्यक्ति पुरुषों और महिलाओं के बीच 'सुतरा' (बाधा/आड़) की तरह हो जाएगा। इसी तरह यदि पुरुषों और महिलाओं की सफ़ के बीच में सुतरा उस लकड़ी की मात्रा के बराबर हो जो ऊँट के कजावे के अंत में लगी होती है, तो यह पुरुषों के लिए पर्दा हो जाएगा और किसी की नमाज़ फासिद नहीं होगी। और यदि बीच में एक हाथ के बराबर दीवार हो, तो वह भी सुतरा बन जाएगी। यदि इससे कम है, तो सुतरा नहीं होगी। लेकिन यदि महिलाएँ उस दीवार से ऊपर हों और वह दीवार एक 'ज़रा' (एक हाथ की लंबाई) के बराबर हो, तो सुतरा नहीं होगी। और यदि वह दीवार आदमी के कद के बराबर होगी, तो ज़मीन पर खड़े पुरुषों के लिए सुतरा होगी और दीवार पर खड़े लोगों के लिए सुतरा नहीं होगी। यह 'मुहीत' में लिखा है।

यदि इमाम और मुक़्तदी (अनुयायी) के बीच दीवार इतनी बड़ी हो कि मुक़्तदी इमाम तक पहुँचने का इरादा करे तो न पहुँच सके तो इक़्तिदा सही नहीं होगी, चाहे इमाम की स्थिति का पता चले या न चले। यह 'ज़खीरा' में लिखा है। यदि दीवार छोटी हो और मुक़्तदी को इमाम तक पहुँचने से न रोके या बड़ी हो और उसमें कोई छेद (रोज़न) हो जिससे इमाम तक पहुँचना संभव हो, तो इक़्तिदा सही है। यही नियम उस स्थिति में भी है जब छेद छोटा हो और इमाम तक पहुँचने में बाधक हो, लेकिन आवाज़ सुनने या देखने के कारण इमाम की स्थिति में कोई संदेह न हो, तो यह सही है। परंतु यदि दीवार छोटी हो और पहुँचने में बाधा डाले लेकिन इमाम की स्थिति स्पष्ट हो, तो कुछ विद्वानों ने कहा है कि इक़्तिदा सही होगी, और यही सही है। यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि दीवार में दरवाज़ा बंद हो,

तो कुछ ने कहा है कि इक़्तिदा सही नहीं होगी क्योंकि वह इमाम तक पहुँचने में बाधा है, और कुछ ने कहा है कि सही है क्योंकि दरवाज़ा पहुँचने के लिए ही बनाया गया है, अतः बंद होने की स्थिति में भी इसे खुले के समान माना जाएगा। यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। मस्जिद के बीच में कितनी ही दूरी हो, वह इक़्तिदा में बाधक नहीं है, यह 'वजीज़ करदरी' में लिखा है। यदि मस्जिद के किनारे पर इक़्तिदा की और इमाम मेहराब में है, तो जायज़ है, यह 'शरह-ए-तहवी' में लिखा है। यदि किसी के घर की छत मस्जिद से मिली हुई हो, तो उस पर इक़्तिदा जायज़ नहीं है चाहे इमाम की स्थिति स्पष्ट हो, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' और 'ख़ुलासा' में लिखा है। और यही सही है, लेकिन यदि मस्जिद की दीवार के ऊपर से इक़्तिदा करे तो सही है, यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। यदि ऐसी दीवार पर खड़ा हो जो घर और मस्जिद के बीच है और इमाम की स्थिति स्पष्ट है, तो इक़्तिदा सही है। और यदि ऐसे चबूतरे पर खड़ा हो जो मस्जिद से बाहर है लेकिन मस्जिद से जुड़ा है, और सफ़ें आपस में जुड़ी हैं, तो इक़्तिदा जायज़ है। मस्जिद का पड़ोसी अपने घर से मस्जिद के इमाम का अनुसरण कर सकता है यदि घर और मस्जिद के बीच कोई आम रास्ता न हो। यदि रास्ता हो लेकिन सफ़ों के कारण बंद हो गया हो, तब भी जायज़ है। यदि मस्जिद की छत पर खड़ा हो और इमाम मस्जिद के अंदर हो, यदि छत पर दरवाज़ा मस्जिद की तरफ हो और इमाम की स्थिति संदिग्ध न हो, तो इक़्तिदा सही है।

1- और यदि दो महिलाएँ होंगी तो केवल पहली सफ़ के उन दो पुरुषों की नमाज़ अमान्य होगी जो उनके पीछे सज्दे में होंगे। इसी तरह एक महिला होने पर उसके पीछे केवल एक पुरुष की नमाज़ फासिद होती है, न कि अंतिम सफ़ों तक। ज- तहवी ने अबू सलमा से उद्धृत किया है कि इमाम की आवाज़ और मुकब्बिर (आवाज़ पहुँचाने वाले) की आवाज़ समान है, और इमाम को देखना या दूसरे मुक़्तदी को देखना दोनों मान्य हैं।

پس اگر تین عورتیں لیں تو ظاہر روایت کے بموجب جب ہر صف کے تین شخصوں کی نماز آخر صفوں تک فاسد ہوگی اور باقی لوگوں کی نماز جائز ہوگی اور اگر عورتوں کی پوری صف ہو تو سب کی نماز فاسد ہوگی اور اگر جو لوگ سائبان کے اوپر ہیں ان کے نیچے ان کے مقابل عورتیں ہوں تو جو لوگ اوپر ہیں ان کی نماز جائز ہوگی۔ یہ فتاویٰ قاضی کے مسائل شک میں لکھا ہے فوائد شیخ زاہد ابوالحسن استغنی میں لکھا ہے کہ اگر مسجد میں بالا خانہ ہو اور بالا خانہ پر عورتوں کی صفیں ہوں جنھوں نے امام سے اقتدا کیا ہو اور بالا خانہ کے نیچے مردوں کی صفیں ہوں تو جو لوگ عورتوں سے پیچھے ہوں گے ان کی نماز فاسد نہ ہوگی امام عورتوں اور مردوں کو نماز پڑھاتا ہے اور عورتوں کی صف مردوں کی صف کے برابر ہے تو ایک شخص جو عورتوں اور مردوں کے درمیان میں ہے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور وہ شخص مردوں اور عورتوں کی درمیان میں مثل سترہ کے ہو جائے گا اس طرح اگر مردوں اور عورتوں کی صف کے درمیان میں سترہ بقدر اس لکڑی کے ہو جو اونٹ کے کجاوہ میں آخر پر لگی ہوتی ہے تو مردوں کے واسطے حجاب ہو جائے گی اور کسی کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر درمیان سترہ میں بقدر ایک ہاتھ کے دیوار ہو تو وہ بھی سترہ ہو جائے گی اور اگر اس سے کم ہے تو سترہ نہ ہوگی لیکن اگر عورتیں اس دیوار سے اوپر ہوں اور وہ دیوار بقدر ایک ذرائع کے ہو تو سترہ نہ ہوگی اور اگر وہ دیوار بقدر آدم ہو گی تو جو مرد زمین پر ہیں ان کے واسطے سترہ ہوگی اور جو دیوار پر ہیں ان کے واسطے سترہ نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے۔

اگر امام اور مقتدی کے درمیان میں دیوار اس قدر ہو کہ مقتدی اگر امام تک پہنچنے کا قصد کرے تو نہ پہنچے تو اقتدا صحیح نہ ہوگا خواہ امام کا حال اس پر مشتبہ ہو یا نہ ہو یہ ذخیرہ میں لکھا ہے

اور اگر دیوار چھوٹی ہو اور مقتدی کو امام تک پہنچنے کی مانع نہ ہو یا بڑی ہو اور اس میں روزن ہو کہ امام تک پہنچ جانے کا مانع نہیں تو اقتدا صحیح ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ اگر سوراخ چھوٹا ہو اور امام تک پہنچنے کا مانع ہو لیکن بسبب سُننے کے یاد دیکھنے کے امام کے حال میں شبہ نہیں ہوتا یہی صحیح ہے لیکن اگر دیوار چھوٹی ہو اور امام تک پہنچنے کی مانع ہو لیکن امام کا حال چھپا نہ رہے تو بعضوں نے کہا ہے اقتدا صحیح ہو گا اور یہی صحیح ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر دیوار میں دروازہ بند ہو تو بعضوں نے کہا ہے کہ اقتدا صحیح نہ ہو گا اس لئے کہ وہ امام تک پہنچنے کے لئے مانع ہے اور بعضوں نے کہا ہے صحیح ہے اس لئے کہ دروازہ پہنچنے کے لئے بنایا گیا ہے بس بند ہونے کی حالت میں بھی کھلے ہوئے ہونے کا حکم ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ مسجد کے درمیان میں کتنا ہی بڑا فاصلہ ہو مانع اقتدا نہیں یہ وجیز کردری میں لکھا ہے۔ اگر مسجد کے کنارہ پر اقتدا کیا اور امام محراب میں ہے تو جائز ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اگر کسی کے مکان کی چھت مسجد سے ملی ہوئی ہو تو اس پر اقتدا جائز نہیں اگر چہ امام کا حال مشتبہ ہوتا ہو یہ فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ میں لکھا ہے۔ اور یہی صحیح ہے لیکن اگر مسجد کی دیوار پر سے اقتدا کرے تو صحیح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر ایسی دیوار پر کھڑا ہو جو اس کے گھر اور مسجد کے درمیان میں ہے اور امام کا حال مشتبہ نہیں ہوتا تو اقتدا صحیح ہے اور اگر ایسے چبوترہ پر کھڑا ہو جو مسجد سے خارج مگر مسجد سے ملا ہوا ہے تو اگر صفیں ملی ہوئی ہیں تو اقتدا جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ مسجد کے پڑوس میں رہنے والا اپنے گھر میں سے مسجد کے امام سے اقتدا کر سکتا ہے اگر اس کے اور مسجد کے درمیان میں کوئی عام راستہ نہ ہو اور اگر راستہ ہو مگر صفوں کی وجہ سے بند ہو گیا تب بھی جائز ہے یہ تاتارخانیہ میں حجتہ سے نقل کیا ہے۔ اگر مسجد کی چھت پر کھڑا ہو اور

امام مسجد میں ہو اگر چھت پر دروازہ مسجد کی طرف ہو اور امام کا حال مشتبہ نہ ہو تو اقتدا صحیح ہے اور اگر امام کا حال اس سے مشتبہ ہو تو صحیح نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں ہے۔

۱- اور اگر دو عورتیں ہوں گی تو صرف اول صف کے دو مردوں کی نماز جائے گی جو اُن کے پیچھے سجدہ میں ہوں گے اسی طرح ایک عورت سے بھی پیچھے کے ایک ہی مرد کی نماز فاسد ہوتی ہے نہ کہ آخرت صفوف تک ۱۲ھ ج- طحاوی نے ابو سلمہ سے نقل کیا کہ سنت امام کی آواز کو مکبری کی آواز کا یکساں ہے اور دیکھنا عام ہے کہ امام کو دیکھے یا دوسرے مقتدی کو دیکھے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [307] Book of Salat (Prayer)

...it is written, and if the roof does not have a door facing the mosque, and the imam's condition is not doubtful, then following (iqtida) him is correct. Similarly, if someone stands on a mound and follows the imam from the mosque, it is also permissible; this is written in 'Al-Khulasah'.

Fifth Chapter Regarding the Position of the Imam and the Follower (Muqtadi)

If there is only one person or one boy who understands prayer with the Imam, he should stand on the Imam's right side; this is the preferred view (mukhtar). According to the apparent narration, he should not stand behind the Imam; this is written in 'Al-Muhit'. If he stands on the left side, it is also permissible but undesirable; this is written in 'Muhit Sarakhsi'. If he stands behind, it is permissible, though Imam Muhammad (may Allah have mercy on him) did not explicitly mention dislike (karahah). Jurists differ on this: some say it is disliked (makruh), and this is the correct view according to 'Al-Badai'.

If there are two followers with the Imam, they should stand behind him. If there is one man and one boy, they should also stand behind. If there is one man and one woman, the man stands on the right and the woman stands behind. If there are two men and one woman with the Imam, both men should stand behind the Imam and the woman behind them. If there are two men and the Imam stands between them, the prayer will be valid.

If two men are praying in the wilderness, one is following and stands on the Imam's right, and a third person comes and pulls the follower towards himself before the initial Takbir (Takbir-e-Tahrima), it is narrated from Shaykh Imam Abu Bakr Tarkhan that the follower's prayer will not be invalidated by being pulled, whether pulled before or after the Takbir; this is written in 'Al-Muhit'. It is stated in 'Fatawa Atabiyyah' that this is correct, as also written in 'Tatar-Khaniyah'.

If two people are praying in the wilderness and one is the Imam for the other, then a third person comes and joins their prayer, and the Imam moves forward from his place of prostration as much as the distance between the first row and the Imam, his prayer will not be invalidated; this is written in 'Al-Muhit'.

If boys, hermaphrodites (khuntha), women, and girls near puberty gather, the men should stand near the Imam, behind them boys, behind them hermaphrodites, then women, then girls; this is written in 'Sharh Tahawi'. It is disliked (makruh) for women

to attend the congregation, except that for an old woman to come for Fajr, Maghrib, and Isha is not disliked. However, in this era, due to the prevalence of corruption (fitna), the fatwa is that it is disliked for them to attend all prayers; this is written in 'Al-Kafi' and this is the preferred view in 'At-Tabyin'.

Those in the congregation should stand straight when they stand for prayer, close any gaps in between, and level their shoulders. There is no harm if the Imam commands them to do so; this is written in 'Al-Bahr ar-Raiq'. The Imam should stand opposite the middle of the row; standing towards the right or left is bad because it opposes the Sunnah, as written in 'At-Tabyin'. The person standing opposite the Imam should be the most virtuous of the congregation; this is written in 'Sharh Tahawi'.

Standing in the first row is more virtuous than the second, and the second more virtuous than the third. If there is space for one person in the first row and not in the second, he should pass through the second row; this is written in 'Al-Qunyah'. For the follower, the most virtuous place is closest to the Imam. If several spots are equally close to the Imam, then standing on the right side of the Imam is best; this is written in 'Al-Muhit'. A woman being directly opposite a man invalidates the prayer for the man, and its [details follow]...

---

1 Jurists have said that there can be twelve types of rows; their detail in order is mentioned in 'Hulyah' as follows: first row free adult men, second boys, third free adult slaves, fourth slave boys, fifth free adult hermaphrodites, sixth free boy hermaphrodites, seventh slave adult hermaphrodites, eighth slave boy hermaphrodites, ninth free adult women, tenth free non-adult girls, eleventh adult female slaves, twelfth non-adult female slaves. However, it is not necessary for all these rows to be valid because hermaphrodites harm the validity of the row. 12

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) [307] किताब-उस-सलात

लिखा है कि अगर छत में दरवाज़ा मस्जिद की तरफ न हो और इमाम का हाल संदिग्ध (مشتبہ) न हो तो भी इक़्तिदा (पीछे नमाज़ पढ़ना) सही है, और इसी तरह अगर कोई टीले पर खड़ा होकर मस्जिद के इमाम की इक़्तिदा करे तो भी जायज़ है, यह 'खुलासा' में लिखा है।

पाँचवीं फ़स्ल इमाम और मुक़्तदी के स्थान के बयान में

अगर इमाम के साथ एक व्यक्ति हो या एक लड़का हो जो नमाज़ को समझता हो, तो वह उसके दाहिनी ओर खड़ा हो, यही पसंदीदा विचार (मुख़्तार) है। स्पष्ट रिवायत के अनुसार इमाम के पीछे न खड़ा हो, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर बाईं ओर खड़ा हो तो भी जायज़ है लेकिन यह अनुचित है, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। और अगर पीछे खड़ा हो तो जायज़ है, हालाँकि इमाम मुहम्मद (रह.) ने स्पष्ट रूप से नापसंदगी (कराहियत) का उल्लेख नहीं किया है। फ़ुक़हा के मशाइख का इसमें मतभेद है; कुछ ने कहा है कि मकरूह है, यही सही है, यह 'बदाई' में लिखा है।

अगर इमाम के साथ दो मुक़्तदी हों तो पीछे खड़े हों। और अगर एक पुरुष और एक लड़का हो तो भी पीछे खड़े हों। और अगर एक पुरुष और एक महिला हो तो पुरुष दाहिनी ओर और महिला पीछे खड़ी हो। और अगर इमाम के साथ दो पुरुष और एक महिला हो तो दोनों पुरुष इमाम के पीछे खड़े हों और महिला उन दोनों के पीछे खड़ी हो। और अगर इमाम के साथ दो पुरुष हों और इमाम उन दोनों के बीच में खड़ा हो तो नमाज़ जायज़ होगी।

अगर दो पुरुष जंगल में नमाज़ पढ़ रहे हों, एक मुक़्तदी हो और इमाम के दाहिनी ओर खड़ा हो, और तीसरा व्यक्ति आकर तकबीर-ए-तहरीमा कहने से पहले मुक़्तदी को अपनी ओर खींचे, तो शेख इमाम अबू बक्र तरखान से वर्णित है कि मुक़्तदी की नमाज़ किसी के खींचने से ख़राब नहीं होगी, चाहे तकबीर से पहले खींचे या तकबीर के बाद; यह 'मुहीत' में लिखा है। 'फ़तावा अताबिया' में है कि यही सही है, यह 'ताता़र-ख़ानिया' में भी लिखा है।

अगर दो व्यक्ति जंगल में नमाज़ पढ़ रहे हों और उनमें से एक दूसरे का इमाम हो, फिर तीसरा व्यक्ति आकर उनकी नमाज़ में शामिल हो जाए और इमाम अपने सजदे की जगह से इतना आगे बढ़ जाए जितना पहली सफ और इमाम के बीच फासला होता है, तो उसकी नमाज़ फासिद (खराब) नहीं होगी; यह 'मुहीत' में लिखा है।

अगर लड़के, उभयलिंगी (ख़ुन्सा) और महिलाएँ, और बालिग़ होने के करीब वाली लड़कियाँ जमा हों, तो पुरुष इमाम के करीब खड़े हों, उनके पीछे लड़के, उनके पीछे ख़ुन्सा, उनके पीछे महिलाएँ और फिर लड़कियाँ खड़ी हों; यह 'शरह ़तहावी' में लिखा है। महिलाओं का जमाअत में उपस्थित होना मकरूह है, लेकिन वृद्ध महिला का फ़ज्र, मग़रिब और ईशा में आना मकरूह नहीं है। लेकिन इस ज़माने में फ़साद (बुराई) फैलने के कारण फ़तवा यह है कि सभी नमाज़ों में आना मकरूह है; यह 'अल-काफ़ी' में लिखा है और यही 'तब्बीन' में मुख़्तार (पसंदीदा) है।

जमाअत वालों को चाहिए कि जब नमाज़ के लिए खड़े हों तो सीधे खड़े हों और बीच का फासला बंद कर लें और कंधों को बराबर रखें। अगर इमाम उन्हें इसका आदेश दे तो कोई हर्ज नहीं है; यह 'बह्र-उर-राइक़' में लिखा है। इमाम को चाहिए कि सफ के बीच के सामने खड़ा हो; दाहिनी या बाईं ओर खड़ा होना सुन्नत के खिलाफ होने के कारण बुरा है, यह 'तब्बीन' में लिखा है। इमाम के ठीक सामने वह व्यक्ति होना चाहिए जो जमाअत में सबसे श्रेष्ठ (अफ़ज़ल) हो; यह 'शरह ़तहावी' में लिखा है।

पहली सफ में खड़ा होना दूसरी से और दूसरी में खड़ा होना तीसरी से बेहतर है। अगर पहली सफ में एक आदमी की जगह खाली हो और दूसरी में न हो, तो दूसरी सफ को चीर कर चला जाए; यह 'कुन्या' में लिखा है। मुक़्तदी के लिए सबसे अफ़ज़ल जगह वह है जो इमाम के करीब हो। अगर कई जगह इमाम से दूरी में बराबर हों, तो इमाम के दाहिनी ओर खड़ा होना सबसे अच्छा है; यह 'मुहीत' में लिखा है। महिला का पुरुष के सामने होना पुरुष के लिए नमाज़ खराब करने वाला है, और इसके..

---

1 फ़ुक़हा ने कहा है कि सफें जो हो सकती हैं वे बारह हैं, जिनका विवरण 'ह़ुलिया' में इस प्रकार है: पहली सफ आज़ाद बालिग़ पुरुष, दूसरी लड़के, तीसरी आज़ाद बालिग़ गुलाम, चौथी गुलाम लड़के, पाँचवीं आज़ाद बालिग़ ख़ुन्सा, छठी आज़ाद लड़के ख़ुन्सा, सातवीं गुलाम बालिग़ ख़ुन्सा, आठवीं गुलाम लड़के ख़ुन्सा, नवीं आज़ाद महिलाएँ बालिग़, दसवीं आज़ाद लड़कियाँ ना-बालिग़, ग्यारहवीं लौंडियाँ बालिग़, बारहवीं लौंडियाँ ना-बालिग़। लेकिन इन सभी सफ़ों का दुरुस्त होना अनिवार्य नहीं है क्योंकि ख़ुन्सा सफ की शुद्धता में बाधक होते हैं। 12

لکھا ہے اور اگر چھت میں دروازہ مسجد کی طرف کو نہ ہو اور امام کا حال مشتبہ نہ ہو تو بھی اقتدا صحیح ہے اور اس طرح اگر مینڈ نہ پر کھڑا ہو کر امام مسجد سے اقتدا کی تو بھی جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

پانچویں فصل امام اور مقتدی کے مقام کے بیان میں

اگر امام کے ساتھ ایک شخص ہو یا ایک لڑکا ہو جو نماز کو سمجھتا ہو تو اس کے داہنی طرف کھڑا ہو یہی مختار ہے اور ظاہر روایت کے بموجب امام کے پیچھے نہ کھڑا ہو یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر بائیں طرف کھڑا ہو تب بھی جائز ہے لیکن برائی ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر پیچھے کھڑا ہو تو جائز ہے اور امام محمدؒ نے کراہت کا ذکر صاف نہیں کیا مشائخ فقہا کا اس میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے مکروہ ہے یہی صحیح ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور اگر امام کے ساتھ میں دو مقتدی ہوں تو پیچھے کھڑے ہوں اور اگر ایک مرد ایک لڑکا ہو تو بھی پیچھے کھڑے ہوں اور اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد داہنی طرف اور عورت پیچھے کھڑی ہو اور اگر امام کے ساتھ دو مرد ایک عورت ہو تو دونوں مرد امام کے پیچھے کھڑے ہوں اور عورت ان دونوں کے پیچھے کھڑی ہو اور اگر امام کے ساتھ دو مرد ہوں اور امام ان دونوں کے بیچ میں کھڑا ہو تو نماز جائز ہوگی اور اگر دو مرد جنگل میں نماز پڑھتے ہوں ایک مقتدی ہو اور امام کی داہنی طرف کھڑا ہو اور تیسرا شخص آ کر مقتدی کو شروع کی تکبیر کہنے سے پہلے اپنی طرف کو کھینچے تو شیخ امام ابوبکر طرخان سے منقول ہے کہ مقتدی کی نماز کسی شخص کے کھینچنے سے فاسد نہ ہوگی قبل تکبیر کے کھینچے یا بعد تکبیر کے یہ محیط میں لکھا ہے۔

فتاویٰ عتابیہ میں ہے کہ یہی صحیح ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ اگر دو شخص جنگل میں نماز پڑھتے ہوں اور ایک ان میں سے دوسرے شخص کا امام ہو پھر ایک تیسرا شخص آکر ان کی نماز میں داخل ہو گیا اور امام اپنے موقع سجود سے اس قدر آگے بڑھ گیا جس قدر فاصلہ صف اول اور امام میں ہوتا ہے تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے۔ لڑکے اور خنثیٰ اور عورتیں اور قریب بلوغ لڑکیاں جمع ہوں تو مرد امام کے قریب کھڑے ہوں اور ان کے پیچھے لڑکے ان کے پیچھے خنثیٰ ان کے پیچھے عورتیں اور پھر لڑکیاں جمع ہوں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ عورتوں کو جماعت میں حاضر ہونا مکروہ ہے مگر بوڑھی عورت کو فجر اور مغرب اور عشاء میں آنا مکروہ نہیں مگر اس زمانہ میں بسبب ظہور فساد کے فتویٰ اس پر ہے کہ کل نمازوں میں آنا مکروہ ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور جماعت والوں کو چاہیے کہ جب نماز کو کھڑے ہوں تو برابر کھڑے ہوں اور درمیان کے فاصلہ بند کر لیں اور مونڈھے سے برابر کریں اور اگر امام ان کو اس کا حکم کرلے تو مضائقہ نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور امام کو چاہیے کہ وسط صف کے مقابل میں کھڑا ہو اس داہنے اور بائیں کھڑا ہونا بسبب مخالفت سنت برا ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور امام کے مقابلہ میں وہ شخص ہونا چاہے جو جماعت میں سب سے افضل ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے پہلی صف میں کھڑا ہونا دوسری سے اور دوسری میں کھڑا ہونا تیسری سے افضل ہے اگر پہلی صف میں ایک آدمی کی جگہ خالی ہو اور دوسری میں نہ ہو تو دوسری صف کو چیر کر چلا جائے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور مقتدی کے واسطے افضل وہ جگہ ہے جو امام سے قریب ہو اور اگر کئی مقام امام سے قرب میں برابر ہوں تو امام کے داہنی طرف کھڑا ہے یہی احسن ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ عورت کا مرد سے مقابل ہونا مرد کے واسطے مفسد صلوٰۃ ہے اور اس کے

۱ فقہاء نے کہا کہ صفیں جو ہو سکتی ہیں بارہ ہیں ان کی تفصیل ترتیب حلیہ میں یوں مذکور ہے اول صفت آزاد بالغ کریں دوم ان لڑکوں کے سوم غلام بالغ چہارم لڑکے پنجم آزاد بالغ خنثیٰ ششم آزاد لڑکے خنثیٰ ہفتم غلام بالغ خنثیٰ ہشتم غلام لڑکے خنثیٰ نہم آزاد عورتیں بالغ دہم آزاد عورتیں نابالغ یازدہم لونڈیاں بالغ دوازدہم لونڈیاں نابالغ لیکن ان سب صفوں کا صحیح ہونا ضروری نہیں کیونکہ خنثیٰ صحت صف کو ضرر کرتے ہیں ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) Kitab al-Salat (Book of Prayer) Page 308

There are many conditions for this, among which is that the woman standing opposite (next to the man) must be *Mushtahat Qabil al-Jima* (a female of an age or physique that evokes sexual attraction); age itself is not the criterion, and this is the most correct view, as mentioned in *Tabyin*. If there is a young girl for whom there is no desire, yet she understands the prayer, her standing opposite a man does not invalidate the prayer; this is written in *Kafi*. Among the conditions is that the prayer must be one that includes *Ruku* (bowing) and *Sajdah* (prostration), even if both are performing the prayer by gestures. Another condition is that both must be participants in the prayer in terms of *Tahrimah* (the opening Takbir) and *Ada* (performance). Being a participant in *Tahrimah* means that both have performed their opening Takbir based on the Imam's opening Takbir. Being a participant in performance (*Ada*) means that for the prayer they are performing, there is one Imam for both of them, whether in reality or virtually. A person who prays with an Imam from beginning to end is bound by the Imam's *Tahrimah* and performs the prayer actually with his performance. A *Lahiq* (one who misses parts due to an excuse) binds his *Tahrimah* actually to the Imam's *Tahrimah*, and for the prayer he performs after the Imam, he performs it virtually with the Imam's performance. A *Masbuq* (latecomer) is with the Imam in *Tahrimah* but is separate in his performance for the prayer he reads later. Thus, if a woman stands opposite a man in that part of the prayer which both perform after the Imam, the man’s prayer will not be invalidated; this is written in *Tabyin*. Among the conditions is that both must be in one place, to the extent that if the man is on a platform and the woman is on the ground, and the platform is as high as a man's height, the man's prayer will not be invalidated. Another condition is that there should be no barrier between them; for instance, if both are in one place, on the ground or a platform, but there is a pillar between them, the man's prayer will not be invalidated; this is written in *Kafi*. At minimum, if there is a piece of wood as long as the end of a camel's saddle and as thick as a finger, its presence as a barrier prevents the invalidation of the prayer. If there is an empty space between them, it also stands in place of a barrier, and the minimum space should be enough for a man to stand; this is written in *Tabyin*.

Among the conditions is that the woman must be of the type whose prayer is valid. If an insane (1) woman stands next to a man, the man's prayer will not be invalidated; this is written in *Kafi*. Among the conditions is that the Imam must have intended to lead her or women in general; the intention for leading women must be made at the

beginning of the prayer and not thereafter. The presence of women is not a condition for the validity of the intention to lead them. Another condition is that she must be level for a complete *Rukn* (pillar/posture of prayer); for example, if she says the *Takbir* in one row, performs *Ruku* in the second row, and *Sajdah* in the third row, the prayer of those to her right, left, and behind in each row will not be invalidated. Among the conditions is that the direction of prayer for both must be the same; if the direction differs, the prayer will be invalidated. Differences in direction occur in only two situations: either both are praying inside the Ka'bah, or it is a dark night and each individual determines the direction of the Qibla according to their own judgment. Regarding the issue of being level with a woman, the alignment of the calves and ankles is what counts according to the correct opinion; this is written in *Tabyin*. In this matter, the rule regarding women applies to all women: whether a stranger (*ajnabiyyah*), a *mahram* (unmarriageable kin), a woman with whom marriage is valid, a young girl who is desirable, or an elderly woman who might be found repulsive by men; this is written in *Kifayah*. One woman invalidates the prayer of three men: one who is to her right, one who is to her left, and one who is behind her.

1 - Even if she was desirable in the past, such as an elderly woman. 2 - Thus, it is not a condition that the woman be present at the start of the prayer; rather, if a man has already completed one or two units (*rakat*) and a woman joins at that time, her being level (*muhazat*) during the remainder of the prayer will still be invalidating. 3 - Shami said that most jurists are of the opinion that for the validity of a woman's following (*iqtida*) in Friday and Eid prayers, the Imam's intention is not a condition, and this is the most correct view; for funeral prayers (*Janazah*), there is a consensus that it is not a condition. (1) Because the prayer of an insane woman is not initiated/contracted at all.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) किताबुस-सलात (नमाज़ की किताब) पृष्ठ 308

इसके लिए बहुत सी शर्तें हैं, जिनमें से एक यह है कि सामने होने वाली महिला 'मुश्तह्यात-ए-क़ाबिल-ए-जिमा' (जिसके प्रति शारीरिक आकर्षण हो सके) हो, उम्र का विचार नहीं है, यही सबसे सही है, यह 'तयबीन' में लिखा है। अगर ऐसी लड़की हो जिसकी ओर आकर्षण न होता हो और वह नमाज़ को समझती हो, उसके सामने आ जाने से नमाज़ फासिद (भंग) नहीं होती, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और इनमें से एक यह है कि नमाज़ ऐसी हो जिसमें रुकू और सज्दा करते हों, चाहे वे दोनों इशारे से ही नमाज़ पढ़ते हों। और इनमें से एक यह है कि वे दोनों नमाज़ में 'तहरीमा' और 'अदा' के लिहाज़ से शरीक हों। तहरीमा में शरीक होने का अर्थ यह है कि उन दोनों ने वास्तव में इमाम की तहरीमा पर तहरीमा किया हो। और 'अदा' में शरीक होने का अर्थ यह है कि जो नमाज़ अदा करें उसमें उन दोनों के लिए एक ही इमाम हो, वास्तव में या अनुमानतः। शुरू से अंत तक एक इमाम के साथ नमाज़ पढ़ने वाला इमाम की तहरीमा से जुड़ता है और उसके साथ नमाज़ वास्तव में अदा करता है। 'लाहिक़' (बाद में जुड़ने वाला) तहरीमा इमाम की तहरीमा पर वास्तव में बांधता है, और जो नमाज़ इमाम के बाद क़ज़ा करता है, उसमें वह इमाम के अदा के साथ अनुमानतः अदा करता है। 'मसबूक़' तहरीमा में इमाम के साथ होता है और जो नमाज़ बाद में पढ़ता है, उसकी अदायगी में वह अलग होता है। अतः यदि महिला उस नमाज़ में पुरुष के समकक्ष हो जाए जिसे दोनों इमाम के बाद अदा करते हैं, तो पुरुष की नमाज़ फासिद नहीं होगी, यह 'तयबीन' में लिखा है। और इनमें से एक यह है कि वे दोनों एक ही स्थान पर हों, यहाँ तक कि यदि पुरुष चबूतरे पर हो और महिला ज़मीन पर, और चबूतरा आदमी के कद के बराबर ऊँचा हो, तो पुरुष की नमाज़ फासिद नहीं होगी। और इनमें से एक यह है कि उन दोनों के बीच कोई रुकावट न हो, यहाँ तक कि यदि वे दोनों एक ही स्थान पर हों, ज़मीन पर या चबूतरे पर, लेकिन उन दोनों के बीच कोई स्तंभ (खंभा) हो, तो पुरुष की नमाज़ फासिद नहीं होगी, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और कम से कम यह है कि यदि कोई लकड़ी इतनी बड़ी हो जैसे ऊंट के कजावे के अंत में होती है और उंगली के बराबर मोटी हो, तो उसके आड़ होने से नमाज़ फासिद नहीं होगी। यदि बीच में खाली जगह हो तो वह भी रुकावट के समान होगी, और कम से कम वह जगह इतनी होनी चाहिए जिसमें एक पुरुष खड़ा हो सके, यह 'तयबीन' में लिखा है।

इनमें से एक यह है कि महिला ऐसी हो जिसकी नमाज़ सही होती हो; यदि कोई पागल महिला (1) पुरुष के बराबर आ गई तो पुरुष की नमाज़ फासिद नहीं होगी, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और इनमें से एक यह है कि इमाम ने उसकी या महिलाओं की इमामत की नीयत की हो, और महिलाओं की

इमामत की नीयत शुरू के समय होती है न कि उसके बाद। महिलाओं की इमामत की नीयत के सही होने के लिए महिलाओं का उपस्थित होना शर्त नहीं है। और इनमें से एक यह है कि पूरे रुकन (स्तंभ/क्रिया) में बराबर हो, यहाँ तक कि यदि तकबीर एक सफ़ (पंक्ति) में कहे और रुकू दूसरी सफ़ में करे और सज्दा तीसरी सफ़ में करे, तो हर सफ़ में से जो व्यक्ति उसके दाएँ, बाएँ और पीछे होगा, उसकी नमाज़ फासिद नहीं होगी। और इनमें से एक यह है कि उन दोनों की नमाज़ पढ़ने की दिशा एक ही हो, यहाँ तक कि यदि दिशा अलग होगी तो नमाज़ फासिद नहीं होगी। दिशा में अंतर केवल दो स्थितियों में होता है: या तो वे दोनों काबा के भीतर नमाज़ पढ़ रहे हों, या अंधेरी रात हो और हर कोई अपनी राय से किबला की दिशा अलग तय कर ले। महिला के बराबर होने के मसले में पिंडली और टखने का बराबर होना सही कथन के अनुसार मान्य है, यह 'तयबीन' में लिखा है। और इस मसले में महिलाओं का हुक्म सभी महिलाओं पर लागू होता है, चाहे वह अजनबिया हो, महरम हो, ऐसी महिला हो जिससे निकाह जायज़ है, या ऐसी छोटी लड़की हो जिसके प्रति आकर्षण होता हो, या ऐसी बूढ़ी महिला हो जिससे पुरुष नफरत करते हों, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। एक महिला तीन पुरुषों की नमाज़ फासिद करती है: एक वह जो उसके ठीक दाएँ है, एक वह जो उसके ठीक बाएँ है, और एक वह जो उसके पीछे है।

1 - चाहे वह पिछले समय में मुश्तह्यात रही हो, उदाहरण के लिए एक बूढ़ी महिला। 2 - अतः यह शर्त नहीं है कि महिला नमाज़ के शुरू में ही मिले, बल्कि यदि पुरुष एक या दो रकात पढ़ चुका हो और उस समय महिला आकर शरीक हो जाए, तो बाकी नमाज़ में यदि बराबरी (मुहाज़ात) होगी तब भी नमाज़ फासिद करने वाली होगी। 3 - शामी ने कहा कि अधिकतर फ़ुक़हा इस पर सहमत हैं कि जुम्मा और ईदैन में महिला के इक्तिदा (अनुकरण) की सत्यता के लिए इमाम की नीयत शर्त नहीं है और यही कथन सबसे सही है, और जनाज़ा में तो सर्वसम्मति से शर्त नहीं है। (1) क्योंकि पागल महिला की नमाज़ शुरू ही नहीं होती।

لئے بہت سے شرطیں ہیں منجملہ ان کے یہ ہے کہ مقابل ہونے والی عورت مشتہاتِ قابلِ جماع ہو عمر کا اعتبار نہیں یہی اصح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر ایسی لڑکی ہو کہ جس کی طرف رغبت نہ ہوتی ہو اور وہ نماز کو سمجھتی ہو اس کے مقابل ہو جانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی یہ کافی میں لکھا اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ نماز ایسی ہو جس میں رکوع سجدہ کرتے ہیں اگر چہ وہ دونوں اشارہ سے ہی نماز پڑھتے ہوں اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ وہ دونوں نماز میں از روئے تحریمہ اور ادا کے شریک ہوں تحریمہ میں شریک ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں نے حقیقتاً امام کے تحریمہ پر تحریمہ کیا ہوا اور ادا میں شریک ہونے کے معنی یہ ہے کہ جو نماز ادا کریں اس میں ان دونوں کے لئے ایک امام ہو حقیقتاً یا تقدیرًا اوّل سے آخر تک ایک امام کے ساتھ نماز پڑھنے والا امام کے تحریمہ سے بندھتا ہے اور اس کی ادا کے ساتھ نماز حقیقتاً ادا کرتا ہے اور لاحق تحریمہ امام کے تحریمہ پر حقیقتاً باندھتا ہے اور جو نماز امام کے بعد قضا کرتا ہے اس میں وہ امام کے ادا کے ساتھ تقدیرًا ادا کرتا ہے اور مسبوق تحریمہ میں امام کے ساتھ ہوتا ہے اور جو نماز بعد کو پڑھتا ہے اس کی ادا میں جدا ہوتا ہے پس اگر عورت مرد کے ساتھ اس نماز میں مقابل ہو جائے جو امام کے بعد دونوں ادا کرتے ہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی یہ تبیین میں لکھا ہے ۔ اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ وہ دونوں ایک مکان میں ہوں یہاں تک کہ اگر مرد چبوترہ پر ہو اور عورت زمین پر اور چبوترہ بقدر قد آدم کے ہو تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ دونوں کے درمیان میں کچھ حائل نہ ہو یہاں تک کہ اگر وہ دونوں ایک مکان میں ہوں زمین پر یا چبوترہ پر مگر ان دونوں کے درمیان میں ستون ہو تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی یہ کافی میں لکھا ہے اور کم سے کم یہ ہے کہ اگر ایک لڑکی اس قدر جیسے اونٹ کے کجاوہ کے آخر میں

ہوتی ہے اور انگلی کے برابر موٹی ہو تو اس کے حائل ہونے سے نماز فاسد نہ ہو گی اگر درمیان میں جگہ خالی ہو تو وہ بھی حائل کے قائم مقام ہو جائے گی اور کم سے کم وہ جگہ اتنی ہونی چاہئے کہ جس میں ایک مرد کھڑا ہو سکتا ہو یہ تیبین میں لکھا ہے ۔

(1) منجملہ ان کے یہ ہے کہ عورت اس قسم کی ہو کہ جس کی نماز صحیح ہوتی ہے اگر مجنونہ عورت مرد کے برابر ہو گئی تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی یہ کافی میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ امام نے اس کی یا عورتوں کی امامت کی نیت کی ہو اور امامت عورتوں کی وقت شروع کے ہوتی ہے نہ بعد اس کے اور عورتوں کی امامت کی نیت صحیح ہونے کے واسطے عورتوں کا حاضر ہونا شرط نہیں اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ پورے رکن میں برابر ہو یہاں تک کہ اگر تکبیر ایک صف میں کہے اور رکوع دوسری صف میں کرے اور سجدہ تیسری صف میں کرے تو ہر صف میں سے جو شخص اس کے داہنے اور بائیں اور پیچھے ہوگا اس کی نماز فاسد نہ ہو گی اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ ان دونوں کی نماز پڑھنے کی جہت ایک ہو یہاں تک کہ اگر جہت مختلف ہو گی تو نماز فاسد ہو گی اور اختلافِ جہت کا صرف دو صورتوں میں ہوتا ہے یا یہ کہ کعبہ کے اندر دونوں نماز پڑھتے ہوں یا اندھیری رات ہو اور ہر ایک اپنی رائے سے قبلہ کی جہت مختلف مقرر کرلے اور عورت کے برابر ہونے کے مسئلہ میں پنڈلی اور ٹخنہ کا برابر ہونا موافق صحیح قول کے معتبر ہے یہ تیبین میں لکھا ہے اور اس مسئلہ میں عورتوں کا حکم سب عورتوں کو شامل ہے خواہ اجنبیہ ہو خواہ محرمہ ہو خواہ ایسی عورت ہو کہ جس سے جماع درست ہے خواہ ایسی چھوٹی لڑکی ہو جس کی طرف رغبت ہوتی ہے خواہ ایسی بوڑھی عورت ہو جس سے مرد نفرت کرتے ہوں یہ کفایہ میں لکھا ہے ایک عورت تین مردوں کی نماز فاسد کرتی ہے ایک اس شخص کی جو اس کے داہنے ہی ایک اس شخص کی جو اس کے بائیں ہے اور ایک اس شخص کی جو اس کے پیچھے ہے

1 - خواہ زمانہ ماضی میں مشتہیات ہو مثلاً بوڑھیا ۱۲ 2 - پس یہ شرط نہیں کہ عورت شروع نماز میں ملے بلکہ اگر مرد ایک یا دو رکعت پڑھ چکا ہو اور اُس وقت عورت آ کر شریک ہو تو بقیہ نماز میں اگر محاذاۃ ہوگی تب بھی مفسد ہوگی ۱۲ 3 - شامی نے کہا کہ اکثر فقہا اس پر ہیں کہ جمعہ اور عیدین میں عورت کی اقتدا کی صحت کے لیے نیت امام شرط نہیں اور یہی قول اصح ہے اور جنازہ میں تو بالاتفاق شرط نہیں ہے ۱۲ (1) کیونکہ مجنونہ عورت کی نماز منعقد ہی نہیں ہوتی ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) (309) Book of Prayer

The prayer of more people is not invalidated beyond this; this is written in *Tabyeen* and the fatwa is based on this. It is written in *Tatarkhania* that two women can invalidate the prayer of four men: one who is to the right of both, one who is to the left, and two persons who are behind them facing them. If there are three women, the prayer of the person who is to their right and to the left of their youth will be invalidated. This is the apparent answer for every row from the front to the last row behind three men. This is written in *Tabyeen*. The prayer is not invalidated by being equal to a *Khunsa-e-Mushkil* (a person of ambiguous gender); this is written in the chapter of *Tatarkhania* regarding the placement of the Imam and the follower (Ma'moom).

Jehani Section Regarding the description of things in which the Imam is followed (f) and those in which he is not.

If a follower (Muqtadi) joins during the *Tashahhud* and the Imam stands up before the follower completes the *Tashahhud*, or if the Imam performs the salutations (Salam) before the follower completes the *Tashahhud*, the preferred opinion is that the follower should complete the *Tashahhud*. This is written in *Ghiyasiya*, and if he does not complete it, it is permissible. If the Imam began speaking before the follower finished the *Tashahhud*, the follower should complete the *Tashahhud* as he would in the case of Salam; this is permissible. However, if the Imam committed *Hadath* (invalidated his wudu) before the follower finished the *Tashahhud*, the follower's prayer will be invalidated; this is written in *Khulasa*. If the Imam, after finishing *Tashahhud*, stood up for the third unit (Rak'ah) from the first sitting (Qa'dah) and one of the followers had forgotten to recite *Tashahhud* until everyone stood up, the person who did not recite *Tashahhud* should sit back down, recite it, and then rejoin the Imam, even if he fears missing the Rak'ah; this is written in *Kifayah*. If the Imam performs the salutations and the follower has not yet finished the supplication (Du'a) that follows *Tashahhud*, or has not yet recited *Durood*, he should perform the salutations with the Imam. If the Imam raises his head from Ruku' or Sajdah and the follower hasn't finished the three glorifications (*Tasbeeh*), the correct view is that he should follow the Imam; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If the follower raises his head before the Imam from Ruku' or Sajdah, he should return to Ruku' or Sajdah, and those will not be considered separate *Durood* of Ruku' or two prostrations; this is written in *Khulasa*. If the Imam prolonged the prostration (Sajdah) and the follower, thinking the Imam had moved to the second prostration, raised his head and then

went into the second prostration: if he went with the intention of the first Sajdah, or without any specific intention, or with the intention of the second Sajdah and following the Imam, it will be considered the first Sajdah. If he intended only the second Sajdah and nothing else, it will be the second Sajdah; thus, if the Imam joins him in that Sajdah, it will be valid; this is written in *Tabyeen*. If the follower finished his second Sajdah while the Imam had not yet placed his forehead on the ground, it will not be valid, and repeating that Sajdah will be mandatory upon him; if he does not repeat it, the prayer will be invalidated. This is written in *Fatawa Qazi Khan* and *Khulasa*.

If the follower prolonged the prostration and the Imam performed the second prostration, and at that moment the follower raised his head from the first prostration thinking the Imam was still in the first, and then went back into prostration, his second prostration will be valid regardless of whether he intended the first one or not, because that intention was not in its proper place, neither in respect to his own action nor the Imam's action. This is written in *Muhit-e-Sarkhasi*. There are five things (f) in which the Imam must be followed: first—reciting *Qunoot*, second—the first sitting (*Qa'dah Ula*), third—the *Takbir* of Eid, fourth—the prostration of recitation (*Sajdah Tilawat*), fifth—the prostration of forgetfulness (*Sajdah Sahw*). And there are four things in which the Imam should not be followed: first—increasing the Eid *Takbirs*, second—increasing the fourth *Takbir* (of funeral prayer), third—adding an extra pillar (*Rukn*), fourth—the Imam standing up for a fifth Rak'ah. 12

इससे अधिक और लोगों की नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) नहीं होती, यह 'तबीन' में लिखा है और इसी पर फ़तवा है। 'तातारख़ानिया' में लिखा है कि दो औरतें चार पुरुषों की नमाज़ फ़ासिद कर देती हैं: एक जो उन दोनों के दाईं ओर है, एक जो बाईं ओर हो, और दो व्यक्ति जो उन दोनों के पीछे उनके सामने हों। और यदि तीन औरतें हों, तो उस व्यक्ति की नमाज़ फ़ासिद होगी जो उनके दाईं ओर है और उसके जवान होने से बाईं ओर है, और तीन पुरुषों के पीछे की प्रत्येक पंक्ति से अंत तक यही स्पष्ट उत्तर है। यह 'तबीन' में लिखा है कि 'खुंसा-ए-मुश्किल' (उभयलिंगी व्यक्ति) के बराबर होने से नमाज़ फ़ासिद नहीं होती। यह 'तातारख़ानिया' के इमाम और मामूम (अनुयायी) के स्थान के वर्णन वाले अध्याय में लिखा है।

जहनी फ़स्ल उन चीजों के वर्णन में जिनमें इमाम का अनुसरण (फ़) किया जाता है और जिनमें नहीं किया जाता

यदि मुक़्तदी (अनुयायी) तशहुद में शरीक हुआ और इमाम मुक़्तदी के तशहुद पूरा करने से पहले खड़ा हो गया या इमाम ने मुक़्तदी के तशहुद पूरा करने से पहले सलाम फेर दिया, तो चुनिंदा राय यह है कि मुक़्तदी तशहुद पूरा करे, यह 'ग़ियासिया' में लिखा है, और यदि पूरा न करे तो भी जायज़ है। यदि इमाम ने मुक़्तदी के तशहुद से फारिग होने से पहले बातचीत कर ली, तो मुक़्तदी तशहुद को उसी तरह पूरा करे तो जायज़ है, जैसे वह सलाम की स्थिति में पूरा करता। और यदि इमाम ने मुक़्तदी के तशहुद से फारिग होने से पहले 'हदस' (वज़ू टूटना) किया, तो मुक़्तदी की नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि इमाम तशहुद से फारिग होकर पहले कायदे से तीसरी रकात के लिए खड़ा हो गया और मुक़्तदी में से कोई व्यक्ति तशहुद पढ़ना भूल गया था यहाँ तक कि सब लोग खड़े हो गए, तो जिस व्यक्ति ने तशहुद नहीं पढ़ा है, उसे चाहिए कि वह फिर से बैठे और तशहुद पढ़े, फिर इमाम के साथ हो जाए, भले ही उसे रकात छूट जाने का डर हो, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। यदि इमाम ने सलाम फेर दिया और मुक़्तदी अभी उस दुआ से जो तशहुद के बाद होती है फारिग नहीं हुआ है, या मुक़्तदी ने अभी दरूद नहीं पढ़ा है, तो वह इमाम के साथ सलाम फेर दे। यदि इमाम ने रुकू या सजदे से सिर उठा लिया और मुक़्तदी ने अभी तीन बार तस्बीह पूरी नहीं की है, तो सही यह है कि वह इमाम का अनुसरण करे, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। और यदि मुक़्तदी ने इमाम के रुकू या सजदे से पहले सिर उठा लिया, तो चाहिए कि फिर रुकू या सजदे में चला जाए और वे दरूद-ए-रुकू या दो सजदे नहीं होंगे, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि इमाम ने सजदा बहुत देर तक

किया और मुक़्तदी ने इस गुमान में कि शायद इमाम ने दूसरा सजदा किया, सिर उठा लिया और फिर दूसरे सजदे में चला गया, तो यदि पहले सजदे की नियत करके गया या कोई नियत नहीं की, या दूसरे सजदे और इमाम के अनुसरण की नियत की, तो वह पहला सजदा होगा। और यदि सिर्फ दूसरे सजदे की नियत की और उसके साथ कुछ और नियत नहीं की, तो वह दूसरा सजदा होगा; अतः यदि इमाम उस सजदे में उसके साथ शरीक हो जाए तो जायज़ होगा, यह 'तबीन' में लिखा है। यदि मुक़्तदी ने अपना दूसरा सजदा उस समय उठा लिया जब इमाम ने अभी पेशानी ज़मीन पर नहीं रखी थी, तो जायज़ नहीं होगा और उस सजदे को दोहराना उस पर अनिवार्य होगा, और यदि नहीं दोहराएगा तो नमाज़ फ़ासिद होगी, यह 'फ़तावा काज़ी खान' और 'ख़ुलासा' में लिखा है।

यदि मुक़्तदी ने सजदा देर तक किया और इमाम ने दूसरा सजदा कर दिया, उस समय मुक़्तदी ने पहले सजदे से सिर उठाया और यह गुमान हुआ कि इमाम पहले ही सजदे में है, अतः वह दोबारा सजदे में चला गया, तो उसका दूसरा सजदा माना जाएगा, चाहे उसने पहले ही सजदे की नियत की हो या न की हो, क्योंकि वह नियत अपने स्थान पर नहीं थी, न उसके अपने कार्य के संदर्भ में और न इमाम के कार्य के संदर्भ में। यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। पाँच चीजें (फ़) ऐसी हैं जिनमें इमाम का अनुसरण किया जाना चाहिए: पहला- कुनूत पढ़ना, दूसरा- पहला कायदा, तीसरा- ईद की तकबीर, चौथा- सजदा-ए-तिलावत, पाँचवाँ- सजदा-ए-सहव। और चार चीजों में अनुसरण नहीं किया जाना चाहिए: पहला- ईद की तकबीरें बढ़ाना, दूसरा- चौथी तकबीर (जनाज़ा की) बढ़ाना, तीसरा- किसी रुकन (नमाज़ के स्तंभ) को बढ़ाना, चौथा- इमाम का पाँचवीं रकात के लिए खड़ा हो जाना। १२

اس سے زیادہ اور لوگوں کی نماز فاسد نہیں ہوتی یہ تبیین میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ یہ ہے تاتارخانیہ میں لکھا ہے دو عورتیں چار مردوں کی نماز فاسد کرتی ہیں ایک اس کی جوان دونوں کے داہنے طرف ہے ایک اس کی جو بائیں طرف ہو اور دو شخص جو ان دونوں کے پیچھے ان کے مقابل ہیں اور اگر تین عورتیں ہوں تو ایک اس شخص کی نماز فاسد ہوگی جو ان کے داہنی طرف ہے اور اس کے جوان سے بائیں طرف ہے اور تین مردان کے پیچھے کے ہر صف میں سے آخر صف تک یہی ظاہر جواب ہے یہ تبیین میں لکھا ہے خنثے مشکل کے برابر ہو جانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی یہ تاتارخانیہ کی فصل بیان مقام امام و ماموم میں لکھا ہے۔

جہنی فصل ان چیزوں کے بیان میں کہ جس میں امام کی متابعت (ف) کرتے ہیں اور جن میں نہیں کرتے

اگر مقتدی تشہد میں شریک ہوا اور امام مقتدی کے تشہد پورا کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا یا امام نے مقتدی کے تشہد پورا کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا تو مختار یہ ہے کہ مقتدی تشہد کو پورا کرے یہ غیاثیہ میں لکھا ہے اور اگر پورا نہ کرے تو جائز ہے اگر امام نے مقتدی کے تشہد سے فارغ ہونے سے پہلے کلام کر دیا تو مقتدی تشہد کو اس طرح پورا کرے تو جائز ہے۔ جیسے سلام کی صورت میں پورا کرتا اور اگر امام نے مقتدی کے تشہد سے فارغ ہونے سے پہلے محدث کیا تو مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے امام تشہد سے فارغ ہو کر پہلے قعدہ سے تیسری رکعت کو کھڑا ہوا اور مقتدیوں میں سے کوئی شخص تشہد پڑھنا بھول گیا تھا یہاں تک کہ سب لوگ کھڑے ہو گئے تو جس شخص نے تشہد نہیں پڑھا ہے اس کو چاہئے کہ پھر لوٹے اور

تشہد پڑھے پھر امام کے ساتھ ہو جائے اگر چہ اس کو رکعت کے فوت ہو جانے کا خوف ہو یہ کفایہ میں لکھا ہے اگر امام نے سلام پھیر دیا اور مقتدی ابھی دعا سے جو بعد تشہد کی ہوتی ہے فارغ نہیں ہوا یا ابھی مقتدی نے درود نہیں پڑھا تو امام کے ساتھ سلام پھیر دے اگر امام نے رکوع یا سجدہ سے سر اٹھالیا اور مقتدی نے ابھی تین مرتبہ تسبیح پوری نہیں کی تو صحیح یہ ہے کہ امام کی متابعت کرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر مقتدی نے امام کے رکوع یا سجدہ سے پہلے سر اٹھا لیا تو چاہئے کہ پھر رکوع یا سجدہ میں چلا جائے اور وہ درود رکوع یا دو سجدے نہیں ہونگے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر امام نے سجدہ بہت دیر تک کیا اور مقتدی نے اس گمان سے کہ شاید امام نے دوسرا سجدہ کیا سر اٹھا لیا اور پھر دوسرے سجدہ میں چلا گیا تو اگر پہلے سجدہ کی نیت کر کے گیا یا کچھ نیت نہ کی یا دوسرے سجدہ اور امام کی متابعت کی نیت کی تو پہلا سجدہ ہو گا اور اگر صرف دوسرے سجدہ کی نیت کی اور اس کے ساتھ کچھ اور نیت نہ کی تو دوسرا سجدہ ہو گا پس اگر امام اس سجدہ میں اس کے ساتھ شریک ہو جائے تو جائز ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے اگر مقتدی نے اپنا دوسرا سجدہ اس وقت اٹھا لیا کہ امام نے ابھی پیشانی زمین پر نہیں رکھی تو جائز نہ ہو گا اور اس سجدہ کا اعادہ اس پر واجب ہوگا اور اگر اعادہ نہ کرے گا تو نماز فاسد ہو گی یہ فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ میں لکھا ہے۔

اگر مقتدی نے سجدہ دیر تک کیا اور امام نے دوسرا سجدہ کر دیا اس وقت مقتدی نے پہلے سجدہ سے سر اٹھایا اور یہ گمان ہوا کہ امام پہلے ہی سجدہ میں ہے پس دوبارہ سجدہ میں چلا گیا تو اس کا دوسرا سجدہ واقع ہو جائے گا اگر چہ اس نے پہلے ہی سجدہ کی نیت کی ہو اور کی نہ کی ہو کیونکہ وہ نیت اپنے محل میں نہ ہوئی نہ باعتبار اس کے فعل کے نہ باعتبار امام کے فعل کے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے پانچ چیزیں (ف) پانچ باتیں ہیں جن میں امام کی متابعت کی جائے اول قنوت پڑھنا دوم قعدہ اولی سوم تکبیر عید چہارم سجدہ تلاوت پنجم سجدہ سہو اور چار چیزوں میں

متابعت نہ کی جائے اول زیادہ کرنا تکبیر عید دوم زیادہ کرنا تکبیر چہارم کا سوم زیادہ کرنا کسی رکن کا چہارم کھڑا ہو جانا امام کا پانچویں رکعت کے لیے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (310) Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

...states that if the Imam omits certain actions, the follower (muqtadi) should also omit them and follow the Imam. [These include] the Takbirs of Eid, the first sitting (qa'dah), the prostration of recitation (sajdah tilawat), the prostration of forgetfulness (sajdah sahw), and the Qunut supplication if there is fear of missing the bowing (ruku'). This is mentioned in *al-Wajiz al-Kurdi*. If there is no such fear, he should recite the Qunut and then perform ruku'; this is written in *al-Khulasah*.

There are four things which, if the Imam performs them intentionally, the follower should not follow him: if the Imam intentionally adds an extra prostration in his prayer, or adds to the Takbirs of Eid beyond the narrations from the Companions (may Allah be pleased with them), or says five Takbirs in the funeral prayer, or mistakenly stands up for a fifth unit (rak'ah). This is written in *al-Wajiz al-Kurdi*. If the Imam sits down before prostrating in the fifth rak'ah and performs the salutation (salam), the follower should also perform salam with him. If the Imam completes the prostration of the fifth rak'ah, the follower should perform salam. If the Imam did not sit for the fourth rak'ah and mistakenly stood up for the fifth, and the follower performed salam after reciting Tashahhud, then the Imam prostrated for the fifth rak'ah, everyone's prayer will be invalidated; this is written in *al-Khulasah*.

There are nine things that if the Imam omits, the follower should still perform them: raising the hands for the opening Takbir (raf' al-yadayn for tahrimah), and the praise (Thana) — if the Imam has started reciting Surah al-Fatiha or another Surah, then according to Imam Muhammad, the follower should not recite Thana, whereas Imam Abu Yusuf differs on this. Also, if the Imam omits the Takbir for ruku' or sajdah, or the glorification (tasbih) in both, or saying 'Sami' Allahu liman hamidah', or reciting Tashahhud, or the final salam, or the Takbirs of Tashriq, the follower should still perform them. If one performs all ruku' and prostrations before the Imam, he must make up one rak'ah without recitation; this is mentioned in *al-Wajiz al-Kurdi*. If a follower prostrates before the Imam and the Imam joins him in that prostration, it is permissible, but it is disliked (makruh) for the follower to do so; this is written in *al-Muhit*, chapter *Sifat al-Salat*.

Seventh Section: Concerning the Masbuq and the Lahiq

A 'Masbuq' is one who misses the first unit (rak'ah) with the Imam, and many rulings apply to him, as stated in *al-Bahr al-Ra'iq*. Among these is that if he joins during a rak'ah where recitation is aloud (jahr), he should not recite the Thana; this is in *al-*

Khulasah and is correct. This is also in *al-Tajnis* and is more authentic. This is stated in *al-Wajiz al-Kurdi*, whether the person is near or far, or cannot hear the Imam's voice due to deafness; this is in *al-Khulasah*. When he stands to make up the rest of his missed prayer, he should recite Thana and 'A'udhu' (the seeking of refuge); this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*, *al-Khulasah*, and *al-Zahiriyyah*. If the Imam is not reciting aloud, he should recite Thana at that time; this is in *al-Khulasah*.

If he finds the Imam in ruku' or sajdah, he should consider in his mind: if he strongly believes that by reciting Thana he can still join the Imam in ruku' or sajdah, he should recite it while standing; otherwise, he should follow the Imam and omit the Thana. If he does not find the Imam in ruku' or sajdah, he should recite Thana. If he finds the Imam in the sitting (qa'dah), he should not recite Thana but rather say the opening Takbir, then say 'Allahu Akbar' and sit; this is written in *al-Bahr al-Ra'iq*, *Sifat al-Salat*.

Another ruling is that he should first complete the prayer with the Imam, then make up the missed parts; this is in *al-Muhit al-Sarakhsi*. If he makes up his missed units first and then joins the Imam, some say his prayer is invalidated; this is the more correct view and is in *al-Zahiriyyah*. It is stated in *Jami' al-Fatawa* that according to some later scholars it is permissible, and the fatwa is based on this, as mentioned in *al-Mudmarat*, but the more apparent view is invalidity, as in *al-Bahr al-Ra'iq*. Also, he should not stand up before the Imam's salam after sitting for the duration of Tashahhud, although in some cases it is permissible to stand before the Imam. If the Masbuq...

1. Followers are of three types: Mudrik, Lahiq, and Masbuq. A Mudrik is one who joined the prayer with the Imam from beginning to end. (Continued on next page)

फतावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (310) किताबुल सलात

...हैं कि अगर इमाम छोड़ दे तो मुक्तदी भी छोड़ दे और इमाम की मुताअबत (अनुसरण) करे। ईद की तकबीरें और पहला कायदा और तिलावत का सजदा और सहू का सजदा और कुनूत, अगर रुकू फौत होने का ख़ौफ़ हो, यह 'वजीज़ करदी' में लिखा है। और अगर ख़ौफ़ न हो तो कुनूत पढ़ ले फिर रुकू करे, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और चार चीज़ें ऐसी हैं कि अगर अमदन (जानबूझकर) इमाम उनको अदा करे तो मुक्तदी उसमें मुताअबत न करे: अगर इमाम अपनी नमाज़ में अमदन कोई सजदा ज़्यादा करे, या ईद की तकबीरों में सहाबा रज़ियल्लाहु अन्हुम के अक़्वाल (कथनों) से ज्यादती करे, या जनाज़े की नमाज़ में पांच तकबीरें कहे, या पांचवीं रकात को भूल कर खड़ा हो जाए, यह 'वजीज़ करदी' में लिखा है। फिर अगर इमाम पांचवीं रकात में सजदा करने से पहले बैठ गया और सलाम फेर दिया तो मुक्तदी भी उसके साथ सलाम फेर दे, और अगर इमाम ने पांचवीं रकात का सजदा कर लिया तो मुक्तदी सलाम फेर दे। और अगर इमाम ने चौथी रकात में कायदा न किया और पांचवीं रकात को भूल कर खड़ा हो गया और मुक्तदी ने तशहुद पढ़ कर सलाम फेर दिया, फिर इमाम ने पांचवीं रकात में सजदा किया तो सबकी नमाज़ फासिद (बाधित) होगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और नौ चीज़ें ऐसी हैं कि अगर इमाम उनको छोड़ दे तो मुक्तदी अदा करे: तहरीमा का रफा यदैन, और सना (अगर इमाम अलहम्दु पढ़ता हो और अगर इमाम सूरह पढ़ता हो तो इमाम मोहम्मद के नज़दीक मुक्तदी सना न पढ़े, इमाम अबू यूसुफ का इसमें इख्तिलाफ है), और इमाम रुकू या सजदे की तकबीर छोड़ दे, या तस्बीह इन दोनों में छोड़ दे, या समिअल्लाहु लिमन हमिदह कहना, या तशहुद पढ़ना, या सलाम, या तकबीरात-ए-तशरीक छोड़ दे तो मुक्तदी उनको अदा करे। और अगर सब रकात में रुकू और सुजूद इमाम से पहले किया तो एक रकात बिला किरात कज़ा करनी होगी, यह 'वजीज़ करदी' में लिखा है। अगर मुक्तदी ने इमाम से पहले सजदा किया और इमाम उस सजदे में मिल गया तो जायज़ है लेकिन मुक्तदी को ऐसा करना मकरूह है, यह 'मुहीत' में सिफत-ए-सलात में लिखा है।

सातवीं फसल: मसबूक और लाहिक के बयान में

मसबूक वह है जिसे पहली रकात इमाम के साथ न मिले और उसके लिए बहुत से अहकाम (नियम) हैं, यह 'बहरुल राइक' में लिखा है। उनमें से एक यह है कि अगर वह ऐसी रकात की किरात में शरीक हो जिसमें जहर (ऊँची आवाज़) की जाती है, तो सना न पढ़े, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है और यही सही है। यह 'तजनीस' में लिखा है और यही 'अस्ह' (अधिक सही) है। यह 'वजीज़ करदी' में

लिखा है, चाहे वह करीब हो या दूर हो या बहरे होने की वजह से इमाम की आवाज़ न सुनता हो, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और जब वह अपनी बाकी नमाज़ कज़ा करने को खड़ा हो तो सना और अऊज़ु भी पढ़े, यह 'फतावा काज़ी ख़ान', 'ख़ुलासा' और 'ज़हीरिया' में लिखा है। और अगर इमाम जहर न कर रहा हो तो उस वक्त सना पढ़ ले, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। अगर इमाम को रुकू या सजदा में पाया तो दिल में गौर करे, अगर प्रबल संभावना हो कि सना पढ़कर रुकू या सजदा में इमाम के साथ मिल जाएगा तो खड़े होने की हालत में सना पढ़े वरना इमाम की मुताअबत करे और सना न पढ़े। और अगर इमाम को रुकू या सजदे में न पाए तो सना पढ़े। और अगर इमाम को कायदे में पाए तो सना न पढ़े बल्कि शुरू की तकबीर कहे फिर अल्लाह-अकबर कह कर बैठ जाए, यह 'बहरुल राइक' की सिफत-ए-सलात में लिखा है। और उनमें से एक यह है कि पहले इमाम के साथ नमाज़ पढ़े, उसके बाद जो नमाज़ छूट गई है उसको कज़ा करे, यह 'मुहीत सरख्सी' में लिखा है। और अगर अपनी छूटी हुई नमाज़ पहले पढ़ ली फिर इमाम के साथ हुआ तो कुछ ने कहा है कि उसकी नमाज़ फासिद हो गई, यही 'अस़ह' है और यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और 'जामे अल-फतावा' में लिखा है कि कुछ मुतअक्खीरीन (बाद के विद्वानों) के नज़दीक जायज़ है और इसी पर फतवा है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है और अज़हर कौल (स्पष्ट मत) फसाद का है, यह 'बहरुल राइक' में लिखा है। और उनमें से यह है कि तशहुद की मात्रा बैठने के बाद इमाम के सलाम से पहले खड़ा न हो जाए, लेकिन चंद सूरतों में इमाम से पहले खड़ा होना जायज़ है। अगर मसबूक ने...

1. मुक्तदी तीन किस्म के हैं: मुदरिक, लाहिक और मसबूक। पस मुदरिक वह मुक्तदी है जिसने शुरू से आखिर तक नमाज़ को इमाम के साथ पाया हो। (बाकी अगले सफहे पर)

...ہیں کہ اگر امام چھوڑ دے تو مقتدی بھی چھوڑ دے اور امام کی متابعت کرے عید کی تکبیریں اور پہلا قعدہ اور تلاوت کا سجدہ اور سہو کا سجدہ اور قنوت اگر فوتِ رکوع کا خوف ہو یہ وجیز کردی میں لکھا ہے اور اگر خوف نہ ہو تو قنوت پڑھ لے پھر رکوع کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور چار چیزیں ایسی ہیں کہ اگر عمداً ان کو امام ادا کرے تو مقتدی اس میں متابعت نہ کرے اگر امام اپنی نماز میں عمداً کوئی سجدہ زیادہ کرے یا عید کی تکبیروں میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال سے زیادتی کرے یا جنازہ کی نماز میں پانچ تکبیریں کہے یا پانچویں رکعت کو بھول کر کھڑا ہو جائے یہ وجیز کردی میں لکھا ہے پھر اگر امام پانچویں رکعت میں سجدہ کرنے سے پہلے بیٹھ گیا اور سلام پھیر دیا تو مقتدی بھی اس کے ساتھ سلام پھیر دے اور اگر امام نے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے اور اگر امام نے چوتھی رکعت میں قعدہ نہ کیا اور پانچویں رکعت کو بھول کر کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے تشہد پڑھ کر سلام پھیر دیا پھر امام نے پانچویں رکعت میں سجدہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور نو چیزیں ایسی ہیں کہ اگر امام ان کو چھوڑ دے تو مقتدی ادا کرے تحریمہ کا رفع یدین اور ثنا اگر امام الحمد پڑھتا ہو اور اگر امام سورۃ پڑھتا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی ثنا نہ پڑھے امام ابو یوسفؒ کا اس میں خلاف ہے اور امام رکوع یا سجدہ کی تکبیر چھوڑ دے یا تسبیح ان دونوں میں چھوڑ دے یا سمع اللہ لمن حمدہ کہنا یا تشہد پڑھنا یا سلام یا تکبیراتِ تشریق چھوڑ دے تو مقتدی ان کو ادا کرے اور اگر سب رکعت میں رکوع اور سجود امام سے پہلے کیا تو ایک رکعت بلا قرآت قضا کرنے یہ وجیز کردی میں لکھا ہے اگر مقتدی نے امام سے پہلے سجدہ کیا اور امام اس سجدہ میں مل گیا تو جائز ہے لیکن مقتدی کو ایسا کرنا مکروہ ہے یہ محیط میں صفت صلوٰۃ میں لکھا ہے۔

ساتویں فصل مسبوق اور لاحق کے بیان میں

مسبوق وہ ہے جس کو پہلی رکعت امام کے ساتھ نہ ملے اور اس کے واسطے بہت سے احکام ہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر وہ ایسی رکعت کی قرآت میں شریک ہو جس میں جہر کرتا ہے تو ثنا نہ پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے یہی صحیح ہے یہ تجنیس میں لکھا ہے اور یہ اصح ہے یہ وجیز کردی میں لکھا ہے برابر ہے کہ قریب ہو یا بعید ہو یا بہرے ہونے کی وجہ سے امام کی آواز نہ سنتا ہو یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور جب اپنی باقی نماز قضا کرنے کو کھڑا ہو تو ثنا اور اعوذ بھی پڑھے یہ فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ اور ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر امام جہر نہ کرتا ہو تو اس وقت ثنا پڑھ لے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر امام کو رکوع یا سجدہ میں پایا تو دل میں غور کرے اگر غالب گمان یہ ہو کہ ثنا پڑھ کر رکوع یا سجدہ میں امام کے ساتھ مل جائے گا تو کھڑے ہونے کی حالت میں ثنا پڑھے ورنہ امام کی متابعت کرے اور ثنا نہ پڑھے اور اگر امام کو رکوع یا سجدہ میں نہ پائے گا تو ثنا پڑھے اور اگر امام کو قعدہ میں پائے تو ثنا نہ پڑھے بلکہ شروع کی تکبیر کہے پھر اللہ اکبر کہہ کر بیٹھ جائے یہ بحر الرائق کی صفت صلوٰۃ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ اول امام کے ساتھ نماز پڑھے اس کے بعد جو نماز چھوٹ گئی ہو اس کو قضا کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر اپنی چھوٹی ہوئی نماز اوّل پڑھ لی پھر امام کے ساتھ ہوا تو بعضوں نے کہا ہے کہ نماز اس کی فاسد ہو گئی یہی اصح ہے اور یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور جامع الفتاویٰ میں لکھا ہے کہ بعض متاخرین کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور اظہر قول فساد کا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ مقدارِ تشہد کے بعد امام کے سلام سے پہلے کھڑا نہ ہو جائے لیکن چند صورتوں میں امام سے پہلے کھڑا ہو جانا جائز ہے اگر مسبوق نے

۱ مقتدی تین قسم ہیں مدرک، لاحق و مسبوق۔ پس مدرک وہ مقتدی ہے جس نے شروع سے آخر تک نماز کو امام کے ساتھ پایا ہو ... (بقیہ اگلے صفحہ پر)

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (311) Book of Prayer (Kitab-us-Salat)

If a person has wiped over his leather socks (masah on khuffayn) and fears that the legal duration will expire, or if he is incapacitated and fears the prayer time will lapse, or if a *masbuq* (latecomer) in the Friday prayer fears that the time for Asr will enter, or in the Eid prayers fears the start of Zuhr time, or in Fajr fears the sunrise, or fears the occurrence of a state of ritual impurity (*hadath*), it is permissible for him not to wait for the Imam to finish or to perform the prostration of forgetfulness (*sajdah sahu*). However, if there is no fear of the prayer becoming void due to the expiration of time, he must follow the Imam. Similarly, if a *masbuq* fears that people will pass in front of him if he waits for the Imam's final greetings (*salam*), he may stand up to complete his prayer before the Imam finishes; this is recorded in *Wajiz al-Kardi*. In circumstances other than these, if he stands after sitting for the duration of the *tashahhud*, his prayer is valid but it is *Makruh Tahrimi* (prohibitively disliked); this is stated in *Fath al-Qadir* and *Bahr al-Ra'iq*. If he stands before sitting for the duration of *tashahhud*, the prayer is invalid. If a *masbuq* finishes reciting *tashahhud* before the Imam's *salam* and follows the Imam in the *salam*, some scholars state the prayer is void, while others state it is not, and the latter is the official fatwa; this is mentioned in *Khulasa* and *Fath al-Qadir*. Included in these rulings is that he should not stand up to complete his prayer immediately after both *salams*, but should wait for the Imam to fully conclude; this is in *Bahr al-Ra'iq*.

He should wait until the Imam stands for the *sunnah* prayers (if there are sunnahs after the prayer), or if there are no sunnahs, until the Imam turns from the prayer niche (*mihrab*) or moves from his place, or until a duration passes during which a *sajdah sahu* could have been performed; this is in *Tatar-khaniyya*, Chapter on Eid Prayer. Furthermore, he should follow the Imam in the final *tashahhud*, and once he has finished reciting it, he should not recite the subsequent supplications (*duas*). There is disagreement on what to do then; it is narrated from Ibn Shuja that he should repeatedly recite "Ashhadu alla ilaha illallah", and this is the preferred view stated in *Ghiyathiyya*. The correct view is that the *masbuq* should recite the *tashahhud* so slowly that he finishes it near the time of the Imam's *salam*; this is in *Wajiz al-Kardi*, *Fatawa Qazi Khan*, *Khulasa*, and *Fath al-Qadir*. If he inadvertently gives *salam* with the Imam or before him, no *sajdah sahu* is required. However, if he gives *salam* after the Imam, *sajdah sahu* becomes necessary; this is in *Zahiriyya* and is the preferred view in *Jawahir al-Akhlaqi*. If he gives *salam* with the Imam knowing that he should not do so, it is considered a deliberate exit from prayer, and his prayer becomes void; this is in

Zahiriyya. If he gave *salam* forgetfully with the Imam and then assumed his prayer was void and intended to restart by saying *Takbir*, he has exited the previous prayer. However, if a solitary prayer-performer has a doubt and says *Takbir* with the intention to restart, he does not exit the current prayer. Among the rulings for a *masbuq* completing his missed units is that these units are considered his first in terms of recitation (*qira'at*) and his last in terms of sitting (*tashahhud*). For example, if he joined for one unit of Maghrib, he must make up two units and sit for *tashahhud* between them, resulting in three sittings in total, and recite *Surah al-Fatiha* and another Surah in both made-up units. If he omits recitation in one, the prayer is void. If he joined for one unit of a four-unit prayer, he should make up one unit with recitation and then sit, then make up another with recitation but no sitting, and in the third he has a choice, though recitation is superior; this is in *Khulasa*. If he joined for two units, he makes up two units with recitation; omitting it in one invalidates the prayer. And if the Imam omitted recitation in the first two units and the remaining two...

(Footnote from previous page): A **Lahiq** is a follower who joined the Imam from the start but missed all or some units due to an excuse (e.g., sleep). A **Masbuq** is a follower who joined after the Imam had already completed one or more units. *Durr al-Mukhtar* mentions a fourth category: one who is both a *Lahiq* and a *Masbuq*. 1. Standing up without an excuse is *Makruh Tahrimi* because following in the *salam* is *Wajib* (obligatory), and standing up causes one to miss it; as in *Ash-Shami*. 2. Meaning legally consider the missed units as the beginning of the prayer regarding recitation, but for sitting, include the units already prayed with the Imam.

जिसने चमड़े के मोज़ों (ख़ुफ़्फ़ैन) पर मसह किया हो और उसे इसकी मुद्दत गुज़र जाने का डर हो, या वह बीमार हो और नमाज़ का वक़्त निकल जाने का डर हो, या मसबूक (देर से आने वाला) को जुमा में असर का वक़्त शुरू होने का डर हो, या ईदों की नमाज़ में ज़ुहर का वक़्त शुरू होने का डर हो, या फ़ज्र की नमाज़ में सूरज निकलने का डर हो, या उसे हदस (वुज़ू टूटना) होने का डर हो, तो उसके लिए जायज़ है कि वह इमाम के फ़ारिग होने या सजदा-ए-सह्व का इंतज़ार न करे। लेकिन अगर वक़्त निकलने से नमाज़ फ़ासिद (ख़राब) होने का डर न हो, तो उसे इमाम की पैरवी (मुताबिअत) करनी चाहिए। इसी तरह, अगर मसबूक को यह डर हो कि इमाम के सलाम का इंतज़ार करने पर लोग उसके सामने से गुज़रेंगे, तो वह इमाम के फ़ारिग होने से पहले अपनी बची हुई नमाज़ के लिए खड़ा हो जाए; यह 'वजीज़ कुर्दी' में लिखा है। इन सूरतों के अलावा, अगर वह तशहुद (अत्तहिय्यात) की मिक़दार बैठकर खड़ा हुआ, तो नमाज़ सही हो गई लेकिन मकरूह-ए-तहरीमी होगी। यह 'फ़तह अल-क़दीर' और 'बहर अल-राइक़' में लिखा है। अगर वह तशहुद की मिक़दार से पहले खड़ा हो गया, तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी। अगर मसबूक इमाम के सलाम से पहले फ़ारिग हो गया और सलाम में इमाम की पैरवी की, तो कुछ ने कहा नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और कुछ ने कहा नहीं होगी, और इसी पर फ़तवा है; यह 'ख़ुलासा' और 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है। इन्हीं में से एक मसला यह है कि दोनों सलामों के बाद भी वह अपनी नमाज़ के लिए तुरंत खड़ा न हो, बल्कि इमाम के पूरी तरह फ़ारिग होने का इंतज़ार करे; यह 'बहर अल-राइक़' में लिखा है।

उसे उस वक़्त तक रुकना चाहिए जब तक कि इमाम सुन्नत नमाज़ों के लिए (यदि बाद में सुन्नतें हों) खड़ा न हो जाए, या सुन्नतें न हों तो मिहराब से हट जाए या अपनी जगह से सरक जाए, या इतना वक़्त गुज़र जाए कि यदि सजदा-ए-सह्व होता तो वह अदा कर लिया जाता; यह 'तातारख़ानिया' के किताब-उस-सलात-उल-ईद में लिखा है। एक और मसला यह है कि आख़िरी तशहुद में वह इमाम की पैरवी करे, और जब तशहुद पढ़ ले तो उसके बाद की दुआएं न पढ़े। इसमें मतभेद है कि फिर क्या करे; इब्न शुजा से वर्णित है कि वह बार-बार 'अशहदु अल्ला इलाहा इल्लल्लाह' पढ़ता रहे, यही मुख़्तार (पसंदीदा) राय है; यह 'ग़ियाथिया' में लिखा है। सही बात यह है कि मसबूक तशहुद को इतनी धीरे पढ़े कि वह इमाम के सलाम फेरने के वक़्त फ़ारिग हो; यह 'वजीज़ कुर्दी', 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान', 'ख़ुलासा' और 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है। अगर वह भूलकर इमाम के साथ या इमाम से पहले सलाम फेर दे, तो उस पर सजदा-ए-सह्व नहीं आएगा। लेकिन अगर इमाम के बाद सलाम फेरे, तो

सजदा-ए-सह्व आएगा; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है और यही मुख़्तार राय है। अगर उसने यह जानकर इमाम के साथ सलाम फेरा कि उसे भी इमाम के साथ सलाम फेरना चाहिए, तो यह जानबूझकर सलाम फेरना हुआ और उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। अगर भूलकर इमाम के साथ सलाम फेरा और फिर यह गुमान किया कि नमाज़ फ़ासिद हो गई और नई नीयत से तकबीर कही, तो वह पिछली नमाज़ से बाहर हो गया। लेकिन अगर अकेले नमाज़ पढ़ने वाले को शक हुआ और तकबीर कहकर नई नीयत की, तो वह नमाज़ से बाहर नहीं होता। मसबूक जो अपनी बची हुई नमाज़ पढ़ता है, वह किरात (कुरआन पाठ) के लिहाज़ से उसकी पहली नमाज़ है और तशहुद के लिहाज़ से आख़िरी नमाज़ है। उदाहरण के तौर पर, अगर उसे मग़रिब की एक रकात मिली थी, तो वह दो रकातें क़ज़ा पढ़ेगा और उनके बीच क़ादा (बैठना) करेगा, इस तरह उसके तीन क़ादे हो जाएंगे, और इन दोनों में अल-हम्द और सूरह पढ़ेगा। अगर किसी एक में किरात छोड़ी तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। यदि चार रकात वाली नमाज़ में एक रकात मिली, तो वह पहली रकात अल-हम्द और सूरह के साथ पढ़े और फिर तशहुद के लिए बैठे, फिर अगली रकात अल-हम्द और सूरह के साथ पढ़े लेकिन तशहुद न पढ़े, और तीसरी रकात में उसे इख्तियार है लेकिन किरात करना अफ़ज़ल है। अगर इमाम के साथ दो रकातें मिलीं, तो दो रकातें किरात के साथ क़ज़ा पढ़े; एक में भी छोड़ी तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और अगर इमाम ने पहले दो रकातों में किरात छोड़ी और बाकी दो में...

(पिछले पृष्ठ का फ़ुटनोट): **लाहिक़** वह मुक़्तदी है जिसने शुरू से इमाम के पीछे नमाज़ शुरू की लेकिन किसी मजबूरी (उज़्र) से पूरी या कुछ रकातें छूट गईं। **मसबूक** वह मुक़्तदी है जो एक या अधिक रकातें पूरी होने के बाद जमात में शामिल हुआ। 'दुर्रे मुख़्तार' में चौथी किस्म वह बताई गई है जो लाहिक़ भी हो और मसबूक भी। 1. बिना उज़्र के खड़ा हो जाना मकरूह-ए-तहरीमी है क्योंकि इमाम की पैरवी में सलाम वाजिब है और खड़े होने से वह छूट जाता है (शामी)। 2. यानी छूटी हुई नमाज़ को किरात के लिहाज़ से नमाज़ की शुरुआत समझे, और तशहुद के लिए इमाम के साथ पढ़ी गई रकातों को भी गिने।

موزہ پر مسح کیا ہوا اور اس کی مدت چلے جانے کا خوف ہو یا معذور ہو اور وقت نماز کے نکل جانے کا خوف ہو یا مسبوق کو جمعہ میں عصر کا وقت داخل واسطے ہو جانے کا خوف ہو یا عیدین کی نماز میں ظہر کا وقت داخل ہو جانے کا خوف ہو یا فجر کی نماز میں سورج نکلنے کا خوف ہو یا اس کو حدث آجانے کا خوف ہو تو جائز ہے کہ امام کے فارغ ہونے یا سجدہ سہو کا انتظار نہ کرے لیکن اگر وقت کے نکلنے سے نماز فاسد ہونے کا خوف نہ ہو تو امام کی متابعت کرے اور اسی طرح اگر مسبوق کو یہ خوف ہو کہ اگر امام کے سلام کا انتظار کرے گا تو آدمی اس کے سامنے کو گذریں گے تو امام کے فارغ ہونے سے پہلے اپنی نماز پڑھنے کو کھڑا ہو جائے یہ وجیز کردی میں لکھا ہے اور ان صورتوں کے علاوہ بقدر تشہد کے بیٹھ کر کھڑا ہو گیا تو نماز صحیح ہو گئی اور مکروہ تحریمی ہو گی ا یہ فتح القدیر اور بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر مقدار تشہد سے پہلے اٹھ گیا تو نماز جائز نہ ہو گی اور اگر مسبوق امام کے سلام سے پہلے فارغ ہو گیا اور سلام میں امام کی متابعت کی تو بعضوں نے کہا ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی اور بعضوں نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہو گی اور اسی پر فتویٰ ہے یہ خلاصہ اور فتح القدیر میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ دونوں سلاموں کے بعد بھی اپنی نماز پڑھنے کے واسطے کھڑا نہ ہو بلکہ امام کے فارغ ہونے کا منتظر رہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔

اور اس وقت تک ٹھہرے کہ امام سنتوں کے لئے اگر نماز کے بعد سنتیں ہوں کھڑا ہو یا اگر سنتیں نہ ہوں تو محراب سے پھر جائے یا اپنی جگہ سے ہٹ جائے یا اتنا وقت گذر جائے کہ اگر اس پر سجدہ سہو ہوتا تو وہ ادا کر لیتا یہ تاتار خانیہ باب صلوۃ العید میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ تشہد اخیر میں امام کی متابعت کرے اور جب تشہد پڑھ چکے تو اس کے بعد کی دعائیں نہ

پڑھے اس میں یہ اختلاف ہے کہ پھر کیا کرے ابن شجاع سے منقول ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ بار بار پڑھتا رہے یہی مختار ہے یہ غیاثیہ میں لکھا ہے اور صحیح یہ ہے کہ مسبوق تشہد کو ایسا آہستہ آہستہ پڑھے کہ امام کے سلام کے قریب فارغ ہو یہ وجیز کردی اور فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ اور فتح القدیر میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر بھول کر امام کے ساتھ یا امام سے پہلے سلام پھیرے تو اس پر سجدہ سہو نہیں آئے گا اور اگر امام کے بعد سلام پھیرے تو سجدہ سہو آئے گا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے یہ جواہر اخلاقی میں لکھا ہے اور اگر امام کے ساتھ سلام یہ جان کر پھیرے کہ اس کو بھی امام کے ساتھ سلام پھیرنا چاہئے تو وہ عمداً سلام ہوا پس نماز اس کی فاسد ہو جائے گی یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ اگر امام کے ساتھ بھول کر سلام پھیرا پھر اس کو یہ گمان ہوا کہ اس سے نماز فاسد ہو گئی اور پھر اس نے تکبیر کہہ کر از سر نو نماز شروع کرنے کی نیت کی تو پچھلی نماز سے خارج ہو گیا لیکن اگر تنہا نماز پڑھنے والے کو شک ہوا اور تکبیر کہہ کہ از سر نو نماز پڑھنے کی نیت کی تو خارج نہیں ہوتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ مسبوق جو اپنی نماز پڑھتا ہے وہ قرأت کے حق میں اس کی پہلی نماز ہے ۲ اور تشہد کے حق میں اس کی آخر نماز ہے یہاں تک کہ اگر ایک رکعت مغرب کی ملی تھی تو دور کعتوں میں قضا پڑھے اور ان کے درمیان میں قعدہ کرے پس اس کے تین قعدے ہو جائے گئے اور ان دونوں میں الحمد اور سورۃ پڑھے اور اگر ان دونوں میں سے ایک میں قرأت چھوڑی تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر چہ چار رکعتوں کی نماز میں سے ایک رکعت ملی تو اس کو چاہیے کہ ایک رکعت اس طور پر قضا کرے کہ جس میں الحمد اور سورۃ پڑھے پھر تشہد پڑھے پھر ایک رکعت اسی طور پر قضا کرے اور تشہد نہ پڑھے اور تیسری رکعت میں اس کو اختیار اور قرأت افضل ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر امام کے ساتھ دو

رکعتیں ملیں تو دور کعتیں قرأت سے قضا کرے اور اگر ایک میں قرأت چھوڑ دے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر امام نے پہلے دوگانہ میں قرأت چھوڑی اور دوسرے دو

(حاشیہ بر صفحہ گزشتہ) لاحق وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتداء کی مگر اس کی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے عذر چھوٹ گئیں۔ مسبوق وہ مقتدی کہ امام ایک رکعت یا سب رکعات پڑھ چکا اُس وقت شریک ہوا اور در مختار میں کہا کہ چہارم وہ جو لاحق بھی ہو اور مسبوق بھی ۱۲ ا بدون عذر کھڑا ہو جانا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اس کی متابعت میں سلام واجب ہے کھڑے ہو جانے سے وہ چھوٹ جائے گی کذافی الشامی ۱۲ ۲ یعنی فوت شدہ نماز کو قرأت کے حق میں شرعاً نماز سمجھے اور تشہد کے حق میں امام کے ساتھ پڑھی ہوئی کو بھی ملائے ۱۲

- ...if it is to be made up (qaza) and a masbuq (one who joined late) is participating, it is obligatory for him to make up his own prayer. He should also recite in it, because if he omits it, the prayer will become invalid (fasid). This is mentioned in Al-Wajiz al-Kardari. Among these rules is that a masbuq, while completing his prayer, is governed by the same rules as one praying individually (munfarid), except in four matters. First, it is not permissible for him to follow someone else (as an imam), nor is it permissible for anyone to follow him. If a masbuq follows another masbuq, the imam's prayer will not become invalid, but the follower's (muqtadi's) prayer will, whether he recites or not. This is mentioned in Bahr-ur-Raiq. If one of two masbuqs forgets how much of his prayer he has to make up, but completes it by watching the other without intending to follow him, the prayer will be valid. This is stated in Al-Khulasa. If the imam mistakenly thought he made an error and performed the prostration of forgetfulness (sajda sahw), and the masbuq followed him, but it later became clear that no prostration was necessary, there are two reports: the more famous report is that the masbuq's prayer becomes invalid because he followed the imam when he should have been separate. Faqih Abu al-Layth said that in our time it would not be invalid. This is in Az-Zahiriyya. If this is not known, then according to the opinion of the jurists (fuqaha), the masbuq's prayer will not be invalid; this is in Fatawa Qazi Khan and is the chosen view (mukhtar). Abu Hafs al-Kabir used to issue fatwas on this, and the jurists have adopted it; this is in Al-Ghiyathiyya. If the imam stood up for a fifth rak'ah and the masbuq followed him, then if the imam had sat in the fourth rak'ah, the masbuq's prayer would become invalid. If the imam had not sat, then as long as the imam does not perform the prostration for the fifth rak'ah, it will not be invalid.

Once the imam performs the prostration for the fifth rak'ah, the entire prayer will be invalid. This is mentioned in Fatawa Qazi Khan. The second point is that if a masbuq says takbir with the intention of starting a new prayer, his prayer will start anew, and the previous one will be terminated. However, if an individual (munfarid) says takbir with the intention of starting a prayer, his previous one is not terminated. The third point is that if a masbuq stood up to make up his prayer and the imam had two prostrations of forgetfulness (sajda sahw) that occurred before the masbuq joined, then if the imam performs those prostrations, the masbuq should return and join the prostration as long as he has not yet performed the prostration for his own rak'ah. If

he did not return and performed his prostration, he should continue but perform the prostration of forgetfulness at the end of his prayer. But this is not the case for an individual (munfarid) because he does not prostrate for someone else's mistake. Fourthly, it is a matter of consensus that the masbuq should say the Takbirs of Tashriq. According to Imam Abu Hanifah (RA), the Takbirs of Tashriq are not obligatory for an individual (munfarid). This is mentioned in Fath al-Qadir and Bahr-ur-Raiq. Among these points is that he should follow the imam in the prostration of forgetfulness (sajda), but should not follow him in the Salam, the Takbirs (other than tashriq), or saying Labbaik. If he follows in the Salam or Labbaik, the prayer is invalidated. But if he follows in the Takbir while knowing he is a masbuq, his prayer is not invalidated. Shams al-Aimma al-Sarakhsi is inclined towards this view; this is in Az-Zahiriyya. By Takbir, Takbir al-Tashriq is meant; this is in Bahr-ur-Raiq. Among these points is that if the imam remembers a prostration of recitation (sajda tilawat) and returns to perform it, if the masbuq has not yet prostrated for his own rak'ah, he should leave it and follow the imam, and perform the prostration of forgetfulness with him, then stand up to make up his prayer. If that follower did not return, his prayer would be invalid. And if he followed the imam after having performed the prostration of his own rak'ah in his prayer, his prayer would be invalid. This is the only report on this. If he did not follow, there is also an original report according to which it would be invalid. This is in Fath al-Qadir, and it is quoted from Al-Bada'i, Tatarkhaniyya, Tahawi, Al-Mudmarat, Sharh al-Mabsut by Sarakhsi, Siraj al-Wahhaj, and Al-Khulasa. And if the imam...

(Footnotes) 1. And in this way, the prayer will become invalid if the masbuq follows in the prostration of recitation and the prostration of forgetfulness because by completing one rak'ah, the state of being an individual has become established, and now it cannot be abandoned, and following the imam would necessitate abandoning it, as in Ash-Shami. Thus, if he does not follow, the prayer will not be invalid. 2. i.e., from the morning of 'Arafah until the 'Asr of the thirteenth day, after every obligatory (fard) prayer in congregation, the masbuq should also say the Takbir that is obligatory. 12

- ...गाना में उसको कज़ा करना हो और उसमें मसबूक शरीक हो तो वाजिब अपनी नमाज़ कज़ा करे तो उसमें भी किराअत पढ़े यहाँ तक कि अगर छोड़ेगा तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी ये वजीज़ करदरी में लिखा है और उनमें से एक ये है कि मसबूक अपनी नमाज़ पढ़ने में अलग नमाज़ पढ़ने वाले के हुक्म में है मगर चार मसअलों में मुनफ़रिद के हुक्म में नहीं। अव्वल ये कि न उसको किसी के साथ इक्तिदा जायज़ है न उसके साथ किसी को इक्तिदा जायज़ है। अगर मसबूक ने मसबूक से इक्तिदा किया तो इमाम की नमाज़ फ़ासिद न होगी मुक्तदी की नमाज़ फ़ासिद होगी, किराअत करे या न करे ये बहरुर राइक़ में लिखा है। अगर दो मसबूक़ों में से एक शख़्स ये भूल गया कि उसको कितनी नमाज़ कज़ा करनी है मगर दूसरे को देख-देख कर कज़ा की मगर उसका इक्तिदा न किया तो नमाज़ सही होगी ये ख़ुलासा में लिखा है कि अगर इमाम को सहव का गुमान हुआ और उसने सजदा सहव किया और मसबूक ने मुताबाअत की फिर मालूम हुआ कि उस पर सजदा न था तो इसमें दो रिवायतें हैं, मशहूर रिवायत ये है कि मसबूक की नमाज़ फ़ासिद होगी इसलिए कि उसने जुदा हो जाने के मौके में उससे इक्तिदा किया। फ़क़ीह अबुल लैस ने कहा है कि हमारे ज़माने में फ़ासिद न होगी ये ज़हीरिया में लिखा है और अगर ये मालूम न हो तो फ़क़हा के कौल के मुताबिक़ मसबूक की नमाज़ फ़ासिद न होगी ये फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है और ये मुख़्तार है अबू हफ़्स कबीर इसी पर फ़तवा देते थे और इसी को फ़क़हा ने लिया है ये ग़ियासिया में लिखा है। अगर इमाम पांचवीं रकअत को खड़ा हो गया और मसबूक ने मुताबाअत की तो अगर इमाम चौथी रकअत में बैठा था तो मसबूक की नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और अगर नहीं बैठा था तो जब तक इमाम पांचवीं रकअत का सजदा न करेगा तब तक फ़ासिद न होगी।

जब पांचवीं रकअत का सजदा कर लेगा तो कुल की नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी ये फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। दूसरा उनमें का ये है कि अगर मसबूक नए सिरे से नमाज़ शुरू करने की नीयत से तकबीर कही तो नमाज़ उसकी अज़ सरे नौ (सिरे से) शुरू हो जाएगी और पिछली नमाज़ कट (ख़त्म) हो जाएगी मगर मुनफ़रिद नमाज़ शुरू करने की नीयत से तकबीर कहे तो उसकी पिछली नमाज़ कट नहीं होती। तीसरा उनमें का ये है कि अगर मसबूक अपनी नमाज़ कज़ा करने के वास्ते खड़ा हुआ और इमाम पर दो सजदा सहव के मसबूक के दाख़िल होने से पहले के थे, पस इमाम ने सजदा

सहव किया तो मसबूक को चाहिए कि जब तक रकअत का सजदा नहीं किया है तो फिर लौटे और उसके साथ सजदा में शरीक हो जाए और अगर न लौटा और सजदा कर लिया तो इस तरह पढ़ता रहे मगर आख़िर नमाज़ में सजदा सहव का कर ले मगर मुनफ़रिद का ये हाल नहीं इसलिए उस पर दूसरे के सहव से सजदा नहीं आता। चौथा ये कि बिल-इत्तिफ़ाक़ ये हुक्म है कि मसबूक तशरीक़ की तकबीरें कहे और इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक मुनफ़रिद पर तशरीक़ की तकबीरें वाजिब नहीं, ये फ़तहुल क़दीर और बहरुर राइक़ में लिखा है। और उनमें से ये है कि सहव में इमाम की मुताबाअत करे और सलाम में और तकबीरों और लब्बैक कहने में मुताबाअत न करे, अगर सलाम में और लब्बैक में मुताबाअत की नमाज़ फ़ासिद हो गई और अगर तकबीर में मुताबाअत की और वो अपने आप को मसबूक जानता है तो उसकी नमाज़ फ़ासिद न होगी और शम्सुल अइम्मा सरख़सी इस तरफ़ माइल हैं ये ज़हीरिया में लिखा है, तकबीर से तकबीरे तशरीक़ मुराद है ये बहरुर राइक़ में लिखा है। और उनमें से ये है कि अगर इमाम को सजदा-ए-तिलावत याद आए और उसकी कज़ा करने की तरफ़ लौट आए तो अगर मसबूक ने अपनी रकअत का सजदा नहीं किया है तो उसको छोड़ दे और इमाम की मुताबाअत करे और उसके साथ सहव का सजदा करे फिर अपनी नमाज़ कज़ा करने के वास्ते खड़ा हो। और अगर वो मुक्तदी न लौटा तो उसकी नमाज़ फ़ासिद होगी और अगर अपनी नमाज़ में रकअत का सजदा कर लेने के बाद इमाम की मुताबाअत की तो उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। इसमें यही एक रिवायत है और अगर मुताबाअत न की तब भी असल की रिवायत है जिसके मुताबिक़ फ़ासिद हो जाएगी, ये फ़तहुल क़दीर में लिखा है और यही बदाइअ और तातार ख़ानिया में तहावी और मुज़मरात और शरह मबसूते सरख़सी और सिराजुल वहहाज और ख़ुलासा से नक़ल किया गया है और अगर इमाम...

1. और इस तरह नमाज़ फ़ासिद होगी सजदा-ए-तिलावत और सजदा-ए-सहव में अगर मसबूक मुताबाअत करेगा इसलिए कि एक रकअत को पूरा करने से हालते इनफ़िराद (अकेले होने की हालत) मुस्तहकम हो चुकी अब वो छोड़ी नहीं जा सकती और मुताबाअत से उसका तर्क (छोड़ना) लाज़िम आता है जैसा कि शामी में है, पस अगर मुताबाअत न करेगा तो नमाज़ फ़ासिद न होगी।
2. यानी अरफ़ा की सुबह से तेरहवीं की अस्र तक हर फ़र्ज़ बा-जमाअत के बाद जो तकबीर वाजिब है मसबूक भी उसको कहे। १२

• گانہ میں اس کو قضا کرنا ہو اور اس میں مسبوق شریک ہو تو واجب اپنی نماز قضا کرے تو اس میں بھی قرأت پڑھے یہاں تک کہ اگر چھوڑے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ وجیز کردری میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ مسبوق اپنی نماز پڑھنے میں علیحدہ نماز پڑھنے والے کے حکم میں ہے مگر چار مسئلوں میں منفرد کے حکم میں نہیں اول یہ کہ نہ اس کو کسی کے ساتھ اقتدا جائز ہے نہ اس کے ساتھ کسی کو اقتدا جائز ہے اگر مسبوق نے مسبوق سے اقتدا کیا تو امام کی نماز فاسد نہ ہو گی مقتدی کی نماز فاسد ہو گی قرأت کرے یا نہ کرے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر دو مسبوقوں میں سے ایک شخص یہ بھول گیا کہ اس کو کس قدر نماز قضا کرنا ہے مگر دوسرے کو دیکھ دیکھ کر قضا کی مگر اس کا اقتدا نہ کیا تو نماز صحیح ہو گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے کہ اگر امام کو سہو کا گمان ہوا اور اس نے سجدہ سہو کا کیا اور مسبوق نے متابعت کی پھر معلوم ہوا کہ اس پر سجدہ نہ تھا تو اس میں دو روایتیں ہیں اشہر روایت یہ ہے کہ مسبوق کی نماز فاسد ہو گی اس لئے کہ اس نے جدا ہو جانے کے موقع میں اس سے اقتدا کیا فقیہ ابو اللیث نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں فاسد نہ ہو گی یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر یہ معلوم نہ ہو تو فقہا کے قول کے بموجب مسبوق کی نماز فاسد نہ ہو گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہ مختار ہے ابو حفص کبیر اسی پر فتویٰ دیتے تھے اور اسی کو فقہا نے لیا ہے یہ غیاثیہ میں لکھا ہے اگر امام پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا اور مسبوق نے متابعت کی تو اگر امام چوتھی رکعت میں بیٹھا تھا تو مسبوق کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر نہیں بیٹھا تھا تو جب تک امام پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کرے گا تب تک فاسد نہ ہو گی۔

جب پانچویں رکعت کا سجدہ کرلے گا تو کل کی نماز فاسد ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے دوسرا ان میں کا یہ ہے کہ اگر مسبوق نئے سرے سے نماز شروع کرنے کی نیت سے تکبیر کہی تو نماز اس کی از سر نو شروع ہو جائے گی اور پچھلی نماز قطع ہو جائے گی مگر منفرد نماز شروع کرنے کی نیت سے تکبیر کہے تو اس کی پچھلی نماز قطع نہیں ہوتی تیسرا ان میں کا یہ ہے کہ اگر مسبوق اپنی نماز قضا کرنے کے واسطے کھڑا ہوا اور امام پر دو سجدہ سہو کے مسبوق کے داخل ہونے سے پہلے کے تھے پس امام نے سجدہ سہو کا کیا تو مسبوق کو چاہئے کہ جب تک رکعت کا سجدہ نہیں کیا ہے تو پھر لوٹے اور اس کے ساتھ سجدہ میں شریک ہو جائے اور اگر نہ لوٹا اور سجدہ کر لیا تو اس طرح پڑھتا رہے مگر آخر نماز میں سجدہ سہو کا کرلے مگر منفرد کا یہ حال نہیں اس لئے اس پر دوسرے کے سہو سے سجدہ نہیں آتا چوتھا یہ کہ بالاتفاق یہ حکم ہے کہ مسبوق تشریق کی تکبیریں کہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک منفرد پر تشریق کی تکبیریں واجب نہیں یہ فتح القدیر اور بحر الرائق میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ سہو میں امام کی متابعت کرے اور سلام میں اور تکبیریں اور لبیک کہنے میں متابعت نہ کرے اگر سلام میں اور لبیک میں متابعت کی نماز فاسد ہو گئی اور اگر تکبیر میں متابعت کی اور وہ اپنے آپ کو مسبوق جانتا ہے تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی اور شمس الائمہ سرخسی اس طرف مائل ہیں یہ ظہیریہ میں لکھا ہے تکبیر سے تکبیر تشریق مراد ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر امام کو سجدہ تلاوت یاد آئے اور اس کی قضا کرنے کی طرف عود کرے تو اگر مسبوق نے اپنی رکعت کا سجدہ نہیں کیا ہے تو اس کو چھوڑ دے اور امام کی متابعت کرے اور اس ساتھ سہو کا سجدہ کرے پھر اپنی نماز قضا کرنے کے واسطے کھڑا ہوا اور اگر وہ مقتدی نہ لوٹا تو اس کی نماز فاسد ہو گی اور اگر اپنی نماز میں رکعت کا سجدہ کر لینے کے بعد امام کی متابعت کی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اس میں یہی ایک روایت ہے اور اگر متابعت نہ کی تب بھی

اصل کی روایت ہے بموجب فاسد ہو جائے گی یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور یہی بدائع اور تاتار خانیہ میں طحاوی اور مضمرات اور شرح مبسوط سرخسی اور سراج الوہاج اور خلاصہ سے نقل کیا گیا ہے اور اگر امام

لے اور اس طرح نماز فاسد ہو گی سجدہ تلاوت اور سجدہ سہو میں اگر مسبوق متابعت کرے گا اس لیے کہ ایک رکعت کو پورا کرنے سے حالت انفراد مستحکم ہو چکی اب وہ متروک نہیں ہو سکتی اور متابعت سے اس کا ترک لازم آتا ہے کذا فی الشامی پس اگر متابعت نہ کرے گا تو نماز فاسد نہ ہو گی۔ ع یعنی عرفہ کی صبح سے تیرہویں کی عصر تک ہر فرض باجماعت کے بعد جو تکبیر واجب ہے مسبوق بھی اس کو کہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 313 Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

...did not return to the prostration of recitation (Sajdah Tilawat), the Masbuq's (latecomer's) prayer will be complete in all circumstances and he will perform whatever remains due upon him; this is written in Tatar-Khaniyah. If the Imam remembered the prostration of the prayer and then returned to that prostration, the Masbuq must follow him (Mutaba'at). If he does not follow, his prayer will become invalid (fasid). In this case, if the Masbuq has already performed the prostration of his own unit (rak'ah), then according to all narrations, his prayer will be invalid regardless of whether he performed it himself or not. The principle here is that if a person follows the Imam at a point of separation or separates at a point of following, his prayer becomes invalid; this is written in Bahr al-Ra'iq. A 'Lahiq' is someone who starts the prayer with the Imam but misses a part of it thereafter, whether due to sleep, an act that invalidates ablution (hadath), or because of a crowd. The first group in the 'Prayer of Fear' (Salat al-Khawf) is also considered Lahiq. A Lahiq is treated as if he is behind the Imam; he shall not recite (Qira'at) nor perform the prostration of forgetfulness (Sajdah Sahw), as stated in Wajiz al-Kardari. If the Imam performs Sajdah Sahw, the Lahiq should not follow him before completing his missed parts. The ruling for a Masbuq is the opposite of this, as written in al-Khulasah. When a Lahiq returns after performing ablution, he should first engage in completing the prayer he joined with the Imam earlier; he should stand for the duration of the Imam's standing without recitation, then perform ruku and sajdah. If there is a slight variation in time compared to the Imam, it does not matter, as per Sharh al-Tahawi. If a person says the takbir with the Imam and then falls asleep until the Imam completes one rak'ah, and then wakes up, he must perform the first rak'ah even though the Imam is in the second; this is written in al-Dhakhirah. If he did not engage in making up the first rak'ah but followed the Imam first and then completed his remaining prayer after the Imam's salutation, his prayer is valid according to our view, as stated in Sharh al-Tahawi. If a Lahiq was a traveler making up the prayer missed with the Imam and during that state he intended residency (iqamah), or if a traveler had a hadath and entered his home city, he shall complete the prayer as a resident. Imam Zufar differs in this. This ruling applies if the Imam has finished his prayer during this interval; if the Imam has not finished, he shall by consensus perform four rak'ahs, as written in al-Musaffa. If the Imam forgot the first sitting (qa'dah) in a four-rak'ah prayer and the Lahiq was behind him—for instance, he slept for a while then woke up or had a hadath and went for ablution and returned after

the Imam had performed several rak'ahs—according to us, he should not sit for the qa'dah the Imam missed. According to Imam Zufar, the ruling for a Masbuq sitting is contrary to this; this is written in al-Hasr.

The ruling for a Masbuq differs from a Lahiq in six matters regarding completing their prayer: in the case of standing level with a woman, in recitation, in Sahw (forgetfulness), in sitting (qa'dah), and in cases where the Imam omits something; also in breathing at the place of the Imam's salutation, and in the case where the Imam is a traveler and intends residency, and if the Masbuq has already performed the prostration of a rak'ah; this is written in al-Zahiriyyah. If a Masbuq joined in the second rak'ah then fell asleep and remained asleep for three rak'ahs before waking up, he must first make up the rak'ah in which he slept without recitation, sit for the qa'dah to follow the Imam, then stand and perform one rak'ah with recitation, then sit and complete the prayer. If he slept for two rak'ahs and is uncertain about one rak'ah—whether he caught it with the Imam or not—he should make up the rak'ah he is uncertain about at the end of the prayer, as written in al-Khulasah. Related issues are: if there is a disagreement between the Imam and the congregation; if the Imam and the followers disagree—where followers say, "You prayed three rak'ahs," and the Imam says, "I prayed four"—if the Imam is certain of his count, he should not repeat the prayer based on their statement; if he is not certain, he should repeat it. If there is a disagreement among the congregation itself—some saying three rak'ahs and others four—and the Imam sides with one group, the Imam's word shall be accepted even if only one person is with him; this is written in al-Khulasah. And if with the Imam one...

...ने सजदा-ए-तिलावत की तरफ रुजू (वापसी) न किया तो मसबूक (वह नमाज़ी जो बाद में शामिल हुआ) की नमाज़ सब हालतों में पूरी हो जाएगी और जितना उसके ज़िम्मे है वही अदा करेगा, यह तातारखानिया में लिखा है। अगर इमाम को नमाज़ का सजदा याद आया और फिर उस सजदे की तरफ रुजू किया तो मसबूक उसकी पैरवी (मुताबत) करे, और अगर पैरवी नहीं करेगा तो नमाज़ फासिद (अमान्य) हो जाएगी। और इस सूरत में अगर मसबूक ने अपनी नमाज़ की रकात का सजदा कर लिया है, तो तमाम रिवायतों के मुताबिक उसकी नमाज़ फासिद होगी, चाहे वह खुद करे या न करे। असल बात यह है कि अगर वह जुदा होने के मौके पर इक्तिदा (इमाम का अनुसरण) करे या इक्तिदा के मौके पर जुदा हो जाए, तो उसकी नमाज़ फासिद हो जाएगी, यह बहर-उर-रायिक में लिखा है। 'लाहिक' वह है जिसकी पहली नमाज़ इमाम के साथ मिले और बाकी नमाज़ छूट जाए, चाहे नींद की वजह से, हदस (शौच आदि की ज़रूरत) की वजह से या भीड़ की वजह से खड़ा रहे; और 'सलात-ए-खौफ़' (डर की नमाज़) का पहला समूह भी लाहिक है। लाहिक मानो इमाम के पीछे ही है, वह किरअत (क़ुरआन का पाठ) नहीं करेगा और न ही सजदा-ए-सह्व (भूल का सजदा) करेगा, यह वजीज़ करदरी में लिखा है। अगर इमाम सजदा-ए-सह्व करे, तो लाहिक अपनी बाकी नमाज़ अदा करने से पहले उसकी पैरवी न करे। मसबूक का हुक्म इसके विपरीत है, यह खुलासा में लिखा है। लाहिक जब वुज़ू के बाद वापस आए, तो उसे चाहिए कि पहले उस नमाज़ को पूरा करने में लग जाए जो वह इमाम से पहले पढ़ चुका है, इमाम के कयाम (खड़े रहने) के बराबर बिना किरअत के खड़ा रहे, फिर रुकू और सजदा करे। और अगर इमाम से कम या ज़्यादा हो जाए तो कोई हर्ज़ नहीं, यह शरह तहावी में लिखा है। अगर किसी व्यक्ति ने इमाम के साथ तकबीर कही और फिर सो गया, यहाँ तक कि इमाम ने एक रकात पढ़ ली, फिर वह व्यक्ति जागा, तो हालाँकि इमाम दूसरी रकात में होगा, लेकिन उस व्यक्ति को पहली रकात पढ़नी चाहिए, यह ज़खीरा में लिखा है। अगर वह पहली रकात की कज़ा में व्यस्त नहीं हुआ और पहले इमाम की पैरवी की और इमाम के सलाम फेरने के बाद अपनी बाकी नमाज़ पूरी की, तो हमारे नज़दीक उसकी नमाज़ जायज़ हो जाएगी, यह शरह तहावी में लिखा है। लाहिक मुसाफिर था और जो नमाज़ इमाम के साथ छूट गई थी उसे कज़ा कर रहा था, इसी दौरान उसने इकामत (स्थानीय निवासी होने) की नियत कर ली, या मुसाफिर को हदस हुआ और वह अपने शहर में दाखिल हो गया, तो वह सफर की नमाज़ पूरी करेगा। इमाम जुफ़र का इसमें मतभेद है। यह हुक्म उस वक्त है जब इस दौरान इमाम अपनी नमाज़ से फारिग (मुक्त) हो चुके हों, और

अगर इमाम अभी फारिग नहीं हुए हैं, तो सर्वसम्मति से वह चार रकात पढ़ेगा, यह मुसफ़्फ़ा में लिखा है। अगर इमाम ने चार रकातों की नमाज़ में पहला कायदा (बैठना) भूलकर छोड़ दिया और उसके पीछे लाहिक था, उदाहरण के लिए थोड़ी देर सोकर जागा या उसे हदस हुआ और वुज़ू के लिए गया, फिर वापस आया और इस बीच इमाम ने कई रकातें पढ़ लीं, तो जो कायदा इमाम से छूट गया था, हमारे नज़दीक उसमें वह भी न बैठे। इमाम जुफ़र के नज़दीक बैठने का मसबूक का हुक्म इसके उलट है, यह हस्र में लिखा है।

मसबूक का हुक्म अपनी नमाज़ पूरी करने में छह चीज़ों में लाहिक के विपरीत है: औरत के बराबर हो जाने में, किरअत में, सह्व (भूल) में, कायदे में, और तल्ही में अगर इमाम छोड़ दे, और सलाम की जगह इमाम के नफ़स (साँस) देने में, और इस बात में कि इमाम मुसाफिर हो और इकामत की नियत कर ले, और मसबूक अपनी नमाज़ में रकात का सजदा कर चुका हो, यह ज़हीरिया में लिखा है। मसबूक दूसरी रकात में शामिल हुआ और फिर सो गया और तीन रकातों तक सोता रहा, फिर जागा, तो पहले वह नमाज़ कज़ा करे जिसमें वह सोया था और उसमें किरअत न करे, और इमाम की पैरवी के लिए कायदे में बैठे, फिर खड़ा हो और एक रकात किरअत के साथ पढ़े, फिर बैठे और नमाज़ पूरी करे। अगर वह दो रकातों में सो गया था और एक रकात में उसे शक हो गया कि वह इमाम के साथ मिली थी या नहीं, तो जिस रकात में शक है, उसे नमाज़ के आखिर में कज़ा करे, यह खुलासा में लिखा है। इसके साथ जुड़े मसले यह हैं कि यदि इमाम और जमात के लोगों में मतभेद हो जाए; यदि इमाम और मुक्तदियों (अनुसरणकर्ताओं) के बीच मतभेद हुआ, मुक्तदियों ने कहा कि आपने तीन रकातें पढ़ीं और इमाम ने कहा कि मैंने चार रकातें पढ़ीं, तो यदि इमाम को अपनी बात पर यकीन है, तो वह उनके कहने से नमाज़ दोबारा न पढ़े, और अगर यकीन न हो तो दोबारा पढ़े। और अगर लोगों में आपस में मतभेद हो, कुछ कहें कि तीन रकातें पढ़ी हैं और कुछ कहें चार, और इमाम किसी एक गुट के साथ हो, तो इमाम की बात मानी जाएगी चाहे उसके साथ केवल एक ही व्यक्ति क्यों न हो, यह खुलासा में लिखा है। और अगर इमाम के साथ एक...

نے سجدہ تلاوت کی طرف عود نہ کیا تو مسبوق کی نماز سب حالتوں میں پوری ہو جائے گی اور جس قدر اس کے ذمہ ہے وہی ادا کرے گا یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اگر امام کو نماز کا سجدہ یاد آیا اور پھر اس سجدہ کی طرف عود کیا تو مسبوق اس کی متابعت کرے اور اگر متابعت نہ کرے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اس صورت میں مسبوق نے اپنی نماز کی رکعت کا سجدہ کر لیا ہے تو سب روایتوں کے بموجب اس کی نماز فاسد ہو گی خواہ خود کرے یا نہ کرے اور اصل اس میں یہ ہے کہ اگر وہ جدا ہونے کے موقع میں اقتدا کرے یا اقتدا کے موقع میں جدا ہو جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی یہ بحر الرائق میں لکھا ہے لاحق وہ ہے کہ اول کی نماز اس کو امام کے ساتھ ملے اور باقی نماز فوت ہو جائے خواہ نیند کی وجہ سے یا حدث ہو جائے یا ازدحام کی وجہ سے کھڑا رہے اور صلوٰۃ خوف کا پہلا گروہ بھی لاحق ہے لاحق گویا امام کے پیچھے ہے قرأت نہ کرے گا اور سہو کا سجدہ نہ کریگا یہ وجیز کردری میں لکھا ہے اگر امام سہو کا سجدہ کرے تو لاحق اپنی باقی نماز کے ادا کرنے سے پہلے اس کی متابعت نہ کرے مسبوق کا حکم اس کے بر خلاف ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے لاحق جب بعد وضو کے عود کرے تو اس کو چاہئے کہ اول اس نماز کے قضا کرنے میں مشغول ہو جو امام سے پہلے پڑھ چکا بقدر قیام امام کے بغیر قرأت کھڑا رہے اور رکوع کرے اور سجدہ کرے۔ اور اگر امام سے کم یا زیادہ ہو جائے تو مضائقہ نہیں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے کسی شخص نے امام کے ساتھ تکبیر کہی پھر سو گیا یہاں تک کہ امام نے ایک رکعت پڑھ لی تب وہ شخص ہوشیار ہوا تو اگر چہ امام دوسری رکعت میں ہو گا مگر اس شخص کو پہلی رکعت پڑھنی چاہئے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ اگر پہلی رکعت کی قضا میں مشغول نہ ہوا اور اول امام کی متابعت کی اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی باقی نماز قضا کی تو

ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے لاحق مسافر تھا اور جو نماز امام کے ساتھ چھوٹ گئی تھی اس کو قضا کرتا تھا اسی حالت میں اس نے اقامت کی نیت کر لی یا مسافر کو حدث ہوا اور اپنے شہر میں داخل ہو گیا تو سفر کی نماز پوری کرے گا امام زفر کا اس میں خلاف ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ اس عرصہ میں امام اپنی نماز سے فارغ ہو چکے اور اگر امام ابھی فارغ نہیں ہوا تو بالاتفاق چار رکعتیں پڑھے گا یہ مصفیٰ میں لکھا ہے امام نے اگر چار رکعتوں کی نماز میں پہلا قعدہ بھول کر چھوڑ دیا اور پیچھے اس کے لاحق تھا مثلاً تھوڑی دیر سو کر پھر ہوشیار ہوا یا اس کو حدث ہو گیا تھا اور وضو کے لئے چلا گیا پھر آیا اس عرصہ میں امام نے کئی رکعتیں پڑھ لیں تو جو قعدہ امام سے چھوٹ گیا تھا ہمارے نزدیک اس میں وہ بھی نہ بیٹھے امام زفر کے نزدیک بیٹھنے مسبوق کا حکم اس کے بر خلاف ہے یہ حصر میں لکھا ہے۔

مسبوق کا حکم اپنی نماز کے قضا کرنے میں چھ چیزوں میں لاحق کے مخالف ہے عورت کے برابر ہو جانے میں اور قرأت میں اور سہو میں اور قعدہ میں اور تلی میں اگر امام چھوڑ دے اور سلام کی جگہ امام کے نفس دینے میں اور اس بات میں کہ امام مسافر ہو اور اقامت کی نیت کرلے اور مسبوق اپنی نماز میں رکعت کا سجدہ کر چکا ہو یہ ظہیریہ میں لکھا ہے مسبوق دوسری رکعت میں شریک ہوا پھر گیا اور تین رکعتیں میں برابر سوتا رہا پھر ہوشیار ہوا تو اول وہ نماز قضا کرے جس میں سو گیا تھا اور اس میں قرأت نہ کرے اور امام کی متابعت کے لئے قعدہ میں بیٹھے پھر کھڑا ہو اور ایک رکعت قرأت سے پڑھے پھر بیٹھے اور نماز تمام کرے اور اور دو رکعتوں میں سو گیا تھا اور ایک رکعت میں اس کو شک ہو گیا کہ امام کے ساتھ ملی تھی یا نہیں تو جس رکعت میں شک ہے اس کو آخر نماز میں قضا کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اس کے متصل مسائل یہ ہیں کہ امام اور جماعت کے لوگوں میں مخالفت ہو اگر امام میں اور جماعت والوں میں مخالفت

ہوئی جماعت والوں نے کہا تو نے تین رکعتیں پڑھیں امام نے کہا میں نے چار رکعتیں پڑھیں اگر امام کو اپنے قول کا یقین ہو تو ان کے قول سے نماز کا اعادہ نہ کرے اور یقین نہ ہو تو اعادہ کرے اور اگر قوم میں باہم اختلاف ہو بعضے کہیں تین رکعتیں پڑھی ہیں اور بعضے کہیں چار اور امام ایک فریق کے ساتھ ہو تو امام کا قول لیا جائے گا اگرچہ اس کے ساتھ ایک ہی شخص ہو یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر امام کے ساتھ ایک

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (314) Kitab al-Salat (Book of Prayer)

...there is no [other] person and the Imam repeats the prayer and the entire congregation follows him, then their following will be valid; this is recorded in 'Al-Muheet'. If one person from the congregation is certain that three rak'ats were performed, while another is certain that four were performed, and the Imam and the people (rest of the congregation) are in doubt, then nothing is obligatory upon the Imam and the people; this is written in 'Al-Khulasa', and it is not even recommended (mustahab) for the Imam to repeat it. However, if there is certainty of a deficiency, then repetition is necessary. If the Imam is certain that three rak'ats were performed and one person is certain that the full prayer was performed, the Imam should repeat the prayer with the people, and for the person who is certain that the prayer was complete, repetition is not obligatory; this is written in 'Al-Muheet'. If one person from the people is certain of a deficiency and the rest of the people and the Imam are in doubt, then if the prayer time still remains, they should repeat the prayer as a precaution (ihtiyatan), and if they do not repeat it, there is no harm. But if two just ('adil) persons are certain of a deficiency in the prayer and report it, then repetition will be mandatory (lazim); this is written in 'Al-Khulasa'. An Imam led a congregational prayer and left, then a disagreement arose; some said it was the Dhuhr prayer and some said it was Asr. Thus, if it is still Dhuhr time, it will be considered the Dhuhr prayer, and if it is Asr time, then Asr. If there is doubt about the time as well, the prayer of both parties will be considered valid; this is written in 'Al-Zahiriya'.

Chapter Six Regarding the Occurrence of Hadath (Ritual Impurity) During Prayer

If a person experiences hadath (a condition necessitating ablution) during prayer, they should perform wudu and continue (bina) from where they left off; this is written in 'Al-Kanz'. Men and women are equal in the ruling regarding 'bina' (continuing) the prayer; this is written in 'Al-Muheet'. The posture (rukn) in which the hadath occurred is not counted; it should be performed again; this is written in 'Al-Hidayah' and 'Al-Kafi'. Restarting the prayer from the beginning is superior (afdal); this is written in the primary texts (Mutoon). According to some masters (Mashaikh), this is the ruling for everyone. Some have said this ruling is strictly for an individual (munfarid) praying alone. Regarding the Imam and the follower (muqtadi), the ruling is that if they can join another congregation, then restarting the prayer from the beginning is superior for them too. If another congregation is not available, then continuing (bina) the current prayer is superior so that the virtue of congregation remains; this is stated as correct in 'Al-Fatawa' and is written in 'Al-Jawharat-un-Nayyirah'. There are

many conditions for the validity of 'bina', among them is that the hadath must necessitate wudu, it must be something that occurs accidentally/unintentionally, and it must be 'samawi' (heavenly/natural/beyond control), meaning the person (1) has no choice in it or its cause. It is written in 'Al-Bahr al-Raiq': Thus, if one intentionally discharges urine, feces, wind, or a nosebleed during prayer, their prayer becomes invalid (fasid) and they shall not perform 'bina'. If it was not intentional, then even if the hadath necessitates ghusl (full bath), the ruling remains the same [invalidated]. If the hadath necessitates only wudu, then if it resulted from the person's own action, the ruling is the same [invalidated]. Imam Abu Yusuf differs on this; this is written in 'Al-Khulasa'. If someone vomits a mouthful unintentionally, as long as they haven't spoken, they can perform wudu and do 'bina'. If they vomited intentionally, they cannot do 'bina'; this is written in 'Al-Muheet'. If hadath occurred to the worshiper without their own action—for example, they were hit by a bullet, or someone threw a stone or clod of earth at them causing a head injury, or someone touched their wound and it started bleeding—then Imam Abu Hanifa...

Footnotes: L. There is no doubt that it is the same prayer, and the validity of both is apparently related to the ruling. For example, if of two persons, one swore it was Dhuhr and the other swore it was Asr, and a dispute arose at Maghrib time, then in the case of a doubtful time, the ruling would be that both their oaths are true. As for the path of piety (diyanat), it is clear that they should repeat it. Understand this, and Allah knows best what is correct. ے. Meaning, from the point where the prayer had reached, join the remainder to it to complete it—i.e., if doing so is permissible. ع. Meaning, if it is a rare occurrence such as water flowing from the navel, then one should restart from the beginning. (1) There is a disagreement among scholars on this issue. According to Abu Yusuf, "servant" (banda) refers to the person praying; thus, any act in which the person praying has no control would be 'heavenly' (natural) to him. According to the "Tarafayn" (Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad), an act is 'heavenly' only if it is beyond the control of any human being.

फ़तावा आलमगीरी ..... खंड 1 (314) किताब अल-सलात (नमाज़ की किताब)

...कोई व्यक्ति न हो और इमाम नमाज़ दोहराए और उसके पीछे पूरी जमात पैरवी करे तो उनकी पैरवी सही होगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि जमात में से एक व्यक्ति को यकीन हो कि तीन रकात पढ़ी गई हैं और दूसरे को यकीन हो कि चार रकात पढ़ी गई हैं और इमाम व कौम (शेष जमात) संदेह में हों, तो इमाम व कौम पर कुछ अनिवार्य नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है और इमाम के लिए दोहराना मुस्तहब (पसंदीदा) भी नहीं है। और यदि कमी का यकीन हो तो दोहराना ज़रूरी है। यदि इमाम को यकीन हो कि तीन रकात पढ़ीं और एक व्यक्ति को यकीन हो कि पूरी नमाज़ पढ़ी, तो इमाम को चाहिए कि कौम के साथ नमाज़ दोहराए और जिस व्यक्ति को नमाज़ पूरी होने का यकीन है उस पर दोहराना वाजिब (अनिवार्य) नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि कौम में से किसी एक व्यक्ति को कमी का यकीन हो और बाकी कौम व इमाम को संदेह हो, तो यदि अभी नमाज़ का वक्त बाकी है तो एहतियातन (सावधानीवश) नमाज़ दोहरा लें और यदि न दोहराएं तो कोई हर्ज नहीं। लेकिन यदि दो आदिल (न्यायप्रिय) व्यक्ति नमाज़ की कमी का यकीन करें और उसकी खबर दें तो दोहराना लाज़िम (अनिवार्य) होगा, यह 'खुलासा' में लिखा है। एक इमाम जमात से नमाज़ पढ़ा कर चला गया, फिर मतभेद हुआ, कुछ ने कहा कि वह ज़ोहर की नमाज़ थी और कुछ ने कहा कि असर की थी। तो यदि ज़ोहر का वक्त है तो वह नमाज़ ज़ोहर की होगी और यदि असर का वक्त है तो असर की, और यदि वक्त में भी संदेह है तो दोनों पक्षों की नमाज़ जायज़ (मान्य) हो जाएगी, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है।

छठा अध्याय नमाज़ में हद्दस (अशुद्धि) हो जाने के वर्णन में

नमाज़ में जिस व्यक्ति को हद्दस (ऐसी स्थिति जिससे वज़ू टूट जाए) हो जाए, वह वज़ू करके उसी पर 'बना' (आगे बढ़ाना) करे, यह 'कन्ज़' में लिखा है। औरत और मर्द नमाज़ में 'बना' करने के हुक्म में बराबर हैं, यह 'मुहीत' में लिखा है। जिस रुक्न (भाग) में हद्दस हुआ है उसका ऐतबार नहीं, उसे फिर से अदा करे, यह 'हिदाया' और 'काफी' में लिखा है। नए सिरे से नमाज़ पढ़ना अफ़ज़ल (बेहतर) है, यह 'मुतून' में लिखा है। कुछ उलेमा के अनुसार सबके लिए यही हुक्म है और कुछ ने कहा है कि निश्चित रूप से यह हुक्म अकेले नमाज़ पढ़ने वाले के लिए है। इमाम और मुक्तदी (पीछे पढ़ने वाले) के हक में यह हुक्म है कि यदि दूसरी जमात उन्हें मिल जाए तो नए सिरे से नमाज़ पढ़ना उनके लिए भी अफ़ज़ल है और यदि दूसरी जमात न मिले तो उसी नमाज़ पर 'बना' करना अफ़ज़ल है ताकि जमात की फज़ीलत बाकी रहे, 'फ़तावा' में इसी को सही कहा गया है, यह 'जौहरत-उन-नय्यरा' में

लिखा है। 'बना' के जायज़ होने के लिए बहुत सी शर्तें हैं, जिनमें से एक यह है कि हद्दस वज़ू वाजिब करने वाला हो और ऐसा हो जो कभी इत्तेफाकन (संयोगवश) होता है और वह हद्दस 'समावी' (ईश्वरीय/प्राकृतिक) हो यानी बंदे (1) का उसमें या उसके कारण में कोई वश न हो। 'बहर-उर-राइक' में लिखा है: अतः यदि नमाज़ में जानबूझकर पेशाब या मल या हवा या नकसीर का हद्दस किया तो उसकी नमाज़ फासिद (रद्द) हो जाएगी और वह उस पर 'बना' नहीं करेगा। और यदि जानबूझकर नहीं किया, फिर यदि वह हद्दस गुस्ल (स्नान) वाजिब करने वाला है तो भी यही हुक्म है। और यदि हद्दस वज़ू वाजिब करने वाला है, तो यदि वह व्यक्ति के अपने काम (फैल) से है तब भी यही हुक्म है, इमाम अबू युसुफ का इसमें मतभेद है, यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि उसे बिना इरादे के मुंह भरकर उल्टी आ गई तो जब तक उसने बात नहीं की है, वज़ू करके'बना' कर सकता है, और यदि जानबूझकर उल्टी की तो 'बना' नहीं कर सकता, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि नमाजी को उसके अपने कृत्य के बिना हद्दस हुआ, उदाहरण के लिए उसे कोई गोली लग गई या किसी व्यक्ति ने पत्थर या ढेला मारा और सिर फट गया या किसी व्यक्ति ने उसके ज़ख्म को छुआ और उसमें से खून निकलने लगा, तो इमाम अबू हनीफ़ा...

पाद टिप्पणियाँ (फुटनोट्स): L. इसमें संदेह नहीं कि वह एक ही नमाज़ है और दोनों की वैधता प्रत्यक्षतः हुक्म से संबंधित है, जैसे कि दो व्यक्तियों में से एक ने उसी नमाज़ के बारे में ज़ोहर की कसम खाई थी और दूसरे ने असर की, और मग़रिब के समय विवाद हुआ तो संदिग्ध समय की स्थिति में दोनों की कसम सच होने का हुक्म होगा। जहाँ तक धर्मनिष्ठा (दयानत) का प्रश्न है, तो स्पष्ट है कि वे दोहरा लें। बात को समझें और अल्लाह ही सत्य को सबसे बेहतर जानता है। ے. यानी जहाँ तक नमाज़ हो चुकी थी, वहीं से शेष को जोड़कर पूरा करे, यदि ऐसा करना जायज़ है। ع. यानी यदि कभी-कभार होने वाली घटना हो जैसे नाभि से पानी बहना, तो उसमें नए सिरे से पढ़े। (1) इस मसले में मतभेद है। इमाम अबू युसुफ के निकट 'बंदा' से तात्पर्य नमाज़ी है, तो जिस कार्य में नमाज़ी का वश न हो, उनके निकट वह 'आसमानी' (प्राकृतिक) होगा। और 'तरफैन' (इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद) के निकट जो कार्य ऐसा हो कि किसी भी इंसान के वश में न हो, वह 'आसमानी' होगा।

شخص بھی نہ ہو اور امام نماز کا اعادہ کرے اور اس کے پیچھے ساری جماعت اقتدا کرے تو ان کا اقتدا صحیح ہوگا یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر جماعت سے ایک شخص کو یقین ہو کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں اور ایک شخص کو یقین ہوا کہ چار رکعتیں پڑھی ہیں اور امام اور قوم شک میں ہو تو امام اور قوم پر کچھ واجب نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہیں اور اگر نقصان کا یقین ہو تو اعادہ ضرور ہے اگر امام کو یقین ہے کہ تین رکعتیں پڑھی اور ایک شخص کو یقین ہو کہ پوری نماز پڑھی تو امام کو چاہئے کہ قوم کے ساتھ نماز کا اعادہ کرے اور جس شخص کو نماز پوری ہونے کا یقین ہے اس پر اعادہ واجب نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اگر قوم میں سے ایک شخص کو نقصان کا یقین ہو اور سوائے اس کے باقی قوم کو اور امام کو شک ہو تو اگر ابھی وقت نماز کا باقی ہے تو احتیاطاً نماز کا اعادہ کریں اور اگر اعادہ نہ کریں تو کچھ مضائقہ نہیں لیکن اگر دو شخص عادل نماز کے نقصان کا یقین کریں اور اسکی خبر دیں تو اعادہ لازم ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے ایک امام جماعت سے نماز پڑھا کر چلا گیا پھر اختلاف ہوا بعضوں نے کہا ظہر کی نماز تھی اور بعضوں نے کہا کہ عصر کی تھی پس اگر ظہر کا وقت ہے تو وہ نماز ظہر کی ہوگی اور اگر عصر کا وقت ہے تو عصر کی اور اگر وقت میں بھی شک ہے تو دونوں فریقوں کی نماز جائز لمہوجائے گی یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے۔

چھٹا باب نماز میں حدث ہو جانے کے بیان میں

نماز میں جس شخص کو حدث ہو جائے وہ وضو کر کے اسی پر بنا کرے یہ کنز میں لکھا ہے عورت اور مرد نماز کے بنا کرنے کے حکم میں برابر ہیں یہ محیط میں لکھا ہے جس رکن میں

حدث ہوا ہے اس کا اعتبار نہیں اس کا پھر اعادہ کرے یہ ہدایہ اور کافی میں لکھا ہے از سر نو نماز پڑھنا افضل ہے یہ متون میں لکھا ہے بعض مشائخ کے نزدیک سب کے واسطے یہی حکم ہے اور بعضوں نے کہا ہے قطعاً یہ حکم منفرد کے لئے ہے اور امام اور مقتدی کے حق میں یہ حکم ہے کہ اگر دوسری جماعت ان کو مل جائے تو از سر نو نماز پڑھنا ان کو بھی افضل ہے اور اگر دوسری جماعت نہ ملے گی تو اسی نماز پر بنا کرنا افضل ہے تاکہ فضیلت جماعت باقی رہے فتاویٰ میں اسی کو صحیح کہا ہے یہ جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے بنا کے جائز ہونے کے لئے بہت سی شرطیں ہیں منجملہ ان کے یہ ہے کہ حدث وضو کا واجب کرنے والا ہو اور ایسا ہو جو کبھی اتفاقاً ہوتا ہے اور وہ حدث سماوی ہو یعنی بندہ (۱) کا اس میں یا اس کے سبب میں کچھ اختیار نہ ہو۔ بحرالرائق میں لکھا ہے پس اگر نماز میں پیشاب یا پاخانہ یا ریح یا نکسیر کا عمد احدث کیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اس پر بنا نہ کرے گا اور عمد نہیں کیا پس اگر حدث غسل کا واجب کرنے والا ہے تب بھی یہی حکم ہے اور اگر حدث وضو کا واجب کرنے والا ہے تو اگر آدمی کے فعل سے ہے تب بھی یہی حکم ہے امام ابو یوسف کا اس میں خلاف ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر اس کو منہ بھر کر بغیر قصد کے قے آگئی تو جب تک کلام نہیں کیا ہے وضو کر کے بنا کر سکتا ہے اور اگر عمد ا قے کی تو بنا نہیں کر سکتا یہ محیط میں لکھا اگر مصلی کو بغیر اس کے فعل کے حدث ہوا مثلاً اس کے کوئی گولی لگ گئی یا کسی آدمی نے پتھر یا ڈھیلا مارا اور سر پھٹ گیا یا کسی آدمی نے اسکے زخم کو چھوا اور اس میں سے خون نکلنے لگا تو امام ابو حنیفہ

حواشی: L اس میں شک نہیں کہ وہ ایک ہی نماز ہے اور دونوں کا جواز ظاہر اً متعلق بحکم ہے مثلاً دو شخصوں میں ایک نے اسی نماز کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت میں دونوں کی قسم سچی ہو جانے کا حکم ہوگا۔ رہا از راہ دیانت تو ظاہر یہ کہ اعادہ کریں فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۱۲ ے یعنی

جس مقام تک نماز ہو چکی تھی اسی پر باقی کو جوڑ کر کے تمام کرے یعنی اگر تو ایسا کرنا جائز ہے ع یعنی اگر شاذ و نادر الوقوع ہو جیسے توندی سے پانی جاری ہونا تو اُس میں از سر نو پڑھے ۱۲ (۱) اہل مسئلہ میں اختلاف ہے ابو یوسف کے نزدیک بندہ سے مراد نمازی ہے تو جس فعل میں نمازی کا اختیار نہ ہوگا ان کے نزدیک وہ آسمانی ہوگا اور طرفین کے نزدیک جو فعل ایسا ہو کہ کسی بندہ کے اختیار میں نہ ہو وہ آسمانی ہوگا۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 [365] Book of Prayer (Kitab al-Salat)

According to the statement of Imam Muhammad (may Allah have mercy on him), *bana* (continuing the prayer after a ritual impurity) will not be permissible; this is stated in *Sharh al-Tahawi*. If a clod of earth or a plank falls from the ceiling and splits his head open, if it fell due to someone passing by, he must restart the prayer from the beginning. Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him) differs on this point. If it did not fall due to someone passing by, some scholars have stated that he should perform *bana* against the norm, while others say there is disagreement on this, and this is the correct view. Similarly, if he was under a tree and a fruit fell and caused a wound, the same ruling applies. If a thorn pricked his foot, or during prostration (*sajdah*), a thorn pricked his forehead and blood began to flow without his intention, he shall perform *bana*. The same ruling applies if a wasp stings him and blood flows. If he sneezed and ritual impurity (*hadath*) occurred, or if he cleared his throat and gas was expelled due to its force, some have said he should perform *bana*, and this is correct; it is written in *Zahiriyya*. If a woman's hairpiece (wig/bun) fell off without her action and it was wet, according to the consensus of opinions, she shall perform *bana*. If it fell due to her moving it, then according to Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him), she shall perform *bana*, and according to Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) and Imam Muhammad (may Allah have mercy on him), she shall perform *bana*; this is written in *Tabyeen*. If blood flowed from an abscess (*danbal*), he should wash it, perform ablution (*wudu*), and perform *bana*. If blood flowed due to pressing the abscess, or if there was an abscess on his knees and when he knelt in prostration the wound opened, this is considered as intentionally causing ritual impurity, and in such cases, he cannot perform *bana* on his prayer; this is written in *Muheet*. If he fainted during prayer, or became insane, or laughed loudly (*qahqahah*), he should perform *wudu* and pray again from the start. Similarly, if he fell asleep during prayer and had a nocturnal emission (*ihtilam*), he shall perform *bana*. If he looked at a woman's private parts and ejaculation (*inzal*) occurred, he shall perform *bana*. If urine droplets exceeding the size of a dirham fell on the worshipper's clothes and he went to wash them, then according to the manifest narration, he should perform *bana*; this is written in *Sharh al-Tahawi*. Among these rules is that one should turn away from the prayer immediately upon the occurrence of *hadath*, to the extent that if an integral (*rukn*) was performed in the state of ritual impurity or if he stayed in that place long enough to have performed an integral, his prayer becomes invalid (*fasid*). If he recited Quran while going (to perform wudu), the

prayer is invalidated, but if he recites while returning, it is not; some have said the rule is the opposite, but the correct view is that it is invalidated in both cases. *Tasbih* (glorifying Allah) and *Tahlil* (saying there is no god but Allah), according to the most correct view, do not prevent *bana*; this is written in *Tabyeen*. If the Imam experienced ritual impurity during bowing (*ruku*) and raised his head saying "*Sami'Allahu liman hamidah*", or if it occurred during prostration and he raised his head saying "*Allahu Akbar*" with the intention of performing a prayer integral while saying it, then everyone's prayer becomes invalid. If he did not intend to perform an integral, there are two narrations from Imam Abu Hanifa (may Allah have mercy on him) regarding this; this is written in *Al-Kafi*. If the Imam experienced ritual impurity during prostration and raised his head while saying "*Allahu Akbar*", the prayer becomes invalid, but if he raised his head without the *takbir*, the prayer is not invalidated; then he should appoint another as a deputy (*khalifa*); this is written in *Wajeeza Kardari*. If ritual impurity occurred while sleeping and then he became alert after a short while, he should perform *bana* at that time. If he paused for a short while while awake, the prayer becomes invalid; this is written in *Mi'raj al-Dirayah*. Among these rules is that after ritual impurity, one should not perform any action that would have been incompatible with prayer had ritual impurity not occurred; he should only perform those actions that are necessary at that time or are among the requirements of necessary matters or their accessories and completions. To the extent that if someone experienced ritual impurity and then spoke, or intentionally caused ritual impurity, or laughed loudly, or ate, or drank, or did anything similar, *bana* will not be permissible. This ruling applies in the case of becoming insane, fainting, or entering a state of major ritual impurity (*janabat*); this is written in *Bada'i*. Or if he looked at a woman's private parts and ejaculation occurred; this is written in *Sharh al-Tahawi*. If he took water from a vessel or a well and there is a need for it, then performed *wudu*, *bana* is permissible. But if he performed *istinja* (cleaning private parts) and uncovered his private parts (*satar*), *bana* will be void; this is written in *Bada'i*.

---

1. Meaning, by reciting *Subhanallah* and *La ilaha illallah*, the permissibility of *bana* remains according to the most correct statement. 12
2. Similarly, if there was a need to bring a rope, but it was stated in *Muzamarat* that the correct view is he should perform *bana* while drawing water from the well, and in *Khulasa* it is mentioned that this is the chosen (*mukhtar*) view. 12 M

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① [365] किताब-उल-सलात (नमाज़ की किताब)

और इमाम मुहम्मद (रह.) के कौल के मुताबिक़ 'बिना' (नमाज़ जारी रखना) जायज़ नहीं होगी, यह शरह-ए-तहावी में लिखा है। और अगर छत में से ढेला या तख्ता गिरा और उसका सिर फट गया, तो अगर किसी के गुज़रने की वजह से वह गिरा था, तो वह नए सिरे से नमाज़ पढ़ेगा। इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) का इसमें इख़्तिलाफ़ है। और अगर किसी के गुज़रने की वजह से नहीं गिरा था, तो बाज़ मशाइख़ ने कहा है कि वह 'बिना' करेगा और बाज़ ने कहा है कि इसमें इख़्तिलाफ़ है और यही सही है। इसी तरह अगर किसी पेड़ के नीचे था और उसमें से कोई फल गिरा और उससे ज़ख्म हो गया, तो भी यही हुक्म है। अगर उसके पाँव में कांटा लग गया या सज्दा करने में पेशानी (माथे) में कांटा लग गया और बिना उसके इरादे के उसमें से खून निकलने लगा, तो वह उस पर 'बिना' करेगा। और यही हुक्म उस सूरत में है कि भिड़ (ततैया) ने उसे डंक मारा और उससे खून निकलने लगा। और अगर छींका और उसमें 'हदस' (नजासत) हो गया या खंखारा और उसकी ताक़त से 'रीह' (हवा) निकल गई, तो बाज़ों ने कहा है कि 'बिना' करेगा, यही सही है; यह ज़हीरिया में लिखा है। और अगर औरत की गद्दी (बालों का गुच्छा) बिना उसके फेल के गिरी और वह तर थी, तो सबके कौल के मुताबिक़ वह 'बिना' करेगी। और अगर उसके हिलाने से गिरी, तो इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक वह 'बिना' करेगी और इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक वह 'बिना' करेगी, यह तबीन में लिखा है। अगर किसी फोड़े (दनबल) में से खून बहा, तो उसे धोए और वुज़ू करे और 'बिना' करे। और अगर फोड़े को दबाने से खून बहा या उसके घुटनों में फोड़ा था और सज्दा में जब उसने घुटने टेके तो उसमें ज़ख्म का मुँह खुल गया, तो यह जानबूझकर 'हदस' करने के हुक्म में है और इन सूरतों में अपनी नमाज़ पर 'बिना' नहीं कर सकता, यह मुहीत में लिखा है। अगर नमाज़ में बेहोश हो गया या पागलपन छा गया या ज़ोर से हँसा (क़हक़हा मारा), तो वुज़ू करे और नए सिरे से नमाज़ पढ़े। इसी तरह अगर नमाज़ में सो गया और एहतलाम (स्वप्नदोष) हो गया, तो 'बिना' करे। और अगर किसी औरत की शर्मगाह को देखा और इंजाल (वीर्यपात) हो गया, तो 'बिना' करे। अगर नमाज़ी के कपड़ों पर पेशाब की छींटे दिरम की मिक़दार से ज़्यादा पड़ गईं और उनको जाकर धोया, तो ज़ाहिर रिवायत के मुताबिक़ उस पर 'बिना' करे, यह शरह-ए-तहावी में लिखा है। और उन्हीं में से यह है कि 'हदस' के साथ ही नमाज़ से लौट जाए, यहाँ तक कि अगर एक रुक्न 'हदस' की हालत में अदा किया या उस जगह इतना ठहरा कि एक रुक्न अदा कर लेता, तो उसकी नमाज़ फ़ासिद (खराब) हो जाएगी। अगर जाने में क़िरात पढ़ी तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और आने में पढ़ेगा तो फ़ासिद न

होगी; बाज़ों ने कहा है हुक्म इसके उलट है और सही यह है कि दोनों सूरतों में फ़ासिद होती है। और 'तस्बीह' और 'तहलील' सबसे सही कौल के मुताबिक़ 'बिना' को मना नहीं करती है, यह तबीन में लिखा है। अगर इमाम को रुकू में 'हदस' हुआ और उसने सिर उठाकर 'समिअल्लाहु लिमन हमिदह' कहा या सज्दा में 'हदस' हुआ और सिर उठाकर 'अल्लाहु अकबर' कहा और कहने में नमाज़ के रुक्न अदा करने का इरादा किया, तो सबकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और अगर रुक्न अदा करने का इरादा नहीं किया, तो इसमें इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) से दो रिवायतें हैं, यह काफ़ी में लिखा है। इमाम को सज्दा में 'हदस' हुआ और उसने 'अल्लाहु अकबर' कहते हुए सिर उठाया, तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और अगर बिना तकबीर के सिर उठाया, तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, फिर दूसरे को 'ख़लीफ़ा' (इमाम) बना दे, यह वजीज़ा-ए-कदरदरी में लिखा है। और अगर सोते में 'हदस' हुआ फिर थोड़ी देर के बाद होशियार हुआ, तो उस वक़्त 'बिना' करे। और अगर थोड़ी देर जागते हुए रुका रहा, तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह मेराज-उद-दराया में लिखा है। और उन्हीं में से यह है कि 'हदस' के बाद कोई ऐसा काम न करे जो 'हदस' न होने की सूरत में नमाज़ के मुनाफ़ी (विरुद्ध) होता; सिर्फ़ वही काम करे जो उस वक़्त ज़रूरी हों या ज़रूरी कामों की ज़रूरतों में से हों या उसके ताबे' और मुतम्मात (पूरक) में से हों। यहाँ तक कि अगर किसी को 'हदस' हुआ फिर उसने कलाम (बात) किया या जानबूझकर 'अहदस' (नजासत) किया या क़हक़हा लगाया या खाया या पिया या इसके जैसा कोई और काम किया, तो 'बिना' जायज़ न होगी। और यह हुक्म उस सूरत में है कि अगर पागल हो गया या बेहोश हो गया या जनाबत (अपवित्रता) हो गई, यह बदाइ' में लिखा है। या किसी औरत की शर्मगाह की तरफ़ देखा और इंजाल हो गया, यह शरह-ए-तहावी में लिखा है। और किसी बर्तन से या कुएँ से पानी लिया और उसकी ज़रूरत है, फिर वुज़ू किया, तो 'बिना' जायज़ है। और अगर इस्तिंजा किया, फिर अगर सत्र खोला, तो 'बिना' बातिल होगी, यह बदाइ' में लिखा है।

---

1. यानी 'सुब्हानअल्लाह' पढ़ने और 'ला इलाहा इल्लल्लाह' पढ़ने से 'बिना' का जवाज़ सबसे सही कौल पर बाक़ी रहता है। 12
2. इसी तरह अगर रस्सी लाने की ज़रूरत हुई, लेकिन मुज़मरात में कहा कि सही यह है कि कुएँ से पानी भरने में 'बिना' करे और खुलासा में है कि यही मुख्तार (पसंदीदा) है। 12 म

اور امام محمدؒ کے بقول کے بموجب بنا جائز نہ ہوگی یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور اگر چھت میں سے ڈھیلا یا تختہ گرا اور اس کا سر پھٹ گیا تو اگر کسی کے گزرنے کے سبب سے وہ گرا تھا تو از سر نو نماز پڑھے گا امام ابو یوسفؒ کا اس میں خلاف ہے اور اگر کسی کے گزرنے کی وجہ سے نہیں گرا تھا تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ وہ خلاف بنا کرے گا اور بعض نے کہا ہے کہ اس میں اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے اس طرح اگر کسی درخت کے نیچے تھا اور اس میں سے کوئی پھل گرا اور اس سے زخم ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے اگر اس کے پاؤں میں کانٹا لگ گیا یا سجدہ کرنے میں پیشانی میں کانٹا لگ گیا اور بغیر اس کے قصد کے اس میں سے خون نکلنے لگا تو اس پر بناء کرے گا اور یہی حکم اس صورت میں کہ بھڑ نے اس کے ڈنک مارا اور اس سے خون نکلنے لگا اور اگر چھینکا اور اس میں حدث ہو گیا یا کھنکارا اور اس کی قوت سے ریح نکل گئی تو بعضوں نے کہا ہے بناء کرے گا یہی صحیح ہے ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر عورت کی گدی بغیر اس کے فعل کے گری اور وہ تر تھی تو سب کے قول کے بموجب وہ بناء کرے گی اور اگر اس کی ہلانے سے گری تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ بناء کرے گی اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ بناء کرے گی یہ تبیین میں لکھا ہے اگر کسی دنبل میں سے خون بہا تو اس کے دھوئے اور وضو کرے اور بناء کرے اور اگر دنبل کو دبانے سے خون بہے یا اس کے گھٹنوں میں دنبل تھا اور سجدہ میں جب اس نے گھٹنے ٹیکے اس میں زخم کا منہ کھل گیا تو یہ عمداً حدث کرنے کے حکم میں ہے اور ان صورتوں میں اپنی نماز پر بناء نہیں کر سکتا یہ محیط میں لکھا ہے اگر نماز میں بیہوش ہو گیا یا جنون ہو گیا یا قہقہہ مارا تو وضو کرے اور از سر نو نماز پڑھے اسی طرح اگر نماز سو گیا اور احتلام ہو گیا تو بناء کرے اور اگر کسی عورت کی فرج

کو دیکھا اور انزال ہو گیا تو بناء کرے اگر نمازی کے کپڑے پر پیشاب کی چھینٹیں قدِرِرہم سے زیادہ پڑ گئیں اور ان کو جا کر دھویا تو ظاہر روایت کے بموجب اس پر بناء کرے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ حدث کے ساتھ ہی نماز سے پھر جائے یہاں تک کہ اگر ایک رکن حدث کی حالت میں ادا کیا یا اس جگہ اس قدر ٹھہرا کہ ایک رکن ادا کر لیتا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اگر جانے میں قرآت پڑھی تو نماز فاسد ہو جائے گی اور آتے میں پڑ جائے گا تو فاسد نہ ہوگی بعضوں نے کہا ہے حکم برعکس ہے اور صحیح یہ ہے کہ دونوں میں فاسد ہوتی ہے اور تسبیح اور تہلیل اصح قول کے بموجب بناء کو منع نہیں کرتی ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر امام کو رکوع میں حدث ہوا اور اس نے سر اٹھا کر سمع اللہ لمن حمدہ کہا یا سجدہ میں حدث ہوا اور سر اٹھا کر اللہ اکبر کہا اور کہنے میں نماز کے رکن ادا کرنے کا ارادہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر ادا ئے رکن کا ارادہ نہیں کیا تو اس میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں یہ کافی میں لکھا ہے امام کو سجدہ میں حدث ہوا اور اس نے اللہ اکبر کہتے ہوئے سر اٹھایا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر بلا تکبیر کے سر اٹھایا تو نماز فاسد نہ ہوگی پھر دوسرے کو خلیفہ کر دے یہ وجیزہ کردری میں لکھا ہے اور اگر سوتے میں حدث ہوا پھر تھوڑی دیر کے بعد ہوشیار ہوا تو اس وقت بناء کرے اور اگر تھوڑی دیر بیداری میں توقف کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ بعد حدث کے کوئی ایسا فعل نہ کرے کہ اگر حدث نہ ہوتا تو منافی صلوٰۃ کے ہوتا صرف وہی افعال کرے جو اس وقت ضروری یا ضروری امور کے ضروریات میں سے ہیں یا اس کے توابع اور متمات میں سے ہیں یہاں تک کہ اگر کسی کو حدث ہوا پھر اس نے کلام کیا یا عمداً احدث کیا یا قہقہہ لگایا یا کھایا یا پیا یا مثل اس کے کوئی اور کام کیا تو بناء جائز نہ ہوگی اور یہ حکم ہے اس صورت میں کہ اگر مجنون ہو گیا یا بیہوش ہو گیا یا جنابت ہوگئی یہ بدائع میں لکھا ہے یا کسی عورت کی فرج کی طرف کو دیکھا اور

انزال ہو گیا یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور کسی برتن سے یا کنویں سے پانی لیا اور اس کی حاجت ہے پھر وضو کیا تو بناء جائز ہے اور اگر استنجا کیا پس اگر ستر کھولا تو بناء باطل ہوگی یہ بدائع میں لکھا ہے۔

---

۱ یعنی سبحان اللہ پڑھنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے بناء کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے ۱۲

۲ یوں ہی اگر رسی لانے کی ضرورت ہوئی لیکن مضمرات میں کہا کہ صحیح یہ کنویں سے پانی بھرنے میں بناء کرے اور خلاصہ میں کہ یہی مختار ہے ۱۲ م

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | 316 | Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

If a worshipper (musalli) experiences a state of ritual impurity (hadas) and goes to perform ablution (wudu), and during wudu their body part that must be covered (satar) is exposed or they uncover it themselves, Qadi Abu Ali Nasafi states that if there was no other alternative, the prayer will not be nullified (fasid); this is recorded in 'Al-Nihayah'. If a woman uncovers her forearms for wudu [while in prayer], her prayer will be void (batil); this is the correct view. When performing wudu, one should wash the limbs three times each, wipe (masah) the entire head, rinse the mouth, put water in the nose, and fulfill all the sunnahs of wudu; this is the most correct view, as stated in 'Al-Tabyin'. However, if one washes four times each, they should restart the prayer from the beginning; this is mentioned in 'Al-Tatarkhaniyah'. If hadas occurs and water is far away but a well is nearby, one should choose whichever option involves less hardship between going to the water or drawing water from the well. The correct view is that if one draws water from a well, they must restart the prayer from the beginning; this is written in 'Al-Mudmarat' and is the preferred (mukhtar) position according to 'Al-Khulasah'. If hadas occurs during prayer and there is water in the person's house but they did not use it and headed towards a pool (hawz), and their house was closer than the pool, then if the distance between the house and the pool was less than two rows (saffs), the prayer will not be nullified. If it was more, the prayer becomes nullified. If there was water in the house but the person was accustomed to making wudu at the pool and forgot about the water at home and went to the pool for wudu, they may resume (perform 'bana') their prayer; this is recorded in 'Al-Khulasah'. If a place for wudu was available at the pool but they moved to another spot, if it was due to an excuse, such as the first spot being narrow, they may perform 'bana', otherwise not; this is stated in 'Al-Wajiz al-Kardari'. If one performed wudu and then remembered they hadn't wiped their head, and went and wiped it, then 'bana' is permissible. But if they didn't remember until they stood for prayer and then remembered, they must restart the prayer from the beginning; this is recorded in 'Al-Khulasah'. If one forgot their garment and went back to pick it up, they must restart the prayer from the beginning; this is in 'Al-Tatarkhaniyah'. If a worshipper has hadas and there was water in a vessel inside the mosque, they made wudu and then carried the vessel back to their spot for prayer, if they carried it with one hand, 'bana' is permissible; this is stated in 'Al-Muhit'. If a worshipper has hadas and goes to their house for wudu, and the door was closed, they opened it and then performed wudu, then upon leaving, if there is a fear of thieves, they may close the

door; otherwise, they should not; this is in 'Al-Tatarkhaniyah'. If one filled a vessel with water and carried it with both hands, they cannot perform 'bana', but if carried with one hand, 'bana' is permissible, as recorded in 'Al-Jawharat al-Nayyirah'. If some impurity (najasat) fell [on the worshipper] that makes prayer invalid and they washed it, if that impurity was due to the same hadas, they can perform 'bana'. If it was due to another cause, they cannot; Imam Abu Yusuf holds a differing opinion on this.

If some impurity was due to another cause and some due to hadas, they cannot perform 'bana' even if both impurities are in the same spot; this is in 'Al-Tabyin'. If impurity falls on one's garment and it's possible to remove that garment and another garment is available, and they remove it at that time, it is permissible. If it's not possible to remove it, for example, another garment is not available, or if they performed any part of the prayer with that garment, then by consensus (ijma), the prayer is nullified. If no part of the prayer was performed with it but they waited for a while, even if for a long time, the prayer is not nullified. However, if it was possible to remove the garment at that time, for example, another garment was available, but they did not remove it and did not perform any part of the prayer with it, our companions differ. Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf stated that the prayer becomes nullified; this is in 'Al-Muhit'. If a worshipper has hadas and goes for wudu, then intentionally causes hadas again, then 'bana' will not be permissible for them; this is stated in 'Fatawa Qadi Khan'. Included among the conditions is that after an involuntary hadas (hadas-e-samawi), no other previous or new hadas should manifest; if so, 'bana' is permissible, as written in 'Al-Bahr al-Ra'iq'. If someone was praying while wiping over leather socks (khuffayn) and experienced hadas, and during the process of wudu the period for wiping expired, they must restart the prayer from the beginning; this is the correct view. Similarly, if someone was praying with tayammum and experienced hadas, then went for [another] tayammum but found water, they should not perform 'bana'. The same rule applies to a woman with chronic vaginal discharge (mustahadah) when hadas occurs during prayer and she goes to rectify it; this is in 'Al-Muhit al-Sarakhsi'. Likewise, for one wiping over a bandage (jabirah), if the wound heals at that time, or for someone whose wound was bleeding and the prayer time expires, then 'bana' is not permissible; this is in 'Al-Tatarkhaniyah'. Also among these is that if he is a follower (muqtadi) and the imam has not yet finished the prayer, and there is an obstacle between him and the imam such that...

नमाज़ी को हद्दस (अशुद्धि) हुई और वह वुज़ू करने के लिए गया और वुज़ू के दौरान उसका सतर (वह अंग जो ढके होने चाहिए) खुल गया या उसने खुद खोला, तो काज़ी अबू अली नसफी ने कहा है कि अगर इसके बिना कोई चारा न था तो उसकी नमाज़ फासिद (रद्द) नहीं होगी, यह 'निहाया' में लिखा है। अगर औरत वुज़ू के वास्ते अपनी बाहें खोले तो उसकी नमाज़ बातिल हो जाएगी, यही सही है। जब वुज़ू करे तो अंगों को तीन-तीन बार धोए, पूरे सिर का मसह करे, कुल्ली करे, नाक में पानी डाले और वुज़ू की तमाम सुन्नतें पूरी करे, यही ज़्यादा सही है, यह 'तबीन' में लिखा है। लेकिन अगर उसने चार-चार बार धोया तो नमाज़ फिर से शुरू से पढ़े, यह 'ततारखनिया' में लिखा है। अगर हद्दस हुआ और पानी दूर है और कुआँ पास है, तो पानी तक जाने और कुएँ से पानी निकालने में जिसमें मशक्कत कम हो उसी को चुने। और सही यह है कि अगर कुएँ से पानी निकाले तो नमाज़ शुरू से पढ़े, यह 'मुज़मरात' में लिखा है और यही पसंदीदा (मुख्तार) है, यह 'खुलासा' में लिखा है। नमाज़ पढ़ते समय हद्दस हुआ और उसके घर में पानी था लेकिन उससे वुज़ू नहीं किया और हौज (तालाब) का इरादा किया, और उसका घर हौज की तुलना में करीब था, तो अगर हौज और घर के बीच दो सफों (पंक्तियों) से कम का फासला था तो नमाज़ फासिद नहीं होगी और अगर इससे ज्यादा था तो नमाज़ फासिद हो जाएगी। अगर उसके घर में पानी था और उसकी आदत हौज से वुज़ू करने की थी और वह घर के पानी को भूल गया और हौज पर जाकर वुज़ू किया तो अपनी नमाज़ वहीं से आगे जारी रखे (बना करे), यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर हौज पर वुज़ू की जगह मिल गई फिर वहाँ से दूसरी जगह हट गया तो अगर किसी उज्र (कारण) से हटा, जैसे कि पहली जगह तंग थी, तो 'बना' कर सकता है, वरना नहीं कर सकता, यह 'वजीज़ करदरी' में लिखा है। अगर वुज़ू किया और उसे याद आया कि मैंने सिर का मसह नहीं किया है और जाकर मसह कर आया तो 'बना' जायज़ है। और अगर याद न आया यहाँ तक कि नमाज़ के लिए खड़ा हो गया फिर याद आया तो नमाज़ फिर से शुरू से पढ़े, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर अपना कपड़ा भूल गया था और लौटकर कपड़ा उठाया तो नमाज़ शुरू से पढ़े, यह 'ततारखनिया' में लिखा है। नमाज़ी को हद्दस हुआ और मस्जिद के अंदर बर्तन में पानी था, उससे वुज़ू किया और फिर अपनी नमाज़ की जगह तक बर्तन उठाकर ले गया, अगर एक हाथ से उठाया है तो 'बना' जायज़ है, यह 'मुहीत' में लिखा है। नमाज़ी को हद्दस हुआ और वुज़ू करने के लिए अपने घर गया और दरवाजा बंद था, उसे खोला फिर वुज़ू किया, फिर जब निकले और चोर का डर हो तो दरवाजा बंद कर दे, वरना बंद न करे, यह 'ततारखनिया' में लिखा है। अगर बर्तन को पानी से

भरकर दोनों हाथों से उठाया तो 'बना' न करे और अगर एक हाथ से उठाया तो 'बना' जायज़ है, यह 'जौहरत-उन-नय्यरा' में लिखा है। अगर कोई ऐसी नजासत (गंदगी) लग गई जिससे नमाज़ जायज़ नहीं, उसे धोया, अगर वह नजासत उसी हद्दस की वजह से लगी थी तो 'बना' कर सकता है, और अगर किसी और वजह से लगी थी तो 'बना' नहीं कर सकता, इमाम अबू यूसुफ़ का इसमें मतभेद है।

अगर कुछ नजासत किसी और वजह से और कुछ हद्दस की वजह से लगी थी तो 'बना' नहीं कर सकता चाहे दोनों नजासतें एक ही जगह हों, यह 'तबीन' में लिखा है। अगर उसके कपड़े पर नजासत लग गई और उस कपड़े का उतारना मुमकिन है और दूसरा कपड़ा मिल गया और उस समय उस कपड़े को उतार दिया तो जायज़ है। और अगर उस कपड़े को उतार करना मुमकिन नहीं, जैसे दूसरा कपड़ा मौजूद नहीं या अगर उसी कपड़े से नमाज़ का कोई हिस्सा अदा किया तो सर्वसम्मति (इज्मा) से नमाज़ फासिद हो जाएगी। और अगर उससे नमाज़ का कोई हिस्सा अदा नहीं किया लेकिन कुछ देर ठहरा, तो चाहे बहुत देर ठहरा हो नमाज़ फासिद नहीं होगी। और अगर उस वक्त उस कपड़े को उतार देना मुमकिन है जैसे दूसरा कपड़ा मिल गया मगर उसने उस कपड़े को नहीं निकाला और उससे नमाज़ का कोई हिस्सा भी अदा नहीं किया तो इसमें हमारे साथियों का मतभेद है और इमाम अबू हनीफा और इमाम अबू यूसुफ ने कहा है कि नमाज़ फासिद हो जाएगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर नमाज़ी को हद्दस हो गया और वुज़ू करने के लिए गया फिर जानबूझकर दोबारा हद्दस कर दिया तो उसके लिए 'बना' जायज़ न होगी, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। और इनमें से एक यह भी है कि इस कुदरती हद्दस (हद्दस-ए-समावी) के बाद कोई और नया हद्दस ज़ाहिर न हो तो 'बना' जायज़ है, यह 'बहर-उर-राइक' में लिखा है। अगर कोई व्यक्ति मोज़ों पर मसह करके नमाज़ पढ़ रहा था और उसे हद्दस हो गया और वुज़ू के लिए गया और वुज़ू के दौरान मसह की मियाद (समय सीमा) समाप्त हो गई तो नमाज़ शुरू से पढ़े, यही सही है। जैसे कोई तयम्मुम से नमाज़ पढ़ रहा था और हद्दस हो गया और फिर तयम्मुम के लिए गया और पानी मिल गया तो 'बना' न करे। और यही हुक्म मुस्तहाज़ा औरत (बीमारी के रक्त वाली महिला) का है जब उसे नमाज़ में हद्दस हो जाए और वह उसे दूर करने के लिए जाए, यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। और इसी तरह पट्टी (जबीरा) पर मसह करने वाले का अगर उस वक्त ज़ख्म ठीक हो जाए या किसी का ज़ख्म बह रहा था और नमाज़ का वक्त निकल गया तो 'बना' जायज़ नहीं, यह 'ततारखनिया' में लिखा है। इनमें से एक यह भी है कि अगर वह मुक्तदी (इमाम के पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) है और इमाम अभी नमाज़ से फारिग नहीं हुआ है और इमाम और उसके बीच कोई ऐसी रुकावट है कि...

مصلی کو حدث ہوا اور وضو کرنے کے لئے گیا اور اس کا ستر وضو میں کھل گیا یا اس نے خود کھولا تو قاضی ابوعلی نسفی نے کہا ہے کہ بغیر اس کے چارہ نہ تھا تو نماز اس کی فاسد نہ ہوگی یہ نہایہ میں لکھا ہے اگر عورت وضو کے واسطے اپنی باہیں کھولے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی یہی صحیح ہے جب وضو کرے تو تین تین بار اعضا کو دھوئے اور پورے سر پر مسح کرے اور کلی کرے اور ناک میں پانی ڈالے اور تمام سنتیں وضو کی ادا کرے یہی اصح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے لیکن اگر اس نے چار چار بار دھویا تو از سر نو نماز پڑھے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اگر حدث ہوا اور پانی دور ہے اور کنواں قریب ہے تو پانی تک جانے اور کنوئیں سے پانی نکالنے میں جس میں مشقت کم ہوا اسی کو اختیار کرے اور صحیح یہ ہے کہ اگر کنوئیں سے پانی نکالے تو از سر نو نماز پڑھے یہ مضمرات میں لکھا ہے یہی مختار ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے نماز پڑھتے میں حدث ہوا اور اس کے گھر میں پانی ہے اور اس سے وضو نہ کیا اور حوض کا قصد کیا اور گھر اس کا بہ نسبت حوض کے قریب تھا تو اگر حوض اور گھر میں دو صفوں سے کم فاصلہ تھا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس سے زیادہ تھا تو نماز فاسد ہو جائے گی اگر اس کے گھر پانی تھا اور عادت اس کی حوض سے وضو کرنے کی تھی اور گھر کے پانی کو بھول گیا اور حوض پر جا کر وضو کیا تو اپنی نماز پر بنا کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ۔ اگر حوض پر وضو کی جگہ مل گئی پھر وہاں سے دوسری جگہ کو ہٹ گیا تو اگر کسی عذر سے ہٹا مثلاً وہ پہلا مکان تنگ تھا تو بنا کر سکتا ہے نہیں تو بنا نہیں کر سکتا یہ وجیز کردری میں لکھا ہے اگر وضو کیا اور اس کو یاد آیا کہ میں نے سر پر مسح نہیں کیا اور جا کر مسح کر آیا تو بنا جائز ہے اور اگر یاد نہ آیا یہاں تک کہ نماز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد آیا تو از سر نو نماز پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے

اگر اپنا کپڑا بھول گیا تھا اور لوٹ کر کپڑا اٹھایا تو از سر نو نماز پڑھے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے مصلی کو حدث ہوا اور مسجد کے اندر برتن میں پانی تھا اس سے وضو کیا اور پھر اپنی نماز کی جگہ تک برتن اٹھا کر لے گیا اگر ایک ہاتھ سے اٹھایا ہے تو بنا جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے مصلی کو حدث ہوا اور وضو کرنے کے لئے اپنے گھر کو گیا اور دروازہ بند تھا اس کو کھولا پھر وضو کیا پس جب نکلے تو اگر چور کا خوف ہے تو دروازہ بند کر دے۔ ورنہ بند نہ کرے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اگر برتن کو پانی سے بھر کر دونوں ہاتھوں سے اٹھایا تو بنا نہ کرے اور اگر ایک ہاتھ سے اٹھایا تو بنا جائز ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اگر کوئی ایسی نجاست لگ گئی جس سے نماز جائز نہیں اس کو دھویا اگر وہ نجاست اسی حدث کی وجہ سے لگی تھی تو بنا کر سکتا ہے اور اگر کسی اور وجہ سے لگی تھی تو بنا نہیں کر سکتا امام ابو یوسفؒ کا اس میں خلاف ہے۔

اگر کچھ نجاست کسی اور وجہ اور کچھ حدث کی وجہ سے لگی تھی تو بنا نہیں کر سکتا اگر چہ دونوں نجاستیں ایک ہی جگہ ہوں یہ تبیین میں لکھا ہے اگر اس کے کپڑے پر نجاست لگ گئی اور اس کپڑے کا نکالنا ممکن ہے اور دوسرا کپڑا مل گیا اور اس وقت اس کپڑے کو نکال دیا تو جائز ہے اور اگر اس کپڑے کو نکالنا ممکن نہیں مثلاً دوسرا کپڑا موجود نہیں یا اگر اسی کپڑے سے نماز کا کوئی جزو ادا کیا تو بالاجماع نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس سے نماز کا کوئی جزو ادا نہیں کیا لیکن کچھ دیر ٹھہرا تو اگرچہ بہت دیر ٹھہرا ہو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس وقت اس کپڑے کا نکال دینا ممکن ہے مثلاً دوسرا کپڑا مل گیا مگر اس نے اس کپڑے کو نہ نکالا اور اس سے نماز کا کوئی جزو بھی ادا نہیں کیا تو اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اگر مصلی کو حدث ہو گیا اور وضو کرنے کے لئے گیا پھر عمداً اور حدث کر دیا تو بنا اس کے واسطے جائز نہ ہوگی

یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ اس حدث سماوی کے بعد کوئی پہلا اور حدث ظاہر نہ ہو تو بنا جائز ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر کوئی شخص موزوں پر مسح کر کے نماز پڑھتا تھا اور اس کو حدث ہو گیا اور وضو کے لئے گیا اور وضو کے درمیان میں مدت مسح کی تمام ہوگئی تو از سر نو نماز پڑھے یہی صحیح ہے جیسے کوئی تیمم سے نماز پڑھتا تھا اور حدث ہو گیا اور پھر تیمم کے واسطے گیا اور پانی مل گیا تو بنا نہ کرے اور یہی حکم ہے مستحاضہ عورت کا جب اس کو نماز میں حدث ہو جائے اور وہ اس کو رفع کرنے کے واسطے جائے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اس طرح جبیرہ پر مسح کرنے والے کا اگر اس وقت زخم اچھا ہو جائے یا کسی کا زخم بہتا تھا اور وقت نماز کا نکل گیا تو بنا جائز نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر مقتدی ہے اور امام ابھی نماز سے فارغ نہیں ہوا اور امام اور اس کے درمیان میں کوئی ایسا حائل ہے کہ اس

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (Page 317) Book of Prayer

...it is not permissible to follow [the imam] from the place where he performs ablution (wudu). He should return to the imam. If the imam has already finished, he should not return. There is a difference of opinion regarding the invalidity of his prayer if he does return. If he can follow from his current position and there is no obstacle to following, he should do so from there and not go to the imam; this is mentioned in *Al-Bahr al-Ra'iq*. If he intends to pray separately, he has the choice after wudu to complete it where he is or go to his prayer mat; going to the prayer mat is superior, as stated in *Al-Kafi*. If the imam experienced a state of ritual impurity (hadath) and appointed someone else as imam and went to perform wudu, if the [replacement] imam has finished the prayer, then the first imam is considered an individual (munfarid). He may finish his prayer where he is or go to the prayer mat. If the prayer is not yet finished, he should join the congregation and complete his prayer behind his deputy (khalifa); this is recorded in *Sharh al-Wiqayah*. Among these rules is that if a *Sahib al-Tartib* (one who has no missed prayers) experiences this hadath unintentionally, and after the hadath remembers a missed prayer, this is mentioned in *Al-Bahr al-Ra'iq*. Also among them is that if an imam experiences hadath, he should not appoint someone as a deputy who is not fit for leadership (imamate). Thus, if he appoints a woman as a deputy, he must repeat the prayer from the beginning; this is mentioned in *Al-Bahr al-Ra'iq*.

Section Regarding the Appointment of a Deputy (Istikhlaf)

In cases where it is permissible to continue (bina) the prayer, the imam should appoint a deputy. In cases where continuation is not permissible, he cannot appoint a deputy. Whoever was initially qualified to be an imam for that person is also qualified to be his deputy. Whoever was initially unqualified to be his imam is also unqualified to be his deputy; this is in *Al-Muhit*. The method of appointing a deputy is to step back while bending and place a hand on the nose so others might think he has a nosebleed, and signal someone from the first row to be the deputy. However, he must not speak (kalam). He has the authority to appoint a deputy as long as he has not left the rows in an open field, or the mosque building in a city; this is in *Al-Tabyin*. If the imam experienced hadath and appointed a deputy who was outside the mosque, even if the rows reached him, the appointment is invalid. According to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, the prayer of the congregation becomes invalid. Regarding the imam's prayer, there are two reports; the more correct one is that it also becomes invalid. This is in *Fatawa Qadi Khan*. It is preferable that the imam

does not appoint a *masbooq* (one who joined the prayer late) as a deputy. If he does, the *masbooq* should decline. If he accepts, it is permissible; this is in *Al-Zahiriyyah*. If a *masbooq* takes over, he should start the prayer from where the imam left off. When he reaches the point of salam, he should bring forward someone who performed the full prayer to lead the final salutation with the congregation. If the *masbooq* deputy laughed loudly (qahqaha), intentionally caused a hadath, spoke, or left the mosque when the imam's prayer was meant to end, his prayer is invalid, but the congregation's prayer is complete. If the first imam had already finished, his prayer is not invalid; if not, it becomes invalid. This is the more correct view as stated in *Al-Hidayah*. If the imam missed a ruku (bowing), he should signal the deputy by placing his hand on his knee. If he missed a prostration (sajdah), he should place his hand on his forehead. If he missed recitation (qira'at), he should place his hand on his mouth.

Footnotes: 1. In short, if the time for an excused person expires, the prayer becomes void. 2. Tartib (sequence) is not maintained here, nor is it waived, otherwise if tartib is waived due to lack of time, remembering [a missed prayer] is not harmful and continuation remains permissible. 3. Appointing a deputy is not obligatory for the imam who experienced hadath, but he has the first right to do so. 4. This situation applies to the right, left, and rear; ahead it is possible within the limit of the *sutrah* (partition). If there is no sutrah, crossing the place of prostration invalidates the prayer and the appointment of a deputy will not be correct; as in *Al-Tahawi*. 5. Then this *masbooq* should complete his own prayer. 6. For prostration, if one remains, place one finger on the forehead, otherwise two fingers. (1) If the deputy was appointed while speaking, the entire prayer is invalidated, whether done intentionally or forgetfully.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (317) किताबुस सलात

...को अपनी वज़ू की जगह से इक्तिदा (पीछे नमाज़ पढ़ना) जायज़ नहीं है, तो वह फिर उसके पास आए। और अगर इमाम फारिग (नमाज़ पूरी) कर चुका हो तो वापस न लौटे, और अगर लौटा तो उसकी नमाज़ के फासिद (अमान्य) होने में मतभेद है। और अगर वह अपनी जगह से इक्तिदा कर सकता है और इक्तिदा में कोई रुकावट नहीं है, तो उसी जगह से इक्तिदा कर ले, इमाम के पास न आए; यह 'बहुल राइक' में लिखा है। और अगर अलग से नमाज़ पढ़नी थी, तो वज़ू के बाद उसे अधिकार है कि वहीं पूरी कर ले या अपने नमाज़ पढ़ने की जगह (मुसल्ला) पर जाए; मुसल्ला पर जाना अफ़ज़ल (बेहतर) है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और अगर इमाम को हदस (वज़ू टूटना) हुआ था और वह किसी दूसरे को इमाम बना कर वज़ू करने गया था, तो अगर वह इमाम नमाज़ से फारिग हो चुका हो तो पहला इमाम मुन्फ़रिद (अकेले नमाज़ पढ़ने वाले) के हुक्म में है। चाहे वहीं नमाज़ पढ़े चाहे मुसल्ला पर आए। और अगर अभी फारिग नहीं हुआ है, तो इमाम जमात में आए और अपने खलीफ़ा (उप-इमाम) के पीछे नमाज़ पूरी करे; यह 'शरह विक़ाया' में लिखा है। और उनमें से एक यह भी है कि अगर साहिबे-तर्तीब (जिसकी कोई नमाज़ क़ज़ा न हो) को यह हदस भूल से हुआ, फिर उसे हदस के बाद अपनी किसी नमाज़ का छूट जाना याद आ जाए, यह 'बहुल राइक' में लिखा है। और उनमें से यह भी है कि अगर इमाम को हदस हुआ है, तो किसी ऐसे को खलीफ़ा न बनाए जो इमामत के लायक न हो। अतः यदि किसी महिला को खलीफ़ा बना दिया, तो नए सिरे से नमाज़ पढ़े। यह 'बहुल राइक' में लिखा है।

फ़स्ल (अध्याय) खलीफ़ा (उप-इमाम) बनाने के बयान में

जिन स्थितियों में नमाज़ को जारी रखना जायज़ है, उनमें इमाम को चाहिए कि किसी को भी खलीफ़ा बनाए, और जिन स्थितियों में जारी रखना जायज़ नहीं, उनमें खलीफ़ा नहीं बना सकता। और जिस इमाम को हदस हुआ है, जो व्यक्ति शुरुआत से उस इमाम के बनने की योग्यता रखता था, वह उसका खलीफ़ा बनने की भी योग्यता रखता है। और जो व्यक्ति शुरुआत से उसका इमाम बनने की योग्यता नहीं रखता था, वह उसका खलीफ़ा बनने की भी योग्यता नहीं रखता; यह 'मुहीत' में है। और खलीफ़ा बनाने का तरीका यह है कि झुककर पीछे की ओर हटे और नाक पर हाथ रख ले ताकि दूसरों को यह भ्रम हो कि नकसीर (नाक से खून) फूटी है, और पहली सफ़ (पंक्ति) में से इशारे से किसी को खलीफ़ा बना दे, लेकिन बात (कलाम) न करे। जंगल में जब तक सफ़ों से बाहर नहीं हुआ और मस्जिद में जब तक कि मस्जिद से बाहर नहीं निकला, खलीफ़ा बनाने का अधिकार है; यह

'तबीन' में लिखा है। अगर इमाम को हदस हुआ और उसने किसी ऐसे व्यक्ति को खलीफ़ा बनाया जो मस्जिद से बाहर था, लेकिन वहाँ तक सफ़ें मस्जिद की सफ़ों से मिली हुई थीं, तो उसका खलीफ़ा बनाना सही नहीं होगा। इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के अनुसार क़ौम (जमात) की नमाज़ फासिद हो जाएगी, और इमाम की नमाज़ फासिद होने के बारे में दो रिवायतें हैं, सबसे सही यह है कि फासिद हो जाएगी; यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। बेहतर यह है कि इमाम 'मसबूक़' (वह जो नमाज़ में देर से शामिल हुआ हो) को खलीफ़ा न बनाए। और अगर इमाम ने मसबूक़ को खलीफ़ा बनाया, तो उसे चाहिए कि वह स्वीकार न करे। और अगर वह स्वीकार कर ले तो जायज़ है; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और अगर मसबूक़ आगे बढ़ गया, तो उसे चाहिए कि जहाँ से इमाम ने छोड़ा है वहीं से नमाज़ शुरू करे। और जब सलाम के करीब पहुँचे, तो किसी ऐसे व्यक्ति को आगे कर दे जिसे पूरी नमाज़ मिली हो, वह जमात के साथ सलाम फेर दे। अगर मसबूक़ खलीफ़ा ने इमाम की नमाज़ पूरी होते समय ज़ोर से हँस दिया (क़हक़हा) या जानबूझकर हदस किया या बात की या मस्जिद से बाहर निकल गया, तो उसकी नमाज़ फासिद हो गई और क़ौम की नमाज़ पूरी है। और पहला इमाम अगर नमाज़ से फारिग हो चुका हो तो उसकी नमाज़ फासिद न होगी, और अगर फारिग नहीं हुआ तो फासिद हो जाएगी; यही सबसे सही है, यह 'हिदाया' में लिखा है। अगर इमाम से रुकू छूट गया है, तो खलीफ़ा को इस तरह इशारे से बताए कि अपना हाथ घुटने पर रख दे। और अगर सजदा छूट गया है, तो माथे पर हाथ रख दे। और अगर क़िरात (कुरान पाठ) छूट गई है, तो मुँह पर हाथ रख दे।

फुटनोट्स: १ संक्षेप में यह कि हर मज़दूर (लाचार) का समय निकल गया तो नमाज़ बातिल हो गई। २ यहाँ तर्तीब (क्रम) न रहे, साक़ित (निरस्त) भी न हो, अन्यथा यदि समय की कमी के कारण तर्तीब साक़ित हो जाए तो याद आना हानिकारक नहीं और नमाज़ जारी रखना जायज़ होगा। ३ खलीफ़ा बनाना इमाम (जिसे हदस हुआ) पर वाजिब नहीं है, लेकिन खलीफ़ा बनाने का पहला हक उसी का है। ४ यह स्थिति दाएं बाएं और पीछे की दिशा में हुई, और आगे की ओर सुतरा (आड़) की सीमा में हो सकता है। और अगर सुतरा न हो, तो सजदे की जगह से आगे बढ़ना नमाज़ को बेकार कर देगा और खलीफ़ा बनाना सही नहीं होगा; जैसा कि 'तहावी' में है। ५ फिर यह मसबूक़ अपनी नमाज़ पूरी कर ले। ६ सजदे के लिए यदि एक सजदा बाकी हो तो माथे पर एक उंगली, वरना दो उंगलियां रखे। (१) अगर बातचीत के साथ खलीफ़ा बनाया, तो सबकी नमाज़ फासिद हो गई, चाहे जानबूझकर हो या भूल से।

کو اپنے وضو کی جگہ سے اقتداء جائز نہیں ہے تو اس کے پاس پھر آئے اور امام اگر فارغ ہو چکا تو عود نہ کرے اور اگر عود کیا تو اس کی نماز کے فاسد ہو ہونے میں اختلاف ہے اور اگر وہ اپنی جگہ سے اقتداء کر سکتا ہے اور کوئی مانع اقتداء کا نہیں تو اسی جگہ سے اقتداء کر لے امام کے پاس نہ آئے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر علیحدہ نماز پڑھنا تھا وضو کے بعد اس کو اختیار ہے کہ وہیں تمام کر لے یا اپنے مصلی پر جائے مصلی پر جانا افضل ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر امام کو حدث ہوا تھا اور وہ کسی دوسرے کو امام کر کے وضو کو گیا تھا اگر وہ امام نماز سے فارغ ہو چکا تو پہلا امام منفرد کے حکم میں ہے۔ چاہے وہیں نماز پڑھے چاہے مصلی پر آئے اور اگر ابھی فارغ نہیں ہوا تو امام جماعت میں آئے اور اپنے خلیفہ کے پیچھے نماز تمام کرے یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر صاحب ترتیب کو یہ حدث سہادی ہوئے تو اس کو بعد حدث کے اپنی کسی نماز کا فوت ہو جانا یاد آجائے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر امام کو حدث ہوا ہے تو کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جو امامت کے لائق نہ ہو پس اگر کسی عورت کو خلیفہ کر دیا تو از سر نو نماز پڑھے۔ یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔

فصل خلیفہ کرنے کے بیان میں

جن صورتوں میں نماز کا بنا کرنا جائز ہے ان میں امام کو چاہئے کہ کسی کو بھی خلیفہ کرے اور جن صورتوں میں بنا جائز نہیں ان صورتوں میں خلیفہ نہیں کر سکتا اور جس امام کو حدث ہوا ہے جو شخص ابتدا سے اس امام بننے کی صلاحیت رکھتا تھا وہ اس کا خلیفہ بننے کی بھی صلاحیت رکھتا ہے اور جو شخص ابتدا سے اس کا امام بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا وہ اس کا خلیفہ

بننے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا یہ محیط میں ہے اور خلیفہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ جھکا ہوا پیچھے کو ہٹے اور ناک پر ہاتھ رکھ لے تاکہ اوروں کو یہ وہم ہو کہ نکسیر پھوٹی اور پہلی صف میں سے اشارہ سے کسی کو خلیفہ کر دے مگر کلام (۱) سے نہ کرے جنگل میں جب تک صفوں سے باہر نہیں ہوا اور مسجد میں جب تک کہ مسجد سے باہر نہیں نکلا خلیفہ کرنے کا اختیار ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر امام کو حدث ہوا اور اس نے کسی شخص کو خلیفہ کیا جو مسجد سے خارج تھا مگر وہاں تک صفیں مسجد کی صفوں سے ملی ہوئی تھیں تو اس کا خلیفہ کرنا صحیح نہ ہو گا اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قوم کی نماز فاسد ہو گی اور امام کی نماز فاسد ہونے میں دو روایتیں ہیں اصح یہ ہے کہ فاسد ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اولیٰ یہ ہے کہ امام مسبوق کو خلیفہ نہ کرے اور اگر امام نے مسبوق کو خلیفہ کیا تو اس کو چاہئے کہ وہ قبول نہ کرے اور اگر وہ قبول کرے تو جائز ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر مسبوق بڑھ گیا تو اس کو چاہئے کہ جہاں سے امام نے چھوڑا ہے وہاں سے نماز شروع کرے اور جب سلام کے قریب پہنچے تو کسی ایسے شخص کو بڑھا دے جس کو پوری نماز ملی ہو وہ جماعت کے ساتھ سلام پھیر دے اگر مسبوق خلیفہ نے امام کی نماز تمام ہونے وقت کے قہقہہ لگایا یا عمداً حدث کیا یا کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی اور قوم کی نماز پوری ہے اور پہلا امام اگر نماز سے فارغ ہو چکا تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی اور اگر فارغ نہیں ہوا تو فاسد ہو جائے گی یہی اصح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر امام سے رکوع چھوٹ گیا ہے تو خلیفہ کو اس طرح اشارہ بتا دے کہ اپنا ہاتھ گھٹنے پر رکھ دے اور اگر سجدہ چھوٹ گیا ہے تو پیشانی پر ہاتھ رکھ دے اور قرآت چھوٹی ہے تو منہ پر ہاتھ رکھ دے یہ

۱ غرضیکہ ہر معذور کا وقت نکل گیا تو نماز باطل ہوئی ۱۲ ع اور ترتیب یہاں نہ رہے ساقط بھی نہ ہو ورنہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو تو یاد آنا کچھ مضر نہیں اور بننا جائز رہے

گی ۱۲ ۳ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہیں ہے مگر پہلا استحقاق خلیفہ بنانے کا اسی کو ہے ۱۲ ۴ یہ صورت داہنے اور بائیں اور پیچھے کی جانب میں ہوئی اور آگے کی طرف حد سترہ میں ہو سکتا ہے اور اگر سترہ نہ ہو تو سجدہ کی جگہ سے تجاوز کرنا اس کے بعد نماز جاتی رہے گی اور خلیفہ کرنا درست نہ ہو گا کذافی الطحاوی ۱۲ ۵ پھر یہ مسبوق اپنی نماز پوری کرلے ۱۲ ۶ سجدہ نمازی کے لیے ایک باقی ہو تو پیشانی پر ایک انگلی ورنہ دو انگلیاں رکھے ۱۲ جامع الفتہ (۱) اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی خواہ عمداً ہو یا سہواً جملہ ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 318 Book of Salat (Prayer)

It is written in 'Bahr-ur-Raiq' that if one rak'ah is remaining for the Imam, he should signal with one finger. If two rak'ahs remain, he should signal with two fingers. If a prostration of recitation (Sajda-e-Tilawat) is due, he should place a finger on his forehead and tongue. If a prostration of forgetfulness (Sajda-e-Sahw) is due, he should place his hand over his heart. This is mentioned in 'Zahiriyya'. This applies when the substitute (khalifa) is unaware of these details; if he knows them, there is no need for signals, as stated in 'Tatar-Khaniya'.

If a person follows an Imam in a four-rak'ah prayer and the Imam experiences 'hadath' (ritual impurity, such as loss of wudu), and the Imam appoints that person as his substitute, but the follower does not know how much prayer the Imam has performed or how much remains, the follower should pray four rak'ahs and, as a precaution, sit (in the tashahhud position) in every rak'ah. This is noted in the section on 'Masbuq' (late joiner) in 'Fatawa Qazi Khan'.

If a 'Lahiq' (someone who joined from the start but missed rak'ahs later) is made a substitute, he should signal the congregation to wait and complete his missed parts first, then complete the congregational prayer. If he did not do so and started the Imam's prayer, then appointed someone else to lead the closing salutations (salam) at the end, this is permissible according to us (1), as written in 'Muzmarat'.

The imamate of the Imam who experienced 'hadath' continues until he leaves the mosque or appoints another as substitute and that substitute takes his place with the intention of leading. If none of this happens and the Imam performs wudu at the edge of the mosque while the congregation waits, and then he returns to finish the prayer, it is valid. However, if neither the Imam nor the congregation appointed a substitute and the Imam left the mosque, the congregation's prayer becomes invalid (fasid). The Imam may perform wudu and resume his prayer, as he is then considered an individual (munfarid) worshiper. This is in 'Al-Muhit'.

If someone steps forward on their own without being appointed and takes the Imam's place before the Imam leaves the mosque, it is valid. But if he reaches the prayer niche (mihrab) after the Imam has already left the mosque, his and the congregation's prayer becomes invalid, though the Imam's own prayer remains valid. This is written in 'Fatawa Qazi Khan'. If only one person is behind the Imam and 'hadath' occurs, that person automatically becomes the substitute Imam, whether the Imam intended it or not. If the Imam appoints one person and the congregation

appoints another, the Imam's appointee takes precedence. However, if the second person intends to lead before the first one does, the second becomes the Imam. If different groups in the congregation appoint different people, the one followed by the majority is the Imam. If groups are equal, the prayer of all is invalidated.

If two people step forward, the one who reaches the Imam's spot first is the Imam. If they reach at the same time and different people follow each, the one followed by more people is valid, and the other invalid. If followers are equal on both sides, no preference can be given and the prayer of both is invalid. This is written in 'Tabyeen'. If the Imam appoints someone from the back rows and then leaves the mosque, that person becomes the Imam if they make the intention. However, the prayer of anyone standing ahead of him becomes invalid. The prayer of the Imam, those to the left and right of the substitute, and those behind him remains valid.

---

(1) It is better for the Imam to restart the prayer to avoid disagreement with Imam Shafi'i's school, where such substitution is not permissible, ensuring the prayer is valid according to everyone. (1) And if the Imam signals to the Masbuq that he did not recite (Quran) in the first two rak'ahs, then recitation will be obligatory for the Masbuq in all four rak'ahs: in two as the Imam's deputy and in the other two as part of his own prayer. This problem is posed as a riddle: who is the worshiper for whom recitation is obligatory in all four rak'ahs?

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① ३१८ किताब-उस-सलात

'बहर-उर-रायिक' में लिखा है कि यदि इमाम की कोई रकात शेष रह गई हो, तो वह एक उंगली से इशारा कर दे। यदि दो रकात शेष हों, तो दो उंगलियों से इशारा कर दे। यदि सजदा-ए-तिलावत शेष हो, तो पेशानी और ज़बान पर उंगली रख दे, और यदि सजदा-ए-सह्व शेष हो, तो दिल पर हाथ रखे। यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। यह उस समय है जब ख़लीफ़ा (स्थानापन्न) को ये बातें मालूम न हों; यदि उसे पता हो, तो इशारे की आवश्यकता नहीं है, जैसा कि 'तातारख़ानिया' में वर्णित है।

यदि किसी व्यक्ति ने चार रकातों वाली नमाज़ में इमाम की पैरवी की और इमाम को 'हदस' (वुज़ू टूटना) हो गया, और उसने उसी व्यक्ति को अपनी जगह आगे बढ़ा दिया, जबकि मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) को यह ज्ञात नहीं कि इमाम ने कितनी नमाज़ पढ़ी है और कितनी बाकी है, तो मुक़्तदी को चाहिए कि वह चार रकातें पढ़े और एहतियातन हर रकात में बैठे। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' के'फ़स्ल मसबूक' में लिखा है।

यदि किसी 'लाहिक' (वह नमाज़ी जिसकी रकातें शुरू में छूट गई हों) को ख़लीफ़ा बनाया जाए, तो उसे चाहिए कि वह जमात को इशारा करे और अपनी नमाज़ पूरी करे, फिर जमात की नमाज़ पूरी कराए। यदि उसने ऐसा नहीं किया और इमाम की नमाज़ पढ़ने लगा, और जब सलाम का समय आया तो दूसरे को सलाम फेरने के लिए ख़लीफ़ा बना दिया, तो हमारे पास यह जायज़ है (1)। यह 'मुज़मरात' में लिखा है।

जिस इमाम को 'हदस' हुआ है, उसकी इमामत तब तक बनी रहेगी जब तक वह मस्जिद से बाहर न निकल जाए या किसी और को ख़लीफ़ा न बना दे और वह ख़लीफ़ा उसकी जगह खड़ा होकर इमामत की नियत न कर ले। यदि इनमें से कुछ भी न हुआ और इमाम ने मस्जिद के किनारे पर वुज़ू किया और जमात उसका इंतज़ार करती रही, फिर इमाम अपनी जगह वापस आया और नमाज़ पूरी कराई, तो यह जायज़ है। लेकिन यदि न तो इमाम ने किसी को ख़लीफ़ा बनाया और न ही कौम ने, यहाँ तक कि इमाम मस्जिद से बाहर चला गया, तो जमात की नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) हो जाएगी। इमाम वुज़ू करके अपनी नमाज़ जारी रख सकता है क्योंकि वह अब 'मुन्फ़रिद' (अकेला नमाज़ पढ़ने वाला) के हुक्म में है। यह 'मुहीत' में लिखा है।

यदि कोई व्यक्ति किसी के आगे बढ़ाए बिना स्वयं आगे बढ़ गया और इमाम के मस्जिद से बाहर जाने से पहले इमाम की जगह खड़ा हो गया, तो यह जायज़ है। परंतु यदि वह इमाम के मस्जिद से बाहर

जाने के बाद मेहराब तक पहुँचा, तो उस व्यक्ति और जमात की नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, लेकिन इमाम की नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि इमाम के पीछे केवल एक ही व्यक्ति हो और इमाम को 'हदस' हो जाए, तो वह व्यक्ति स्वयं इमामत के लिए निश्चित हो जाएगा, चाहे इमाम ने उसे नियत में चुना हो या नहीं। यदि इमाम ने एक व्यक्ति को आगे बढ़ाया और कौम ने दूसरे को, तो इमाम वही होगा जिसे इमाम ने नियुक्त किया है। परंतु यदि कौम के नियत करने से पहले दूसरे व्यक्ति ने इमामत की नियत कर ली, तो वही इमाम होगा। यदि कौम के विभिन्न समूहों ने अलग-अलग लोगों को आगे बढ़ाया, तो जिसकी तरफ बहुमत होगा वही इमाम माना जाएगा। यदि दोनों बराबर हों, तो सबकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी।

यदि दो व्यक्ति आगे बढ़े, तो जो पहले इमाम की जगह पहुँचा वही इमाम है। यदि पहुँचने में भी दोनों बराबर हों और कुछ लोगों ने एक की और कुछ ने दूसरे की पैरवी की, तो जिसकी पैरवी अधिक लोगों ने की उसकी नमाज़ सही होगी और दूसरे की फ़ासिद। यदि दोनों ओर लोगों की संख्या बराबर हो, तो किसी को वरीयता नहीं दी जा सकती और दोनों की नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। यह 'तब्ईन' में लिखा है। यदि इमाम ने सफ़ों के आखिर में से किसी को ख़लीफ़ा बनाया और खुद मस्जिद से बाहर चला गया, तो उस वक्त इमामत की नियत कर ली तो इमाम हो जाएगा, मगर जो शख्स उससे आगे है उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और इमाम की नमाज़ और जो शख्स ख़लीफ़ा के दाएँ और बाएँ हैं और जो पीछे हैं उनकी नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी।

---

(1) इमाम के लिए नए सिरे से नमाज़ पढ़ना श्रेष्ठ है ताकि इमाम शाफ़ई के दृष्टिकोण से मतभेद से बचा जा सके क्योंकि उनके अनुसार ऐसा इख़्तिलाफ़ जायज़ नहीं है। (1) और यदि इमाम ने मसबूक को इशारा किया कि मैंने पहले दोगाना (दो रकातों) में क़िरात नहीं पढ़ी है, तो चारों रकातों में मसबूक पर क़िरात फ़र्ज़ होगी; दो में इमाम के नायब होने की वजह से और दो में अपनी खुद की नमाज़ में। इस मसले की एक पहेली पूछी जाती है कि वह कौन सा नमाज़ी है जिस पर चारों रकातों में क़िरात फ़र्ज़ है।

بحرالرائق میں لکھا ہے اور اگر کوئی رکعت اس پر باقی ہے تو ایک انگلی سے اشارہ کر دے اور اگر دور کعتیں باقی ہیں تو دو انگلیوں سے اشارہ کر دے اور اگر سجدہ تلاوت باقی ہے تو پیشانی اور زبان پر انگلی رکھ دے اور اگر سجدہ سہو باقی ہے تو دل پر رکھے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ یہ اس وقت ہے کہ جب خلیفہ کو یہ باتیں معلوم نہ ہوں اور اگر معلوم ہوں تو کچھ حاجت نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے کسی شخص نے چار رکعتوں کی نماز میں امام کا اقتدا کیا اور امام کو حدث ہو گیا اور اس نے اسی شخص کو بڑھا دیا اور مقتدی کو یہ معلوم نہیں کہ امام نے کس قدر نماز پڑھی ہے اور کتنی اس پر باقی ہے تو مقتدی کو چاہئے چار رکعتیں پڑھے اور احتیاطاً ہر رکعت میں بیٹھے جائے یہ فتاویٰ قاضی خان کی فصل مسبوق میں لکھا ہے اور اگر لاحق کو خلیفہ کیا تو خلیفہ کو چاہئے کہ قوم کو اشارہ کرے اور اپنی نماز ادا کرے پھر جماعت کی نماز تمام کرا دے اور اگر ایسا نہ کیا اور امام کی نماز پڑھنے لگا اور جب سلام کے موقع پر پہنچا اور دوسرے کو سلام پھیرنے کے واسطے خلیفہ کر دیا تو ہمارے نزدیک جائز (۱) ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور جس امام کو حدث ہوا ہے اس کی امامت اس وقت تک قائم رہے گی جب تک مسجد سے خارج ہو یا کسی اور کو خلیفہ کر دے اور وہ خلیفہ اس کی جگہ آکھڑا ہو اور امامت کی نیت کر یا قوم سے کسی اور کو خلیفہ کر دے اور اگر ان امور میں سے ایک امر بھی نہ ہوا اور امام نے مسجد کے کنارہ پر وضو کیا اور جماعت اس کی منتظر رہی اور پھر امام اپنی جگہ پر آیا اور ان کے ساتھ نماز تمام کی تو جائز ہے اور اگر نہ امام نے کسی کو خلیفہ کیا نہ قوم نے یہاں تک کہ امام مسجد سے باہر نکل گیا تو قوم کی نماز فاسد ہو جائے گی اور امام وضو کر کے بنا کرئے اس لئے کہ وہ اپنی ذات کے واسطے منفرد کے حکم میں ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر کوئی شخص

بغیر کسی کے بڑھائے خود ہی بڑھ گیا اور امام کے مسجد سے خارج ہونے سے پہلے امام کی جگہ کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور اگر کسی شخص کے محراب تک پہنچنے سے پہلے امام مسجد سے خارج ہو گیا اور اس کے بعد وہ امام کی جگہ پر کھڑا ہو گیا تو اس شخص کی اور قوم کی نماز فاسد ہو گی اور امام کی نماز فاسد نہ ہو گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر امام کے پیچھے ایک ہی شخص ہو اور امام کو حدث ہو تو وہ شخص امامت کے لئے معین ہو گیا خواہ امام اس کو اپنی نیت میں معین کرے یا نہ کرے اگر امام نے ایک شخص کو بڑھایا اور قوم نے دوسرے شخص کو بڑھایا تو امام وہی ہو گا جس کو امام نے بڑھایا لیکن اگر اس کی نیت کرنے سے پہلے قوم دوسرے شخص کے اقتدا کی نیت کرے تو دوسرا شخص امام ہو جائے گا اور اگر قوم سے ہر گروہ نے ایک ایک شخص کو بڑھایا تو جس کی طرف اکثر ہوں گے وہی امام ہو گا اور اگر برابر ہوں تو کل کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر دو شخص بڑھے تو جو شخص پہلے امام کی جگہ پر پہنچ گیا وہی امام ہے اور اگر بڑھنے میں دونوں برابر ہیں اور بعضوں نے ایک سے اقتدا کیا اور بعضوں نے دوسرے سے تو جس سے بہت لوگوں نے اقتدا کیا ہے اسی کی نماز صحیح ہو گی اور جس سے کم لوگوں نے اقتدا کیا ہے اس کی نماز فاسد ہو گی اور اگر دونوں طرف آدمی برابر ہوں تو کسی کی ترجیح ممکن نہ ہو گی اور دونوں کی نماز فاسد ہو جائے گی یہ تبیین میں لکھا ہے اگر امام نے صفوں کے آخر میں سے کسی کو خلیفہ کیا اور خود مسجد سے خارج ہو گیا تو اس وقت امامت کی نیت کر لی تو امام ہو جائے گا مگر جو شخص اس سے آگے ہے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور امام کی نماز اور جو شخص خلیفہ کے داہنے اور بائیں ہیں اور جو پیچھے ہیں ان کی نماز فاسد نہ ہو گی اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ جب امام کی جگہ کھڑا ہوں گا اس وقت امام بنوں گا اور امام قبل اس سے کہ خلیفہ اس کی جگہ پر پہنچے امامت کی نیت کرے مسجد سے خارج ہو گیا تو اس سب کی نماز فاسد ہو جائے گی خلیفہ اور قوم کی نماز جائز ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ

امام مسجد نے کسی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ نے کسی اور شخص کو خلیفہ کیا فضلٰی نے کہا ہے کہ اگر پہلا امام ابھی مسجد سے خارج

---

(۱) اور از سر نو پڑھنا امام کا افضل ہے واسطے بچنے کے خلاف سے امام شافعی کے نزدیک اختلاف جائز نہیں اس لئے نماز نئے سرے سے پڑھنا افضل ہے تاکہ سب کے نزدیک نماز ہو جائے ۱۲ (۱) اور اگر امام نے اشارہ کیا مسبوق کو کہ میں نے پہلے دوگانہ میں قرآت نہیں پڑھی تو چاروں رکعتوں میں قرأت مسبوق پر فرض ہو گی دومیں بوجہ نیابت امام کے اور دو میں خود اپنی نماز میں۔ اس مسئلہ کی چیستان پوچھی جاتی ہے کہ کونسا نمازی ہے جس پر چاروں رکعتوں میں قرأت فرض ہے۔

...he did not exit the mosque, and the deputy (Khalifa) had not yet reached the Imam's spot. In this situation, if someone else was appointed as a deputy, it is permissible, as if he himself stepped forward or the previous Imam moved him forward; otherwise, it is not permissible—this is recorded in *Al-Khulasa*. If someone experienced a state of impurity (hadath) and was alone, and had not yet exited the mosque when someone else joined him in prayer, and then the Imam left the mosque, according to our scholars, the second person becomes the successor to the first; this is written in *Al-Zahiriya*. If the Imam is stuck during recitation (Qira'at), he should appoint another as a deputy; this ruling applies when he has not yet recited the minimum amount required for the prayer to be valid, and the recitation stopped due to embarrassment or fear, not forgetfulness. However, if he has recited enough for the prayer to be valid, he should not appoint a successor but should perform the bowing (Ruku) and continue the prayer in that manner. If he appoints a successor unnecessarily, the prayer will become invalid (fasid), as recorded in *Al-Tabyeen*. If he completely forgets the recitation, appointing a successor is impermissible by consensus (*Ijma*). According to *Sharh Hidaya*, if a traveler follows a traveler and the Imam experiences hadath and appoints a resident (*muqim*) as successor, the traveler is not obligated to complete the full four cycles of prayer. Even if a traveler is appointed successor and intends to stay (*iqamah*) at that moment, the travelers in the congregation are not required to complete the full prayer. This is written in *Al-Muhit al-Sarkhasi*. Similar issues include when someone suspects hadath[1] and leaves the mosque, then realizes they were not in a state of impurity; such a person must restart the prayer from the beginning. If they had not left the mosque, they could complete the remaining part, as stated in *Al-Hidaya*. In contrast, if someone suspected they started prayer without wudu, or thought the duration for wiping over socks (*masah*) had expired, or thought they saw water from afar while having performed *tayammum* (dry ablution), or suspected they missed the morning prayer during noon, or saw a stain on their clothes and mistakenly considered it an impurity and left the prayer—in all such cases, the prayer becomes invalid. Homes, Eidgahs, and funeral prayer areas are treated like mosques in this regard. In the wilderness, the area occupied by the prayer rows (*saffs*) is treated as a mosque. If the Imam experiences hadath and moves forward without a barrier (*sutrah*), the area of the rows behind him is considered; if a *sutrah* exists, that marks the limit—this is in *Al-Tabyeen*. If praying alone in the wilderness, the area up to the place of prostration

and an equivalent distance to the right, left, and back is treated as a mosque, as stated in *Al-Muhit*. If a woman leaves her designated prayer spot, her prayer becomes invalid, as her prayer rug (*musalla*) holds the same status for her as a mosque does for men; she even performs spiritual retreat (*i'tikaf*) there. If a worshiper fears hadath and leaves, and then it actually occurs, he cannot continue that prayer; this is in *Fatawa Qazi Khan*. Prayer becomes void (*batil*) in several cases described hereafter: if the sun rises during the Fajr prayer, if the time for Asr starts during the Jumu'ah prayer, if bandages on a wound fall off after it has healed, if an illiterate person (*ummi*) is appointed as successor, if someone was praying by gestures and gains the strength for Ruku and Sujud, if an excuse for a disabled person ceases, or if the duration for wiping over socks ends and water becomes available (unless water is unavailable).

Footnotes: (1) Based on the Hadith of Abu Bakr (RA), who stepped back upon sensing the Prophet's (PBUH) arrival, and the Prophet (PBUH) stepped forward to complete the prayer. If this were not permissible, the Prophet (PBUH) would not have done it. The condition regarding the minimum required recitation exists because appointing a successor after completing the mandatory amount is impermissible by consensus. In such a case, the Imam becomes "unqualified" (*ummi*), and the congregation's prayer becomes void. This also applies to an individual worshiper (as noted in *Al-Shami*). If an impurity that prevents prayer (like a nosebleed) affects the Imam and gets on his clothes, the prayer is not void provided he washes the cloth with fresh wudu and continues. (1) For example, if one suspected a drop (of urine) had fallen, left the mosque, and then realized it hadn't, one must restart the prayer from the beginning.

बाहर नहीं निकला और खलीफा (नायब) इमाम की जगह नहीं पहुँचा, इस हालत में किसी और को खलीफा बना दिया तो जायज़ है और ऐसा हो जाएगा जैसे वह खुद आगे बढ़ा है या पहले इमाम ने उसे आगे बढ़ाया है, वरना जायज़ नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर किसी को हदस (वुज़ू टूटना) हुआ और उसके साथ कोई और न था और वह अभी मस्जिद से नहीं निकला था कि किसी और शख्स ने आकर उससे इक़्तदा (अनुसरण) कर ली, फिर इमाम मस्जिद से निकला, तो हमारे सहाबा (विद्वानों) के नज़दीक दूसरा शख्स पहले का खलीफा हो जाएगा, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और अगर क़िरात (कुरान पाठ) में रुक गया, तो चाहिए कि दूसरे को खलीफा कर दे, यह हुक्म उस वक्त है जब उस कद्र क़िरात न की हो जिससे नमाज़ जायज़ हो जाती है, और शर्मिंदगी या खौफ की वजह से क़िरात रुक गई हो, भूला न हो। लेकिन अगर उतनी क़िरात कर चुका है जिससे नमाज़ जायज़ हो जाती है, तो खलीफा न बनाए बल्कि रुकू कर दे और इसी तरह नमाज़ पूरी करे। अगर खलीफा बनाएगा तो उसकी नमाज़ फासिद (अमान्य) हो जाएगी क्योंकि खलीफा की ज़रूरत नहीं है, यह 'तबीन' में लिखा है। और अगर क़िरात करना बिल्कुल भूल गया, तो खलीफा बनाना इज्मा (सर्वसम्मति) से जायज़ नहीं है। यानी 'शरह हिदाया' में है, एक मुसाफिर ने मुसाफिर से इक़्तदा की और इमाम को हदस हो गया और उसने किसी मुक़ीम (स्थानीय) को खलीफा बना दिया, तो मुसाफिर को पूरी नमाज़ पढ़ना लाज़िम न होगी। और अगर मुसाफिर को खलीफा बनाया और उसने उसी वक्त इक़ामत (ठहरने) की नीयत कर ली, तब भी जमात वाले मुसाफिरों पर पूरी नमाज़ पढ़ना लाज़िम न होगी। यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। और इसी से मिलते-जुलते मसले हैं कि किसी को हदस का गुमान[1] हुआ और वह मस्जिद से बाहर निकल गया, फिर मालूम हुआ कि उसे हदस नहीं हुआ था, तो वह नए सिरे से नमाज़ पढ़े। और अगर मस्जिद से बाहर नहीं निकला है, तो जितनी नमाज़ बाकी है उसे पूरा कर ले, यह 'हिदाया' में लिखा है। इसके विपरीत, अगर किसी को गुमान हुआ कि उसने बिना वुज़ू नमाज़ शुरू कर दी या मोज़ों पर मसह किया था और लगा कि मसह की मुद्दत बीत चुकी है, या तयम्मुम किया हुआ था और दूर से रेत देखकर पानी का भ्रम हो गया, या साहिब-ए-तरतीब को ज़ुहर में यह गुमान हुआ कि फज्र की नमाज़ नहीं पढ़ी, या कपड़े पर कोई दाग देखा और उसे नजासत (अशुद्धि) समझकर नमाज़ छोड़ दी, तो नमाज़ फासिद हो जाएगी। घर, ईदगाह और जनाज़ा की नमाज़ की जगह मस्जिद के हुक्म में है। जंगल में जहाँ तक सफों (पंक्तियों) की जगह है, वह मस्जिद मानी जाएगी। अगर इमाम को हदस हुआ और वह आगे बढ़ा और सामने सुतरा (आड़) न था,

तो सफों की जगह तक के सामने का ऐतबार किया जाएगा, और सुतरा होने पर वहीं तक हद होगी। अगर जंगल में अकेला नमाज़ पढ़ रहा है, तो सामने जहाँ तक सजदा करने की जगह है और दाएँ बाएँ व पीछे की उतनी ही जगह मस्जिद के हुक्म में है। अगर औरत अपनी नमाज़ की जगह से हट गई, तो उसकी नमाज़ फासिद हो गई, क्योंकि उसका मुसल्ला (जायनमाज़) उसके लिए वैसा ही है जैसे पुरुषों के लिए मस्जिद। वह अपने मुसल्ले पर ही एतिकाफ करती है। अगर नमाज़ी को डर हुआ कि हदस हो जाएगा और वह नमाज़ से हट गया, फिर उसे हदस हुआ, तो वह उस नमाज़ पर आगे की नमाज़ नहीं बना सकता। आगे बताई गई स्थितियों में नमाज़ बातिल (शून्य) हो जाती है: जैसे फज्र की नमाज़ में सूरज निकल आए, जुमा की नमाज़ में असर का वक्त शुरू हो जाए, ज़ख्म की पट्टी ठीक होने पर गिर जाए, किसी उम्मी (अनपढ़) को खलीफा बना दिया जाए, इशारों से नमाज़ पढ़ रहा था और अब रुकूसजदे की ताकत आ गई, या माज़ूर (लाचार) की मजबूरी खत्म हो जाए, या मोज़ों पर मसह की मुद्दत खत्म हो गई और पानी मिल गया (अगर पानी न मिले तो अलग बात है)।

पाद-टिप्पणियाँ: (1) हज़रत अबूबक्र (रज़ि.) की हदीस के दलील से कि जब उन्होंने आप (सल्ल.) की आहट सुनी तो क़िरात से रुककर पीछे हट गए, फिर आप (सल्ल.) ने आगे बढ़कर नमाज़ पूरी की। अगर यह जायज़ न होता तो आप ऐसा न करते। फर्ज़ की मात्रा की कैद इसलिए है क्योंकि अगर फर्ज़ की मात्रा पढ़ने के बाद खलीफा बनाएगा तो वह इज्मा से नाजायज़ होगा। इमाम इस सूरत में 'उम्मी' (अयोग्य) हो गया और कौम की नमाज़ बातिल हो गई। अगर अकेले व्यक्ति को यह पेश आए तो वह भी जारी नहीं रख सकेगा (कज़ा फ़िश-शामी)। अगर इमाम को नमाज़ रोकने वाली नजासत लग जाए, जैसे नकसीर फूटना, और वह कपड़े पर लग जाए, तो नमाज़ फासिद नहीं होगी बशर्ते वह वुज़ू के साथ कपड़ा धोकर नमाज़ पूरी करे। (१) मिसाल के तौर पर, लगा कि कतरा निकल आया है, मस्जिद से बाहर निकलकर पता चला कि नहीं निकला, तो नए सिरे से नमाज़ पढ़नी होगी।

خارج نہیں ہوا اور خلیفہ امام کی جگہ نہیں پہنچا اس حالت میں کسی اور کو خلیفہ کر دیا تو جائز اور ایسا ہو جائے گا کہ کہ وہ خود بڑھا ہے یا پہلے امام نے اس کو بڑھایا ہے ورنہ جائز نہیں ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی کو حدث ہوا اور اس کے ساتھ کوئی اور نہ تھا اور وہ ابھی مسجد سے نہ نکلا تھا کہ کسی اور شخص نے آ کر اس سے اقتدا کر لیا پھر امام مسجد سے نکلا تو ہمارے اصحاب کے نزدیک دوسرا شخص پہلے کا خلیفہ ہو جائے گا یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے اور اگر قرأت میں رک گیا تو چاہئے کہ دوسرے کو خلیفہ کر دے یہ حکم اس وقت ہے کہ اس قدر قرأت نہ کی ہو جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے اور شرمندگی اور خوف کی وجہ سے قرأت سے بند ہو گیا بھولا نہ ہو لیکن اس قدر قرأت کرنی ہے جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے تو خلیفہ نہ کرے بلکہ رکوع کر دے اور اس طرح نماز پڑھتا رہے اور اگر خلیفہ کرے گا تو نماز اس کی فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ خلیفہ کی ضرورت نہیں ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور اگر قرأت کرنا بالکل بھول گیا تو خلیفہ کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے یعنی شرح ہدایہ ایک مسافر نے مسافر سے اقتدا کیا اور امام کو حدث ہو گیا اور اس نے کسی مقیم کو خلیفہ کر دیا تو مسافر کو پوری نماز پڑھنا لازم نہ ہوگی اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اور اس نے اس وقت نیت اقامت کی کرلی تب جماعت والے مسافروں کو پوری نماز پڑھنا لازم نہ ہوگی۔ یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اسی سے ملتے ہوئے ہیں یہ مسئلے کسی کو حدث کا گمان[1] ہوا اور مسجد سے خارج ہو گیا پھر معلوم ہوا کہ اس کو حدث نہیں ہوا تو از سر نو نماز پڑھے اور اگر مسجد سے خارج نہیں ہوا ہے تو جس قدر باقی رہے ہے اس کو پورا کر لے یہ ہدایہ میں لکھا ہے بر خلاف اس کے کہ اگر کسی کو گمان ہوا کہ اس نے بغیر وضو نماز شروع کردی یا موزوں پر مسح کیا تھا اور گمان ہوا کہ مدت مسح کی گذر

چکی یا تیمم کئے ہوئے تھا اور دور سے ریت دیکھ کر اس پر پانی کا گمان کر لیا یا صاحب ترتیب کو ظہر میں یہ گمان ہوا کہ میں نے فجر کی نماز نہیں پڑھی یا کوئی داغ کپڑے پر دیکھا اور اس کو نجاست سمجھ لیا اور نماز سے پھر گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور گھر اور عید گاہ اور جنازہ کی نماز پڑھنے کا مکان بمنزلہ مسجد کے ہیں اور جنگل میں جہاں تک صفوں کی جگہ ہو مسجد کے حکم میں ہے اور اگر امام کو حدث ہوا اور آگے کو بڑھا اور اس کے سامنے سترہ نہ تھا تو جس قدر صفوں کی جگہ ہو اس کے پیچھے ہی اس قدر کا سامنا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس کے سامنے سترہ ہے تو وہ وہیں تک حد ہو گی یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور اگر جنگل میں اکیلا نماز پڑھتا ہے تو سامنے اس کے جہاں تک سجدہ کی جگہ ہے اور اس قدر داہنے اور اس قدر بائیں اور اس قدر پیچھے مسجد کے حکم میں ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اور عورت جب اپنی نماز پڑھنے کی جگہ سے اتری تو نماز اس کی فاسد ہو گئی اس لئے کہ اس کی مصلیٰ کو اس کے واسطے وہی حکم ہے جو مردوں کو مسجد کا ہوتا ہے اس واسطے وہ اپنے مصلیٰ پر اعتکاف کرتی ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر نماز پڑھنے والے کو یہ خوف ہوا کہ مجھے حدث ہو جائے گا اور وہ نماز سے پھر گیا پھر اس کو حدث ہوا تو اس پر بنا نہیں کر سکتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے جو صورتیں آگے بیان ہوتی ہیں ان میں نماز باطل ہو جاتی ہے۔ جس وقت صبح کی نماز میں سورج نکل آئے یا جمعہ کی نماز میں عصر کا وقت داخل ہو جائے یا کسی نے زخم پر پٹیاں باندھی تھیں زخم اچھا ہو کر وہ پٹیاں گر گئیں یا کسی امی کو خلیفہ کر دیا یا اشارہ سے نماز پڑھتا تھا اور اب رکوع اور سجدہ کی طاقت ہوگئی یا عذر والے کا عذر جاتا رہا یا موزوں پر مسح کیا تھا ان کی مدت گذر گئی اور پانی ملتا تھا اگر پانی نہ ملتا ہو تو

حواشی: (1) بدلیل حدیث ابوبکر رضی اللہ عنہ کہ انہوں نے جب آہٹ آنحضرت ﷺ کی پائی تو قرآت سے بند ہوئے اور پیچھے ہٹ گئے پس آنحضرت ﷺ نے آگے بڑھ کر نماز کو تمام کیا تو اگر یہ امر

جائز نہ ہوتا تو آنحضرت ﷺ اس کو نہ کرتے اور فرض کے مقدار کی قید اس وجہ سے لگائی کہ اگر بعد پڑھنے مقدار فرض کے کرے گا تو خلیفہ کرنا بالاجماع ناجائز ہوگا ۱۲ ہے اس لیے کہ امام اس صورت میں امی ہو گیا اور قوم کی نماز باطل ہوگئی تو اگر منفرد کو یہ صورت پیش ہوگی تو وہ بھی بنا نہ کر سکے گا کذا فی الشامی اور اگر لگ جائے امام کو نجاست مانع نماز کی مثلاً امام کو نکسیر پھوٹی اور زائد اثر قد وہم اُس کے کپڑے کو لگ گئی تو اس نجاست سے نماز فاسد نہ ہوگی وضو کے ساتھ کپڑا دھو کر بنا کر سکتا ہے ہاں اگر خاصے سے نجات مانع لے گی تو مفسد ہوگی ۱۲ (۱) مثلاً کہاں ہوا کہ قطرہ اتر آیا پس مسجد سے نکل کر یہ ظاہر ہوا کہ نہیں اترا تو نئے سرے سے نماز پڑھے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 320 | Book of Prayer

The prayer will not be invalidated (batil), while some have stated it will be. [For instance], if one performed 'Masah' (wiping) over socks and removed them with minimal action; for example, if the socks are very loose such that removing them does not require extensive action (Amal-e-Kaseer). However, if one removes the socks through extensive action, then by consensus (Ijma), the prayer is completed. Or, if an unlettered person (Ummi) was praying and recalled a Surah, or if someone was reciting the Quran and he did not engage in learning it from him but merely memorized it by hearing; if he actually learned it from him, the prayer would be complete. This applies when the Ummi is praying alone or leading the prayer in a situation where his leadership (Imamat) is valid. But if he is praying behind a reciter (Qari), then according to most jurists (Fuqaha), his prayer will become invalid (fasid). According to Faqih Abu Laith, it will not be invalid; this is mentioned in 'Tabyeen' and is the most authentic view, as noted in 'Zahiriyyah'. Or, if a naked person finds clothing with which prayer is valid—meaning it is not contaminated with such impurity (najasat) that prevents prayer, or it is contaminated but he has means to clean it, or he has no means to clean it but a quarter of the cloth is pure enough to cover his private parts (Awrah). Or, if one was praying with dry ablution (Tayammum) and became capable of using water. Or, if he remembered a missed prayer while the order of prayers (Tartib) is still mandatory. Or, if he was praying behind someone performing Tayammum after having done Wudu himself, and that follower saw water. Or, if he was a follower and the Imam had missed a prayer and the Imam was a 'Sahib-e-Tartib' (one who must observe the sequence), and the follower remembered the Imam's missed prayer; in this case, only the follower's prayer is invalidated. This is written in 'Tabyeen'.

In all these cases where the prayer is invalidated, it cannot even be considered a voluntary (Nafl) prayer, except in three instances: remembering a missed prayer, the sun rising during the morning prayer (Fajr), or the time for the afternoon prayer (Asr) starting during the Friday (Jumu'ah) prayer; in these cases, it becomes Nafl, as written in 'Jawhara al-Nayyirah'. According to well-known narrations, these are twelve issues, to which some more have been added. Among them: someone was praying in impure clothing and then found something to wash away the impurity. Also, someone was performing a missed prayer and the time of Zawal (zenith) began, or the sun changed color due to setting, or it rose. Also, a slave-girl was praying without a headcover and was freed during the prayer but did not immediately cover her

head. All these issues are such that if any of them occurs to someone at a time when they have already sat for the duration of Tashahhud, or if it occurs during the prostration of forgetfulness (Sajda-e-Sahw), their prayer becomes invalid. If he is the Imam, the prayer of his followers also becomes invalid. If he has performed the salam but a Sajda-e-Sahw remains, and at that time one of these situations occurs: if he performs the prostration, the prayer is invalidated, otherwise it is not. If the congregation performed the salam before the Imam after sitting for the duration of Tashahhud, and then one of these situations occurred to the Imam, the Imam's prayer is invalidated but the congregation's is not. Similarly, if the Imam performed Sajda-e-Sahw and the congregation did not, and then one of these situations occurred to the Imam, the ruling remains the same. This is written in 'Tabyeen'.

---

1. It is written in 'Bahr al-Raiq' that for the validity of the follower's prayer, the Imam's recitation is key; since his prayer started perfectly, learning a verse at the end does not necessitate basing the 'strong' upon the 'weak'. This indicates that if the person is praying individually (Munfarid), the ruling remains applicable. 12

नमाज़ बातिल (अमान्य) नहीं होगी और कुछ ने कहा है कि बातिल हो जाएगी। या मोज़ों पर मसह (गीले हाथ फेरना) किया था और थोड़े अमल (कार्य) से मोज़े उतार लिए, उदाहरण के तौर पर मोज़े बहुत ढीले हों जिन्हें निकालने में बहुत अधिक कार्य की आवश्यकता नहीं होती। और यदि मोज़ा 'अमल-ए-कसीर' (अधिक कार्य) से निकाला तो सर्वसम्मति (इज्मा) से उसकी नमाज़ पूरी हो गई। या कोई 'उम्मी' (अनपढ़) नमाज़ पढ़ रहा था और उसे कोई सूरत याद आ गई, या कोई व्यक्ति क़ुरआन पढ़ रहा था और वह उसे सीखने में व्यस्त नहीं हुआ बल्कि सिर्फ सुनकर याद कर ली, और यदि वास्तव में उससे सीखा तो नमाज़ पूरी हो जाएगी। यह उस समय है जब उम्मी अकेला नमाज़ पढ़ रहा हो या ऐसी स्थिति में इमामत कर रहा हो जहाँ उसकी इमामत जायज़ है। लेकिन यदि वह 'कारी' (पढ़े-लिखे) के पीछे नमाज़ पढ़ रहा हो, तो अधिकांश फ़कीहों के अनुसार उसकी नमाज़ फ़ासिद (भंग) हो जाएगी, और फ़कीह अबू लैथ के अनुसार फ़ासिद नहीं होगी, यह 'तबीन' में लिखा है और यही अधिक सही (असह) है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। या किसी नग्न व्यक्ति को ऐसा कपड़ा मिल गया जिससे नमाज़ जायज़ है, अर्थात उसमें ऐसी नजासत (अशुद्धि) नहीं लगी है जो नमाज़ में बाधक हो, या उसमें ऐसी नजासत लगी है और उसके पास ऐसी चीज़ मौजूद है जिससे नजासत दूर की जा सके या उसके पास नजासत दूर करने वाली कोई चीज़ नहीं है लेकिन चौथाई कपड़ा उससे अधिक पाक (शुद्ध) है और उससे सतर (शरीर के ढकने योग्य अंग) ढक सकता है। या कोई तैयम्मुम से नमाज़ पढ़ रहा था और पानी के उपयोग पर सक्षम हो गया। या किसी छूटी हुई नमाज़ का याद आना और अभी 'तरतीब' साकित (क्रम का गिरना) नहीं हुई है। या यदि वज़ू करके तैयम्मुम करने वाले के पीछे नमाज़ पढ़ रहा था और उस मुक्तदी ने पानी देख लिया। या मुक्तदी था और इमाम से कोई नमाज़ छूट गई थी और इमाम साहब-ए-तरतीब था और मुक्तदी को इमाम की नमाज़ का छूटना याद आया, तो केवल मुक्तदी की नमाज़ बातिल होगी, यह 'तबीन' में लिखा है।

इन सभी स्थितियों में जिनमें नमाज़ बातिल होती है, वह नफ़्ल (ऐच्छिक) भी नहीं हो सकती सिवाय तीन मसलों के और वह ये हैं: छूटी हुई नमाज़ का याद आना, या फ़ज्र की नमाज़ में सूरज का निकल आना, या जुमे की नमाज़ में असर का वक्त शुरू हो जाना, तो वह नफ़्ल हो जाएगी, यह 'जौहरा नय्यिरा' में लिखा है। प्रसिद्ध रिवायतों के अनुसार ये बारह मसले हैं, जिन पर कुछ मसले और भी बढ़ाए गए हैं। उनमें से एक यह है कि कोई नापाक कपड़े में नमाज़ पढ़ रहा था और अब ऐसी चीज़ मिल गई जिससे वह अशुद्धि धो सकता है। और उनमें से यह भी है कि कज़ा नमाज़ पढ़ रहा था और

ज़वाल (दोपहर ढलने) का समय शुरू हो गया या सूर्यास्त के कारण रंग बदल गया या सूर्योदय हो गया। और उनमें से यह भी है कि दासी बिना ओढ़नी के नमाज़ पढ़ रही थी और उसी स्थिति में आज़ाद हो गई और उसने उसी समय अपना सतर नहीं ढका। ये सभी मसले ऐसे हैं कि यदि इनमें से कोई एक किसी को ऐसे समय में पेश आए जब वह तशहुद (अत्तहियात) की मात्रा के बराबर बैठ चुका हो, या सजदा-ए-सहव (भूल का सजदा) में पेश आए, तो उसकी नमाज़ बातिल हो जाएगी। और यदि वह इमाम है, तो उसके मुक्तदियों की नमाज़ भी बातिल हो जाएगी। और यदि सलाम फेर दिया और उस पर सजदा-ए-सहव बाकी है, उस समय इनमें से कोई स्थिति पेश आई, तो यदि सजदा किया तो नमाज़ बातिल हो गई वरना बातिल नहीं। और यदि मुक्तदियों ने इमाम के तशहुद की मात्रा बैठने के बाद इमाम से पहले सलाम फेर दिया, फिर इमाम पर इनमें से कोई स्थिति पेश आई, तो इमाम की नमाज़ बातिल हो गई और मुक्तदियों की नमाज़ बातिल न होगी। इसी तरह यदि इमाम ने सजदा-ए-सहव किया और मुक्तदियों ने सजदा नहीं किया, फिर इमाम पर इनमें से कोई स्थिति पेश आई, तब भी यही हुक्म है, यह 'तबीन' में लिखा है।

---

1. 'बहर अल-रायिक' में लिखा है कि मुक्तदी की नमाज़ के सही होने की शर्त यह है कि इमाम की क़िरात है, तो उसकी नमाज़ की शुरुआत पूर्ण रूप से थी, तो अंत में आयत सीखने से 'कमज़ोर' पर 'मज़बूत' का आधार होना आवश्यक नहीं आता। इससे पता चला कि यदि नमाज़ी अकेला (मुनफ़रिद) होगा तो मसला वही रहेगा। 12

نماز باطل نہ ہو گی اور بعضوں نے کہا ہے باطل ہو گی یا موزوں پر مسح کیا تھا اور تھوڑے عمل سے موزے نکالے مثلاً موزے بہت ڈھیلے ہوں ان کے نکالنے میں بہت سے عمل کی حاجت نہیں ہوتی اور اگر موزہ عمل کثیر سے نکالے تو بالا جماع نماز اس کی پوری ہوگئی یا امی نماز پڑھتا تھا اور اس کو کوئی سورۃ یاد آگئی یا کوئی شخص قرآن پڑھتا تھا اس سے سیکھنے میں مشغول نہیں ہوا صرف سن کر یاد کر لی اور اگر حقیقت میں اس سے سیکھا تو نماز تمام ہو جائے گی یہ اس وقت ہے کہ امی اکیلا نماز پڑھتا ہو یا ایسی صورت میں امامت کرتا ہو کہ اس کی امامت جائز ہے لیکن اگر قاری کے پیچھے نماز پڑھتا ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک نماز اس کی فاسد ہو جائے گی اور فقیہ ابولیث کے نزدیک فاسد نہ ہوگی یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے یا ننگے کو ایسا کپڑا مل گیا جس سے نماز جائز ہے یعنی اس میں ایسی نجاست نہیں لگی ہے جو مانع صلوۃ ہو یا اس میں ایسی نجاست لگی ہے اور اس کے پاس ایسی چیز موجود ہے جس سے نجاست کو دور کیا جاسکے یا اس کے پاس نجاست دور کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے لیکن چوتھائی کپڑا اس سے زیادہ پاک ہے اور اس سے ستر ڈھک سکتا ہے یا تیمم سے نماز پڑھتا تھا اور پانی کے استعمال پر قادر ہو گیا یا کسی نماز کا فوت ہونا یاد آیا اور ابھی ترتیب ساقط نہیں ہوئی ہے یا اگر وضو کر کے تیمم کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھتا تھا اور اس مقتدی نے پانی دیکھ لیا یا مقتدی تھا اور امام سے کوئی نماز فوت ہوگئی تھی اور امام صاحب ترتیب تھا اور مقتدی کو امام کی نماز کا فوت ہونا یاد آیا تو فقط مقتدی کی نماز باطل ہوگی یہ تبیین میں لکھا ہے۔

ان سب صورتوں میں جو نماز باطل ہوتی ہے یہ نقل بھی نہیں ہو سکتی مگر تین مسئلوں میں ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ نماز کا فوت ہونا یاد آیا یا سورج صبح کی نماز میں طلوع ہو گیا یا

جمعہ کی نماز میں عصر کا وقت نکل گیا تو وہ نفل ہو جائے گی یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے

روایات مشہورہ کے بموجب یہ بارہ مسئلے ہیں اس پر بعض مسئلے اور بھی زیادہ کئے گئے ہیں منجملہ ان کے یہ کہ نجس کپڑے سے نماز پڑھتا تھا اب کوئی ایسی چیز مل گئی جس سے نجاست دھو سکتا ہے اور منجملہ ان کے یہ کہ قضا نماز پڑھتا تھا اور زوال کا وقت داخل ہو گیا یا سورج غروب کی وجہ سے متغیر ہو گیا یا طلوع ہو گیا اور منجملہ ان کے یہ ہیں کہ باندی بغیر اوڑھنی کے نماز پڑھتی تھی اور اسی حالت میں آزاد ہوگئی اور اس نے اسی وقت اپنا ستر نہیں ڈھک لیا یہ سارے مسئلے ایسے ہیں کہ اگر کسی کو ایک ان میں سے ایسے وقت میں عارض ہو کہ بقدر تشہد کے بیٹھ چکا ہے۔ یا سہو کے سجدہ میں عارض ہو تو اس کی نماز بھی باطل ہو جائے گی اور اگر وہ امام ہے تو اس کے مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی اور اگر سلام پھیر دیا اور اس پر سہو کا سجدہ باقی ہے اس وقت میں کوئی صورت ان صورتوں میں اسے اس پر عارض ہوئی تو اگر سجدہ کیا تو نماز باطل ہو گئی ورنہ باطل نہیں اور اگر قوم نے امام کے بقدر تشہد کے بیٹھنے کے بعد امام سے پہلے سلام پھیر دیا پھر امام پر ان صورتوں میں سے کوئی صورت عارض ہوئی تو امام کی نماز باطل ہوگئی قوم کی نماز باطل نہ ہوگی اور اس طرح اگر امام نے سہو کا سجدہ کیا اور قوم نے سجدہ نہ کیا پھر امام پر ان میں کی کوئی صورت عارض ہوئی تب بھی یہی حکم ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔

---

۱ بحر الرائق میں لکھا ہے کہ صحیح ہونے کی مقتدی کی نماز کی یہ ہے کہ امام کی قرآت ہے تو اُس کی نماز کا شروع کامل طور پر تھا تو آخر میں آیت سیکھنے سے قوی کی بنا ضعیف پر لازم نہیں آتی اس سے معلوم ہوا کہ اگر نمازی منفرد ہوگا تو مسئلہ فیہ رہے گا ۱۲

Chapter Seven Regarding things that invalidate or make the prayer (Salah) Makruh (disliked) It contains two sections:

First Section Regarding things that invalidate the prayer Things that invalidate prayer are of two types: speech (Kalam) and action. The first type is speech. If one speaks in prayer, whether forgetfully or knowingly, by mistake or intentionally, a little or a lot—even if it was to correct the prayer—for instance, if the Imam stands up at the time of sitting (Qa'dah) and the follower (Muqtadi) says "sit down," or if the Imam sits at the time of standing (Qiyam) and the follower says "stand up"—or if the speech is unrelated to the prayer, like common conversation, in all such cases, according to us, the prayer must be repeated from the beginning. This is stated in 'Al-Muhit'. This ruling applies if the person speaks before sitting for the duration of the Tashahhud. This is recorded in 'Fatawa Qazi Khan'. Furthermore, this rule applies if the speech is loud enough to be heard. If the speech is inaudible but the person can hear themselves, the prayer becomes invalid; this is in 'Al-Muhit'. If the person cannot hear themselves but the pronunciation is correct, the prayer is not invalidated; this is in 'Zahidi'. According to 'Nawazil', if one speaks in sleep during prayer and the prayer was complete, the prayer is invalidated, and this is the preferred view. 'Al-Muhit' states that if the final greeting (Salam) is performed intentionally before its time, the prayer is invalidated. If not done intentionally but under the assumption that the prayer was complete, it is not invalidated. However, if the prayer itself was forgotten, it will be invalidated. Greeting someone with Salam always invalidates the prayer; this is in 'Sharh Abul Makarim'. If a 'Masbuq' (one who joined late) performs Salam thinking they must do so with the Imam, it is treated as a termination of the act and the prayer cannot be continued; this is in 'Khulasa' and 'Fatawa Qazi Khan'. If a Masbuq joins the Imam in Salam knowing their own prayer is incomplete, it is invalidated. If they had forgotten, it is not invalidated because a forgetful Salam does not break the 'Tahrimah' (sanctity) of the prayer; this is in 'Sharh Tahawi' under the chapter on 'Sujud Sahw' (prostration of forgetfulness). If someone performs Isha and after two units (Rakats) performs Salam thinking it is Tarawih, or in Zuhr thinking it is Jumu'ah, or if a resident thinks they are a traveler and performs Salam after two units, they must repeat the prayer. However, if they performed Salam after two units thinking it was the fourth, they should continue the prayer and perform Sujud Sahw; this is in 'Fatawa Qazi Khan'. The general principle is: if the error occurs in the essence (Asl) of the prayer, it is invalidated; if it occurs in an attribute (Wasf), it is not;

this is in the 17th section of 'Al-Muhit'. If someone forgetfully intended to speak and said "As-Salamu" before remembering it was prohibited and stopping, the prayer is still invalidated. 'Al-Muhit' also notes that shaking hands with the intention of greeting invalidates prayer as it is effectively a form of communication.

(1) A greeting of Salam invalidates prayer as it is classified as speech. Performing Salam under the impression of it being Tarawih invalidates the prayer because the person intended to terminate it. Salam while standing is invalid because it is not the proper place for it. Since the funeral (Janazah) prayer consists of Salam while standing, a forgetful Salam in it is pardoned.

सातवाँ अध्याय उन चीज़ों के वर्णन में जिनसे नमाज़ फासिद (अमान्य) या मकरूह होती है
इसमें दो भाग हैं:

पहला भाग नमाज़ को फासिद (अमान्य) करने वाली चीज़ों के वर्णन में नमाज़ को फासिद करने वाली चीज़ें दो प्रकार की होती हैं: वचन (कलाम) और कर्म। पहली श्रेणी वचन है। यदि नमाज़ में जानबूझकर या अनजाने में, गलती से या इरादतन, थोड़ा या अधिक बोला जाए, भले ही वह नमाज़ के सुधार के लिए ही क्यों न हो—जैसे इमाम बैठने की जगह खड़ा हो जाए और मुक़्तदी (अनुयायी) कहे "बैठ जाइये," या खड़े होने के समय इमाम बैठ जाए और मुक़्तदी कहे "खड़े हो जाइये"—या वह बात नमाज़ के संबंध में न हो बल्कि सामान्य बातचीत हो, तो इन सभी स्थितियों में हमारे अनुसार नमाज़ को नए सिरे से पढ़ना होगा। यह 'मुहीत' में वर्णित है। यह नियम तब लागू होता है जब व्यक्ति तशहहुद (बैठने) की अवधि पूरी करने से पहले बोलता है। यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। साथ ही, यह नियम तब प्रभावी होता है जब बात इतनी ज़ोर से कही जाए कि सुनी जा सके। यदि कोई ऐसी बात कही गई जो सुनाई नहीं देती, लेकिन बोलने वाला स्वयं उसे सुन सकता है, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी। यह 'मुहीत' में लिखा है। और यदि बोलने वाला स्वयं भी नहीं सुन पाता और अक्षरों का उच्चारण सही है, तो नमाज़ अमान्य नहीं होगी; यह 'ज़ाहेदी' में उल्लेखित है। 'नवाज़िल' के अनुसार, यदि नमाज़ के दौरान सोते समय बात की जाए और नमाज़ पूरी हो चुकी हो, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी, और यही मत स्वीकार्य है। 'मुहीत' में लिखा है कि यदि जानबूझकर सलाम फेरा जाए, तो नमाज़ फासिद हो जाती है। यदि जानबूझकर नहीं बल्कि यह समझकर फेरा कि नमाज़ पूरी हो गई है, तो नमाज़ अमान्य नहीं होती। लेकिन यदि वह नमाज़ ही भूल गया था, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी। यदि किसी व्यक्ति को सलाम किया जाए, तो हर स्थिति में नमाज़ अमान्य होगी; यह 'शरह अबुल मकारिम' में है। यदि किसी 'मसबूक' (वह जिसकी कुछ रकातें छूट गई हों) ने यह समझकर सलाम फेरा कि उसे इमाम के साथ सलाम फेरना चाहिए, तो यह नया धर्म स्वीकार करने जैसा माना जाएगा और नमाज़ जारी रखना संभव नहीं होगा; यह 'ख़ुलासा' और 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में है। यदि मसबूक ने इमाम के साथ यह जानते हुए सलाम फेरा कि उसकी नमाज़ बाकी है, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी। यदि वह भूल गया था, तो अमान्य नहीं होगी क्योंकि भूलवश सलाम कहना नमाज़ की पवित्रता (तहरीमा) से बाहर नहीं करता; यह 'शरह तह़ावी' के'सजूद सह्व' (भूल के सजदे) अध्याय में है। यदि किसी ने ईशा की नमाज़ पढ़ी और दो रकातों के बाद उसे तरावीह समझकर सलाम फेर

दिया, या ज़ोहर में दो रकातों के बाद जुमा समझकर, या निवासी ने स्वयं को यात्री समझकर सलाम फेर दिया, तो उसे नए सिरे से नमाज़ पढ़नी होगी। लेकिन यदि दो रकातों के बाद यह सोचकर सलाम फेरा कि यह चौथी रकात है, तो वह नमाज़ जारी रखे और अंत में भूल का सजदा (सजदा सह्व) करे; यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में है। सामान्य नियम यह है कि यदि भूल नमाज़ के मूल भाग (अस्ल) में हुई है, तो नमाज़ अमान्य होगी, और यदि नमाज़ के गुणों (वस्फ़) में हुई है, तो अमान्य नहीं होगी; यह 'मुहीत' के १७वें भाग में है। यदि किसी ने भूलवश बात करने का इरादा किया और "अस्सलामु" कहते ही याद आया कि नमाज़ में बोलना वर्जित है और वह चुप हो गया, तो भी नमाज़ अमान्य हो जाएगी। 'मुहीत' के अनुसार, यदि सलाम की नीयत से हाथ मिलाया (मुसाफ़ा), तो भी नमाज़ अमान्य होगी क्योंकि वास्तव में यह भी बातचीत का एक रूप है।

(१) अभिवादन के सलाम से नमाज़ इसलिए अमान्य होती है क्योंकि यह कलाम (भाषण) के अंतर्गत आता है। तरावीह के भ्रम में सलाम इसलिए अमान्य है क्योंकि नमाज़ी ने नमाज़ को समाप्त करने का इरादा किया। खड़े होने की स्थिति में सलाम अमान्य है क्योंकि वह सलाम का उचित स्थान नहीं है। चूंकि जनाज़ा की नमाज़ में खड़े होकर ही सलाम फेरा जाता है, इसलिए जनाज़ा में भूलवश सलाम करना क्षम्य है।

ساتواں باب ان چیزوں کے بیان میں جن سے نماز فاسد یا مکروہ ہوتی ہے اس میں دو فصلیں ہیں

پہلی فصل نماز کو فاسد کرنے والی چیزوں کے بیان میں نماز کو فاسد کرنے والی دو قسم کی چیزیں ہوتی ہیں قول اور فعل پہلی قسم اقوال ہیں۔ اگر نماز میں بھول کر یا جان کر خطا سے یا ارادے سے تھوڑا یا بہت کلام کیا خواہ وہ اپنی نماز کی اصلاح کے واسطے کیا مثلاً امام قعدہ کے موقع پر کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے کہا بیٹھ جایا قیام کے وقت بیٹھ گیا اور مقتدی نے کہا کھڑا ہو جا یا وہ کلام امام کی نماز کے واسطے نہ ہو اور جیسے لوگ آپس میں باتیں کرتے ہیں ویسی باتیں ہوں تو سب صورتوں میں ہمارے نزدیک از سرنو نماز پڑھے گا یہ محیط میں لکھا ہے یہ حکم اس صورت میں ہے کہ بقدر تشہد بیٹھنے سے پہلے کلام کرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور نیز یہ حکم اس صورت میں کہ اس طرح کلام کرے کہ سنا جائے اور اگر ایسا کلام کیا کہ سنا نہیں جاتا پس اگر وہ خود اس کو سنتا ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر خود نہیں سنتا اور حروف صحیح کہے تو نماز فاسد نہ ہو گی یہ زاہدی میں لکھا ہے نواز ل میں ہے اگر نماز کے اندر سوتے میں کلام کیا تو نماز پوری ہو چکی تو نماز فاسد ہو گی اور یہی مختار ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر عمداً نماز کا سلام پھیرا تو نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اگر عمداً نہیں پھیرا اگر اس کو یہ گمان ہوا تھا کہ نماز پوری ہو چکی تو نماز فاسد نہیں ہوتی اور اگر نماز کو بھی بھول گیا تھا تو نماز فاسد ہو جائے گی اگر کسی شخص کو سلام کیا تو ہر صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی یہ شرح ابوالو مکارم میں لکھا ہے مسبوق نے یہ جان کر سلام پھیرا کہ مسبوق کو امام کے ساتھ سلام پھیرنا چاہئے تو وہ عند اسلام ہوا اس پر بنا جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ مسبوق نے اگر امام کے ساتھ سلام پھیرا تو اگر اس کو یہ یاد تھا کہ

میری نماز بھی باقی ہے تو نماز اس کی فاسد ہو جائے گی اور اگر بھول گیا تھا تو فاسد نہ ہو گی اس واسطے کہ بھول کر سلام کہنا تحریمہ صلوٰۃ سے خارج نہیں کرتا یہ شرح طحاوی کے باب سجود سہو میں لکھا ہے۔ کسی شخص نے عشا کی نماز پڑھی اور دورکعتوں کے بعد اس کو تراویح سمجھ کر سلام پھیر دیا یا ظہر کی نماز میں دورکعتوں کے بعد جمعہ کے گمان سے سلام پھیر دیا یا مقیم نے دو رکعتوں کے بعد اپنے آپ کو مسافر سمجھ کر سلام پھیر دیا تو از سرے نو نماز پڑھے اور اگر دورکعتوں کے بعد اس گمان سے سلام پھیرا کہ یہ چوتھی رکعت ہے تو وہ اس طرح نماز پڑھتا رہے اور سہو کا سجدہ کر لے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور ان مسائل میں ضابطہ کلیہ یہ ہے کہ سلام میں جو سہو ہوا اگر اصل صلوٰۃ میں سہو ہوا ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وصف صلوٰۃ میں سہو ہوا ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ محیط کی ستر ہویں فصل میں لکھا ہے جو سہو سہو کے بیان میں ہے اگر بھول کر کسی کو کلام کرنے کا ارادہ کیا اور جب السلام کہا تو یہ یاد آیا کہ اسکو نماز کی حالت میں سلام کہنا جائز نہیں پس خاموش ہو گیا تو نماز اسکی فاسد ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے اگر سلام کی نیت سے مصافحہ کیا تو بھی نماز فاسد ہوگی کیونکہ حقیقت میں وہ بھی کلام ہے

اـہ فساد نماز سلام تحیت سے اس لیے ہے کہ وہ کلام میں داخل ہے اور بگمان تراویح اس لیے مفسد ہے کہ نمازی نے قطع کی نیت کی اور حالت قیام کا سلام اس لئے مفسد ہے کہ قیام اس کا محل نہیں اور چونکہ جنازہ میں سلام کھڑی ہونے کی حالت میں ہوتا ہے اس لیے جنازہ میں سلام سہواً کرنا معاف ہے جیسے سلام تحمیل قعدہ میں سہواً معاف ہے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | 332 | Kitab as-Salat (Book of Prayer)

One should not respond to a greeting (Salam) even with a gesture. If one responds to Salam with a gesture, or if someone asks the person praying for something and they gesture 'yes' or 'no' with their hand or head, their prayer will not be invalidated (Fasid). This is recorded in 'Tabyeen', but it will be disliked (Makruh). This is mentioned in 'Sharh Munyat al-Musalli', authored by Amir al-Hajj. If someone sneezes and the person praying says 'YarhamukAllah' (May Allah have mercy on you), the prayer will be invalidated; both cases are mentioned in 'al-Muheet'. If the person praying himself sneezes and says 'YarhamukAllah' addressing himself, the prayer will not be invalidated; this is mentioned in 'al-Khulasa'. If one sneezes during prayer and someone else says 'YarhamukAllah', and the pray-er (Musalli) says 'Ameen', the prayer will not be invalidated; this is recorded in 'Munyat al-Musalli' and 'al-Muheet'. If a person sneezes and the Musalli says 'Alhamdulillah', the prayer will be invalidated because it is not a proper response, and if he intended it as a reply to inform the other, the correct view is that the prayer becomes invalid; this is in 'Timirtashi'. If one sneezes while praying and says 'Alhamdulillah' to himself, the prayer will not be invalidated. He should say it in his heart, and it is better to remain silent; this is in 'al-Khulasa'. If he did not say 'Alhamdulillah' at that time, should he say it after finishing the prayer? The correct view is that he should. If he is a follower (Muqtadi), according to the jurists, he should not say 'Alhamdulillah' either softly or loudly; this is in 'Timirtashi'. If two people were praying and one of them sneezed, and someone outside the prayer said 'YarhamukAllah' and both of them said 'Ameen', then the prayer of the one who sneezed will be invalidated, but the prayer of the other will not, because the person who said 'YarhamukAllah' did not pray for the latter; this is in 'Zahiriyya' and 'Fatawa Qadhi Khan'. It is stated in the Fatawa that if 'YarhamukAllah' was said addressing one person and another said 'Ameen', the prayer of the one saying 'Ameen' will not be invalidated because the prayer was not intended for them; this is in 'Siraj al-Wahaj'. If someone recited the Quran or made Dhikr of Allah with the intention of commanding or forbidding someone, the prayer will be invalidated. If someone disrupts the prayer and the pray-er intends to warn them, it will not be invalidated; this is in 'at-Tahzeeb'. If the Imam makes a mistake and the Muqtadi says 'SubhanAllah', there is no harm because the intention is to correct the prayer. If the Imam sits after two Rak'ahs and then stands for the third [when he shouldn't have], the Muqtadi should say 'SubhanAllah'. However, once the Imam is close to standing fully, it is not permissible for him to return; therefore,

saying 'SubhanAllah' then will not be beneficial. This is quoted in 'Bahr al-Ra'iq' from 'al-Bada'i'. If one gives a correction (Luqmah) to someone other than their own Imam, the prayer will be invalidated. But if the intention was not teaching but recitation, then it will not be invalidated; this is in 'Muheet al-Sarakhsi'. Giving a correction even once invalidates the prayer; multiple times is not a condition; this is the most correct view, as in 'Fatawa Qadhi Khan'. If someone not in prayer gives a correction to someone praying and the latter accepts it, the prayer will be invalidated; this is in 'Munyat al-Musalli'. If one gives a correction to their own Imam, the prayer will not be invalidated. Some say that while giving the correction to the Imam, one should intend recitation, but the correct view is to intend correction and not recitation. Jurists have said this ruling applies when the Imam is stuck at a point where he has not yet recited enough for the validity of the prayer, or if he is stuck after recitation but before starting another verse. But if he has recited enough that...

Footnotes: 1. The reason for invalidation (Fasad) is that by addressing another, the phrase becomes part of human speech. Therefore, if one addresses oneself and says 'YarhamukAllah', it is not considered speech [to others] and does not invalidate the prayer as there is no address to another. 12 2. The scenario is thus: For example, Hamid and Mahmood are praying. Hamid sneezes, and Khalid, who is outside of the prayer, says 'YarhamukAllah'. Hearing this, both Hamid and Mahmood say 'Ameen'. In this case, Hamid's prayer will be invalidated because he responded to a prayer for himself, but Mahmood's prayer will not be invalidated because he said 'Ameen' for someone else; as mentioned in al-Tahawi. 12 3. This situation includes one Muqtadi telling another, or a Muqtadi telling a lone pray-er, or vice versa, or a pray-er telling someone who is not praying. In any case, the prayer of the one giving information will be invalidated because 'telling' constitutes teaching without necessity, which is contrary to the nature of prayer. 12

इशारे से भी सलाम का जवाब न दे और अगर इशारे से सलाम का जवाब दिया या नमाज़ पढ़ने वाले से किसी ने कोई चीज़ मांगी और उसने हाथ या सर से हाँ या नहीं का इशारा किया तो उसकी नमाज़ फासिद (अमान्य) न होगी, यह 'तबीईन' में लिखा है लेकिन मकरूह होगी, यह 'शरह मुनयतुल मुसल्ली' में लिखा है जो अमीरुल हज्जाज की रचना है। किसी व्यक्ति ने छींका और नमाज़ पढ़ने वाले ने 'यर्हमुकल्लाह' कहा तो नमाज़ फासिद हो जाएगी, यह दोनों 'मुहीत' में लिखा है। और अगर खुद नमाज़ पढ़ने वाले को छींक आई और उसने खुद अपनी तरफ खिताब (संबोधित) करके 'यर्हमुकल्लाह' कहा तो नमाज़ फासिद न होगी, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर नमाज़ पढ़ने के दौरान छींका और दूसरे ने 'यर्हमुकल्लाह' कहा और मुसल्ली (नमाज़ पढ़ने वाले) ने 'आमीन' कहा तो नमाज़ फासिद नहीं होगी, यह 'मुनयतुल मुसल्ली' और 'मुहीत' में लिखा है। और अगर किसी व्यक्ति ने छींका और मुसल्ली ने 'अल्हम्दुलिल्लाह' कहा तो नमाज़ फासिद हो जाएगी, क्योंकि वह जवाब नहीं है, और यदि जवाब से उसे समझाने का इरादा किया तो सही यह है कि नमाज़ फासिद हो जाएगी, यह 'तिमिरताशी' में लिखा है। और अगर नमाज़ पढ़ते हुए छींका और खुद 'अल्हम्दुलिल्लाह' कहा तो नमाज़ फासिद न होगी और चाहिए कि अपने दिल में कह ले और बेहतर यह है कि चुप रहे, यह 'खुलासा' में लिखा है। जब उस समय 'अल्हम्दुलिल्लाह' नहीं कहा तो क्या नमाज़ से फारिग होने के बाद 'अल्हम्दुलिल्लाह' कहे? सही यह है कि कहे। और अगर मुक्तदी (इमाम के पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) है तो फुक़हा (धर्मशास्त्रियों) के कथन के अनुसार 'अल्हम्दुलिल्लाह' न कहे, न धीरे से न आवाज़ से, यह 'तिमिरताशी' में लिखा है। दो व्यक्ति नमाज़ पढ़ रहे थे, उनमें से एक ने छींका और एक व्यक्ति ने, जो नमाज़ से बाहर था, 'यर्हमुकल्लाह' कहा और उन दोनों ने 'आमीन' कहा, तो छींकने वाले की नमाज़ फासिद हो जाएगी और दूसरे की नमाज़ फासिद न होगी, क्योंकि 'यर्हमुकल्लाह' कहने वाले ने उसके लिए दुआ नहीं की थी, यह 'ज़हीरिया' और 'फतावा काजी खाँ' में लिखा है। फतावा में है कि अगर एक को संबोधित करके'यर्हमुकल्लाह' कहा और दूसरे व्यक्ति ने 'आमीन' कहा तो आमीन कहने वाले की नमाज़ फासिद न होगी क्योंकि उसके लिए दुआ नहीं की गई थी, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। अगर कुरान पढ़ाया, अल्लाह का ज़िक्र किया और उससे किसी आदमी को हुक्म देने या मना करने का इरादा किया तो नमाज़ फासिद हो जाएगी। और अगर कोई व्यक्ति नमाज़ में खलल डालता है और उसे चेतावनी देने का इरादा किया तो फासिद न होगी, यह 'तहज़ीब' में लिखा है। अगर इमाम से कोई गलती हुई और मुक्तदी ने 'सुब्हान अल्लाह' कह दिया तो कोई हर्ज नहीं, क्योंकि

इससे नमाज़ की सुधार का उद्देश्य है। अगर इमाम दो रकातों के बाद कायदा (बैठना) करे और तीसरी रकात के लिए खड़ा होने लगे, तो मुक्तदी को 'सुब्हान अल्लाह' कहना चाहिए, इसलिए कि जब इमाम कयाम (खड़े होने) के करीब हो गया तो फिर उसका लौटना जायज़ नहीं, अतः उसका 'सुब्हान अल्लाह' कहना लाभदायक न होगा, यह 'बहरुर राइक' में 'बदाइ' से उद्धृत किया गया है। अगर अपने इमाम के अलावा किसी गैर को लुक़्मा (गलती बताना) दिया तो नमाज़ फासिद हो जाएगी, लेकिन अगर सिखाने का इरादा नहीं किया बल्कि तिलावत (पाठ) का इरादा किया था तो फासिद न होगी, यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। एक बार लुक़्मा देने से नमाज़ फासिद हो जाती है, कई बार होना शर्त नहीं है, यही अधिक सही है, यह 'फतावा काजी खाँ' में लिखा है। अगर नमाज़ न पढ़ने वाले व्यक्ति ने किसी नमाज़ पढ़ने वाले को लुक़्मा दिया और उसने उसका लुक़्मा स्वीकार कर लिया तो नमाज़ फासिद हो जाएगी, यह 'मुनयतुल मुसल्ली' में लिखा है। अगर अपने इमाम को लुक़्मा दिया तो नमाज़ फासिद न होगी, फिर कुछ का कहना यह है कि अपने इमाम को लुक़्मा दे तो तिलावत का इरादा करे, और सही यह है कि अपने इमाम को लुक़्मा देने की नीयत (इरादा) करे, किरात (पाठ) की नीयत न करे। फुक़हा ने कहा है कि यह नियम उस समय है जब इमाम ऐसी जगह अटक गया हो जहाँ उसने नमाज़ के जायज़ होने की सीमा तक किरात नहीं की है, या किरात के बाद अटका और कोई अन्य आयत शुरू नहीं की। लेकिन अगर इतना पढ़ लिया है जिससे...

पाद-टिप्पणियाँ (फुटनोट्स): १. फासिद होने का कारण यह है कि दूसरे को संबोधित करने के कारण यह वाक्य लोगों के सामान्य वार्तालाप में शामिल हो गया। इसलिए यदि वह अपने आप को संबोधित करके'यर्हमुकल्लाह' कहेगा, तो दूसरे को संबोधित न होने के कारण यह न तो बातचीत होगी और न ही नमाज़ तोड़ने वाली। १२ २. इसकी सूरत इस प्रकार है कि जैसे हामिद और महमूद नमाज़ पढ़ रहे हैं और हामिद को छींक आई, तो खालिद ने जो नमाज़ से बाहर था 'यर्हमुकल्लाह' कहा। यह सुनकर हामिद और महमूद दोनों ने 'आमीन' कहा। इस स्थिति में हामिद की नमाज़ फासिद हो जाएगी क्योंकि उसने खुद अपने हक में की गई दुआ का जवाब दिया, लेकिन महमूद की नमाज़ फासिद नहीं होगी क्योंकि उसने दूसरे के लिए 'आमीन' कहा, जैसा कि अल-तहावी में है। १२ ३. इस स्थिति में मुक्तदी का एक-दूसरे को बताना, या मुक्तदी का अकेले नमाज़ पढ़ने वाले को बताना या इसके विपरीत, या नमाज़ पढ़ने वाले का उस व्यक्ति को बताना जो नमाज़ नहीं पढ़ रहा है, शामिल है। हर स्थिति में बताने वाले की नमाज़ फासिद होगी क्योंकि बताना बिना आवश्यकता के शिक्षा देना है, जो नमाज़ के विपरीत है। १२

اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے اور اگر اشارہ سے سلام کا جواب دیا یا نماز پڑھنے والے سے کسی نے کوئی چیز مانگی اور اس نے ہاتھ یا سر سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی یہ تبیین میں لکھا ہے مگر مکروہ ہوگی یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے۔ کسی شخص نے چھینکا اور نماز پڑھنے والے نے یرحمک اللہ کہا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ دونوں محیط میں لکھا ہے اور اگر خود نماز پڑھنے والے کو چھینک آئی اور اس نے خود اپنی طرف خطاب کر کے یرحمک اللہ کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر نماز پڑھنے میں چھینکا اور دوسرے نے یرحمک اللہ کہا اور مصلی نے آمین کہا تو نماز فاسد نہیں ہوگی یہ منیہ المصلی اور محیط میں لکھا ہے اور اگر کسی شخص نے چھینکا اور مصلی نے الحمد للہ کہا تو نماز فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ وہ جواب نہیں ہے اور جواب کا اس کے سمجھانے کا ارادہ کیا تو صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی یہ تمرتاشی میں لکھا ہے اور اگر نماز پڑھنے میں چھینکا اور خود الحمد للہ کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور چاہئے کہ اپنے دل میں کہہ لے اور بہتر یہ ہے کہ ساکت رہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے جب اس وقت الحمد للہ نہ کہا تو کیا نماز سے فارغ ہونے کے بعد الحمد للہ کہے صحیح یہ ہے کہ کہے اور اگر مقتدی ہے تو فقہاء کے قول کے بموجب الحمد للہ نہ کہے آہستہ سے نہ آواز سے یہ تمرتاشی میں لکھا ہے۔ دو شخص نماز پڑھتے تھے ان میں سے ایک نے چھینکا اور ایک شخص نے جو خارج نماز تھا یرحمک اللہ کہا اور ان دونوں نے آمین کہا تو چھینکنے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی اور دوسرے کی نماز فاسد نہ ہوگی اس واسطے کہ یرحمک اللہ کہنے والے نے اس کے واسطے دعا نہیں کی تھی یہ ظہیریہ اور فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ فتاویٰ میں ہے کہ اگر ایک سے خطاب کر کے یرحمک اللہ کہا

اور دوسرے شخص نے آمین کہا تو آمین کہنے والے کی نماز فاسد نہ ہوگی اس واسطے کہ اس کے لیے دعا نہیں کی تھی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر قرآن پڑھایا اللہ کا ذکر کیا اور اس سے کسی آدمی کو حکم کرنے یا منع کرنے کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر کوئی شخص نماز میں خلل ڈالتا ہے اس کی تنبیہ کا ارادہ کیا تو فاسد نہ ہوگی یہ تہذیب میں لکھا ہے اگر امام سے کچھ غلطی ہوئی اور مقتدی نے سبحان اللہ کہہ دیا تو کچھ مضائقہ نہیں اس لئے کہ اس سے اصلاح نماز کی مقصود ہے اگر امام دو رکعتوں کے بعد قعدہ کرے اور تیسری رکعت کو اٹھے تو مقتدی کو سبحان اللہ کہنا چاہئے اس لئے کہ جب امام قیام سے قریب ہو گیا تو پھر اس کو لوٹنا جائز نہیں پس اس کا سبحان اللہ کچھ مفید نہ ہوگا یہ بحرالرائق میں بدائع سے نقل کیا ہے اگر اپنے امام کے سوائے غیر کو لقمہ دیا تو نماز فاسد ہو جائے گی لیکن اگر تعلیم کا ارادہ نہیں کیا تلاوت کا ارادہ کیا تھا تو فاسد نہ ہوگی محیط سرخسی میں لکھا ہے ایک مرتبہ کے لقمہ دینے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے کئی بار ہونا شرط نہیں یہی اصح ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر غیر نماز پڑھنے والے نے کسی نماز پڑھنے والے کو لقمہ دیا اور اس نے اس کا لقمہ قبول کر لیا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے۔ اگر اپنے امام کو لقمہ دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی پھر بعض کا قول یہ ہے کہ اپنے امام کو لقمہ دے تو تلاوت کا ارادہ کرے اور صحیح یہ ہے کہ اپنے امام کو لقمہ دینے کی نیت کرے قرآت کی نیت نہ کرے فقہاء نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب امام ایسے وقت میں اٹک گیا کہ قرآت بقدر جواز صلوۃ نہیں کی ہے یا قرآت کے بعد اٹکا اور کوئی اور آیت نہیں شروع کر دی لیکن اگر اس قدر پڑھ لیا ہے جس...

حواشی: ۱۔ وجہ فساد کی یہ ہے کہ غیر کی طرف خطاب کی جہت سے یہ جملہ لوگوں کے کلام میں داخل ہو گیا اس لیے اگر اپنے نفس کو خطاب کر کے یرحمک اللہ کہے گا تو غیر کو خطاب نہ ہونے کی جہت سے نہ کلام ہو گا نہ مفسد ۱۲ ۲۔ اس کی صورت یوں ہے کہ مثلاً حامد اور محمود

نماز پڑھتے ہیں اور حامد نے چھینک لی تو خالد نے جو خارج نماز تھا یرحمک اللہ کہا یہ سن کر حامد اور محمود دونوں نے کہا آمین تو اس صورت میں نماز حامد کی فاسد ہو گی کہ اس نے خود اپنے حق میں دعا کا جواب دیا اور محمود کی نماز فاسد نہ ہوگی کہ غیر کے لیے آمین کہا کہ کذا فی الطحاوی ۱۲ ۳۔ یہ صورت شامل ہے مقتدی کے ایک دوسرے کو بتانے کو یا یہ کہ مقتدی منفرد کو بتا دے یا بالعکس یا یہ کہ نماز ی اس شخص کو بتا دے جو نماز نہیں پڑھتا ہے تو بہر صورت بتانے والے کی نماز فاسد ہوگی کیونکہ بتانا تعلیم ہے بدون حاجت کے جو نماز کا منافی ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | 323 | Kitab-ul-Salat (Book of Prayer)

...prayer becomes permissible or the Imam has started another verse. At that time, if a prompt (luqmah) was given, the prayer of the person giving the prompt will become invalid. However, the correct view is that the prompt-giver's prayer will not become invalid in any situation. And according to the correct saying, if the Imam accepts the prompt, his prayer also will not become invalid; this is written in *al-Kafi*. It is disliked (makruh) for a follower (muqtadi) to give a prompt immediately because perhaps the Imam might remember at that time. Thus, the follower's recitation behind the Imam occurred without necessity; this is written in *al-Muhit al-Sarakhsi*. The Imam should also not place the follower in a situation where they need to prompt him, because in doing so, he is essentially forcing them to recite over him, and the follower's recitation is disliked. Rather, if he has recited enough to make the prayer valid, he should perform Ruku and not proceed to another verse; this is written in *al-Kafi*. "Putting in need" means repeatedly reading one verse or standing silently; this is written in *al-Nihayah*. If the Imam stops and is prompted by someone who is not in the prayer with him, and at that moment the Imam also remembers: if the Imam starts reciting before the person finishes the prompt, his prayer will not be invalid, otherwise it will become invalid because his remembering will be attributed to that person's prompting. If a boy near puberty gives a prompt, the ruling for him is the same as for an adult. If a follower hears a prompt from someone outside the prayer and then prompts the Imam, everyone's prayer will definitely become void because it was instruction from outside; this is quoted from *al-Qunyah* in *al-Bahr al-Ra'iq*. If one hears good news while praying and says 'Alhamdulillah' with the intention of responding, the prayer becomes invalid. However, if no response was intended, or the intention was only to inform that one is in prayer, then by consensus (ijma') the prayer will not be invalid; this is written in *al-Muhit al-Sarakhsi*. If one hears amazing news and says 'SubhanAllah', 'La ilaha illallah', or 'Allahu Akbar': if no response was intended, the prayer will not be invalid according to everyone; but if a response was intended, the prayer will become invalid [1] according to Imam Abu Hanifah and Imam Muhammad; this is written in *al-Khulasah*. If a scorpion stings him and he says 'Bismillah', the prayer becomes invalid according to Imam Abu Hanifah and Imam Muhammad; this is written in *al-Zahiriyyah*. Some have said it would not become invalid because this is not the kind of speech people usually use with each other, and it is mentioned in *al-Nisab* that the fatwa is based on this; this is written in *al-Bahr al-Ra'iq*. If one sees the new moon and says 'Rabbi wa Rabbuk Allah' (My Lord

and your Lord is Allah), the prayer becomes invalid according to Imam Abu Hanifah and Imam Muhammad. If one recites some Quran upon oneself to ward off fever or another illness, the prayer becomes invalid according to the jurists; this is written in *al-Zahiriyyah*. If a sick person says 'Bismillah' due to hardship or pain while standing or bending, the prayer will not be invalid, and the fatwa is based on this; this is written in *al-Mudmarat*. In Sadr al-Shahid's *al-Jami' al-Saghir*, it is mentioned that saying 'Inna lillahi wa inna ilayhi raji'un' invalidates the prayer for everyone if a response was intended. If one says 'Allahumma salli 'ala Muhammad' or 'Allahu Akbar' without intending a response, then by consensus the prayer is not invalid. If a response was intended, some say the prayer becomes invalid for everyone, and this is the apparent view. If one hears the name of the Prophet ﷺ and recites Salawat during prayer: if it was not as a response to another, the prayer is not invalid. But if it was intended as a response, the prayer becomes invalid. If someone recites 'Ma kana Muhammadun aba ahadin min rijalikum' and another person hearing it in prayer recites Salawat, his prayer is not invalid. Similarly, if someone recites a verse mentioning Satan and another person hearing it says 'La'natullah' (Curse of Allah), his prayer...

[1] The invalidation of prayer with the intention of response via 'istirja' (Inna lillahi...) or Quranic phrases is according to the 'Tarifayn' (Imam Abu Hanifah and Imam Muhammad). According to Imam Abu Yusuf, any phrase whose content is 'Sana' (praise) or from the Quran does not change by intention; i.e., it remains 'Sana' or Quran. According to the 'Tarifayn', it changes, meaning it becomes human speech. In the case of direct address (khitab), the prayer becomes invalid according to everyone. Even Imam Abu Yusuf considers the Quran as human speech in the case of direct address, because the Quran was not revealed for the purpose of addressing the specific individuals whom the person praying addresses. For example, if a person praying says to someone named Yahya the verse 'O Yahya, take the Book with strength' (meaning 'O Yahya, pick up the book firmly'); or says to someone named Musa, 'And what is that in your right hand, O Musa?'. If these verses are said as a form of address to those people, it will invalidate the prayer. 12

...से नमाज़ जायज़ हो जाती है या दूसरी आयत शुरू कर दी है, उस वक्त में लुक़्मा (सुझाव) दिया तो लुक़्मा देने वाले की नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) हो जाएगी और सही यह है कि लुक़्मा देने वाले की नमाज़ किसी हालत में फ़ासिद न होगी। और सही क़ौल के अनुसार, अगर इमाम लुक़्मा क़बूल कर ले तो उसकी भी नमाज़ फ़ासिद न होगी, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) के लिए फ़ौरन लुक़्मा देना मकरूह है क्योंकि शायद इमाम को उस वक्त याद आ जाए, अतः मुक़्तदी की बिना ज़रूरत इमाम के पीछे किराअत (पढ़ना) हुई, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। और इमाम को भी चाहिए कि मुक़्तदी पर लुक़्मा देने की ज़रूरत न डाले क्योंकि वह इस सूरत में गोया उनके ऊपर किराअत की ज़रूरत डालता है और मुक़्तदी की किराअत मकरूह है, बल्कि अगर इतना पढ़ लिया है जिससे नमाज़ जायज़ हो जाती है तो रुकू कर दे और दूसरी आयत की तरफ न जाए, यह 'काफ़ी' में लिखा है। ज़रूरत डालने से मुराद यह है कि बार-बार एक आयत पढ़े या चुपचाप खड़ा हो जाए, यह 'निहाया' में लिखा है। इमाम रुक गया और उसको ऐसे शख़्स ने लुक़्मा दिया जो उसके साथ नमाज़ में नहीं है, और उस वक्त इमाम को भी याद आ गया, तो अगर इमाम ने उसके लुक़्मा पूरा होने से पहले पढ़ना शुरू कर दिया तो उसकी नमाज़ फ़ासिद न होगी, वरना फ़ासिद हो जाएगी क्योंकि उसका याद आना उस व्यक्ति के लुक़्मा देने की तरफ मंसूब होगा। अगर कोई लड़का जो बालिग होने के करीब हो लुक़्मा दे, तो उसका हुक्म वही होगा जो बालिग के लुक़्मा का होता है। अगर मुक़्तदी ने किसी ऐसे व्यक्ति से सुना जो नमाज़ में नहीं है और सुनकर अपने इमाम को लुक़्मा दिया तो ज़रूरी है कि सबकी नमाज़ बातिल (अमान्य) हो जाएगी क्योंकि बाहर से तालीम (निर्देश) हुई, यह 'बहर-उर-रायिक़' में 'क़ुन्या' से नक़ल किया गया है। अगर नमाज़ पढ़ने में कोई खुशी की खबर सुनी और 'अल्हम्दुलिल्लाह' कहा और उसके जवाब का इरादा किया तो नमाज़ फ़ासिद होगी, और अगर जवाब का इरादा नहीं किया या अपने नमाज़ में होने की खबर देने का इरादा किया तो बिल-इत्तेफ़ाक़ (आम सहमति से) नमाज़ फ़ासिद न होगी, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर कोई ताज्जुब (आश्चर्य) की खबर सुनी और 'सुब्हान अल्लाह' या 'ला इलाहा इल्लल्लाह' या 'अल्लाहू अकबर' कहा तो अगर जवाब का इरादा नहीं किया है तो सबके नज़दीक नमाज़ फ़ासिद न होगी और अगर जवाब का इरादा किया है तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक नमाज़ फ़ासिद [1] हो जाएगी, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर उसे बिच्छू ने डंक मारा और 'बिस्मिल्लाह' कहा तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'ज़हीरिया' में

लिखा है। और कुछ ने कहा है कि फ़ासिद न होगी क्योंकि यह उस तरह की बात नहीं है जैसी आदमी आपस में करते हैं और 'निशाब' में है कि इसी पर फ़तवा है, यह 'बहर-उर-रायिक़' में लिखा है। अगर चाँद देखकर 'रब्बी व रब्बुक अल्लाह' कहा तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। अगर बुखार या किसी और बीमारी को दूर करने के लिए कुछ कुरान अपने ऊपर पढ़ा तो फ़ुक़हा के नज़दीक नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। बीमार ने खड़े होते वक्त या झुकते वक्त मशक्कत (कठिनाई) या दर्द की वजह से 'बिस्मिल्लाह' कहा तो नमाज़ फ़ासिद न होगी और इसी पर फ़तवा है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। और सद्र-उश-शहीद की 'जामे सगीर' में है कि 'इन्ना लिल्लाहि व इन्ना इलैहि राजिऊन' कहने में अगर जवाब का इरादा किया तो सबके नज़दीक नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। अगर 'अल्लाहुम्मा सल्ली अला मुहम्मद' या 'अल्लाहू अकबर' कहा और जवाब का इरादा नहीं किया तो बिल-इत्तेफ़ाक़ नमाज़ फ़ासिद न होगी और अगर जवाब का इरादा किया तो कुछ ने कहा है सबके नज़दीक नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और यही स्पष्ट है। अगर नबी ﷺ का नाम सुनकर नमाज़ में दरूद पढ़ा तो अगर दूसरे के जवाब में न था तो उसकी नमाज़ फ़ासिद न होगी और नबी ﷺ का नाम सुना और उसके जवाब में दरूद पढ़ा तो उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। अगर किसी शख्स ने 'मा का-न मुहम्मदुन अबा अहदिम-मिर्रिजालिकुम' पढ़ा और दूसरे शख्स ने नमाज़ में सुनकर दरूद पढ़ा तो उसकी नमाज़ फ़ासिद न होगी और इसी तरह अगर किसी शख्स ने ऐसी आयत पढ़ी जिसमें शैतान का ज़िक्र था और दूसरे शख्स ने नमाज़ में सुनकर 'लानतुल्लाह' कहा तो उसकी नमाज़...

[1] नमाज़ का फ़ासिद होना जवाब के इरादे से 'इस्तिरजा' (इन्ना लिल्लाहि...) या कुरान के जुमलों से तरफ़ैन (इमाम अबू हनीफ़ा व इमाम मुहम्मद) के नज़दीक है। इमाम अबू यूसुफ के नज़दीक जो जुमला मून (विषय) 'सना' या कुरान में का हो वह नीयत से नहीं बदलता यानी वह 'सना' या कुरान ही रहता है और तरफ़ैन के नज़दीक बदल जाता है यानी कलाम (बातचीत) हो जाता है और खिताब (संबोधन) की सूरत में सबके नज़दीक नमाज़ फ़ासिद होती है। इमाम अबू यूसुफ भी खिताब की सूरत में कुरान को लोगों के कलाम में तसव्वुर (कल्पना) करते हैं क्योंकि कुरान उन व्यक्तियों को संबोधित करने के लिए नहीं उतरा जिन्हें नमाज़ पढ़ने वाला संबोधित करता है। जैसे नमाज़ पढ़ने वाले का उस शख्स से कहना जिसका नाम यह्या है या आयत 'या यह्या खुज़िल किताब बि-कुव्वह' पढ़ना यानी 'ऐ यह्या, पकड़ किताब को ज़ोर से', या जिसका नाम मूसा है उसको यह कहना 'व मा तिल्का बियमीनिका या मूसा' यानी 'और क्या है तेरे दाहिने हाथ में ऐ मूसा'। ये आयतें यदि उन्हें संबोधित करके कही जाएं तो नमाज़ को फ़ासिद कर देने वाली होंगी। १२

سے نماز جائز ہو جاتی ہے یا دوسری آیت شروع کر دی ہے اس وقت میں لقمہ دیا تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی اور صحیح یہ ہے کہ لقمہ دینے والے کی نماز کسی حالت میں فاسد نہ ہوگی اور صحیح قول کے بموجب امام اگر لقمہ قبول کرلے تو اس کی بھی نماز فاسد نہ ہوگی یہ کافی میں لکھا ہے۔ اور مقتدی کو فوراً لقمہ دینا مکروہ ہے اس لئے کہ شاید امام کو اس وقت یاد آجائے پس مقتدی کی بغیر حاجت کے امام کے پیچھے قرأت ہوئی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اور امام کو بھی چاہئے کہ مقتدی پر لقمہ دینے کی حاجت نہ ڈالے اس لئے کہ وہ اس صورت میں گویا ان کے اوپر قرأت کی ضرورت ڈالتا ہے اور مقتدی کی قرأت مکروہ ہے بلکہ اگر اس قدر پڑھ لیا ہے جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے تو رکوع کر دے اور دوسری آیت کی طرف نہ جائے یہ کافی میں لکھا ہے ضرورت ڈالنے سے مراد یہ ہے کہ بار بار ایک آیت پڑھے یا چپکا کھڑا ہو جائے یہ نہایہ میں لکھا ہے امام رک گیا اور اس کو ایسے شخص نے لقمہ دیا جو اس کے ساتھ نماز میں نہیں ہے اور اس وقت امام کو بھی یاد آگیا پس اگر امام نے اس کے لقمہ کے تمام ہونے سے پہلے پڑھنا شروع کر دیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی ورنہ فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ اس کا یاد آنا اس کے لقمہ دینے کی طرف منسوب ہو گا اگر کوئی لڑکا قریب بلوغ لقمہ دے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو بالغ کے لقمہ کا ہوتا ہے اگر مقتدی نے کسی ایسے شخص سے سنا جو نماز میں نہیں ہے اور سن کر اپنے امام کو لقمہ دیا تو ضرور ہے کہ سب کی نماز باطل ہو جائے گی اس لئے کہ خارج سے تلقین ہوئی یہ بحرالرائق میں قنیہ سے نقل کیا ہے اگر نماز پڑھنے میں کوئی خوشی کی خبر سنی اور الحمد للہ کہا اور اس کے جواب کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر جواب کا ارادہ نہیں کیا یا اپنے نماز میں ہونے کی خبر دینے کا ارادہ کیا تو بالاجماع نماز فاسد

نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر کوئی تعجب کی خبر سنی اور سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر کہا تو اگر جواب کا ارادہ نہیں کیا ہے تو سب کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر جواب کا ارادہ کیا ہے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ۱ ہو جائے گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر اس کے بچھو نے ڈنک مارا اور بسم اللہ کہا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہو گیا اس لئے کہ یہ اس قسم کی بات نہیں ہے جیسے آدمی آپس میں کرتے ہیں اور نصاب میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے یہ بحرالرائق میں لکھا ہے۔ اگر چاند دیکھ کر ربی وربک اللہ کہا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی۔ اگر بخار یا کسی اور مرض کے دفع کرنے کے لئے کچھ قرآن اپنے اوپر پڑھا تو فقہا کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی یہ ظہیریہ میں لکھا ہے بیمار نے کھڑے ہوتے وقت یا جھکتے وقت مشقت یا درد کی وجہ سے بسم اللہ کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور صدر الشہید کی جامع صغیر میں ہے کہ انا للہ و انا الیہ راجعون کہنے میں اگر جواب کا ارادہ کیا تو سب کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی اگر اللّٰھم صل علیٰ محمد یا اللہ اکبر کہا اور جواب کا ارادہ نہیں کیا تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر جواب کا ارادہ کیا تو بعضوں نے کہا ہے سب کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی اور یہی ظاہر ہے اگر نبی ﷺ کا نام سن کر نماز میں درود پڑھا تو اگر دوسرے کے جواب میں نہ تھا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور نبی ﷺ کا نام سنا اور اس کے جواب میں درود پڑھا تو نماز اس کی فاسد ہو جائے گی اگر کسی شخص نے ما کان محمد ابا احد من رجالکم پڑھا اور دوسرے شخص نے نماز میں سن کر درود پڑھا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی طرح اگر کسی شخص نے ایسی آیت پڑھی جس میں شیطان کا ذکر تھا اور دوسرے شخص نے نماز میں سن کر لعنۃ اللہ کہا تو اس کی نماز...

۱ نماز کا فاسد ہونا بقصد جواب استرجاع یا قرآن کے جملوں سے طرفین کے نزدیک ہے امام ابو یوسف کے نزدیک جو جملہ مضمون ثناء یا قرآن میں کا ہو وہ نیت سے نہیں بدلتا یعنی ثناء یا قرآن ہی رہتا ہے اور طرفین کے نزدیک بدل جاتا ہے یعنی کلام ہو جاتا ہے اور خطاب کی صورت میں سب کے نزدیک نماز فاسد ہوتی ہے امام ابو یوسف بھی خطاب کی صورت میں قرآن کو لوگوں کے کلام میں تصور کرتے ہیں کیونکہ قرآن ان شخص کے خطاب کے واسطے موضوع نہیں جس بے نمازی خطاب کرتا ہے جیسے نمازی کا کہنا اس شخص سے جس کا نام یحییٰ ہے یا آیت یا یحییٰ خذ الکتاب بقوۃ یعنی اے یحییٰ پکڑ کتاب کو زور سے یا جس کا نام موسیٰ ہے اس کو یہ کہنا وما تلک بیمینک یا موسیٰ یعنی اور کیا ہے تیرے داہنے ہاتھ میں اے موسیٰ یہ آیتیں ان سے مخاطب ہو کر کہے تو مفسد نماز ہوگا۔ ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① [324] Kitab al-Salat (Book of Prayer)

The prayer will not be invalidated if a person calls out asking to recite Surah Al-Fatihah for the fulfillment of needs and a *Masbuq* (one who joined the congregation late) recites Surah Al-Fatihah; however, his prayer will be invalidated, as stated in *Al-Khulasa*. If one recites a verse of poetry that is identical to words in the Quran, such as the poet's words "Ara'aytal-ladhi yukadhibu bid-din..." or "wa yuqirruhum wa ya'sirukum 'alayhim... wa yashfi sudoora qawmim-mu'minin," and intended to recite poetry, the prayer is invalidated, as noted in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If one composes a poem or a sermon in one's heart but does not utter it, the prayer remains valid, though it is considered a poor action, as mentioned in *Muniyat al-Musalli*. It is stated in various Fatwas that if one deliberately remembers a Hadith, a poem, a sermon, or a legal issue during prayer, it is *Makruh* (disliked), but the prayer is not invalidated, as per *Siraj al-Wahaj*. If the word 'Hum' slips from the tongue during prayer, and it was the person's habit to use this word in common speech, the prayer is invalidated; if it was not a habit, it will be considered part of the Quranic recitation, as noted in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. The same ruling applies to the Persian word 'Aarey' (yes); if it was a habit, the prayer is invalidated, otherwise not, according to *Fatawa Qazi Khan*. If one supplicates for something that is impossible for humans to grant, such as a prayer for well-being, forgiveness, or sustenance, or says "O Allah, grant me Hajj" or "O Allah, forgive me," the prayer is not invalidated.

However, if one asks for something that humans are capable of granting, such as "O Allah, feed me," "O Allah, pay my debt," or "O Allah, marry me," the prayer is invalidated. If one says, "O Allah, grant me [such and such woman]," the correct view is that the prayer is invalidated because such words are used in human conversation. If one says, "Forgive me and my parents," the prayer is valid as these words are found in the Quran. If one says, "O Allah, forgive my brother," Sheikh Abu al-Fadl al-Bukhari stated the prayer is invalidated, but the correct view is that it is not because it exists in the Quran, as per *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If one says, "O Allah, forgive my mother," "...my aunt," "...my maternal uncle," or "...Zaid," the prayer is invalidated, according to *Siraj al-Wahaj*. If the Imam recites a verse meant to inspire or warn, and the follower says "Allah has spoken the truth and His messengers have conveyed it," it is a poor action but the prayer remains valid, as mentioned in *Fatawa Qazi Khan* and *Al-Zahiriyya*. If a worshiper, upon hearing "O you who believe," raises his head and says "At your service, my Master," it is better not to do so, but if done, some jurists state the prayer is not invalidated, as per *Al-Muhit al-Sarakhsi*. This is mentioned

among issues related to Quranic recitation in *Fatawa Qazi Khan*. If a pilgrim says "Labbayk" during his prayer, the prayer is invalidated, according to *Al-Khulasa*. Saying "Allahu Akbar" during the days of *Tashreeq* does not invalidate the prayer, as per *Fatawa Qazi Khan*. Reciting the words of the *Adhan* (call to prayer) with the intention of calling to prayer invalidates the prayer according to Imam Abu Hanifa, as per *Al-Muhit*. If one hears the *Adhan* while praying and starts repeating what the *Mu'adhin* says, the prayer is invalidated if intended as a response; even without intention, it is invalidated according to *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If a worshiper says "La hawla wa la quwwata illa billah..." due to a satanic whisper, the prayer is valid if the whisper concerned matters of the Hereafter, but invalidated if it concerned worldly matters, as per *Tamartashi*. If one forgets the *Tashahhud* at the end, performs the greeting (*Salam*), remembers, starts the *Tashahhud*, recites the *Ta'awwudh*, and performs the *Salam* again before completing the *Tashahhud*, then according to Imam Abu Yusuf...

(Marginal Note): If something falls from the roof and the worshiper says "Bismillah," or if someone prays for good or ill and the worshiper says "Ameen," the prayer is invalidated. However, in these scenarios, according to Imam Abu Yusuf, it is not invalidated, while the correct opinion is that of the *Tarifayn* (Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad), meaning it is invalidated based on the intent of the action.

फतवा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① [324] किताब-उस-सलात

(नमाज़) फ़ासिद (अमान्य) नहीं होगी अगर किसी व्यक्ति ने पुकार कर कहा कि जरूरतों के पूरा होने के लिए सूरह फातिहा पढ़वाओ और मसबूक (वह व्यक्ति जो नमाज़ में बाद में शामिल हुआ) ने सूरह फातिहा पढ़ी तो उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, इस पर फतवा है, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर ऐसा शेर पढ़ा जो बिल्कुल कुरान में मौजूद है जैसे शायर का कहना है "अरैतल् लज़ी युकज्ज़िबु बिद्दीन फ़ज़ालिकल् लज़ी यदुउल् यतीम" या जैसे यह कहना है "वयुक़रिरुहुम व यअसिरुकुम अलैहिम व यश्फि सुदूरा क़ौमिम मुअमिनीन"। और इस पढ़ने में शेर पढ़ने का इरादा किया तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है। और अगर कोई शेर या खुत्बा (भाषण) अपने दिल में बनाया और जुबान से नहीं कहा तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी लेकिन बुरा किया, यह 'मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है। और फतावा में है कि अगर नमाज़ के अंदर सोच कर किसी हदीस या शेर या खुत्बे या मसले को याद किया तो मकरूह है और उसकी नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। अगर नमाज़ के अंदर 'हुम' का शब्द उसकी जुबान से निकला, तो अगर उसकी आदत थी कि यह शब्द उसकी बातचीत में जारी रहता है, तो उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, और अगर यह आदत नहीं थी तो फ़ासिद नहीं होगी क्योंकि वह कुरान में शामिल गिना जाएगा, यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है। अगर फारसी में 'आरे' शब्द कहा तो उसका हुक्म भी वही है जो 'हुम' का था, अगर उसकी यह आदत थी तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, वरना फ़ासिद नहीं होगी, यह 'फतावा काज़ी खान' में लिखा है। अगर नमाज़ के अंदर ऐसी दुआ मांगी जिसका मांगना इंसानों से नामुमकिन है जैसे आफियत (सलामती), मगफिरत (क्षमा) या रिज़्क की दुआ मांगी, या 'अल्लाहुम्मर ज़ुक़नी अल-हज्ज' या 'अल्लाहुम्मग फिरली' कहा तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी।

और अगर ऐसी दुआ मांगी जिसका मांगना इंसानों से मुमकिन है जैसे 'अल्लाहुम्मा अतइमनी' (ऐ अल्लाह मुझे खाना खिला) या 'अल्लाहुम्मा अक़्ज़ि दैनी' (ऐ अल्लाह मेरा कर्ज अदा कर दे) या 'अल्लाहुम्मा ज़व्विजनी' (ऐ अल्लाह मेरा निकाह करा दे) कहा तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और अगर 'अल्लाहुम्मर ज़ुक़नी फ़ुलानत' (ऐ अल्लाह मुझे फलां औरत अता कर) कहा तो सही यह है कि नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी क्योंकि यह शब्द भी उसी प्रकार का है जो आम लोगों की बातचीत में इस्तेमाल होता है। और अगर 'इगफिर ली वलिवालिदैया' कहा तो फ़ासिद नहीं होगी क्योंकि ये कुरान में मौजूद हैं। और अगर 'अल्लाहुम्मग फिर लि-अखी' कहा तो शेख अबुल फजल बुखारी ने कहा कि नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। लेकिन सही यह है कि फ़ासिद नहीं होगी क्योंकि यह कुरान में मौजूद है,

यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है। अगर 'अल्लाहुम्मग फिरली लि-अम्मी' या 'अल्लाहुम्मग फिरली लि-अम्मती' या 'अल्लाहुम्मग फिर लि-खा़ली' या 'अल्लाहुम्मग फिर लि-ज़ैद' कहा तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। अगर इमाम ने कोई आयत उत्साह दिलाने या डराने के विषय की पढ़ी और मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) ने कहा 'सदक़ल्लाहु व बल्लग़त रुसुलुहु' तो बुरा किया पर नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, यह 'फतावा काज़ी खान' में लिखा है और यही 'ज़हीरिया' में लिखा है। कोई नमाज़ पढ़ने वाला जिस वक्त 'या अय्युहल्लज़ीना आमनू' पढ़ता है तो सिर उठा कर कहता है 'लब्बैक सैय्यदी' तो बेहतर यह है कि ऐसा न करे, और अगर किया तो कुछ फकीहों ने कहा है कि उसकी नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है, यही सही है। यह 'फतावा काज़ी खान' के उन मसलों में वर्णित है जो कुरान की तिलावत से संबंधित हैं। अगर हज करने वाले ने अपनी नमाज़ के अंदर 'लब्बैक' कहा तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'खुलासा' में लिखा है। और अगर अय्याम-ए-तशरीक में 'अल्लाहु अकबर' कहा तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, यह 'फतावा काज़ी खान' में लिखा है। अगर नमाज़ के अंदर अज़ान के शब्द अज़ान देने के इरादे से कहे तो इमाम अबू हनीफा के नजदीक नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर नमाज़ के अंदर अज़ान सुनी और मुअज़्ज़िन जो कहता है वही कहने लगा, अगर अज़ान के जवाब का इरादा किया तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी वरना फ़ासिद नहीं होगी, और अगर उसका कोई इरादा नहीं है तो भी फ़ासिद हो जाएगी, यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है। अगर नमाज़ पढ़ने वाले के दिल में शैतान ने कोई वसवसा (बुरा विचार) डाला और उसने 'ला हौला वला.कुव्वता इल्ला बिल्लाहिल अलीयिल अज़ीम' कहा, अगर यह वसवसा आखिरत के मामलों से संबंधित था तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, और अगर दुनिया के मामलों से संबंधित था तो फ़ासिद हो जाएगी, यह 'तमरताशी' में लिखा है। अगर नमाज़ के आखिर में तशहुद भूल गया और सलाम फेर दिया, फिर याद आया और तशहुद पढ़ना शुरू कर दिया और तअव्वुज़ पढ़ कर तशहुद पूरा होने से पहले सलाम फेर दिया तो इमाम अबू यूसुफ के अनुसार...

(हाशिये का नोट): अगर छत में से कोई चीज़ गिरी और नमाज़ पढ़ने वाले ने 'बिस्मिल्लाह' कहा या किसी के लिए दुआ-ए-खैर या दुआ-ए-बद की और नमाज़ी ने 'आमीन' कहा तो नमाज़ फ़ासिद होगी, लेकिन इन स्थितियों में इमाम अबू यूसुफ के नजदीक फ़ासिद नहीं होगी और सही कौल तरफैन (इमाम अबू हनीफा और इमाम मुहम्मद) का है यानी अमल करने के हुक्म के इरादे की वजह से।

فاسد نہ ہوگی اگر کسی شخص نے پکار کر کہا کہ حاجتوں کے پورا ہونے کے لئے سورہ فاتحہ پڑھوا اور مسبوق نے سورہ فاتحہ پڑھی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اس پر فتویٰ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ۔ اگر ایسا شعر پڑھا کہ وہ بالکل قرآن میں موجود ہے جیسے شاعر کا قول ہے ارایت الذی یکذب بالدین فذلک الذی یدی الیتیم یا جیسے یہ قول ہے ویقر ہم و یعصر کم علیہم ۔ و یشف صدور قوم مؤمنین ۔ اور اس پڑھنے میں شعر پڑھنے کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر کوئی شعر یا خطبہ اپنے دل میں تصنیف کیا اور زبان سے نہ کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی لیکن برا کیا یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر نماز کے اندر سوچ کر کسی حدیث یا شعر یا خطبہ یا مسئلہ کو یاد کیا تو مکروہ ہے اور اس کی نماز فاسد نہ ہو گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے ۔ اگر نماز کے اندر ھم کا لفظ اس کی زبان سے نکلا پس اگر اس کی عادت تھی کہ یہ لفظ اس کے کلام میں جاری ہوا کرتا ہے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر یہ عادت نہ تھی تو فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ وہ منجملہ قرآن شمار ہوگا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر فارسی میں آرے کا لفظ کہا تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو ھم کا تھا اگر اس کی یہ عادت تھی تو نماز فاسد ہو جائے گی ' ورنہ فاسد نہ ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر نماز کے اندر ایسی دعا مانگی جس کا سوال بندوں سے محال ہے مثلاً عافیت یا مغفرت یا رزق کی دعا مانگی یا اللھم ارزقنی الحج یا اللھم اغفرلی کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔

اور اگر ایسی دعا مانگی کہ جس کا سوال بندوں سے محال نہیں ہے مثلاً اللھم اطعمنی یا اللھم اقض دینی یااللھم زوجنی کہا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اللھم ارزقنی فلانۃ کہا تو صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ یہ لفظ بھی اسی قسم میں سے ہے کہ باہم لوگوں کی گفتگو میں

مستعمل ہوتا ہے اور اگر اغفر لی ولوالدی کہا تو فاسد نہ ہوگی اس واسطے کہ وہ قرآن میں موجود ہیں اور اگر اللھم اغفر لاخی کہا تو شیخ ابوالفضل بخاری نے کہا کہ نماز تو فاسد ہو جائے گی۔ اور صحیح یہ ہے کہ فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ وہ قرآن میں موجود ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر اللھم اغفرلی لامی یا اللھم اغفرلی نعمی یا اللھم اغفر لخالی یا اللھم اغفر لزید کہا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر امام نے کوئی آیت رغبت دلانے یا ڈرانے کے مضمون کی پڑھی اور مقتدی نے کہا صدق اللہ و بلغت رسلہ تو برا کیا اور نماز فاسد نہ ہو گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی ظہیریہ میں لکھا ہے کوئی نماز پڑھنے والا جس وقت یا ایھا الذین آمنو پڑھتا ہے تو سر اٹھا کر کہتا ہے لبیک سیدی تو بہتر یہ ہے کہ ایسا نہ کرے اور اگر کیا تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ نماز اس کی فاسد نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے یہی صحیح ہے یہ فتاویٰ قاضی خان کے ان مسئلوں میں مذکور ہے جو قرات قرآن سے متعلق ہیں اگر حج کرنے والے نے اپنی نماز کے اندر لبیک کہا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر ایام تشریق میں اللہ اکبر کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر نماز کے اندر اذان کے کلمات با ارادہ اذان کہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اگر نماز کے اندر اذان سنی اور موذن کہتا ہے وہی کہنے لگا اگر اذان کے جواب کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی ورنہ فاسد نہ ہوگی اور اگر اس کی کچھ نیت نہیں ہے تو بھی فاسد ہو جائے گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر نماز پڑھنے والے کے دل میں شیطان نے کوئی وسوسہ ڈالا اور اس نے لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم کہا اگر یہ وسوسہ منجملہ امور آخرت تھا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر منجملہ امور دنیا تھا تو فاسد ہو جائے گی یہ تمرتاشی میں لکھا ہے ۔ اگر نماز کے آخر میں تشہد کو بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا اور تشہد پڑھنا

شروع کر دیا اور تعوذ اسما پڑھ کر تشہد کے تمام ہونے سے پہلے سلام پھیر دیا تو امام ابو یوسف کے قول [کے مطابق]

اے اگر چھت میں سے کوئی چیز گری سونمازی نے کہا بسم اللہ یا کسی کے لیے دعائے خیر یا دعائے بد ہوئی اور نمازی نے کہا آمین تو نماز فاسد ہو گی لیکن ان صورتوں میں امام ابو یوسف کے نزدیک فاسد نہ ہو گی اور صحیح قول طرفین کا ہے یعنی بسبب عمل کرنے کے حکم کے قصد پر

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 345 | Kitab al-Salat (Book of Prayer)

...accordingly, his prayer will become invalidated (fasid) because his first sitting (qa'da) became void by returning to the recitation of Tashahhud. Thus, if he performed the salutation (Salam) before completing the Tashahhud, the prayer is invalidated because the first sitting was not performed for the duration of the Tashahhud. Imam Muhammad (RA) stated that the prayer would not be invalidated because returning to the recitation of Tashahhud does not entirely void the first sitting; it only voids what he had already recited, or it voids nothing at all, as the proper place for reciting Tashahhud is the sitting posture itself, and there is no need to void it. This is the ruling (fatwa). For this reason, scholars have differed on an issue for which there is no direct narration from the Imams: a person forgot to recite Al-Hamd (Fatihah) and a Surah and went into Ruku (bowing), remembered it during Ruku, stood up for recitation, and then regretfully went straight to Sajda (prostration) without repeating the Ruku. Some said the prayer is invalidated because when he stood up for recitation, the Ruku became void; thus, not repeating the Ruku voids the prayer. Others said the entire Ruku is not voided or none of it is voided because the invalidation of the Ruku was for the sake of recitation, and since he did not recite, it is as if he did not perform that action. This is written in Fatawa Qazi Khan.

If one utters "Ah, Ah" or "Oh, Oh" loudly in prayer or cries such that letters/sounds are formed, and if this was due to the mention of Paradise or Hellfire, then the prayer is valid. However, if it was due to pain or worldly affliction, the prayer is invalidated. If one uttered "Ah" due to the thought of their numerous sins, the prayer is not broken. If one cries in prayer such that only tears flow without sounds like "Ah", the prayer is not invalidated. If one says "Akh, Akh" but it is not audible, then by consensus (ijma), the prayer is not invalidated but is discouraged (makruh) as it is not considered speech; this is written in Muhit al-Sarakhsi. If one blows dust from their place of prostration, and the blowing is like breathing such that no sound is heard, the prayer is not invalidated, though doing so intentionally is makruh. If the sound was audible such that letters/phonemes were produced, it is like speech and will break the prayer; this is written in al-Khulasa. If one says "Ho, Ho" to an animal or a dog to drive it away, the prayer is broken, but if it is done without producing distinct letters, it is not broken. If someone calls a cat such that letters are formed in the sound, the prayer is broken; otherwise, it is not. If one shooed away a cat and letters were formed, the prayer is broken; this is written in al-Dhakhira. If one clears their throat (coughing) without necessity and sounds/letters are produced, the prayer is

invalidated; this is written in Tabyin. If no letters are apparent, by consensus the prayer is not invalidated but it is makruh; this is written in Bahr al-Raiq. Clearing the throat out of necessity (e.g., being compelled) does not invalidate the prayer because it could not be avoided. Similarly, saying "Ah, Ah" or "Oh, Oh" out of necessity (like illness or weakness) follows the same rule and is considered like a sneeze or a burp. If one sneezes or burps and a sound/word is produced, the prayer is not invalidated; this is written in Muhit al-Sarakhsi. If one clears their throat to correct their voice or make it better, according to the correct opinion, the prayer is not invalidated. Similarly, if the Imam makes a mistake and a follower (muqtadi) clears his throat to alert him, the prayer is not invalidated. It is stated in al-Ghaya that if a person clears their throat to announce their presence in prayer, the prayer is not invalidated; this is written in Tabyin. If one recites while looking at the Quran... (continued)

Footnotes: 1. Because this is evidence of increased humility (khushu). If one explicitly said, "O Allah! Admit me to Paradise" or "O Allah! Save me from the Fire," the prayer would not break; thus, by implication, it is even less likely to break. 2. Because crying and shouting in pain and distress without prayer/supplication is common, it is as if the person said, "Oh, what a great calamity has befallen me," and this is necessarily a prayer-breaker (mufsid). 3. Logical deduction (qiyas) suggests that clearing the throat should be a prayer-breaker as it is a sound, but for a valid purpose, it has been permitted based on religious texts (nass). In Sunan Ibn Majah, it is narrated from Hazrat Ali (RA) that he would visit the Prophet (PBUH), and if the Prophet was praying, he would clear his throat for him. This shows that clearing the throat for a valid purpose is not a mufsid. (As in Shami).

...के अनुसार उसकी नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) हो जाएगी, क्योंकि उसका पहला क़ादा (बैठना) तशहुद की ओर लौटने से बातिल (अमान्य) हो गया। लिहाज़ा, जब तशहुद पूरा होने से पहले सलाम फेर दिया, तो नमाज़ फ़ासिद हो गई, क्योंकि पहला क़ादा आख़िर तशहुद की मात्रा के बराबर अदा नहीं हुआ। इमाम मुहम्मद (रह.) ने कहा है कि उसकी नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, क्योंकि पहला क़ादा तशहुद की क़िरात की ओर लौटने से पूरी तरह बातिल नहीं होगा, बल्कि केवल उतना ही बातिल होगा जितना उसने तशहुद पढ़ा है, या फिर कुछ भी बातिल नहीं होगा, क्योंकि तशहुद की क़िरात का स्थान क़ादा ही है और उसे बातिल करने की कोई ज़रूरत नहीं है। इसी पर फ़तवा है। इसी वजह से मशाईख़ (बुज़ुर्गों) के बीच इस मसले में मतभेद हुआ है जिसमें इमामों से कोई रिवायत नहीं है, और वह यह है कि कोई व्यक्ति 'अल-हम्द' (सूरह फ़ातिहा) और सूरह पढ़ना भूल गया और रुकू में चला गया, फिर रुकू में याद आया तो क़िरात के लिए खड़ा हुआ, फिर पछताते हुए (बिना दोबारा रुकू किए) सीधे सज्दा में चला गया और रुकू को दोहराया नहीं। कुछ विद्वानों ने कहा कि उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी क्योंकि जब वह क़िरात के लिए खड़ा हुआ तो रुकू बातिल हो गया, लिहाज़ा जब दोबारा रुकू नहीं किया तो नमाज़ बातिल हो गई। और कुछ ने कहा है कि पूरा रुकू बातिल नहीं होगा या कुछ भी बातिल नहीं होगा, क्योंकि रुकू का बातिल होना क़िरात की वजह से था और जब उसने क़िरात नहीं की तो मानो उसने यह कार्य ही नहीं किया। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

अगर नमाज़ में ज़ोर से 'आह-आह' या 'ओह-ओह' कहा या रोया जिससे अक्षर (शब्द) स्पष्ट हो गए, तो यदि यह जन्नत (स्वर्ग) या नार (नरक) के ज़िक्र (याद) की वजह से था, तो नमाज़ पूरी हो गई। लेकिन अगर यह दर्द या मुसीबत की वजह से था, तो नमाज़ फ़ासिद हो गई। अगर अपने गुनाहों की अधिकता का सोचकर 'आह' की, तो नमाज़ नहीं टूटेगी। और अगर नमाज़ में इस तरह रोया कि सिर्फ आँसू बहे और 'आह' की आवाज़ नहीं निकली, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। अगर 'अख़-अख़' कहा और आवाज़ सुनाई नहीं दी, तो सर्वसम्मति (इजमा) के अनुसार नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी लेकिन मकरूह (नापसंद) होगी क्योंकि वह कलाम (बातचीत) नहीं है; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर अपने सज्दे की जगह से मिट्टी को फूँका, और वह फूँकना सांस लेने जैसा था कि आवाज़ सुनाई नहीं दी, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी लेकिन जानबूझकर ऐसा करना मकरूह है। और अगर फूँकने की आवाज़ ऐसी थी कि अक्षर स्पष्ट सुनाई दे रहे थे, तो वह कलाम के समान है और नमाज़ टूट जाएगी; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। अगर किसी जानवर को 'हूँ-हूँ' कहकर या कुत्ते को 'हूँ-हूँ' कहकर

हटाया तो नमाज़ टूट जाएगी, लेकिन अगर इस तरह हटाया कि अक्षर स्पष्ट नहीं हुए तो नमाज़ नहीं टूटेगी। अगर किसी ने बिल्ली को इस तरह बुलाया कि उसकी आवाज़ में अक्षर बन गए तो नमाज़ टूट जाएगी, वरना नहीं। और अगर बिल्ली को भगाया और अक्षर बन गए तो नमाज़ टूट जाएगी; यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। अगर बिना किसी मजबूरी के खँखारा और उससे अक्षर (आवाज़ के शब्द) बन गए तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी; यह 'तबीन' में लिखा है। अगर अक्षर ज़ाहिर नहीं हुए तो सर्वसम्मति से नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी लेकिन मकरूह है; यह 'बहरुल रायक़' में लिखा है। मजबूरी में खँखारने से नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी क्योंकि इससे बचना संभव नहीं था। इसी तरह 'आह-आह' या 'ओह-ओह' कहना मजबूरी (जैसे बीमारी और कमजोरी) में हो तो उसका भी यही हुक्म है और उसे छींक या डकार के समान माना जाएगा। अगर छींक या डकार ली और उससे कोई शब्द निकल गया तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर अपनी आवाज़ को सही करने या सुरीला बनाने के लिए खँखारा तो सही मत के अनुसार नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। इसी तरह अगर इमाम से कोई ग़लती हुई और उसे बताने के लिए मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) खँखारा तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। 'ग़ाया' में लिखा है कि अगर कोई व्यक्ति अपनी उपस्थिति बताने के लिए खँखारा तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी; यह 'तबीन' में लिखा है। अगर क़ुरआन में देखकर क़िरात की... (जारी)

फुटनोट: 1. क्योंकि यह ख़ुशू (एकाग्रता) की अधिकता का प्रमाण है। अगर स्पष्ट रूप से कहता "ऐ अल्लाह! मुझे जन्नत में दाखिल कर" या "ऐ अल्लाह! मुझे आग से बचा", तो नमाज़ नहीं टूटती, तो इशारे में तो और भी नहीं टूटेगी। 2. क्योंकि दर्द और मुसीबत में चिल्लाना और रोना बिना दुआ के प्रसिद्ध है, मानो उसने कहा "हाय मुझ पर बड़ी मुसीबत है", इसलिए यह नमाज़ को अनिवार्य रूप से बिगाड़ने वाला (मुफ़्सिद) है। 3. तार्किक रूप से (क़यास) खँखारना नमाज़ को बिगाड़ने वाला होना चाहिए क्योंकि यह कलाम (आवाज़) है, लेकिन सही उद्देश्य के लिए खँखारने को 'नस्स' (धार्मिक प्रमाण) के आधार पर छूट दी गई है। सुनन इब्न माजह में हज़रत अली (रज़ि.) से वर्णित है कि वे नबी (सल्ल.) की ख़िदमत में हाज़िर होते और यदि आप नमाज़ पढ़ रहे होते तो आप खँखार देते थे। इससे पता चला कि सही उद्देश्य के लिए खँखारना मुफ़्सिद नहीं है। (शामी)।

کے بموجب جب اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اس واسطے کہ پہلا قعدہ اس کا تشہد کی طرف عود کرنے سے باطل ہو گیا پس جب تشہد پورا ہونے سے پہلے سلام پھیر دیا تو نماز فاسد ہو گئی اس واسطے کہ پہلا قعدہ اخیر بقدر تشہد کے ادا نہیں ہوا اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ نماز اس کی فاسد نہ ہوگی اس واسطے کہ پہلا قعدہ اس کا قرأت تشہد کی طرف عود کرنے سے پورا باطل نہ ہوگا اور صرف اس قدر باطل ہوگا جس قدر تشہد اس نے پڑھا ہے یا کچھ بھی باطل نہ ہوگا اس واسطے کہ قرأت تشہد کا محل قعدہ ہے اور اس کے باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے اسی وجہ سے مشائخ سے اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے جس میں ائمہ سے کوئی روایت نہیں اور وہ یہ ہے کہ الحمد اور سورہ پڑھنا بھول گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع میں یاد آیا پھر قرأت کے واسطے کھڑا ہوا پھر نادم ہو کر سجدہ میں چلا گیا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا بعضوں نے کہا کہ نماز اس کی فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ جب وہ قرأت کے لئے کھڑا ہوا تو رکوع باطل ہو گیا پس جب پھر رکوع کا اعادہ نہ کیا تو نماز باطل ہو گی اور بعضوں نے کہا ہے کہ سب رکوع باطل نہ ہوگا یا کچھ باطل نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ رکوع کا باطل ہونا قرأت کی وجہ سے تھا اور جب اس نے قرأت نہ کی تو گویا اس نے یہ فعل ہی نہیں کیا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر نماز میں بلند آواز سے آہ آہ یا اوہ اوہ کہا یا رویا جس سے حروف پیدا ہو گئے پس اگر یہ جنت یا نار کے ذکر سے تھا تو نماز اس کی پوری ہوئی اور اگر درد یا مصیبت سے تھا تو نماز اس کی فاسد ہو گئی اور اگر اپنے گناہوں کی کثرت کا خیال کر کے آہ کی تو نماز قطع نہ ہوگی اور اگر نماز میں ایسا رویا کہ صرف آنسو بہے آہ نہ نکلی تو نماز فاسد نہ ہو گی اور اگر اخ اخ کہا تو اگر سنا نہ جائے تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی اور مکروہ ہوگی اس لئے کہ وہ کلام نہیں یہ محیط سرخسی

میں لکھا ہے۔ اگر اپنے سجدہ کی جگہ سے خاک کو پھونکا تو اگر وہ پھونکنا مثل سانس لینے کے تھا کہ اس کی آواز سنی نہیں جاتی تھی تو نماز فاسد نہ ہوگی لیکن عمدًا ایسا کرنا مکروہ ہے اور اگر اس طرح سننے میں آیا تھا کہ حروف تہجی اس میں سے پیدا ہوتے تھے تو وہ بمنزلہ کلام کے ہے اور نماز اس سے قطع ہو جائے گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر جانور کو ہو ہو کہے یا کتے کو ہو ہو کہہ کے ہٹا دیا تو نماز قطع ہو جائے گی اور اگر اس طرح ہٹایا کہ حروف تہجی نہیں پیدا ہوئے تو نماز قطع نہ ہوگی۔ کسی نے بلی کو اس طرح بلایا کہ اس کی آواز میں حروف تہجی پیدا ہو گئے تو نماز قطع ہو جائے گی اور اگر اس طرح بلایا کہ حروف تہجی نہ پیدا ہوئے تو نماز قطع نہ ہوگی اور جب بلی کو اس طرح بھگایا کہ حروف تہجی پیدا ہو گئے تو نماز قطع ہو جائے گی یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اگر عذر کھنکارا اور اس پر مجبور نہ تھا اور اس سے حروف حاصل ہو گئے تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر اس سے حروف ظاہر نہیں ہوئے تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہو گی لیکن یہ مکروہ ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور عذر سے کھنکارا مثلاً مجبور تھا تو نماز فاسد نہ ہوگی اس واسطے کہ اس سے بچ نہیں سکتا تھا اور اس طرح آہ آہ کہنا اور اوہ اوہ کہنا اگر عذر سے ہے مثلاً مریض ہے اپنے نفس میں طاقت نہیں رکھتا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اور اس وقت میں وہ مثل چھینک یا ڈکار کے سمجھا جائے گا اور اگر چھینک لی یا ڈکار لی اور اس سے کلام پیدا ہو گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر اپنی آواز درست کرنے کے لئے یا اپنی آواز کو اچھا بنانے کے لئے کھنکارا تو صحیح قول کے بموجب نماز فاسد نہ ہو گی اس طرح اگر امام سے کوئی خطا ہوئی اور اس کے بتانے کے واسطے مقتدی کھنکارا تو نماز فاسد نہ ہو گی اور غایۃ میں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے نماز میں ہونے پر آگاہ کرنے کے لئے کھنکارا تو نماز فاسد نہ ہو گی یہ تبیین میں لکھا ہے اگر قرآن میں دیکھ کر قرأت

(حاشیہ/فٹ نوٹ) ۱: کیونکہ یہ خشوع کی زیادتی پر دلیل ہے اور اگر صریح کہتا کہ اللھم ادخلنی الجنۃ الٰہی مجھے جنت میں داخل فرما دے یا اللہم اجرنی من النار الٰہی مجھے دوزخ سے نجات دے دے تو نماز قطع نہ ہوتی پس کنایہ میں بدرجہ اولیٰ قطع نہ ہو گی ۱۲ ۲: کیونکہ درد و مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معروف ہے تو گویا اس نے کہا کہ ہائے مجھ پر بڑی مصیبت ہے یا وائے مجھ پر بڑی تکلیف ہے تو یہ بالضرور مفسد ہے ۱۲ ۳: قیاس اس کا مقتضی ہے کہ کھنکارنا مفسد ہو کیونکہ وہ کلام ہو اور کلام مفسد ہے مگر غرض صحیح میں کھنکارنے کا مفسد نہ ہونا نص کے سب سے اختیار کیا گیا یعنی سنن ابن ماجہ میں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ میں آنحضرت ﷺ کی خدمت میں دو بار حاضر ہوتا تھا۔ جس وقت میں آتا اور نماز پڑھتے ہوتے تو میرے لیے کھنکار دیتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ غرض صحیح کے واسطے کھنکارنا مفسد نہیں کذا فی الشامی ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri .... Volume 1 (346) Kitab-al-Salat (Book of Prayer)

...then according to Imam Abu Hanifa (RA), his prayer will be invalidated (fasid), while according to the Sahibayn (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad), it will not be invalidated. Imam Abu Hanifa's reasoning is that picking up the Quran, turning its pages, and gazing at it constitutes 'excessive action' (amal-e-katheer), and prayer can be performed without these. From this statement, it is understood that if the Quran is placed on a bookstand (rahal) in front of him and he does not pick it up or turn its pages, or if it is written on the prayer niche (mihrab) and he reads from it, the prayer will not be invalidated. The second argument of Imam Abu Hanifa is that reading from the Quran is a form of learning (ta'leem), and learning is not part of the prescribed acts of prayer. From this, it follows that whether he picks up the Quran or not, in either case, the prayer is invalidated, and this is the correct view as stated in 'Al-Kafi'. If he knows the Quran by heart and reads from the written text without picking it up, the prayer will not be invalidated because he neither picked up the Quran nor received instruction (talqeen) from it. In 'Mukhtasar' and 'Jami'-al-Saghir', no distinction is made between reading a little or a lot from the Quran while looking at it. Some scholars (mashaykh) have said that if one reads an amount equal to one verse (ayat), the prayer will be invalidated, otherwise not. Some have said reading an amount equal to Surah Al-Fatihah invalidates it, while less than that does not. This is mentioned in 'Al-Tabyin'. If during prayer one's gaze falls on something written that was a Quranic verse and one understands it, then without any disagreement, the prayer is valid; this is written in 'Al-Nihayah'. In 'Jami'-al-Saghir Hasami', it says if one gazes at a book of Fiqh during prayer and understands it, then by consensus (ijma), the prayer is not invalidated; this is written in 'Tatarkhaniyah'. If something other than the Quran was written on the mihrab and the worshiper saw and understood it, then according to Imam Abu Yusuf (RA), the prayer will not be invalidated, and our scholars have adopted this view.

And according to Imam Muhammad's reasoning (qiyas), the prayer would be invalidated; this is written in 'Al-Dhakhirah'. The correct view is that by consensus, his prayer will not be invalidated; this is written in 'Al-Hidayah'. Whether one understands it intentionally or unintentionally makes no difference according to the correct view; this is written in 'Al-Tabyin'. If during prayer one reads from the Gospel, the Torah, or the Psalms, whether or not one can read the Quran well, the prayer will be invalidated; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'. The second category of actions are those that invalidate prayer: 'excessive action' (amal-e-katheer) (1) invalidates the

prayer, while 'minor action' (amal-e-qaleel) does not. This is written in 'Muhit-e-Sarakhsi'. What is the difference between minor and excessive? There are three opinions: First, an action usually done with two hands is considered 'excessive' even if done with one hand, such as tying a turban, putting on a shirt or trousers, or shooting an arrow from a bow. An action usually done with one hand is 'minor' even if done with two hands, such as taking off a shirt, untying trousers, putting on or taking off a cap, or removing a bridle. This is written in 'Al-Tabyin'. An action done with one hand remains minor as long as it is not repeated multiple times; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'.

The second opinion is that whatever the worshiper considers minor in his own estimation is minor, and what he considers excessive is excessive. This view is very close to Imam Abu Hanifa's view. The third opinion is that if someone looking from a distance (2) is certain that the person is not praying, then it is an 'excessive action' and invalidates the prayer. If there is doubt, it is not invalidating. This is the most correct view, as stated in 'Al-Tabyin', and the best view as stated in 'Muhit-e-Sarakhsi', and most jurists have adopted it. This is written in 'Fatawa Qazi Khan' and 'Khulasah'. Putting a sword around the neck or taking it out does not invalidate the prayer. Similarly, if one picks up their shawl, a handkerchief, or a light object typically picked up with one hand, or picks up a child or a piece of clothing...

---

1. And this excessive action should not be among the prescribed acts of prayer. For example, if one performs extra ruku or prostrations, it will not be invalidating even if it's excessive because it's part of the acts of prayer. Similarly, an excessive action for the purpose of correction is not invalidating, such as performing wudu after losing it. (From Shami) 2. By "one looking from a distance" is meant someone who has not themselves started the prayer. That is, excessive action is that which, in the view of an observer, creates a strong likelihood (zhann-e-ghalib) that the person is not praying. 3. The reason prayer is invalidated by reading from a picked-up Quran and turning pages is not the burden of carrying it, but rather it's considered learning/instruction.

फ़तावा-ए-आलमगीरी..... जिल्द 1 (346) किताब-अल-सलात (नमाज़ की किताब)

...तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक उसकी नमाज़ फ़ासिद (निरस्त) हो जाएगी और साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मोहम्मद) के नज़दीक फ़ासिद नहीं होगी। इमाम अबू हनीफ़ा की दलील यह है कि क़ुरान का उठाना, उसके पन्ने पलटना और उस पर नज़र करना 'अमल-ए-कसीर' (बड़ा कार्य) है और इसके बिना भी नमाज़ अदा हो सकती है। इस कथन से यह पता चला कि यदि क़ुरान उसके सामने रहल (किताब रखने का स्टैंड) पर रखा हो और वह उसे उठाए नहीं और न उसके पन्ने पलटे, या मेहराब में लिखा हो और वह उससे पढ़े, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी। दूसरी दलील इमाम अबू हनीफ़ा की यह है कि क़ुरान से पढ़ना 'तालीम' यानी सीखना है और वह नमाज़ के कार्यों में से नहीं है। इससे मालूम हुआ कि चाहे क़ुरान को उठाए या न उठाए, हर स्थिति में नमाज़ फ़ासिद हो जाती है और यही सही है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। अगर क़ुरान याद है और लिखे हुए से बिना उठाए पढ़ा, तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी क्योंकि न क़ुरान उठाया गया और न उससे सीख (तल्कीन) हासिल की गई। 'मुख़्तसर' और 'जामे सगीर' में क़ुरान देखकर थोड़ा या बहुत पढ़ने में कोई फ़र्क नहीं किया गया है। कुछ विद्वानों (मशायख़) ने कहा है कि अगर एक आयत के बराबर पढ़ा तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, अन्यथा नहीं। कुछ ने कहा है कि सूरह फ़ातिहा के बराबर पढ़ने पर फ़ासिद होगी, उससे कम पर नहीं। यह 'तबीन' में लिखा है। अगर नमाज़ में किसी लिखी हुई चीज़ पर नज़र पड़ी जो क़ुरान की आयत थी और उसे समझ लिया, तो बिना किसी मतभेद के नमाज़ जायज़ है, यह 'निहाया' में लिखा है। 'जामे सगीर हसामी' में है कि अगर नमाज़ के अंदर किसी फ़िक़्ह (इस्लामी कानून) की किताब पर नज़र पड़ी और उसे समझ लिया, तो सर्वसम्मति (इज्मा) से नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी; यह 'ततारख़ानिया' में लिखा है। अगर मेहराब पर क़ुरान के अलावा कुछ और लिखा था और नमाज़ी ने उसे देखा और समझा, तो इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के कथन के अनुसार नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, और इसी को हमारे विद्वानों ने अपनाया है।

इमाम मोहम्मद (रह.) के अनुमान (क़ियास) के अनुसार नमाज़ फ़ासिद होगी, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। सही बात यह है कि उसकी नमाज़ सर्वसम्मति से फ़ासिद नहीं होगी, यह 'हिदाया' में लिखा है। चाहे जानबूझकर समझे या अनजाने में, इसमें सही कथन के अनुसार कोई अंतर नहीं है; यह 'तबीन' में लिखा है। यदि नमाज़ के अंदर इंजील, तौरात या ज़बूर में से कुछ पढ़ा, चाहे वह क़ुरान अच्छी तरह पढ़ सकता हो या नहीं, तो उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। कार्यों की दूसरी श्रेणी वे हैं जिनसे नमाज़ फ़ासिद हो जाती है: 'अमल-ए-कसीर' (१) से नमाज़ फ़ासिद

हो जाती है और 'अमल-ए-क़लील' (थोड़ा कार्य) से फ़ासिद नहीं होती; यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। क़लील और कसीर में क्या अंतर है? इसमें तीन मत हैं: पहला यह कि जिस काम को दोनों हाथों से करने की आदत होती है वह 'अमल-ए-कसीर' है, चाहे एक हाथ से ही किया जाए, जैसे इमामा (पगड़ी) बाँधना, कुर्ता या पाजामा पहनना, या धनुष से तीर छोड़ना। और जिस काम की एक हाथ से करने की आदत हो वह 'क़लील' है, चाहे दोनों हाथों से किया जाए, जैसे कुर्ता उतारना, पाजामा खोलना, टोपी पहनना या उतारना, और लगाम उतारना; यह 'तबीन' में लिखा है। जो काम एक हाथ से होता है वह तब तक 'थोड़ा' है जब तक उसे बार-बार न किया जाए; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है।

दूसरा मत यह है कि नमाज़ी अपनी राय में जिसे क़लील समझे वह क़लील है और जिसे कसीर समझे वह कसीर है; यह मत इमाम अबू हनीफ़ा के मत के बहुत करीब है। तीसरा मत यह है कि अगर दूर (२) से कोई देखने वाला उसे देखकर यकीन कर ले कि यह व्यक्ति नमाज़ में नहीं है, तो वह 'अमल-ए-कसीर' है और इससे नमाज़ फ़ासिद होती है। यदि संदेह हो तो वह फ़ासिद करने वाला नहीं है। यही सबसे सही (असह) बात है, यह 'तबीन' में लिखा है और यही सबसे उत्तम है, यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है और इसी को अधिकांश फ़ुक़हा (कानूनविदों) ने अपनाया है; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' और 'ख़ुलासा' में लिखा है। अगर तलवार गले में डाली या निकाली तो उससे नमाज़ फ़ासिद नहीं होती। इसी प्रकार यदि अपनी चादर, रूमाल या कोई हल्की चीज़ उठाई जिसे सामान्यतः एक हाथ से उठाते हैं, या किसी बच्चे या कपड़े को...

---

1. और यह 'अमल-ए-कसीर' नमाज़ के कार्यों में से न हो। यानी अगर उदाहरण के तौर पर रुकू या सजदा ज़्यादा किया, तो यह फ़ासिद नहीं होगा क्योंकि यह नमाज़ के ही कार्य हैं। इसी तरह सुधार (इसलाह) के लिए किया गया अमल-ए-कसीर फ़ासिद नहीं है, जैसे वुज़ू टूट जाने पर वुज़ू करना। (शामी) २. दूर से देखने वाले से यह मुराद है जिसने स्वयं नमाज़ शुरू न की हो। यानी अमल-ए-कसीर वह है जिसे देखकर प्रबल संभावना (ज़न-ए-ग़ालिब) हो कि व्यक्ति नमाज़ नहीं पढ़ रहा है। ३. फिर क़ुरान उठाकर पढ़ने और पन्ने पलटने में नमाज़ फ़ासिद होने का कारण बोझ उठाना नहीं है बल्कि सीखना और निर्देश (तल्कीन) प्राप्त करना है।

کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہوگی اور صاحبین کے نزدیک فاسد نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کا اٹھانا اور اس کے ورق لوٹنا اور اس پر نظر کرنا عملِ کثیر ہے اور بغیر اس کے نماز ادا ہو سکتی ہے اور اس قول سے معلوم ہوا کہ قرآن اس کے سامنے رحل پر رکھا ہوا ہو اور وہ اس کو اٹھاتا نہ ہو اور اس کے ورق نہ لوٹتا ہو یا محراب میں لکھا ہوا ہو اور اس سے پڑھتا ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی دوسری دلیل امام ابوحنیفہؒ کی یہ ہے کہ قرآن سے لینا تعلیم یعنی سیکھنا ہے اور وہ اعمالِ صلوٰۃ میں سے نہیں ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ خواہ قرآن کو اٹھائے یا نہ اٹھائے ہر صورت میں نماز فاسد ہو جاتی ہے اور یہی صحیح ہے یہ کافی میں لکھا ہے۔ اگر قرآن یاد ہے اور لکھے ہوئے سے بغیر اٹھائے قرآن کے پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ نہ قرآن اٹھایا اور نہ اس سے تلقین حاصل کی اور مختصر اور جامع صغیر میں قرآن سے دیکھ کر تھوڑے اور بہت پڑھنے میں فرق نہیں کیا بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر بقدرا یک آیت کے پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی ورنہ فاسد نہ ہوگی اور بعض نے کہا ہے بقد ر سورہ فاتحہ کے پڑھا تو فاسد ہوگی اور اس سے کم پڑھا تو فاسد نہ ہوگی یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر نماز میں کسی لکھے ہوئے پر نظر پڑی اور وہ آیت قرآن کی تھی اور اس کو سمجھ لیا تو بلا خلاف نماز جائز ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے اور جامع صغیر حسامی میں ہے اگر نماز کے اندر کسی فقہ کی کتاب پر نظر پڑی اور اس کو سمجھ لیا تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اگر محراب پر سوائے قرآن کے کچھ اور لکھا تھا اور اس کو مصلی نے دیکھا اور سمجھا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے بموجب نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی کو ہمارے مشائخ نے اختیار کیا ہے۔

اور امام محمدؒ کے قیاس کے بموجب نماز فاسد ہوگی یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور صحیح یہ ہے کہ نماز اس کی بالاجماع فاسد نہ ہوگی یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر کوئی قصد کر کے سمجھے یا بلا قصد سمجھے اس میں بموجب قول صحیح کے کچھ فرق نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اگر نماز کے اندر انجیل یا تورات یا زبور میں سے کچھ پڑھا خواہ وہ قرآن اچھی طرح پڑھ سکتا ہو یا نہ پڑھ سکتا ہو تو نماز اس کی فاسد ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے دوسری قسم ان افعال کی ہیں جن سے نماز فاسد ہو جاتی ہے عملِ کثیر ۱؎ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور عملِ قلیل سے فاسد نہیں ہوتی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے قلیل اور کثیر میں کیا فرق ہے اس میں تین قول ہیں اول یہ ہے کہ جس کام کی عادت دونوں ہاتھوں سے کرنے کی ہوتی ہے وہ عملِ کثیر ہے اگر چہ ایک ہاتھ سے ہی کرے جیسے عمامہ باندھنا اور کرتا پہننا اور پائجامہ باندھنا اور کمان سے تیر چھوڑنا اور جس کام کی ایک ہاتھ سے کرنے کی عادت ہو وہ قلیل ہے اگر چہ دونوں ہاتھوں سے کرے جیسے کرتا اتارنا اور پائجامہ کھولنا اور ٹوپی اوڑھنا اور اتارنا اور لگام اتارنا یہ تبیین میں لکھا ہے اور جو کام ایک ہاتھ سے ہوتا ہے وہ تھوڑا جب ہی تک ہے کہ بار بار نہ ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا اپنی رائے میں جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل ہے اور جس کو کثیر سمجھے وہ کثیر ہے اور یہ قول امام ابو حنیفہ کے قول سے بہت قریب ہے تیسرا قول یہ ہے کہ اگر دور ۲؎ سے کوئی دیکھنے والا اس کو دیکھ کر یقین کرے کہ یہ نماز میں نہیں ہے تو وہ عمل کثیر ہے اور اس سے نماز فاسد ہوتی ہے اور اگر شک ہو تو مفسد نہیں یہی اصح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی احسن ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اسی کو اکثر فقہاء نے اختیار کیا ہے یہ فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر تلوار گلے میں ڈالی یا نکالی تو اس سے

نماز فاسد نہیں سمجھتی اور اسی طرح اگر اپنی چادر اور رومی یا ہلکی چیز اٹھائی جس کو ایک ہاتھ سے اُٹھایا کرتے ہیں یا کسی بچہ کو یا کپڑے کو

۱؎ اور یہ عملِ کثیر نماز کے اعمال میں سے نہ ہو یعنی اگر مثلاً رکوع سجدہ زیادہ کیا تو یہ نہ ہو گا اگر چہ عملِ کثیر ہے مگر نماز کے اعمال میں سے ہے اسی طرح اصلاح کے لیے عملِ کثیر مفسد نہیں جیسے بے وضو ہو جانے سے وضو کرنا کذا فی الشامی ۱۲ ۲؎ دور سے دیکھنے والے سے یہ مراد کہ جس کے سوائے نماز شروع نہ کی ہو یعنی عمل کثیر وہ ہے کہ اس کا کرنے والا دیکھنے والے کی نظر میں ظنِ غالب معلوم ہو کہ نماز نہیں پڑھتا ۱۲ ۳؎ پھر قرآن اٹھا کر پڑھنے ورق گردانی میں نماز فاسد ہونے کی علت اُس کا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا بلکہ تعلیم و تلقین ہے متذکرہ بالا ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① 327 Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

If one carries something on their shoulder, the prayer will not be invalidated; this is stated in Fatawa Qazi Khan. However, if one lifts something that causes strain and takes time, the prayer will be invalidated; this is mentioned in Zahiriya. If one eats or drinks intentionally or forgetfully, the prayer will be invalidated, according to Fatawa Qazi Khan. If there was some food in the teeth and it was swallowed, if it was less than the size of a chickpea, the prayer is not invalidated but it is disliked (Makruh). If it is equal to a chickpea, it is invalidated; this is cited from Fatawa in Siraj al-Wahhaj and the same is written in Tabyeen, Badai, and Sharh Tahawi, and Baqai mentioned it as the most correct (Asah) view, as noted in Hindiyya. If blood came out from the teeth and was swallowed, and the saliva was dominant over it, the prayer is not invalidated, as written in Siraj al-Wahhaj. It is in the Nisab that if a person ate or drank something before starting the prayer and some remains of food or drink were left in the mouth, and they ate or drank that residue during prayer, the prayer is not invalidated, and the fatwa is based on this. Similarly, if something was in the teeth while in prayer and they swallowed it, if it was the size of a chickpea, the prayer does not become invalid; this is the view of Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), as written in Muzmarat. If blood came from the teeth and was swallowed, but it was not a mouthful, then the prayer is not invalidated, as stated in Fatawa Qazi Khan, Khulasa, and Muhit. If one took a sesame seed from outside into the mouth and swallowed it, the prayer is invalidated, and this is the most correct view. If someone ate something sweet and swallowed it then entered prayer, but the sweetness remained in the mouth and they swallowed it, the prayer is not invalidated. If sugar or rock candy was placed in the mouth and not chewed, but its sweetness goes down the throat during prayer, the prayer is invalidated; this is written in Muhit Sarakhsi and it is the chosen (Mukhtar) view, as stated in Zahiriya. If a lot of gum is chewed, the prayer is invalidated, as per Muhit Sarakhsi. If a betel nut was chewed and it did not break, but if it was chewed a lot, the prayer becomes invalid because it constitutes 'major action' (Amal-e-Kaseer). If any part of it broke and entered the throat, even a little, the prayer is invalidated. If it was not chewed but went down the throat with saliva, the prayer is not invalidated. If hail, a drop of water, or a piece of ice enters the mouth and is swallowed, the prayer is invalidated, according to Siraj al-Wahhaj. If one picks up a lamp wick during prayer, the prayer is not invalidated, as per Fatawa Qazi Khan. And if one places a wick in a lamp while praying, the prayer is not invalidated because it is a 'minor action' (Amal-e-Qaleel), cited from Fatawa in

Siraj al-Wahhaj. If one vomits a mouthful, the ablution (Wudu) is broken but the prayer is not invalidated. If the vomit is less than a mouthful, neither the Wudu is broken nor the prayer invalidated. If one vomits a mouthful and swallows it despite being able to spit it out, the prayer is invalidated. If it was not a mouthful, then according to Imam Abu Yusuf (RA), the prayer is not invalidated, while according to Imam Muhammad (RA), it is; and there is more caution in following the view of Imam Muhammad (RA), as written in Fatawa Qazi Khan. If one vomits intentionally, if it was not a mouthful, the prayer is not invalidated, but if it was a mouthful, it becomes invalid, as stated in Muhit. If one turns away from the Qibla during prayer, if they are not disqualified (Lahiq) and have not left the mosque, the prayer is not invalidated; and in an open field, as long as they haven't left the prayer rows, it's not invalidated, as per Munya. If one turns their back to the Qibla, the prayer is invalidated, as stated in Zahiriya. If one walks the distance of one row during prayer, the prayer is not invalidated, but if they walk two rows at once, it becomes invalid. If they walk the distance of one row intermittently with pauses ١ـه, the prayer is not invalidated.

١ـه The intervening pause should be equivalent to one 'Rukn' (pillar/part of prayer).
12 Siraj. Imam Muhammad (RA) mentioned in Siyar Kabir from Qais that he saw Abu Hurairah (RA) praying while holding the reins of his horse. He prayed two units (Rakats), then the reins slipped from his hand and the horse headed towards the Qibla. Abu Hurairah (RA) followed and caught it, then completed the remaining two Rakats. Imam Muhammad (RA) said we adopt this view: as long as one does not turn their back to the Qibla, the prayer is not invalidated; no specific detail regarding minor or major movement was found written. From this, it is evident that movement towards the Qibla is not invalidating unless it becomes excessive (Amal-e-Kaseer). Rukn-ul-Islam Sadi narrated that if a worshiper, pilgrim, or traveler is on a journey, their movement towards the Qibla, even if it is considerable, is not invalidating.

अपने कंधे पर उठाया तो उससे नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) न होगी, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और अगर कोई ऐसी चीज़ उठाई जिसके उठाने में तकलीफ़ और समय लगता है तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह ज़हीरिया में लिखा है। अगर जानबूझकर या भूलकर खाया-पिया तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर उसके दाँतों में कुछ खाना था और उसे निगल लिया, अगर वह चने से कम था तो नमाज़ फ़ासिद न होगी लेकिन मकरूह (नापसंद) होगी। और अगर चने के बराबर होगा तो फ़ासिद होगी, यह सिराज-उल-वहाज में फ़तावा से नक़ल किया गया है और यही तबीईन, बदाए और शरह तहावी में लिखा है, और बक़ाई ने ज़िक्र किया है कि यही सबसे सही (असह) है, यह हिंदी (हिंदिया) में लिखा है। अगर दाँतों में से खून निकला और उसे निगल गया, तो अगर थूक उस पर ग़ालिब (अधिक) था तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है। निसब में है कि अगर किसी व्यक्ति ने नमाज़ शुरू करने से पहले कुछ खाया-पिया फिर नमाज़ शुरू कर दी और उसके मुँह में कुछ खाने या पीने की चीज़ बाक़ी रह गई थी और उस बाक़ी हिस्से को खा लिया या पी लिया तो उसकी नमाज़ फ़ासिद न होगी और इसी पर फ़तवा है। इसी तरह अगर उसके दाँतों में कोई चीज़ थी और वह नमाज़ में है और उसे निगल गया, तो अगर वह चने के बराबर हो तो इससे नमाज़ फ़ासिद नहीं होती, यह क़ौल (विचार) इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) का है, यह मुज़मरात में लिखा है। अगर दाँतों में से खून निकला और उसे निगल गया, तो अगर मुँह भर कर न था तो उससे नमाज़ फ़ासिद नहीं होती, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान, खुलासा और मुहीत में लिखा है। अगर बाहर से एक तिल मुँह में लिया और उसे निगल गया तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और यही सबसे सही है। और अगर कोई मीठी चीज़ खाई और निगल गया फिर नमाज़ में दाख़िल हुआ लेकिन उसकी मिठास मुँह में मौजूद थी और उसे भी निगल गया तो नमाज़ फ़ासिद न होगी। अगर मुँह में मिश्री या चीनी रखी और उसे चबाया नहीं, लेकिन नमाज़ पढ़ने के दौरान उसकी मिठास हलक के अंदर जाती है तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है और यही मुख़्तार (चुना हुआ मत) है, यह ज़हीरिया में लिखा है। और अगर बहुत सा गोंद चबाया तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। अगर सुपारी को चबाया और वह टूटी नहीं, तो अगर बहुत चबाया तो इस कारण नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी क्योंकि वह 'अमल-ए-कसीर' (बड़ा कार्य) है। और अगर उसमें से कुछ टूटकर हलक में चला गया, तो चाहे थोड़ा ही क्यों न हो, नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और अगर उसे चबाया नहीं और थूक के साथ हलक के अंदर चली

गई तो नमाज़ फ़ासिद न होगी। और अगर ओला या कोई बूँद या बर्फ़ का टुकड़ा मुँह में चला गया और उसे निगल गया तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है। अगर नमाज़ पढ़ते समय चिराग़ की बत्ती उठाई तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और अगर नमाज़ पढ़ते समय चिराग़ में बत्ती रख दी तो नमाज़ फ़ासिद न होगी क्योंकि वह 'अमल-ए-क़लील' (छोटा कार्य) है, यह सिराज-उल-वहाज में फ़तावा से नक़ल किया गया है। अगर मुँह भर कर क़ै(उल्टी) की तो वज़ू टूट जाएगा लेकिन नमाज़ फ़ासिद न होगी। और अगर मुँह भर से कम क़ै की तो न वज़ू टूटेगा और न नमाज़ फ़ासिद होगी। और अगर मुँह भर कर क़ै की और उसे निगल गया जबकि उसे उगल देने पर सक्षम था, तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और अगर मुँह भर कर न थी, तो इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के क़ौल के अनुसार नमाज़ फ़ासिद न होगी, जबकि इमाम मोहम्मद (रह.) के क़ौल के अनुसार फ़ासिद हो जाएगी; और ज़्यादा एहतियात इमाम मोहम्मद (रह.) के क़ौल में है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर जानबूझकर (अमदन) क़ै की, तो अगर वह मुँह भर कर न थी तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, और अगर मुँह भर कर थी तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह मुहीत में लिखा है। अगर नमाज़ में क़िबला की तरफ़ से मुड़ा, तो अगर वह (मस्जिद से) बाहर नहीं निकला है और नमाज़ से जुड़ना मुमकिन है, तो नमाज़ फ़ासिद न होगी; और मैदान में जब तक सफ़ों (पंक्तियों) से बाहर नहीं निकला, तब तक फ़ासिद न होगी, यह मुनया में लिखा है। और अगर क़िबला की तरफ़ पीठ फेर दी तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह ज़हीरिया में लिखा है। अगर नमाज़ में एक सफ़ के बराबर चला तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, और अगर एक बार में दो सफ़ों के बराबर चला तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और अगर रुक-रुक कर १ــ एक सफ़ के बराबर चला तो नमाज़ फ़ासिद न होगी।

१ــ बीच का ठहराव एक 'रुकन' के बराबर होना चाहिए। १२ सिराज। इमाम मोहम्मद (रह.) ने 'सियर कबीर' में कैस से ज़िक्र किया है कि उन्होंने अबू हुरायरा (रज़ि.) को देखा कि वह अपने घोड़े की लगाम पकड़े नमाज़ पढ़ रहे थे, यहाँ तक कि दो रकात पढ़ीं, फिर लगाम हाथ से छूट गई और घोड़ा क़िबला की दिशा में चला गया। अबू हुरायरा (रज़ि.) ने पीछा किया और उसे पकड़ा और वहीं बाक़ी दो रकात पूरी कीं। इमाम मोहम्मद (रह.) ने कहा कि हम इसी मत को लेते हैं कि जब तक क़िबला की तरफ़ पीठ न की जाए, नमाज़ फ़ासिद नहीं होती; हमें कम या ज़्यादा चलने की कोई तफ़सील (विवरण) नहीं लिखी मिली। इससे स्पष्ट है कि क़िबला की ओर चलना नमाज़ बिगाड़ने वाला नहीं है, बशर्ते कि वह 'अमल-ए-कसीर' न हो। रुकन-उल-इस्लाम सादी ने रिवायत की है कि यदि

कोई नमाज़ी या यात्री यात्रा में हो, तो उसका क़िबला की ओर चलना, चाहे वह अधिक (कसीर) ही क्यों न हो, नमाज़ को फ़ासिद नहीं करता।

اپنے کاندھے پر اٹھایا تو اُس سے نماز فاسد نہ ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر کوئی ایسی چیز اٹھائی جس کے اٹھانے میں تکلیف اور وقت ہوتی ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ ظہریہ میں لکھا ہے اگر جان کر یا بھول کر کھایا پیا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر اس کے دانتوں میں کچھ کھانا تھا اور اس کو نگل گیا اگر وہ چنے سے کم تھا تو نماز فاسد نہ ہوگی مکروہ ہوگی اور اگر چنے کے برابر ہوگا تو فاسد ہوگی یہ سراج الوہاج میں فتاویٰ سے نقل کیا ہے اور یہی تبیین میں اور بدائع اور شرح طحاوی میں لکھا ہے اور بقائی نے ذکر کیا ہے کہ یہی اصح ہے یہ ہندی میں لکھا ہے۔ اگر اس کے دانتوں میں سے خون نکلا اور اس کو نگل گیا تو اگر تھوک اس پر غالب تھا تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے نصاب میں ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز شروع کرنے سے پہلے کچھ کھایا پیا پھر نماز شروع کر دی اور اس کے منہ میں کچھ کھانے یا پینے کی چیز باقی رہ گئی تھی اور اس بقیہ کو کھالیا یا پی لیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے اس طرح اگر اس کے دانتوں میں کوئی چیز تھی اور نماز میں ہے اور وہ اس کو نگل گیا تو اگر چنے کے برابر ہو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر اس کے دانتوں میں سے خون نکلا اور اس کو نگل گیا تو اگر منہ بھر کر نہ تھا تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی یہ فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ اور محیط میں لکھا ہے اگر باہر سے ایک تل منہ میں لیا اور اس کو نگل گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور یہی اصح ہے اور اگر کوئی چیز میٹھی کھائی اور نگل گیا پھر نماز میں داخل ہوا مگر اس کی شیرینی منہ میں موجود تھی اور اس کو بھی نگل گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اگر قند یا شکر منہ میں رکھی اور اس کو چبایا نہیں لیکن نماز پڑھنے میں اس کی شیرینی

حلق کے اندر جاتی ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے یہ ظہریہ میں لکھا ہے اور اگر بہت سا گوند چبایا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر چھالیہ کو چبایا اور وہ ٹوٹی نہیں تو اگر بہت چبایا تو اس سبب سے نماز فاسد ہو جائے گی کہ وہ عمل کثیر ہے اور اگر اس میں سے کچھ ٹوٹ کر اس کے حلق میں داخل ہو گیا تو اگرچہ تھوڑا ہو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس کو چبایا نہیں اور تھوک کے ساتھ حلق کے اندر چلی گئی تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اولا یا کوئی قطرہ یا برف کا ٹکڑا اس کے منہ میں چلا گیا اور اس کو نگل گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر نماز پڑھنے میں چراغ کی بتی اٹھائی تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر نماز پڑھتے میں چراغ میں بتی رکھ دی تو نماز فاسد نہ ہوگی اس واسطے کہ وہ عمل قلیل ہے یہ سراج الوہاج میں فتاویٰ سے نقل کیا ہے۔ اگر منہ بھر کر قے کی تو وضو ٹوٹ جائے گا نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر منہ بھرنے سے کم قے کی تو اس کا وضو بھی نہیں ٹوٹے گا اور نماز بھی فاسد نہ ہوگی اور اگر منہ بھر کر قے کی اور اس کو نگل گیا اور وہ اس کو اگل دینے پر قادر تھا تو نماز اس کی فاسد ہو جائے گی اور اگر منہ بھر کر نہ تھی تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے بموجب نماز فاسد نہ ہوگی امام محمدؒ کے قول کے موافق فاسد ہو جائے گی اور زیادہ احتیاط امام محمدؒ کے قول میں ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر عمدًا قے کی تو اگر وہ قے منہ بھر کر نہ تھی تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر منہ بھر کر تھی تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر نماز میں قبلہ کی طرف سے پھرا تو اگر لاحق نہیں ہے اور مسجد سے نہیں نکلا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور میدان میں جب تک صفوں سے نہیں نکلا تب تک فاسد نہ ہوگی یہ منیہ میں لکھا ہے اور اگر قبلہ کی طرف کو پیٹھ پھیر دی تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ ظہریہ میں لکھا ہے اگر نماز میں بقدر

ایک صف کے چلا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر بقدر دو صفوں کے ایک بار چلا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور کچھ ٹھہر ٹھہر کر بقدر ۱؎ ایک صف کے چلا تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ

۱؎ درمیانی ٹھہراؤ بقدر رکن ہو ۱۲ سراج امام محمدؒ نے سیر کبیر میں اوراق میں قیس سے ذکر کیا ہے کہ اس نے ابوہریرہؓ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی قبا پکڑے نماز پڑھتے تھے یہاں تک کہ دورکعتیں پڑھیں پھر قبا ان کے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ روان ہوا پس ابوہریرہؓ نے پیچھا کر کے اُس کی قباہ پکڑی اور اس کے پانے پر باقی دونوں رکعتیں پڑھیں اور امام محمدؒ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں جب کہ قبلہ کی طرف پیٹھ نہ کرے ہمیں کوئی تفصیل قلیل و کثیر کی نہیں لکھی اس سے ظاہر ہے کہ قبلہ رخ رفتار کچھ مفسد نہیں اور وقار یہ کہ جب کثیر ہو تو مفسد ہے اور رکن الاسلام سعدی نے ہی اسناد سے نقل کیا کہ اگر نمازی یا حاجی یا مسافر سفر میں ہو قبلہ رخ اس کا جانا اگرچہ کثیر ہو مفسد نہیں ہو

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (328) Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

It is written in *Fatawa Qazi Khan* that 'Raf-e-Yadain' (raising hands in prayer) does not invalidate the prayer. If someone, while extending both feet, goads a donkey they are riding, the prayer will be invalidated. However, if they goad it with only one foot, the prayer will not be invalidated; this is mentioned in *Al-Khulasa*. If one foot is moved continuously, the prayer is not invalidated. If both feet are moved, the prayer becomes invalid. In this ruling, the action of two feet is likened to the action of two hands, and the action of one foot is likened to the action of one hand. Some have said that if both feet are moved slightly, the prayer is not invalidated; this is recorded in *Muhit al-Sarakhsi*, and this is the more appropriate view. It is also mentioned in *Bahr-al-Raiq*. If one turns their chest away from the Qibla without a valid excuse, the prayer becomes invalid. If only the face is turned but the chest is not, the prayer is not invalidated; this is mentioned in *Zahidi*. However, this ruling applies only if one immediately turns their face back toward the Qibla, as stated in *Zakhira*. If one mounts an animal during prayer, the prayer becomes invalid because it is an action that cannot be completed without using both hands. If one dismounts from an animal, the prayer is not invalidated, as written in *Fatawa Qazi Khan*. If someone was praying and another person picked them up and moved them from one place to another, but they did not turn away from the Qibla, the prayer would not be invalidated. But if they were placed onto an animal, the prayer would be invalidated, as stated in *Siraj al-Wahaj*. If one moves ahead of the Imam without a valid excuse, the prayer is invalidated, according to *Fatawa Qazi Khan*. In *Fatawa Fazli*, it is mentioned that if a person is praying in a wilderness and moves backward from their place of prayer by the distance of a prostration (Sajda), their prayer is not invalidated. Similarly, distances equivalent to a prostration forward, backward, right, and left are considered. They are given the status of being in a mosque, meaning the prayer is not invalidated as long as they don't move beyond an area equivalent to being inside a mosque. Drawing a line on the ground has no legal weight in this matter; even if one draws a line around themselves and stays within it but moves beyond the area equivalent to the space of prostration, the prayer is invalidated, as recorded in *Al-Muhit*. If there was a gap in a row (Saff) and someone entered it while another person moved forward to fill the space, the latter's prayer would be invalidated, as stated in *Khazanat al-Fatawa* and *Al-Quniya*. If a person was praying the Maghrib (evening) prayer at home and someone else joined behind them with the intention of a voluntary (Nafl) prayer, and the Imam (the first person) mistakenly stood up for a

fourth unit (Rak'at) without sitting after the third unit, and the follower (Muqtadi) followed him, then according to the jurists (Fuqaha), the prayer of both the Imam and the follower becomes invalid, as recorded in *Fatawa Qazi Khan*. Killing a scorpion or a snake during prayer does not invalidate it, whether it dies in one blow or multiple blows; this is the most apparent (Azhar) view. In *Majma al-Nawazil*, it is written that if this happens to a follower (Muqtadi) and they move toward the creature with a shoe in hand, their prayer is not invalidated even if they move ahead of the Imam; this is mentioned in *Al-Khulasa*. This ruling applies to killing all types of snakes and is correct, according to *Al-Hidayah*. Killing a snake or scorpion during prayer is permissible (Mubah) only when it appears in front and there is a fear of harm. If there is no fear of harm, it is disliked (Makruh), as recorded in *Al-Muhit*. Throwing three stones in succession, killing lice, plucking three hairs consecutively, or applying kohl to the eyes invalidates the prayer, as stated in *Zahiriyyah* quoting some teachers (Mashaikh). If a person throws a stone by extending their hand, pulling back with full force, and throwing it into the air, the prayer is invalidated by throwing even a single stone, according to *Tatarkhaniyah*. It is narrated from Hasan that if someone is praying while mounted and strikes the animal to make it go faster, the prayer becomes invalid. However, some have said that striking once or twice does not invalidate the prayer.

Footnote: 1. Among the things that invalidate prayer (Mufsidat) are: becoming an apostate (Murtad) in one's heart; becoming insane; fainting; any act that necessitates a full ritual bath (Ghusl); omitting a mandatory pillar (Rukn) without making it up (Qada); omitting a necessary condition (Shart); a follower performing Ruku (bowing) or raising their head before the Imam without a valid excuse and without repeating it with the Imam; a Masbuq (one who joined late) following the Imam in the prostration of forgetfulness (Sajda al-Sahw) after having already stood up to complete their individual units; or the Imam laughing loudly (Qahqaha) or performing any act incompatible with prayer during the time the Masbuq is finishing their prayer, or performing ablution (Wudu) in a way that is not permissible. 12

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (328) किताबुस सलात

फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है कि रफ़े यदैन (नमाज़ में हाथ उठाना) से नमाज़ फ़ासिद (भंग) नहीं होती। अगर दोनों पाँव फैलाकर सवारी के गधे को हाँका तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी और अगर एक पाँव से हाँका तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और अगर एक पाँव हिलाया लेकिन लगातार हिलाता रहा तो फ़ासिद नहीं होगी, और अगर दोनों पाँवों को हिलाया तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। इस क़ौल में दोनों पाँवों के अमल को दोनों हाथों के अमल पर और एक पाँव के अमल को एक हाथ के अमल पर क़ियास (तुलना) किया गया है। कुछ विद्वानों ने कहा है कि अगर दोनों पाँव थोड़े हिलाए तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, यह 'मुहीते सरख़सी' में लिखा है और यही अधिक उचित है। यह 'बहरुर राइक' में लिखा है। अगर अपना सीना क़िबला की तरफ़ से फेर दिया और वह मजबूर (अक्षम) नहीं है, तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, और अगर मुँह फेरा लेकिन सीना नहीं फेरा तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। मगर यह हुक्म उस सूरत में है कि तुरंत मुँह क़िबला की तरफ़ फेर ले, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। अगर जानवर पर सवार हुआ तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, क्योंकि वह ऐसा काम है जो बिना दोनों हाथों के पूरा नहीं हो सकता। और अगर जानवर पर से उतरा तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। अगर कोई नमाज़ पढ़ रहा था और किसी व्यक्ति ने उसे उठाकर एक जगह से दूसरी जगह पहुँचा दिया, लेकिन वह क़िबला की तरफ़ से नहीं फिरा, तो नमाज़ फ़ासिद न होगी। और अगर उसे जानवर पर बैठा दिया तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। अगर बिना किसी उज़्र (कारण) के इमाम से आगे बढ़ गया तो नमाज़ फ़ासिद होगी, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और 'फ़तावा फ़ज़ली' में है कि अगर कोई व्यक्ति जंगल में नमाज़ पढ़ रहा है और अपनी नमाज़ की जगह से सजदा करने की जगह की लंबाई के बराबर पीछे हट गया, तो उसकी नमाज़ फ़ासिद न होगी। और इसी तरह सजदे की मात्रा और उसके पीछे, दाहिने और बाएँ का एतबार किया जाता है। और उसे मस्जिद का हुक्म दिया जाता है, तो जब तक इतनी जगह से आगे नहीं बढ़ता कि मस्जिद से बाहर न हो जाए। इस मामले में लकीर खींचने का कोई एतबार नहीं है, यहाँ तक कि अगर कोई व्यक्ति अपने चारों ओर लकीर खींच ले और लकीर से बाहर न हो लेकिन सजदे की जगह की मात्रा से बाहर हो जाए तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर सफ़ (पक्ति) के बीच में कुछ जगह ख़ाली थी और उसमें कोई व्यक्ति दाख़िल हुआ और दूसरा व्यक्ति जगह भरने के लिए आगे बढ़ गया, तो उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'ख़ज़ानतुल फ़तावा' में लिखा है और यही 'कुनिया' में भी लिखा

है। कोई व्यक्ति अपने घर में मग़रिब की नमाज़ पढ़ रहा था और एक व्यक्ति ने आकर उसके पीछे नफ़्ल की नीयत बाँध ली, इमाम भूलकर चौथी रकात के लिए खड़ा हो गया और तीसरी रकात पर नहीं बैठा और मुक्तदी ने उसका अनुसरण किया, तो फ़ुक़हा (कानूनविदों) ने कहा है कि इमाम और मुक्तदी दोनों की नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। नमाज़ में बिच्छू या साँप के मारने से नमाज़ फ़ासिद नहीं होती, चाहे वह एक प्रहार में मरे या कई प्रहारों में, यही अधिक स्पष्ट (अज़हर) है। और 'मज्मउल नवाज़िल' में लिखा है कि अगर यह घटना मुक्तदी के साथ हो और वह जूता हाथ में लेकर उसकी तरफ जाए, तो चाहे वह इमाम से आगे बढ़ जाए तब भी नमाज़ फ़ासिद नहीं होती, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। सभी प्रकार के साँपों को मारने का यही हुक्म है और यही सही है, यह 'हिदाया' में लिखा है। और साँप और बिच्छू का मारना नमाज़ में उस समय जायज़ (वैध) है जब वह सामने आ जाए और हानि पहुँचाने का डर हो, और अगर हानि पहुँचाने का डर न हो तो मकरूह है, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर लगातार तीन पत्थर फेंके या जुएँ मारीं या लगातार तीन बाल उखाड़े या आँखों में सुरमा लगाया तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है कि कुछ मशाइख़ (गुरुओं) ने कहा है। अगर किसी व्यक्ति ने पत्थर इस तरह फेंका कि अपना हाथ फैलाकर पूरी ताक़त से खींचा और हवा में पत्थर फेंका तो एक पत्थर फेंकने से ही उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। और हसन से रिवायत (कथन) है कि अगर कोई जानवर पर सवार होकर नमाज़ पढ़ रहा था और उसे तेज़ करने के लिए मारा तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, और कुछ ने कहा है कि एक या दो बार मारने से नमाज़ फ़ासिद न होगी।

पाद टिप्पणी: 1. नमाज़ को बिगाड़ने वाली चीज़ों में शामिल हैं: मन से धर्मत्यागी (मुरतद) होना, पागल होना, बेहोश होना, कोई ऐसा कार्य करना जिससे ग़ुस्ल (स्नान) अनिवार्य हो जाए, बिना क़ज़ा के कोई शर्त छोड़ देना, बिना किसी उज़्र के मुक्तदी का इमाम से पहले रुकूअ करना और सिर उठाना बिना इसके कि इमाम के साथ दोबारा करे, मसबूक़ (जिसकी रकातें छूट गई हों) का अलग हो जाने के बाद यानी रकात का सजदा करने के बाद इमाम के सजदा-ए-सहव में अनुसरण करके शामिल होना, मसबूक़ के लिए नमाज़ के बीच में इमाम का ठहाका मारना आदि कोई ऐसा कार्य करना जो नमाज़ के विपरीत हो, वज़ू करना जो जायज़ नहीं है। 12

فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے رفع یدین سے نماز فاسد نہیں ہوتی اگر دونوں پاؤں پھیلا کر سواری کے گدھے کو ہانکا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر ایک پاؤں سے ہانکا تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر ایک پاؤں ہلایا مگر برابر ہلاتا رہا تو فاسد نہ ہوگی اور اگر دونوں پاؤں کو ہلایا تو نماز فاسد ہو جائے گی اس قول میں دونوں پاؤں کے عمل کو دونوں ہاتھوں کے عمل پر ایک پاؤں کے عمل کو ایک ہاتھ کے عمل پر اعتبار کیا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ اگر دونوں پاؤں تھوڑے ہلائے تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے یہی اوجہ ہے یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اگر سینہ اپنا قبلہ کی طرف سے پھیر دیا اور معذور نہیں ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر منھ پھیرا سینہ نہ پھیرا تو نماز فاسد نہ ہو گی یہ زاہدی میں لکھا ہے مگر یہ حکم اس صورت میں ہے کہ فوراً منہ قبلہ کی طرف کو پھیرے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اگر جانور پر سوار ہوا تو نماز فاسد ہو جائے گی اس واسطے کہ وہ ایسا کام ہے کہ بغیر دونوں ہاتھوں کے پورا نہیں ہو سکتا اور اگر جانور پر سے اترا تو نماز فاسد نہ ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر کوئی نماز پڑھتا تھا اس کو ایک شخص نے اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچا دیا مگر وہ قبلہ کی طرف سے نہیں پھرا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس کو جانور پر بٹھا دیا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر بلا عذر امام سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور فتاویٰ فضلی میں ہے اگر کوئی شخص جنگل میں نماز پڑھ رہا ہے اور اپنی نماز کی جگہ سے بقدر سجدہ کر لینے کی جگہ کے پیچھے کو ہٹ گیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اس طرح مقدار سجود اور اس کے پیچھے اور داہنے اور بائیں اعتبار کی جاتی ہے اور اس کو حکم مسجد کا دیا جاتا ہے تو جب تک اتنی جگہ سے نہیں بڑھا مسجد سے باہر نہیں

ہوا اس باب میں لکیر کھینچ لینے کا کچھ اعتبار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اپنے گرد لکیر کھینچ لے اور لکیر سے باہر نہ ہو اور مقدار سجود سے باہر ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اگر صف کے بیچ میں کچھ جگہ خالی تھی اور اس میں کوئی شخص داخل ہوا اور دوسرا شخص جگہ فراغ ہونے کے واسطے آگے بڑھ گیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی یہ خزانتہ الفتاویٰ میں لکھا ہے اور یہی قنیہ میں لکھا ہے۔ کوئی شخص اپنے گھر مغرب کی نماز پڑھتا تھا اور ایک شخص نے آکر اس کے پیچھے نفل کی نیت باندھ لی اور امام بھول کر چوتھی رکعت کو کھڑا ہوا اور تیسری رکعت پر نہ بیٹھا اور مقتدی نے اس کی متابعت کی تو فقہا نے کہا ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز فاسد ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ نماز میں بچھو یا سانپ کے مارنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی خواہ ایک ضرب میں مرے خواہ بہت سی ضربوں میں یہی اظہر ہے اور مجمع النوازل میں لکھا ہے کہ اگر یہ حادثہ مقتدی پر واقع ہوا اور جوتی ہاتھ میں لے کر اس کی طرف جائے تو اگرچہ امام سے آگے بڑھ جائے تو بھی نماز فاسد نہیں ہوتی یہ خلاصہ میں لکھا ہے سب طرح کے سانپوں کے مارنے کا یہی حکم ہے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور سانپ اور بچھو کا مارنا نماز میں اس وقت مباح ہے کہ جب اس کے سامنے آ جائے اور ایذا دینے کا خوف ہو اور اگر ایذا دینے کا خوف نہیں ہے تو مکروہ ہے یہ محیط میں لکھا ہے اگر پے در پے تین پتھر پھینکے یا جوئیں ماریں یا پے در پے تین بال اکھڑے یا آنکھوں میں سرمہ لگایا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے کہ بعض مشائخ نے کہا ہے۔ اگر کسی شخص نے پتھر اس طرح پھینکا کہ اپنے ہاتھ کو پھیلا کر خوب طاقت سے کھینچا اور ہوا میں پتھر پھینکا تو ایک پتھر کے پھینکنے سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور حسن سے روایت ہے کہ اگر کوئی جانور پر سوار ہو کر نماز پڑھتا تھا اور اس

کو تیز کرنے کے لئے مارا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور بعضوں نے کہا ہے کہ ایک بار یا دو بار کے مارنے میں نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر

حاشیہ: لے منجملہ مفسدات کے دل سے مرتد ہونا۔ مجنون ہونا۔ اغماء ہونا ہر موجب غسل رکن چھوڑنا بغیر قضاء شرط چھوڑنا بلا عذر مقتدی کا امام سے پہلے رکوع کرنا وسر اٹھانا بدون اس کے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے مسبوق کا منفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد امام کے سجدہ سہو میں متابعت کر کے شریک ہونا مسبوق کے درمیان نماز میں امام کا قہقہہ وغیرہ کوئی فعل منافی نماز وضو کرنا جو جائز نہیں ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (329) Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

If a person strikes someone three times within one Rak'at (unit of prayer), meaning consecutively, the prayer becomes invalid; this is written in *Al-Muhit*. If a person strikes a man with a hand or a whip, the prayer becomes invalid; this is mentioned in *Muniyat al-Musalli*. If a stone is thrown at an animal, the prayer is not invalidated, but it becomes Makruh (disliked); this is written in *Al-Khulasa*. If loose socks are removed, the prayer is not invalidated; this is mentioned in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If socks are put on, the prayer becomes invalid. If an animal is bridled, or its saddle is pulled or removed, the prayer becomes invalid; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. Writing the equivalent of three words during prayer invalidates it; if less than that is written, it is not invalidated. In *Fatawa*, it is mentioned that the measure of three words is recorded in *Majmu' al-Nawazil*; this is also written in *Al-Khulasa*. Writing in the air or on the body such that it does not appear visibly does not invalidate the prayer, even if it is much; this is written in *Siraj al-Wahaj*. Closing a door does not invalidate the prayer, but opening a closed door invalidates it; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. If a woman was praying and a child sucked her breast, if milk came out, the prayer becomes invalid; otherwise, it is not invalidated because the flow of milk constitutes nursing, and without it, it does not; this is in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If the child takes three sips, the woman’s prayer becomes invalid even if milk does not come out; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan* and *Al-Khulasa*. If a woman was praying and her husband engaged in sexual intimacy between her thighs, her prayer is invalidated even if no ejaculation occurs. Similarly, if a woman is kissed or touched with lust—whether the lust is present or not in some contexts—the woman's prayer becomes invalid. However, if a woman kisses a man who is praying and the man does not feel desire, his prayer is not invalidated. For a woman who has been given a revocable divorce (Talaq Raj'i), if her husband looks at her private parts with lust during prayer, the divorce is revoked (Raj'at occurs). According to another narration, her prayer is not invalidated, and this is the preferred view; this is written in *Al-Khulasa*. Applying oil to the head or beard or applying rose water to the head during prayer invalidates it. It is said that this ruling applies when oil is poured from a bottle onto the head; however, if the oil was in the hand and one merely wiped (Masah) their head or beard with it, the prayer is not invalidated; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. Combing one's beard invalidates the prayer; this is in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. Scratching one's body three times within a single integral (Rukn) of prayer invalidates it. This is when the hand is lifted each time; if the hand is not lifted each time, it is not invalidated.

Scratching once is Makruh; this is written in *Al-Khulasa*. If someone passes through the place of prostration (Sajdah) of a person praying, the prayer is not invalidated, but the person passing will be sinful. Jurists (Fuqaha) have discussed extensively up to what distance passing in front of a person praying is Makruh. The most correct view (Asahh) is that passing between the person's feet and their place of prostration is Makruh; this is mentioned in *Al-Tabyin*. Our scholars (Mashayikh) have said that if a person keeps their gaze on their place of prostration during prayer and someone passes such that the praying person does not see them, it is not Makruh; this is also correct and mentioned in *Al-Khulasa*. This is the most correct view as written in *Al-Bada'i* and is also considered correct in *Al-Nihaya*. This rule applies in an open area or wilderness. If in a mosque, and there is a barrier (Sutrah) like a person or a pillar between the praying person and the one passing, it is not Makruh. If there is no barrier and the mosque is small, passing from anywhere in front is Makruh.

1. The difference between the two issues is that if a woman was praying and her husband kissed her, her prayer became invalid because the man is the active participant (fa'il) of the act of intimacy. When any preliminary act of intimacy is performed by the active party with the woman, her prayer is invalidated. However, if a man is praying and a woman kisses him, she is not the primary active party in that legal sense, thus it is not considered part of the act of intimacy unless the man experiences desire. (As-Shami)
2. Based on the saying of the Prophet (PBUH): "If the person passing in front of someone praying knew the weight of the sin upon him, he would prefer to stand for forty." The narrator Abu al-Nadr said, "I do not remember if he meant forty days, forty months, or forty years." This Hadith is in Sahih al-Bukhari and Sahih Muslim, and the narration of Bazzar mentions 'forty autumns' (years). (Majmu')

एक रकात में यदि कोई तीन बार मारेगा, यानी लगातार मारेगा, तो नमाज़ अमान्य (फ़ासिद) हो जाएगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति को एक हाथ या कोड़े से मारा, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी, यह 'मुनियतुल मुसल्ली' में लिखा है। यदि किसी जानवर पर पत्थर फेंका, तो नमाज़ अमान्य नहीं होगी लेकिन मकरूह (नापसंद) होगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि ढीले मोज़े को निकाला, तो नमाज़ अमान्य नहीं होगी, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि मोज़ा पहना, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी। यदि जानवर को लगाम दी या जीन (काठी) खींची या उसकी जीन उतारी, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि नमाज़ के दौरान तीन शब्दों के बराबर लिखा, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी, और यदि इससे कम लिखा, तो अमान्य नहीं होगी। 'फ़तावा' में है कि तीन शब्दों की मात्रा 'मजमूअ-उन-नवाज़िल' में लिखी है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और यदि हवा में या शरीर पर कुछ ऐसा लिखा जो स्पष्ट दिखाई न दे, तो चाहे वह अधिक ही क्यों न हो, नमाज़ अमान्य नहीं होती, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। यदि दरवाज़ा बंद किया, तो नमाज़ अमान्य नहीं होगी, लेकिन यदि बंद दरवाज़ा खोला, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि कोई महिला नमाज़ पढ़ रही थी और किसी बच्चे ने उसका स्तन चूसा, तो यदि दूध निकला तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी अन्यथा नहीं, क्योंकि जब दूध निकला तो वह स्तनपान कराना कहलाएगा और इसके बिना नहीं, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि (बच्चे ने) तीन घूँट लिए, तो दूध निकले बिना भी महिला की नमाज़ अमान्य हो जाएगी, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' और 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि कोई महिला नमाज़ पढ़ रही थी और उसके पति ने उसकी जाँघों के बीच संभोग किया, तो भले ही उसे वीर्यपात (इजैक्यूलेशन) न हुआ हो, उसकी नमाज़ अमान्य हो जाएगी। इसी तरह यदि कामुकता (शहवत) के साथ या बिना कामुकता के महिला का चुंबन लिया या कामुकता के साथ स्पर्श किया, तो महिला की नमाज़ अमान्य हो जाएगी। लेकिन यदि महिला ने नमाज़ पढ़ रहे पुरुष का चुंबन लिया और उस समय पुरुष में कामुकता उत्पन्न नहीं हुई, तो पुरुष की नमाज़ अमान्य नहीं होगी। जिस महिला को 'तलाक़-ए-रजई' (प्रतिसंहरणीय तलाक) दी जा चुकी है, यदि नमाज़ के दौरान कामुकता के साथ उसके गुप्त अंग को देखा, तो तलाक़ से रुजू (वापसी) हो जाएगी। एक अन्य रिवायत के अनुसार उसकी नमाज़ अमान्य नहीं होगी, यही पसंदीदा विचार है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि नमाज़ पढ़ने के दौरान अपने सिर या दाढ़ी में तेल डाला या सिर पर गुलाब जल लगाया, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी। कहा गया है कि यह हुक्म उस समय है जब शीशी लेकर

तेल सिर पर उड़ेला गया हो, लेकिन यदि तेल हाथ में था और उससे सिर या दाढ़ी का मसह (स्पर्श) कर लिया, तो नमाज़ अमान्य नहीं होगी, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि अपनी दाढ़ी में कंघी की, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि नमाज़ के एक ही रुकन (अंग) में तीन बार खुजलाया, तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी। यह तब है जब हर बार हाथ हटाया गया हो, और यदि हर बार हाथ नहीं हटाया गया, तो अमान्य नहीं होगी। यदि एक बार खुजलाया तो मकरूह है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि नमाज़ पढ़ने वाले के सजदे की जगह से कोई गुज़रा, तो उसकी नमाज़ अमान्य नहीं होगी, लेकिन गुज़रने वाला व्यक्ति गुनहगार होगा। इस मसले पर फ़ुक़हा (न्यायविदों) ने बहुत चर्चा की है कि नमाज़ पढ़ने वाले के सामने से कितनी दूरी तक गुज़रना मकरूह है। सबसे सही मत यह है कि नमाज़ पढ़ने वाले के पैरों से लेकर सजदे की जगह तक के क्षेत्र में गुज़रना मकरूह है, यह 'तबीन' में लिखा है। हमारे उलेमा ने कहा है कि यदि कोई व्यक्ति नमाज़ पढ़ने के दौरान अपनी सजदे की जगह पर नज़र जमाए हुए हो और कोई वहाँ से गुज़रे जिस पर नमाज़ी की नज़र न पड़े, तो वह मकरूह नहीं है। यह भी सही है और 'ख़ुलासा' में लिखा है। यही सबसे सही है जैसा कि 'बदाए' में लिखा है और यही 'निहाया' में भी सही माना गया है। यह नियम जंगल या खुले मैदान के लिए है। और यदि मस्जिद में है और नमाज़ी और गुज़रने वाले के बीच कोई ओट (पर्दा) जैसे कि कोई व्यक्ति या खंभा है, तो मकरूह नहीं है। और यदि उनके बीच कोई ओट नहीं है और मस्जिद छोटी है, तो हर जगह से गुज़रना मकरूह है।

1. इन दोनों मसलों में अंतर यह है कि यदि महिला नमाज़ पढ़ रही थी और पति ने चुंबन लिया, तो महिला की नमाज़ इसलिए अमान्य हुई क्योंकि पुरुष संभोग का कर्ता (फ़ाइल) है। जब पुरुष संभोग की शुरुआत की कोई क्रिया महिला के साथ करेगा, तो महिला की नमाज़ अमान्य हो जाएगी। लेकिन यदि पुरुष नमाज़ पढ़ रहा है और महिला ने उसका चुंबन लिया, तो चूँकि महिला संभोग की कर्ता नहीं है, इसलिए उसकी ओर से यह क्रिया संभोग में शामिल नहीं मानी जाएगी जब तक कि पुरुष में कामुकता उत्पन्न न हो। (शामी)
2. नबी (स.अ.व.) के इस कथन के आधार पर: "यदि नमाज़ी के सामने से गुज़रने वाला यह जानता कि उस पर कितना बड़ा पाप है, तो वह चालीस तक खड़ा रहना बेहतर समझता।" रावी अबू अल-नज़र ने कहा कि मुझे याद नहीं रहा कि 'चालीस' से मुराद चालीस दिन थे, चालीस महीने या चालीस वर्ष। यह हदीस बुख़ारी और मुस्लिम में है और बज़ार की रिवायत में 'चालीस खरीफ़' (चालीस वर्ष) का उल्लेख है। (मजमूअ)

رکعت میں تین بار مارے گا یعنی پے در پے مارے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر کسی آدمی کو ایک ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ منیہ المصلی میں لکھا ہے اگر کسی جانور پر پتھر پھینکا تو نماز فاسد نہ ہو گی مگر مکر وہ ہو گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر ڈھیلے موزے کو نکالا تو نماز فاسد نہ ہو گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر موزہ پہنا تو نماز فاسد ہو جائے گی ۔ اگر جانور کو لگام دی یا زین کھینچا یا اس کا زین اتار تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر بقدر تین کلموں کے نماز میں لکھا ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس سے کم لکھا تو فاسد نہ ہو گی اور فتاویٰ میں ہے کہ تین کلموں کی مقدار مجموع النوازل میں لکھی ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر ہوا میں یا بدن پر کچھ لکھا جو ظاہر نہیں ہوتا ہے تو اگر چہ بہت ہو نماز فاسد نہیں ہوتی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر دروازہ بند کیا تو نماز فاسد نہ ہو گی اور اگر بند دروازہ کھولا تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر کوئی عورت نماز پڑھتی تھی اور کسی بچہ نے اس کی پستان کو چوسا اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہو جائے گی ورنہ فاسد نہ ہو گی اس واسطے کہ جب دودھ نکلا تو دودھ پلانا ہوا اور بغیر اس کے دودھ پلانا نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر تین چسکیاں لیں تو بغیر دودھ نکلے بھی عورت کی نماز فاسد ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان اور خلاصہ میں لکھا ہے اگر کوئی عورت نماز پڑھتی تھی اور اس کے شوہر نے اس کی رانوں میں مجامعت کی تو اگر چہ اس سے کچھ رطوبت کا انزال نہ ہوا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اس طرح اگر شہوت سے یا بغیر شہوت عورت کا بوسہ لیا یا شہوت سے مساس کیا تو عورت کی نماز فاسد ہو جائے گی لیکن اگر عورت نے مرد نماز پڑھنے والے کا بوسہ لیا اور اس وقت مرد کو اس کی

خواہش نہ ہوئی تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ جس عورت کو طلاق رجعی دے چکا ہے اگر نماز کے اندر شہوت سے اس کی فرج کو دیکھا تو طلاق سے رجعت ہو جائے گی ایک اور روایت کے بموجب اس کی نماز فاسد نہ ہوئی یہی مختار ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر نماز پڑھنے میں اپنے سر یا داڑھی میں تیل ڈالا یا اپنے سر پر گلاب لگایا تو نماز فاسد ہو جائے گی کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب شیشی لے کر تیل سر پر ڈالا اور اگر تیل ہاتھ میں تھا اور اس سے اپنے سر پر یا داڑھی پر مسح کر لیا تو نماز فاسد نہ ہو گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر اپنی داڑھی میں کنگھی کی تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر ایک رکن میں تین بار کھجلایا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی یہ اس وقت ہے کہ ہر بار ہاتھ اٹھالے اور اگر ہر بار ہاتھ نہ اٹھائے تو فاسد نہ ہو گی اگر ایک بار کھجلایا تو مکر وہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر نماز پڑھنے والے کے سجدہ کی جگہ میں ہو کر کوئی گزر گیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور وہ گذرنے والا شخص گناہگار ہوگا اس مسئلہ میں فقہا نے بہت کلام کیا ہے کہ نماز پڑھنے والے کو کس جگہ تک گزرنا مکروہ ہے اصح یہ ہے کہ نماز پڑھنے والے کی جگہ اس کے پاؤں سے سجدہ کی جگہ تک میں گذرنا مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز پڑھنے میں اپنے سجدہ کی جگہ نظر ڈالے ہوے ہو پھر گذرے اور گذرنے والے پر اس کی نظر نہ پڑے تو مکروہ نہیں بھی صحیح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے یہی اصح ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور یہی ٹھیک ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے یہ حکم جنگل کا ہے اور اگر مسجد میں ہے تو اگر نمازی اور گذرنے والے کے درمیان میں کوئی حائل ہے کوئی آدمی یا ستون تو مکروہ نہیں اور اگر اس کے درمیان میں کوئی حائل نہیں ہے اور مسجد چھوٹی ہے تو ہر جگہ سے مکر وہ ہے

۱ اور فرق دونوں مسئلوں میں یہ ہے کہ اگر عورت نماز پڑھتی تھی اور شوہر نے بوسہ لیا تو عورت کی نماز اس لیے فاسد ہوئی کہ فاعل جماع کا دور ہوتا ہے تو جب وداعی جماع میں سے کوئی عورت کے ساتھ کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر مرد نماز پڑھتا ہے اور عورت نے بوسہ لیا تو عورت فاعل جماع کی نہیں اس لیے اس کی طرف سے وداعی جماع کا پایا جانا داخل جماع نہیں جب تک کہ مرد کو شہوت نہ ہو کذافی الشامی ۱۲امع ۲ بدلیل قول علیہ السلام لوعلم المار بین یدی المصلی اذا علیه من الوزر لوقف اربعین یعنی اگر مصلی کے روبرو گذرنے والا جانتا کہ اس پر کیا گناہ پڑتا ہے تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک ابو النصر راوی نے عذر کیا کہ مجھے یاد نہ رہا کہ چالیس دن فرمائے یا چالیس ماہ یا چالیس سال اور یہ حدیث صحیحین سے ہے اور بزار کی روایت میں چالیس خریف مذکور ہے ۱۲امع

Fatawa Alamgiri Volume 1 330 Book of Prayer (Kitab-us-Salat)

A large mosque has the same ruling as a wilderness; this is written in *Al-Kafi*. If one prays on a raised platform, it is disliked (*makruh*) if the limbs of the passerby are level with those of the person praying; otherwise, it is not disliked. This is mentioned in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If two people are together, the dislike applies to the person who is closer to the one praying; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. Jurists have stated that if someone is riding and wishes to pass in front of a person praying, the strategy is to pass behind an animal so that he will not be sinful, as the animal acts as a screen (*sutrah*); this is mentioned in *An-Nihayah*. If two people wish to pass, one person should stand in front of the one praying and the other person should pass behind him, then the first person follows suit and both pass; this is written in *Al-Quniyah*. A person wishing to pray in the wilderness should place a *sutrah* in front of him, the length of one cubit (*dhira*) and as thick as a finger, placing it opposite his right or left eyebrow, and it is superior to place it opposite the right eyebrow; this is written in *At-Tabyin*. If a stick cannot be planted into the ground, it should simply be laid down; this is mentioned in *Al-Kafi*. A group of scholars, including Qadi Khan, have validated this in the commentary of *Jami' al-Saghir*; this is written in *Al-Bahr al-Ra'iq*. In *Al-Khulasah*, it is stated that this is the most correct view, and in *Al-Quniyah*, it is the preferred one. According to *Sharh Abul Karam*, when placing it in front, it should be placed lengthwise, not widthwise; this is written in *At-Tabyin*. If there is no stick or object to plant or place in front, the majority of masters (*mashayikh*) hold that a line should not be drawn, and this is one report from Imam Muhammad (RA); however, some masters say a line should be drawn, and this is also reported from Imam Muhammad (RA) in another narration. Those jurists who allow drawing a line differ on its form; some say it should be a straight vertical line, while others say it should be in the shape of a prayer niche (*mihrab*); this is mentioned in *Al-Muhit*. If there is no fear of anyone passing and it is not a pathway, there is no harm if a *sutrah* is not placed; this is written in *At-Tabyin*. The *sutrah* in front of the Imam serves as the *sutrah* for the congregation. If there is no *sutrah* and someone passes, or if there is a *sutrah* and someone tries to pass between the person praying and the *sutrah*, they should be stopped by a gesture or by saying *Tasbih* (i.e., saying *SubhanAllah*); this is written in *Al-Hidayah*. Jurists say this is for men; for women, the ruling is to clap their hands, specifically by striking the back of the right hand's fingers against the palm of the left hand, as cited from *Ghayat al-Bayan* in *Al-Bahr al-Ra'iq*. Combining both a gesture and *Tasbih* is disliked. A gesture can be made with the head, eyes, or any other body part;

this is written in *Al-Kafi*. If one performs an extra bowing (*ruku*) or prostration (*sajdah*) during prayer, it is mentioned in clear reports that the prayer is not invalidated. Similarly, if two or more extra prostrations or bowings are added, the prayer remains valid. However, if an entire extra unit (*rak'ah*) is completed before finishing the prayer, the prayer becomes invalid. If the Imam performed a bowing and one prostration, and while he raised his head from the prostration, another person joined the prayer and performed a bowing and two prostrations, his prayer becomes invalid because he added a full *rak'ah* (i.e., bowing and prostrations), which invalidates the prayer; this is written in *Al-Muhit*. If a person was praying *Zuhr* and then uttered a new *Takbir* to start *Asr* or a voluntary (*nafl*) prayer, his first prayer becomes invalid.

---

1. *Sutrah* refers to a stick or any other object that acts as a barrier in front of the person praying. 2. If a person praying hears the name of Allah and says *Jalla Jalaluhu*, or hears the name of the Prophet (PBUH) and recites blessings (*Durood*), or hears the Imam's recitation and says "Allah and His Messenger have spoken the truth," the prayer will be invalidated if it was intended as a response to the speaker. However, if said with the intention of glorification and praise, the prayer is not invalidated. The speech is considered significant if one can hear oneself; if it's so quiet that one cannot hear it oneself, the prayer is not invalidated; as mentioned in *Al-Shami*. (1) The Hadith stating to fight the one who passes in front because he is a devil is abrogated (*mansukh*). Al-Zayla'i cited from Al-Mursi that this ruling was from the early days of Islam when certain actions were permissible during prayer; it is no longer allowed; as mentioned in *Al-Shami*.

और बड़ी मस्जिद को जंगल का हुक्म है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। अगर चबूतरे के ऊपर पढ़ता हो, तो अगर सामने गुज़रने वाले के अंग नमाज़ पढ़ने वाले के सामने आते हों, तो मकरूह है, वरना मकरूह नहीं। यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर दो शख़्स मिले हुए हों, तो कराहत उस शख़्स के लिए होगी जो मुसल्ली (नमाज़ी) के करीब होगा, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। फ़ुक़हा ने कहा है कि जो शख़्स सवार हो और नमाज़ पढ़ने वाले के सामने गुज़रना चाहे, तो हिला (उपाय) यह है कि जानवर की आड़ में होकर गुज़र जाए, तो गुनहगार न होगा, क्योंकि जानवर की आड़ हो जाएगी; यह 'निहाया' में लिखा है। और अगर दो शख़्स गुज़रना चाहें, तो एक शख़्स नमाज़ पढ़ने वाले के सामने खड़ा हो जाए और दूसरा शख़्स उसकी आड़ में गुज़र जाए, फिर वह पहला शख़्स भी गुज़र जाए, और इस तरह दोनों गुज़र जाएँ, यह 'कुनिया' में लिखा है। और जो शख़्स जंगल में नमाज़ पढ़ना चाहता हो, उसे चाहिए कि अपने सामने एक 'सुतरा' (आड़) खड़ा करे जिसकी लंबाई एक हाथ और चौड़ाई उँगली के बराबर हो, और उसे अपनी दाहिनी या बाईं भौंहों के सामने करे, और दाहिनी भौंह के सामने करना अफ़ज़ल है; यह 'तबीन' में लिखा है। और अगर लकड़ी गाड़ न सके, तो उसे डाल दे; यह 'काफ़ी' में लिखा है। इस मसले की एक जमात ने, जिनमें काज़ी ख़ान भी शामिल हैं, 'जामे सगीर' की शरह (व्याख्या) में तस्दीक की है; यह 'बहरुल राइक' में लिखा है और 'ख़ुलासा' में है कि यही असह् (सबसे सही) है, और 'कुनिया' में है कि यही मुख्तार (पसंदीदा) है। यह 'शरह अबुल कारम' में लिखा है और उसे सामने रखे तो लंबाई में रखे चौड़ाई में न रखे; यह 'तबीन' में लिखा है। और अगर उसके पास कोई लकड़ी या गाड़ने या सामने रखने की चीज़ न हो, तो आम मशायख़ का मज़हब यह है कि लकीर न खींचे और यह इमाम मोहम्मद (रह.) से एक रिवायत है; और बाज़ मशायख़ ने कहा है कि लकीर खींचे, और इमाम मोहम्मद (रह.) से एक रिवायत में यह भी वर्णित है। जिन फ़ुक़हा ने लकीर खींचने को जायज़ कहा है, लकीर की कैफियत में उनका मतभेद है; कुछ ने कहा है कि लंबाई में लकीर खींचे और कुछ ने कहा है कि मेहराब की सूरत की लकीर खींचे; यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर सामने किसी के गुज़रने का डर न हो और रास्ता सामने न हो, तो अगर सुतरा न खड़ा करे तो कोई हर्ज नहीं; यह 'तबीन' में लिखा है। इमाम के सामने जो सुतरा हो, वही जमात का सुतरा है। अगर नमाज़ी के सामने सुतरा नहीं है और उसके सामने से कोई शख़्स गुज़रे या सुतरा है और नमाज़ी और सुतरे के दरमियान कोई गुज़रना चाहे, तो उसे इशारे या तस्बीह से रोके, यानी 'सुब्हान अल्लाह' कहे; यह 'हिदाया' में लिखा है। फ़ुक़हा ने कहा है कि यह मर्दों के लिए है, और

औरतों के लिए हुक्म यह है कि वे हाथ पर हाथ मारें (ताली की तरह), और उसका तरीका यह है कि दाहिने हाथ की उँगलियों की पीठ को बाएं हाथ की हथेली पर मारें; 'बहरुल राइक' में 'ग़ायतुल बयान' से उद्धृत किया गया है। इशारा और तस्बीह दोनों को जमा करना मकरूह है। और इशारा सिर से करे या आँख से करे या इन दोनों के अलावा किसी और अंग से करे; यह 'काफ़ी' में लिखा है। अगर नमाज़ में रुकू या सजदा ज़्यादा कर दिया, तो ज़ाहिर रिवायत में यह ज़िक्र है कि नमाज़ फ़ासिद (निरस्त) नहीं होती। और इसी तरह अगर दो सजदे या ज़्यादा बढ़ा दिए, तो भी नमाज़ फ़ासिद नहीं होती। और यही हुक्म इस सूरत में है कि अगर दो रुकू बढ़ा दिए या उससे भी ज़्यादा कर दिए। और अगर नमाज़ मुकम्मल करने से पहले एक पूरी रकत ज़्यादा कर दी, तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। अगर इमाम ने रुकू किया और एक सजदा किया, और जब एक सजदा करके सिर उठाया तो एक और शख़्स नमाज़ में उसके साथ शामिल हुआ और उसने रुकू किया और दो सजदे किए, तो उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, क्योंकि उसने एक पूरी रकत बढ़ा दी, यानी रुकू और सुजूद, और इससे नमाज़ फ़ासिद हो जाती है; यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर कोई शख़्स ज़ुहर की नमाज़ पढ़ रहा था और उसने नई तकबीर कहकर अस्र या नफ़्ल की नमाज़ शुरू कर दी, तो उसकी पहली नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी।

---

1. सुतरा से मुराद लकड़ी या कोई और चीज़ है जो नमाज़ी के सामने आड़ बन जाए। २. नमाज़ी ने खुदा तआला का नाम सुनकर 'जल्ल जलालुहू' कहा या नबी (स.) का नाम सुना और आप पर दुरूद पढ़ा या इमाम की क़िरात सुनी और कहा 'अल्लाह और उसके रसूल ने सच कहा', तो इन कलिमात से नमाज़ फ़ासिद होगी अगर बोलने वाले ने जवाब देने का इरादा किया हो। यानी अगर ताज़ीम और सना (तारीफ़) के इरादे से कहेगा तो नमाज़ फ़ासिद न होगी। और कहना इतना मान्य है कि खुद सुन सके, और अगर इस तरह कहा कि खुद भी न सुना तो नमाज़ फ़ासिद न होगी; ऐसा 'शामी' में है। (१) हदीस में जो आया है कि गुज़रने वाले से लड़ो क्योंकि वह शैतान है, वह मनसूख़ (निरस्त) है। ज़ैली ने मर्सी से उद्धृत किया है कि यह हुक्म इस्लाम की शुरुआत में था जब नमाज़ के दौरान कुछ कार्य मुबाह (वैध) थे, अब इसकी इजाज़त नहीं है; ऐसा 'शामी' में है।

اور بڑی مسجد کو جنگل کا حکم ہے یہ کافی میں لکھا ہے اگر چبوترہ کے اوپر پڑھتا ہو تو اگر سامنے گزرنے والے کے اعضا نماز پڑھنے والے کے مقابل ہوتے ہیں تو مکروہ ہے ورنہ مکروہ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر دو شخص ملے ہوئے ہوں تو کراہت اس شخص کے واسطے ہوگی جس مصلی کے قریب ہو گا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے فقہا نے کہا ہے کہ جو شخص سوار ہو اور نماز پڑھنے والے کے سامنے گزرنا چاہے پھر حیلہ یہ ہے کہ جانور کی آڑ میں ہو کر گزر جائے تو گنہگار نہ ہو گا اس واسطے کہ جانور کی آڑ ہو جائے گی یہ نہایہ میں لکھا ہے اور اگر دو شخص گزرنا چاہیں تو ایک شخص نماز پڑھنے والے کے سامنے کھڑا ہو جائے اور دوسرا شخص اس کی آڑ میں گزر جائے پھر وہ پہلا شخص بھی کرے اور اس طرح دونوں گزر جائیں یہ قنیہ میں لکھا ہے اور جو شخص جنگل میں نماز پڑھنا چاہتا ہو اس کو چاہئے کہ اپنے سامنے ایک سترۃ کھڑا کرے جس کا طول ایک ذراع اور موٹائی بقدر انگلی کے ہو اور اس کو اپنی داہنی یا بائیں بھنوؤں کے سامنے کرے اور داہنی بھنوؤں کے سامنے کرنا افضل ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر لکڑی گاڑ نہ سکے تو اس کو ڈال دے یہ کافی میں لکھا ہے اس مسئلہ کی ایک جماعت نے منجملہ ان کے قاضی خان نے بھی جامع صغیر کی شرح میں اس کی تصحیح کی ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ یہی اصح ہے اور قنیہ میں ہے کہ یہی مختار ہے یہ شرح ابوالکارم میں لکھا ہے اور اس کو سامنے رکھے تو لمبائی میں رکھے چوڑائی میں نہ رکھے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر اس کے پاس کوئی لکڑی یا گاڑنے یا سامنے رکھنے کی چیز نہ ہو تو عامہ مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ خط نہ کھینچے اور یہ ایک روایت ہے امام محمدؒ سے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ خط کھینچے اور امام محمدؒ سے ایک روایت میں یہ بھی

منقول ہے جن فقہا نے خط کھینچنے کو جائز کہا ہے کیفیت خط میں انکا اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ طول میں خط کھینچے اور بعضوں نے کہا یہ محراب کی صورت کا خط کھینچے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر سامنے کسی کے گزرنے کا خوف نہ ہو اور راستہ کی طرف کو منہ نہ ہو تو اگر سترہ نہ کھڑا کرے تو کچھ مضائقہ نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے۔ امام کے سامنے جو سترہ ہو وہی جماعت کا سترہ ہے اگر نماز پڑھنے والے کے سامنے سترہ نہیں ہے اور اس کے سامنے کوئی شخص گزرے یا سترہ ہے اور نمازی اور سترہ کے درمیان کوئی شخص گذرنا چاہے تو اس کو اشارہ یا تسبیح سے روکے یعنی سبحان اللہ کہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے فقہا نے کہا ہے یہ مردوں کے واسطے ہے اور عورتوں کے واسطے حکم یہ ہے کہ وہ ہاتھ پر ہاتھ ماریں اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ داہنے ہاتھ کی انگلیوں کی پشت بائیں ہاتھ کی ہتھیلیوں پر مارے بحر الرائق میں غایۃ البیان سے نقل کیا ہے اشارہ اور تسبیح دونوں کو جمع کرنا مکروہ ہے اور اشارہ سر سے کرے یا آنکھ سے کرے یا ان دونوں کے سوا کسی اور عضو سے کرے یہ کافی میں لکھا ہے اگر نماز میں رکوع یا سجدہ زیادہ کر دیا ظاہر روایت میں یہ مذکور ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوتی ہے اور اس طرح اگر دو سجدے یا زیادہ بڑھا دیئے تو بھی نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر دو رکوع بڑھا دیے یا اس سے بھی زیادہ کر دیئے اور اگر نماز تمام کرنے سے پہلے ایک رکعت پوری زیادہ کر دی تو اس کے نماز فاسد ہو جائے گی اگر امام نے رکوع کیا اور ایک سجدہ کیا اور جب ایک سجدہ کر کے سر اٹھایا تو ایک اور شخص آکر نماز میں اس کے ساتھ داخل ہوا اور اس نے رکوع کیا اور دو سجدے کئے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اس واسطے کہ اس نے پوری ایک رکعت بڑھا دی یعنی رکوع اور سجود اور اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے یہ محیط میں لکھا ہے کوئی شخص ظہر کی نماز پڑھتا تھا اور اس نے نئی تکبیر کہہ کر عصر یا نفل کی نماز شروع کر دی تو پہلی نماز اس کی فاسد ہو جائے گی اس

۱۔ سترۃ سے مراد لکڑی یا اور کوئی چیز ہے جو نمازی کے سامنے آڑ ہو جائے ۱۲ ۲۔ نمازی نے خدا تعالیٰ کا نام سن کر کہا جل جلالہ یا نبی ﷺ کا نام سنا اور آپ پر درود پڑھا یا امام کی قرأت سنی اور کہا سچ کہا اللہ نے اور اس کے رسول نے تو ان کلمات سے نماز فاسد ہوگی اگر متکلم کے جواب کا قصد کیا ہوگا یعنی اگر بقصد تعظیم اور ثناء کے کہے گا تو یہ نماز فاسد نہ ہوگی اور کہنا اس قدر معتبر ہے کہ اپنے آپ سنے اور اگر اس طرح کہا کہ خود بھی نہ سنا تو نماز فاسد نہ ہوگی کذا فی الشامی ۱۲ (۱) یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ گذرنے والے سے جنگ کرے کہ وہ شیطان ہے یہ منسوخ ہے چنانچہ زیلعی نے مرسی سے نقل کیا کہ یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا جب نماز کے اندر کام کرنا مباح تھا اب اس کی اجازت نہیں کذا فی الشامی ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① [331] Kitab al-Salat (Book of Prayer)

...so that they may pray. When he turned for Salaam, he remembered that he had forgotten one prostration (Sajdah). Then he stood up and started the prayer anew, and starting four cycles (rak'ats) in another prayer became valid for him, and that second prayer is voluntary (Nafl). If he intended it as Nafl, or if a 'Sahib-e-Tarteeb' (one who maintains sequential order of missed prayers) intended it as Asr prayer. If he is not a Sahib-e-Tarteeb, for instance, if the sequence is waived due to many missed prayers or lack of time, he will still exit the first prayer. If he was praying Nafl and started Farz (obligatory prayer) while in it, or was praying Jumu'ah and started Zuhr, or was praying Zuhr and started Jumu'ah, he will exit the prayer he was in; this is stated in 'Tabyeen'. If he prayed one rak'at of Zuhr then said Takbir anew intending to pray the same Zuhr prayer, what he has already performed will not be invalidated (fasid) and that rak'at will be counted in the prayer, provided that in the remainder of the prayer, if the time for the final sitting (Qa'dah Akhirah) based on the first rak'at comes and he does not sit, the prayer will become fasid; this is stated in 'Bahr-ur-Raiq'. This applies when the intention is made in the heart; however, if he also articulated it verbally, saying "I intend to pray Zuhr," then the prayer will be nullified (batil) and that rak'at will not count; this is stated in 'Kafi'. If he started praying alone, then another person joined as a follower (iqtida), and because of this, the Imam started the prayer again, the second starting will not be considered; the first starting will be the one counted. However, if the joining person is a woman, then the second starting will be valid; this is stated in 'Nihayah'.

And if he started Zuhr prayer, then said Takbir with the intention of following an Imam in Zuhr, the first prayer will be nullified. If he prayed Zuhr at home and then prayed the same prayer in congregation (Jama'at), the first prayer will not be nullified; this is stated in 'Kafi'. If after praying four rak'ats of Zuhr he turned for Salaam, then his Zuhr prayer became fasid because his intention to re-enter with another Takbir is redundant; thus, when he prayed one more rak'at, he mixed Farz and Nafl before completing the Farz prayer; this is stated in 'Bahr-ur-Raiq' and 'Khulasa'. If someone, after two rak'ats of Maghrib, sat for the duration of Tashahhud and thought the prayer was complete, turned for Salaam, stood up, and with a Takbir intended to enter the Sunnah prayers of Maghrib, his Maghrib prayer will be fasid whether he performed the Sajdah of the Sunnah or not, because he entered Nafl before finishing the Farz prayer. However, if after two rak'ats of Maghrib he turned for Salaam, then remembered the prayer was incomplete and thinking it had become

fasid, stood up and said 'Allahu Akbar' again and prayed three rak'ats: if he sat for Tashahhud after one rak'at, the first Maghrib prayer would be valid, otherwise not. If he started Maghrib and after one rak'at thought he hadn't said the opening Takbir, then started anew and prayed three rak'ats, his prayer is permissible. If after two rak'ats he thought he hadn't said the opening Takbir and then started anew and prayed three rak'ats, his prayer will not be permissible; it is mentioned in the book 'Razin' that this ruling applies if he did not sit (Qa'dah) after the first rak'at after restarting, because he missed the final sitting (Qa'dah Akhirah) and moved to Nafl before the Farz was complete; this is stated in 'Khulasa'.

---

1. That is, whether he intends for a lifetime of prayer or specifically, verbalizing the intention before starting invalidates the prayer because verbalizing intention is considered 'Kalam' (speech), and speech invalidates prayer, as mentioned in 'Shami'.
2. Prayer is invalidated by prostrating on an impure thing even if it is placed on a pure thing; this is unlike the hands and knees, where if they are placed on an impurity, the prayer does not become fasid according to the manifest reports (Zahir al-Riwayah).
3. This is according to our view, such that what was already prayed will be counted. According to Imams Shafi'i and Ahmad, if an individual intends to follow an Imam, the joining is valid, but what was already prayed is counted and the first Takbir Tahrimah is sufficient.

ताकि वे पढ़ें जब सलाम फेरा तो याद आया कि एक सजदा भूल गया है, फिर खड़ा हुआ और नए सिरे से नमाज़ शुरू की और चार रकातें दूसरी नमाज़ में उसका शुरू करना सही हो गया और वह दूसरी नमाज़ नफ़्ल है। अगर नफ़्ल की नियत की हो या अस्र की नियत साहिब-ए-तरतीब ने की हो और अगर साहिब-ए-तरतीब नहीं है, उदाहरण के लिए बहुत सी नमाज़ों के छूट जाने या वक्त की कमी के कारण तरतीब खत्म हो गई हो, तब भी वह पहली नमाज़ से निकल जाएगा। अगर नफ़्ल पढ़ रहा हो और उसने नमाज़ में ही फ़र्ज़ शुरू कर दिए या जुमा पढ़ रहा था और ज़ुहर शुरू कर दी या ज़ुहर पढ़ रहा था और जुमा शुरू कर दिया, तो जिस नमाज़ में था उससे बाहर हो जाएगा, यह 'तबीयत' में लिखा है। अगर ज़ुहर की एक रकात पढ़ी फिर उसने नए सिरे से तकबीर कहकर वही ज़ुहर की नमाज़ पढ़नी चाही, तो जितनी नमाज़ अदा कर चुका है वह फ़ासिद (अमान्य) न होगी और उस रकात का नमाज़ में हिसाब होगा, यहाँ तक कि अगर बाकी नमाज़ में जो पहली रकात के हिसाब से 'क़दा-ए-अख़ीर' (अंतिम बैठक) का मौका होगा और वहाँ न बैठा तो नमाज़ फ़ासिद होगी, यह 'बहर-उर-रैक' में लिखा है। यह उस वक्त है जब दिल से नियत की हो और अगर ज़ुबान से भी कह दिया कि "मैं ज़ुहर की नमाज़ पढ़ने की नियत करता हूँ" तो वह नमाज़ बातिल हो जाएगी और उस रकात का हिसाब न होगा, यह 'काफ़ी' में लिखा है। अगर अकेले नमाज़ शुरू की फिर उससे किसी और व्यक्ति ने इक्तदा (अनुसरण) कर लिया और इमाम ने उसके कारण दोबारा नमाज़ शुरू कर दी, तो दूसरी बार नमाज़ शुरू करने का ऐतबार (विचार) न होगा, उसी पहली बार के शुरू करने का ऐतबार किया जाएगा, लेकिन अगर शामिल होने वाली महिला है तो दूसरा शुरू करना सही हो जाएगा, यह 'निहाया' में लिखा है।

और अगर ज़ुहर की नमाज़ शुरू की फिर तकबीर कहकर किसी इमाम से ज़ुहर की नमाज़ में इक्तदा की नियत कर ली, तो पहली नमाज़ बातिल हो जाएगी और अगर अपने घर में ज़ुहर की नमाज़ पढ़ी और वही नमाज़ फिर जमात से पढ़ी तो पहली नमाज़ बातिल न होगी, यह 'काफ़ी' में लिखा है। ज़ुहर की नमाज़ की चार रकातें पढ़कर सलाम फेर दिया तो उसकी ज़ुहर की नमाज़ फ़ासिद हो गई, क्योंकि दोबारा तकबीर में शामिल होने की उसकी नियत निरर्थक है, इसलिए जब उसने एक रकात और पढ़ ली तो फ़र्ज़ नमाज़ से फ़ारिग होने से पहले फ़र्ज़ और नफ़्ल को मिला दिया, यह 'बहर-उर-रैक' में लिखा है और यही 'खुलासा' में लिखा है। कोई व्यक्ति मग़रिब की दो रकातें पढ़कर 'क़दा' में तशहुद की मात्रा के बराबर बैठा और उसे यह गुमान (भ्रम) हुआ कि नमाज़ पूरी हो

गई और सलाम फेर कर खड़ा हो गया और तकबीर कहकर मग़रिब की सुन्नतों में दाखिल होने की नियत की, तो चाहे सुन्नतों का सजदा किया हो या न किया हो, मग़रिब की नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, क्योंकि फ़र्ज़ नमाज़ से फ़ारिग होने से पहले वह नफ़्ल में दाखिल हो गया। लेकिन अगर मग़रिब की दो रकातों के बाद सलाम फेर दिया, फिर उसे याद आया कि नमाज़ पूरी नहीं हुई और उसने यह समझा कि नमाज़ फ़ासिद हो गई और खड़े होकर उसने दोबारा 'अल्लाह अकबर' कहा और तीन रकातें पढ़ीं, तो अगर एक रकात के बाद तशहुद में बैठ गया तो मग़रिब की पहली नमाज़ सही होगी अन्यथा सही न होगी। अगर मग़रिब की नमाज़ शुरू की और एक रकात पढ़कर यह गुमान हुआ कि उसने शुरू की तकबीर नहीं कही थी, फिर नमाज़ नए सिरे से शुरू की और तीन रकातें पढ़ीं, तो नमाज़ उसकी जायज़ है। और अगर दो रकातें पढ़कर यह गुमान हुआ कि उसने शुरू की तकबीर नहीं कही और फिर नए सिरे से उसने शुरू की और तीन रकातें पढ़ीं, तो नमाज़ उसकी जायज़ न होगी और किताब 'रज़ीन' में उल्लेख है कि यह हुक्म उस वक्त है जब उसने नमाज़ शुरू करके एक रकात के बाद क़दा न किया हो, क्योंकि इससे 'क़दा-ए-अख़ीर' छूट गया और फ़र्ज़ पूरा होने से पहले नफ़्ल में चला गया, यह 'खुलासा' में लिखा है।

---

1. यानी चाहे उम्र भर की नमाज़ की नियत कर ले या किसी विशेष नमाज़ की, नियत से पहले बोलना नमाज़ को फ़ासिद करता है क्योंकि नियत का उच्चारण 'कलाम' (बातचीत) है और कलाम नमाज़ को भंग करने वाला है, जैसा कि 'शामी' में है।
2. और नमाज़ को फ़ासिद करता है नमाज़ी का नापाक चीज़ पर सजदा करना, भले ही उसने उसे किसी पाक चीज़ पर रखा हो, इसके विपरीत दोनों हाथों और घुटनों के मामले में, यदि वे नजासत (अशुद्धि) पर रखे हों तो नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, ज़ाहिर रिवायत के अनुसार।
3. यह हमारे निकट है, यहाँ तक कि जो कुछ पढ़ चुका वह गिना जाएगा। इमाम शाफ़ई और अहमद के निकट यदि अकेले व्यक्ति ने इमाम की इक्तदा की नियत की तो शामिल होना सही है, लेकिन जो पढ़ चुका वह गिना जाएगा और पहली तकबीर-ए-तहरीमा काफ़ी है।

واسطے کہ پڑھیں جب سلام پھیرا تو یاد آیا کہ ایک سجدہ بھول گیا ہے پھر کھڑا ہوا اور از سر نو نماز شروع کی اور چار رکعتیں دوسری نماز میں اس کا شروع کرنا صحیح ہو گیا اور وہ دوسری نماز نفل ہے اگر نفل کی نیت کی ہو یا عصر کی نیت صاحب ترتیب نے کی ہو اور اگر صاحب ترتیب نہیں ہے مثلاً بہت سی نمازوں کے فوت ہونے یا وقت کی تنگی کے سبب سے ترتیب ساقط ہو گئی ہو تب بھی وہ پہلی نماز سے نکل جائے گا اگر نفل پڑھتا ہوا اور اس نے نماز میں ہی فرض شروع کر دیے یا جمعہ پڑھتا تھا اور ظہر شروع کر دی یا ظہر پڑھتا تھا اور جمعہ شروع کر دیا تو جس نماز میں تھا اس سے باہر ہو جائے گا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر ظہر کی ایک رکعت پڑھی پھر اس نے از سر نو تکبیر کہہ کر وہی ظہر کی نماز پڑھنا چاہی تو جتنی نماز ادا کر چکا ہے وہ فاسد نہ ہوگی اور اس رکعت کا نماز میں حساب ہوگا یہاں تک کہ اگر باقی نماز میں جو پہلی رکعت کے حساب سے قعدہ اخیر کا موقع ہو گا اور وہاں نہ بیٹھا تو نماز فاسد ہوگی یہ بحر الرائق میں لکھا ہے یہ اس وقت ہے جب دل سے نیت کی ہو اور اگر زبان سے بھی کہہ دیا کہ میں ظہر کی نماز پڑھنے کی نیت کرتا ہوں تو وہ نماز باطل ہو جائے گی اور اس رکعت کا حساب نہ ہوگا یہ کافی میں لکھا ہے اگر تنہا نماز شروع کی پھر اس سے کسی اور شخص نے اقتدا کر لیا اور امام نے اس کے سبب سے دوبارہ نماز شروع کر دی تو دوسری بار نماز شروع کرنے کا اعتبار نہ ہوگا اسی پہلی بار کے شروع کا اعتبار کیا جائے گا لیکن اگر داخل ہونے والی عورت ہے تو دوسرا شروع صحیح ہو جائے گا یہ نہایہ میں لکھا ہے۔

اور اگر ظہر کی نماز شروع کی پھر تکبیر کہہ کر کسی امام سے ظہر کی نماز میں اقتدا کی نیت کر لی تو پہلی نماز باطل ہو جائے گی اور اگر اپنے گھر میں ظہر کی نماز پڑھی اور وہی نماز پھر

جماعت سے پڑھی تو پہلی نماز باطل نہ ہوگی یہ کافی میں لکھا ہے۔ ظہر کی نماز کی چار رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا تو اس کی ظہر کی نماز فاسد ہو گئی اس واسطے کہ دوبارہ تکبیر میں داخل ہونے کی نیت اس کی لغو ہے پس جب اس نے ایک رکعت اور پڑھ لی تو فرض نماز سے فارغ ہونے سے پہلے فرض اور نفل کو ملا دیا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور یہی خلاصہ میں لکھا ہے کوئی شخص مغرب کی دو رکعتیں پڑھ کر قعدہ میں بقدر تشہد بیٹھا اور اس کو یہ گمان ہوا کہ نماز پوری ہو گئی اور سلام پھیر کر کھڑا ہو گیا اور تکبیر کہہ کر مغرب کی سنتوں میں داخل ہونے کی نیت کی تو خواہ سنتوں کا سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو مغرب کی نماز فاسد ہو جائے گی اس واسطے کہ فرض نماز کے فارغ ہونے سے پہلے وہ نفل میں داخل ہو گیا لیکن اگر مغرب کی دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرا دیا پھر اس کو یاد آگیا کہ نماز پوری نہیں ہوئی اور اس نے یہ سمجھا کہ نماز فاسد ہو گئی اور کھڑے ہو کر اس نے دوبارہ اللہ اکبر کہا اور تین رکعتیں پڑھیں تو اگر ایک رکعت کے بعد تشہد بیٹھ گیا تو مغرب کی پہلی نماز صحیح ہو گی ورنہ صحیح نہ ہو گی۔ اگر مغرب کی نماز شروع کی اور ایک رکعت پڑھ کر یہ گمان ہوا کہ اس نے شروع کی تکبیر نہیں کہی تھی پھر نماز از سر نو شروع کی اور تین رکعتیں پڑھیں تو نماز اس کی جائز ہے اور اگر دو رکعتیں پڑھ کر یہ گمان ہوا کہ اس نے شروع کی تکبیر نہیں کہی اور پھر از سر نو اس نے شروع کی اور تین رکعتیں پڑھیں تو نماز اس کی جائز نہ ہوگی اور کتاب رزین میں مذکور ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اس نے نماز شروع کر کے ایک رکعت کے بعد قعدہ نہ کیا ہو اس لئے کہ اس سے قعدہ اخیر چھوٹا اور فرض کے تمام ہونے سے پہلے نفل میں چلا گیا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

---

1. یعنی خواہ عمر نماز کی نیت کر لے خواہ ای کو کرے تعلق نیت سے پہلے نماز فاسد ہے کیونکہ نیت کا تلفظ کلام ہے اور کلام نماز کا مفسد ہے کذا فی الشامی ۱۲

2. اور فاسد کرتا ہے نماز کو سجدہ کرنا نمازی کا ناپاک چیز پر اگر چہ اس کو پاک چیز پر دھرا لیا ہو بخلاف دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کے کہ اگر ان کو نجس پر رکھا ہو گا تو نماز فاسد نہ ہوگی ظاہر روایت پر ۱۲

3. یہ ہمارے نزدیک ہے حتی کہ جو کچھ پڑھ چکا وہ محسوب ہوگا اور امام شافعی اور احمد کے نزدیک اگر منفرد نے امام کی اقتدا کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح ہے مگر جو پڑھ چکا وہ محسوب ہے اور پہلا تحریمہ کافی ہے ۱۲ ع

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | 232 | Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

Second Section Regarding things that are disliked (Makruh) in prayer and those that are not

It is disliked (Makruh) for the person praying to play with their clothes, beard, or body, or to lift their clothing from the front or back when going into prostration (Sajdah). This is stated in 'Mi'raj al-Dirayah'. However, if one shakes their clothing so that it does not cling to the body during the bowing (Ruku'), there is no harm in it. If one wipes soil or straw from the forehead before or after finishing the prayer because it was causing discomfort or disruption to the prayer, there is no harm. But if it was not disruptive, then doing so during the prayer is Makruh, although it is not disliked before the Tashahhud and the final Salutations (Salam). This is written in 'Fatawa Qadi Khan', though leaving it alone is better, as mentioned in 'Al-Muhit al-Sarakhsi'. Wiping sweat from the forehead during prayer is not problematic, as noted in 'Fatawa Qadi Khan'. Anything beneficial performed during prayer carries no harm; it is authentically established from the Prophet ﷺ that he wiped sweat from his forehead and, when rising from prostration, would shake his garment to the right or left. Actions that are not beneficial are Makruh during prayer; this is recorded in 'Al-Khulasah' and 'Al-Nihayah'. If mucus or moisture comes from the nose during prayer, it is better to wipe it than to throw it on the ground, as per 'Al-Qunyah'. Counting verses or the phrase 'Subhan Allah' on the fingers during prayer is Makruh, although it is reported from Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad that there is no harm in it. Some scholars say this disagreement applies only to obligatory (Fard) prayers and is permissible by consensus (Ijma) in voluntary (Nafl) prayers, while others hold the opposite. The most evident view is that there is disagreement in all cases, as stated in 'Al-Tabyeen'. If one needs to count, they should do so by slight indication rather than obvious movement. One in need may act upon the view of the two Companions (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad), according to 'Al-Nihayah'. Jurists state that indicating with the tips of the fingers is not Makruh, as per 'Fatawa Qadi Khan'. There is disagreement regarding counting on beads outside of prayer; the correct view is that it is not Makruh outside of prayer, according to 'Al-Tabyeen'. Counting Surahs (chapters) is Makruh because it is not considered part of the acts of prayer, as stated in 'Al-Hidayah'. Moving pebbles is Makruh, but if prostration cannot be performed because of them, clearing them once or twice is not Makruh. The 'Zahir al-Riwayah' (dominant transmission) states one should clear them once, as per 'Al-Qunyah', though leaving it alone is better in my view, as noted in 'Al-Khulasah'. Interlocking

fingers or cracking knuckles during prayer is Makruh, according to 'Fatawa Qadi Khan'. Cracking knuckles means pressing or pulling them to produce sound, as per 'Al-Nihayah'. Cracking knuckles outside of prayer is also described as Makruh by most, according to 'Al-Zahidi'.

Binding one's hair into a knot (Juda) is Makruh; this means gathering the hair on the head and tying it so it does not unfold, as stated in 'Al-Tabyeen'. Jurists hold three views on this: some say it refers to gathering hair in the middle of the head, some say wrapping tresses around the head (like women do), and some say tying it at the back with a cord or thread. All these forms are Makruh, as cited in 'Bahr al-Ra'iq' from 'Ghayat al-Bayan'. Placing one's hand on the hip during prayer is Makruh, per 'Fatawa Qadi Khan'. Placing the hand on the hip outside of prayer is also Makruh according to 'Al-Zahidi'...

Footnotes: 1. Based on the saying of the Prophet (PBUH): "Verily, Allah has disliked three things for you: futile actions during prayer, obscenity during fasting, and laughing in graveyards." 2. Due to his (PBUH) saying: "Do not crack your knuckles while you are praying." According to the Hadith of Ali (RA), the Prophet ﷺ said: "Do not crack your fingers while you are in prayer." According to some, it is Makruh even outside of prayer because it was an action of the people of Lot. (Taj al-Shari'ah) 3. Because it necessitates us abandoning the Sunnah method.

दूसरी फ़स्ल उन चीज़ों के बयान में जो नमाज़ में मकरूह (नापसंदीदा) हैं और जो मकरूह नहीं हैं

नमाज़ पढ़ने वाले के लिए अपने कपड़ों, दाढ़ी या शरीर से खेलना, या सजदे में जाते समय अपने सामने या पीछे से कपड़े को उठाना मकरूह है, यह 'मेराज उद-दराया' में लिखा है। और अगर कपड़े को इसलिए झटके कि रुकू में वह उसके शरीर से न लिपट जाए, तो कोई हर्ज़ नहीं। और अगर नमाज़ से फारिग होने के बाद या पहले माथे से मिट्टी या तिनका पोंछे, तो अगर उससे तकलीफ़ हो रही थी और नमाज़ में खलल पड़ रहा था, तो कोई हर्ज़ नहीं; लेकिन अगर खलल नहीं पड़ रहा था, तो नमाज़ के बीच में ऐसा करना मकरूह है, अलबत्ता तशहुद और सलाम से पहले मकरूह नहीं। यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है और इसे छोड़ देना ही बेहतर है, यह 'मुहीत सरख़सी' में दर्ज है। नमाज़ के दौरान माथे से पसीना पोंछने में कोई हर्ज़ नहीं, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। जो काम नमाज़ में फ़ायदेमंद हो, उसे करने में कोई बुराई नहीं, और नबी ﷺ से सही तौर पर साबित है कि आपने माथे से पसीना पोंछा था और जब सजदे से उठते थे, तो कपड़े को दाहिने या बाएं तरफ़ झाड़ते थे। जो काम फ़ायदेमंद न हो, वह नमाज़ में मकरूह है, यह 'ख़ुलासा' और 'निहाया' में लिखा है। नमाज़ के दौरान अगर नाक से कुछ नमी (नज़ला) निकले, तो उसे ज़मीन पर फेंकने के बजाय पोंछ लेना बेहतर है, यह 'कुनिया' में लिखा है। उँगलियों पर आयतों या 'सुब्हान अल्लाह' की गिनती करना नमाज़ में मकरूह है, हालांकि इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद से यह भी रिवायत है कि इसमें कोई हर्ज़ नहीं। कुछ का कहना है कि यह मतभेद केवल फ़र्ज़ नमाज़ों में है और नफ़्ल नमाज़ों में बिल-इज्मा (सर्वसम्मति से) जायज़ है, जबकि कुछ कहते हैं कि नफ़्ल में मना है और फ़र्ज़ में जायज़ है। साफ़ राय यह है कि सब में मतभेद है, यह 'तबीन' में लिखा है। अगर किसी को गिनने की ज़रूरत पड़े, तो वह इशारे से गिने, ज़ाहिर न करे। मजबूर व्यक्ति 'साहिबैन' (इमाम अबू यूसुफ़ व इमाम मुहम्मद) के कौल पर अमल करे, यह 'निहाया' में है। फुक़हा ने कहा है कि अगर उँगलियों के पोरों से इशारा किया जाए तो मकरूह नहीं, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में है। नमाज़ से बाहर तस्बीह गिनने में मतभेद है, सही कौल के मुताबिक नमाज़ के बाहर यह मकरूह नहीं है। सूरतों का गिनना मकरूह है क्योंकि यह नमाज़ के आमाल में से नहीं है, यह 'हिदाया' में लिखा है। कंकड़ियों को हटाना मकरूह है, लेकिन अगर उनकी वजह से सजदा न हो सके तो एक या दो बार साफ़ कर लेना मकरूह नहीं। 'ज़ाहिर रिवायत' के अनुसार एक बार साफ़ करना चाहिए, यह 'कुनिया' में है। मेरे नज़दीक इसे

छोड़ना बेहतर है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। नमाज़ में उँगलियों में उँगलियाँ डालना (तशबीक) और उँगलियाँ चटकाना मकरूह है, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में है। उँगलियाँ चटकाने का मतलब उन्हें दबाना या खींचना है ताकि आवाज़ निकले। नमाज़ के बाहर भी उँगलियाँ चटकाने को अक्सर मकरूह कहा गया है, यह 'ज़ाहीदी' में लिखा है।

और अपने बालों का जूड़ा बाँधना मकरूह है, यानी बालों को सिर पर जमा करके किसी चीज़ से बाँध देना ताकि वे खुल न जाएँ, यह 'तबीन' में लिखा है। इसके बारे में फ़ुक़हा के तीन मत हैं: कुछ कहते हैं सिर के बीच में बाल जमा करके बाँधना, कुछ कहते हैं ज़ुल्फ़ों को सिर के चारों ओर लपेटना (जैसे औरतें करती हैं), और कुछ कहते हैं सिर के पीछे डोरी या धागे से बाँधना। ये सभी सूरतें मकरूह हैं, यह 'बहरुल राइक' में 'गायतुल बयान' के हवाले से लिखा है। नमाज़ में कूल्हे पर हाथ रखना मकरूह है, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में है। नमाज़ के बाहर भी कूल्हे पर हाथ रखना मकरूह है, यह 'ज़ाहीदी' में लिखा है...

फुटनोट्स: 1. हुज़ूर (स.अ.व.) के इस फरमान की दलील से कि: "बेशक अल्लाह तआला ने तुम्हारे लिए तीन चीज़ों को नापसंद किया है: नमाज़ में फ़ुज़ूल हरकतें करना, रोज़े में बेहूदा बातें करना और कब्रों के पास हँसना।" 2. हुज़ूर (स.अ.व.) के इस फरमान की वजह से कि: "अपनी उँगलियाँ न चटकाओ जब तुम नमाज़ पढ़ रहे हो।" हज़रत अली (र.अ.) की हदीस के अनुसार हुज़ूर ﷺ ने फरमाया: "तुम उँगलियाँ मत चटकाओ जबकि तुम नमाज़ में हो।" कुछ के नज़दीक नमाज़ से बाहर भी यह मकरूह है क्योंकि यह कौम-ए-लूत का काम था। (ताज-उश-शरिया) 3. क्योंकि इससे हमारे लिए सुन्नत तरीका छोड़ना लाज़िम आता है।

دوسری فصل ان چیزوں کے بیان میں جو نماز میں مکروہ ہیں اور جو مکروہ نہیں

نماز پڑھنے والے کو اپنے کپڑے اور داڑھی یا بدن سے کھیلنا کرنا یا سجدہ میں جاتے وقت اپنے سامنے یا پیچھے سے کپڑا اٹھانا مکروہ ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور اگر کپڑے کو اس لئے جھٹکے کہ رکوع میں اس کے بدن سے لپٹ نہ جائے تو مضائقہ نہیں اور اگر نماز کے فارغ ہونے کے بعد یا پہلے پیشانی سے مٹی یا تنک پونچھے تو اگر اس کو اس سے ضرر تھا اور نماز میں خلل پڑتا تھا تو مضائقہ نہیں اور اگر خلل نہیں پڑتا تھا تو درمیان نماز میں مکروہ ہے اور تشہد اور سلام سے پہلے مکروہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اس کا چھوڑنا افضل ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے نماز میں اپنی پیشانی سے پسینا پونچھنے میں مضائقہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور جو کام مفید ہو نماز میں اس کے کرنے سے کچھ مضائقہ نہیں اور نبی ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہوا ہے کہ آپ نے پسینا پیشانی سے پونچھا ہے اور جب سجدہ سے کھڑے ہوتے تھے تو کپڑے کو داہنے یا بائیں جانب کو جھاڑتے تھے اور جو کام مفید نہیں وہ نماز میں مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہ نہایہ میں لکھا ہے۔ نماز کے اندر اگر ناک میں سے کچھ رطوبت نکلی تو اس زمین پر پھینکنے سے اسکا پونچھ دینا اولیٰ ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور آیتوں کا یا سبحان اللہ کا ہاتھ سے گننا نماز میں مکروہ ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں بعضوں نے کہا ہے کہ یہ خلاف صرف فرضوں میں ہے اور نفلوں میں بالاجماع جائز ہے اور بعضوں کا قول ہے کہ خلاف نفلوں میں ہے اور فرضوں میں بالاجماع جائز نہیں اور اظہر یہ ہے کہ سب میں خلاف ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر کسی شخص کو گننے کی ضرورت پڑے تو اشارہ سے گنے ظاہر نہ گنے اور جو شخص مجبور ہو وہ

صاحبین کے قول پر عمل کرے یہ نہایہ میں لکھا ہے اور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر انگلیوں کے سرے سے اشارہ کرلے تو مکروہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور نماز سے باہر تسبیح کے گننے میں اختلاف ہے صحیح میں ہے کہ صحیح قول کے بموجب نماز سے باہر مکروہ نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور سورتوں کا گننا مکروہ ہے اس واسطے کہ وہ اعمال صلوٰۃ میں سے نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اور کنکریوں کو ہٹانا مکروہ ہے لیکن اگر ان کی وجہ سے سجدہ نہ ہو سکے تو ایک یا دو بار صاف کر دینا مکروہ نہیں اور ظاہر روایت میں یہ ہے کہ ایک بار صاف کرے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور میرے نزدیک اس کا چھوڑنا بہتر یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور نماز کے اندر انگلیوں میں انگلیاں ڈالنا اور چٹکانا مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور انگلیاں چٹکانا یہ ہے کہ ان کو دبائے یا کھینچے تاکہ ان میں سے آواز نکلے یہ نہایہ میں لکھا ہے۔ نماز سے باہر انگلیاں چٹکانے کو اکثر مکروہ بتلایا ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔

اور اپنے بالوں کو جوڑ اس پر باندھنا مکروہ ہے اور وہ یہ ہے کہ کہ بالوں کو سر پر جمع کر کے کسی چیز سے باندھ دے کہ کھل نہ جائیں تبیین میں لکھا ہے اور اس کی صورت میں فقہا کے تین قول ہیں بعضوں نے کہا ہے کہ سر کے بیچ میں بالوں کو جمع کر کے باندھ لیں اور بعضوں نے کہا ہے کہ اپنی زلفیں سر کے گرد لپیٹے جیسے کہ عورتیں کرتی ہیں اور بعضوں نے کہا ہے کہ سر کے پیچھے بالوں کو جمع کر کے کسی ڈور سے یا دھگی سے باندھے اور یہ سب صورتیں مکروہ ہیں یہ بحر الرائق میں غایۃ البیان سے نقل کیا ہے نماز میں پہلو پر اپنا ہاتھ رکھنا مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور نماز سے باہر بھی پہلو پر ہاتھ رکھنا مکروہ ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور داہنے یا بائیں کو اس

حواشی: ــ ۱ بدلیل قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ کرہ لکم ثلاث العبث فی الصلوۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر یعنی فضول عبث کرنا نماز میں اور فحش باتیں کرنی روزہ میں اور ہنسنا مقابر میں۔ ــ ۲ لقولہ علیہ السلام لا تفرقع اصابک وانت تصلی بدلیل حدیث علی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چٹکا در حالیکہ تو نماز میں ہوگا بعض کے نزدیک خارج نماز بھی مکروہ ہے اور وجہ کراہت یہ ہے کہ قوم لوط کا فعل ہے ۱۲ تاج الشریعہ ۱۲۔ ــ ۳ اس لیے کہ ہمیں سنت طریقہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے ۱۲ ع۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (333) Book of Prayer (Kitab-us-Salat)

To look in such a way that the face turns away from the Qibla is disliked (Makruh). However, looking out of the corner of the eye without turning the face is not problematic; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. Raising one's gaze toward the sky is Makruh, as stated in *Tabyeen*. Practicing '*Iq'a*' (a specific sitting posture) during the Tashahhud and between the two prostrations (Sajdahs) is Makruh, according to *Fatawa Qazi Khan*. This 'Iq'a' refers to sitting with the buttocks on the ground and both knees raised upright; this is the correct definition according to *Hidayah* and the most authentic view cited from *Mabsut* in *Kafi* and *Nihayah*. Others have said 'Iq'a' means sitting on one's heels, or on the tips of the toes. Some say it means bringing the knees to the chest while sitting. Others define it as placing the knees against the chest and resting both hands on the ground, resembling the sitting posture of a dog; all these forms are Makruh, as mentioned in *Zahedi*. Replying to a greeting (Salam) with a hand gesture and sitting cross-legged without a valid excuse are Makruh, per *Tabyeen*. Spreading both forearms on the ground, performing *Raf-ul-Yadayn* (raising hands) while going into or rising from Ruku, and '*Sadl-ul-Thawb*' (draping a garment loosely) are Makruh, according to *Munyatul Musalli*. '*Sadl-ul-Thawb*' means placing a cloth over the head or shoulders and letting the ends hang freely. If one drapes a tunic (Qaba) over the shoulders without putting the arms through the sleeves, this also constitutes 'Sadl,' as noted in *Tabyeen*, regardless of whether a shirt is worn underneath, per *Nihayah*. *Khulasa* and *Nisab-ul-Musalli* state that if a person wears a split-cloak (Shaqqah) or a Qaba without putting their hands through the sleeves, the later scholars (Muta'akhirin) differ; the preferred view is that it is not Makruh, as stated in *Mudmarat*. However, jurists say that anyone praying in a Qaba should put their arms through the sleeves and tie it with a sash (belt) to avoid 'Sadl,' as noted in *Fatawa Qazi Khan*.

Regarding 'Sadl' outside of prayer, jurists differ. *Quduri*'s *Kitab-ul-Karahat* mentions it is not Makruh. *Bahr-ur-Raiq* states that if someone has a turban (Imama) available but prays bareheaded due to laziness or by treating prayer as a trivial task, it is Makruh. However, if done out of humility and focus (Khushu), it is not Makruh but rather better, as mentioned in *Zakhirah*. If a person has a shirt but prays wearing only trousers, it is Makruh, per *Khulasa*. *Fatawa Atabiyah* notes that praying bare-chested is Makruh, though not during battle, according to *Tatarkhaniyah*. Praying with sleeves rolled up to the elbows is Makruh, as stated in *Fatawa Qazi Khan*. Wearing a garment that covers the body from head to toe like a sack, with no opening for the hands to

emerge, is Makruh, per *Tabyeen*. Draping a cloth under the right arm and over the left shoulder is also Makruh. Tying a turban such that the center of the head remains exposed is Makruh, per *Tabyeen*, and Imam Walwalji stated this is Makruh even outside of prayer, according to *Bahr-ur-Raiq*. Praying in trailing or excessively long garments is Makruh, as per *Miraj-ud-Dirayah*. Covering the nose and mouth, and yawning during prayer are Makruh. If one must yawn, they should suppress it as much as possible; if it becomes overwhelming, they should cover their mouth with their sleeve or hand, per *Tabyeen*. Not covering the mouth while yawning is Makruh, as per *Khazanat-ul-Fiqh*. When covering the mouth, use the back of the hand, as cited from *Mukhtar-un-Nawazil* in *Bahr-ur-Raiq*. If yawning occurs during the standing position (Qiyam), cover with the right hand; if not in Qiyam, use the left hand, as stated in *Zahedi*. Stretching (Angrai) and closing the eyes during prayer are also Makruh.

---

1. Tirmidhi narrated from Anas (RA) that the Prophet ﷺ said: "Beware of looking around during prayer, for looking around causes destruction in prayer."
2. '*Shaqqah*': A garment that is split or open at the front.
3. This was the type of garment worn by Jabir (RA). Praying bare-chested is permissible as mentioned in Bukhari.
4. An excellent method to avert yawning is to think in one's heart that the Prophets (PBUT) never yawned. Quduri and Shami mentioned that we have tested this many times and the yawn immediately disappears.

इस तरह देखना कि चेहरा क़िबला की तरफ़ से कुछ फिर जाए, मकरूह (नापसंदीदा) है; सिर्फ़ आँख के कोने से देखना, जिसमें चेहरा क़िबला की तरफ़ से न फिरे, उसमें कोई हर्ज नहीं है, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। आसमान की तरफ़ नज़र उठाना मकरूह है, यह 'तबीन' में लिखा है। तशहुद में और दोनों सजदों के बीच में 'इक़आ' (एक विशेष बैठने का तरीक़ा) मकरूह है, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। इक़आ इस तरह बैठने को कहते हैं कि इंसान अपने कूल्हों को ज़मीन पर रख ले और दोनों घुटनों को खड़ा कर दे, यही सही है, यह 'हिदाया' में लिखा है और यही सबसे अधिक सही (असह) है, इसे 'काफ़ी' और 'निहाया' में 'मबसूत' से नक़ल किया गया है। कुछ ने कहा है कि इक़आ का अर्थ अपनी एड़ियों पर बैठना है, कुछ ने उंगलियों के सिरों पर बैठने को कहा है, और कुछ ने कहा है कि घुटनों को सीने से लगाकर बैठना इक़आ है। कुछ ने कहा है कि घुटनों को सीने से लगाकर दोनों हाथ ज़मीन पर टिका देना इक़आ है, जो कुत्ते के बैठने के तरीक़े के समान है; ये सभी रूप मकरूह हैं, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। हाथ से सलाम का जवाब देना और बिना किसी उज़्र (कारण) के पालथी मारकर बैठना मकरूह है, यह 'तबीन' में लिखा है। दोनों बाँहों को ज़मीन पर बिछाना, रुकू करते समय और रुकू से सिर उठाते समय रफ़अ-यदैन करना और 'सदल-ए-सौब' (कपड़े को लटकाना) मकरूह है, यह 'मनीयतुल मुसल्ली' में लिखा है। 'सदल-ए-सौब' उसे कहते हैं कि अपने सिर या दोनों कंधों पर कपड़ा डालकर उसके किनारों को इधर-उधर छोड़ दिया जाए। अगर क़बा (एक प्रकार का चोगा) को दोनों कंधों पर डाले और हाथ आस्तीनों में न डाले तो यह भी 'सदल' है, यह 'तबीन' में लिखा है। यह बराबर है कि क़बा के नीचे कमीज़ हो या न हो, यह 'निहाया' में लिखा है। 'ख़ुलासा' और 'निसबुल मुसल्ली' में है कि अगर नमाज़ पढ़ने वाला 'शक़्क़ा' या 'क़बा' पहने हुए हो और हाथ आस्तीनों में न डाले तो बाद के फ़ुक़हा (मूतअख़िरीन) में मतभेद है, और पसंदीदा राय यह है कि यह मकरूह नहीं है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। फ़ुक़हा ने कहा है कि जो व्यक्ति क़बा पहनकर नमाज़ पढ़े, उसे चाहिए कि दोनों हाथ आस्तीनों में डाल ले और उसे पटके (बेल्ट) से बाँध ले ताकि 'सदल' न हो, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है।

नमाज़ के बाहर 'सदल' करने में फ़ुक़हा के बीच मतभेद है। 'क़ुदूरी' के'किताबुल कराहियत' में है कि यह मकरूह नहीं है। 'बहरुर राइक़' में लिखा है कि अगर किसी के पास इमामा (पगड़ी) मौजूद हो और वह आलस्य की वजह से या नमाज़ को हल्का काम समझकर नंगे सिर नमाज़ पढ़े तो मकरूह है, और अगर विनम्रता और ख़ुशू (एकाग्रता) की वजह से नंगे सिर पढ़े तो मकरूह नहीं बल्कि बेहतर

है, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। किसी व्यक्ति के पास कुर्ता मौजूद हो और वह केवल पाजामा पहनकर नमाज़ पढ़े तो मकरूह है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। 'फ़तावा अताबिया' में है कि नग्न (बिना ऊपरी वस्त्र के) होकर नमाज़ पढ़ना मकरूह है, लेकिन युद्ध में यह मकरूह नहीं है, यह 'ततारख़ानिया' में लिखा है। कोहनियों तक आस्तीन चढ़ाकर नमाज़ पढ़ना मकरूह है, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। कपड़े को इस तरह पहनना कि वह पूरे शरीर पर सिर से पाँव तक झोली की तरह हो जाए और कोई हिस्सा ऐसा उठा हुआ न हो जिससे हाथ बाहर निकल सकें, मकरूह है, यह 'तबीन' में लिखा है। कपड़े को इस तरह पहनना कि उसे दाहिनी बगल के नीचे से लेकर दोनों किनारों को बाएँ कंधे पर डाल लिया जाए, यह भी मकरूह है। इमामा इस तरह बाँधना कि सिर का बीच का हिस्सा खुला रहे, मकरूह है, यह 'तबीन' में लिखा है। इमाम वलवाल्जी ने कहा है कि ऐसा इमामा बाँधना नमाज़ के बाहर भी मकरूह है, यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है। लंबे लटकते कपड़ों में नमाज़ पढ़ना मकरूह है, यह 'मेराजुद दराया' में लिखा है। नाक और मुँह ढक लेना और नमाज़ में जम्हाई लेना मकरूह है। अगर जम्हाई आए तो जहाँ तक हो सके उसे रोके, और अगर न रुक सके तो अपनी आस्तीन या हाथ मुँह पर रख ले, यह 'तबीन' में लिखा है। जम्हाई लेते समय मुँह खुला रखना मकरूह है, यह 'ख़ज़ानतुल फ़िक़्ह' में लिखा है। मुँह पर हाथ रखते समय हाथ की पीठ (पिछला हिस्सा) रखनी चाहिए, यह 'बहरुर राइक़' में 'मुख़्तारुन नवाज़िल' के हवाले से लिखा है। अगर क़ियाम (खड़े होने की स्थिति) में जम्हाई आए तो दाहिने हाथ से मुँह बंद करे, और अगर क़ियाम में न हो तो बाएँ हाथ से मुँह बंद करे, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। अंगड़ाई लेना और आँखें बंद करना नमाज़ में मकरूह है।

---

1. तिर्मिज़ी ने अनस (रज़ि.) से रिवायत की है कि अल्लाह के रसूल ﷺ ने फ़रमाया: "नमाज़ में इधर-उधर देखने से बचो, क्योंकि यह नमाज़ को बर्बाद करने वाला है।"
2. 'शक़्क़ा': एक प्रकार का लिबास जो सामने से खुला होता है।
3. हज़रत जाबिर (रज़ि.) का लिबास इसी तरह का था। नंगे बदन (ऊपरी हिस्सा) नमाज़ पढ़ना जायज़ है जैसा कि बुख़ारी में ज़िक्र है।
4. जम्हाई दूर करने का एक बेहतरीन तरीक़ा यह है कि दिल में सोचे कि नबियों (अलैहि.) को जम्हाई नहीं आती थी। क़ुदूरी और शामी ने ज़िक्र किया है कि हमने इसका बार-बार अनुभव किया और जम्हाई तुरंत दूर हो गई।

طرح دیکھنا کہ کچھ منہ قبلہ کی طرف سے پھر جائے مکروہ ہے صرف گوشہ چشم سے دیکھنا جس میں منہ قبلہ کی طرف سے نہ پھرے مضائقہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے آسمان کی طرف نظر اٹھانا مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے تشہد میں اور دونوں سجدوں کے درمیان اقعاء مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اقعاء اس طرح کے بیٹھنے کو کہتے ہیں کہ سرین اپنے زمین پر رکھ لے اور دونوں گھٹنے کھڑے کر دے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ کافی اور نہایہ میں مبسوط سے نقل کیا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ اقعاء کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ایڑیوں پر بیٹھے اور بعضوں نے کہا ہے کہ انگلیوں کے اطراف پر بیٹھے اور بعضوں نے کہا کہ اقعاء ایسے بیٹھنے کو کہتے ہیں کہ گھٹنے اپنے سینہ میں لگائے اور بعضوں نے کہا ہے کہ گھٹنے اپنے سینہ میں لگا کر دونوں ہاتھ زمین پر ٹیکے اور یہ کتے کی نشست کے مشابہ ہے یہ سب صورتیں مکروہ ہیں زاہدی میں لکھا ہے ہاتھ سے سلام کا جواب دینا اور بلا عذر چار زانو بیٹھنا مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے دونوں باہیں زمین پر بچھانا اور رکوع کرتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کرنا اور سدل ثوب مکروہ ہے یہ میتہ المصلی میں لکھا ہے اور سدل ثوب اسے کہتے ہیں کہ اپنے سر پر یا دونوں مونڈھوں پر کپڑا ڈال کر اس کے کنارہ ادھر ادھر کو چھوڑ دے اور اگر قبا کو دونوں مونڈھوں پر ڈالے اور اپنے ہاتھ اس میں نہ ڈالے تو یہ بھی سدل ہے یہ تبیین میں لکھا ہے برابر ہے کہ قبا کے نیچے قمیص ہو یا نہ ہو یہ نہایہ میں لکھا ہے خلاصہ اور نصاب المصلی میں ہے کہ اگر نماز پڑھنے والا شقہ یا قبا پہنے ہوئے ہو اور ہاتھ آستینوں میں نہ ڈالے تو متاخرین کا اختلاف ہے اور مختار یہ ہے کہ وہ مکروہ نہیں ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص قبا پہن کر نماز پڑھے اس کو چاہئے کہ

دونوں ہاتھ آستینوں میں ڈال لے اور پٹکے سے باندھ لے تاکہ سدل نہ ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

نماز سے باہر سدل کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے قدوری میں کتاب الکراہت میں ہے کہ مکروہ نہیں ہے بحر الرائق میں لکھا ہے کہ اگر کسی کے پاس عمامہ موجود ہو تو سستی کی وجہ سے یا نماز کو ایک سہل کام سمجھ کر ننگے سر نماز پڑھے تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی اور خشوع کی وجہ سے ننگے سر پڑھے تو مکروہ نہیں بلکہ بہتر ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے کسی شخص کے پاس کرتا موجود ہو اور وہ صرف پاجامہ پہن کر نماز پڑھے تو مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور فتاویٰ عتابیہ میں ہے کہ برہنہ پہن کر نماز پڑھنا مکروہ ہے اور لڑائی میں اس کا پہننا مکروہ نہیں یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے آستین کہنیوں تک چڑھا کر نماز پڑھنا مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور کپڑے کو اس طرح پہننا کہ وہ اس کے بدن پر سر سے پاؤں تک مثل جھولی کے ہو جائے اور کوئی جانب ایسی اٹھی ہوئی نہ ہو جس سے ہاتھ باہر نکلیں مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور کپڑے کو اس طرح پہننا کہ اس کو داہنی بغل کے نیچے لیکر دونوں کنارے اس کے بائیں مونڈھے پر ڈال لے یہ بھی مکروہ ہے اور عمامہ اس طرح باندھنا کہ درمیان میں سے سر کھلا ہوا مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور امام ولوالجی نے کہا ہے کہ اس طرح کا عمامہ باندھنا نماز سے باہر بھی مکروہ ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ ذیل کپڑوں میں نماز پڑھنا مکروہ ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور ناک اور منہ ڈھک لینا اور نماز میں جمائی لینا مکروہ ہے اگر جمائی آئے تو جہاں تک ہو سکے رد کرے اور اگر غالب ہو تو اپنا ہاتھ آستین منہ پر رکھ لے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ جمائی میں منہ بند نہ کرنا مکروہ ہے یہ خزانہ الفقہ میں لکھا ہے پھر جب ہاتھ منہ پر رکھے تو ہاتھ کی پیٹھ پر رکھئے یہ بحر الرائق میں مختار النوازل سے نقل کیا ہے اور اگر

قیام میں جمائی آئے تو داہنے ہاتھ سے منہ بند کر لے اور جو قیام میں نہ ہو تو بائیں ہاتھ سے منہ بند کر لے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور انگڑائی لینا اور آنکھوں کا بند کرنا نماز میں مکروہ ہے۔

۱۔ ترمذی نے انسؓ سے روایت کی کہ آنحضرتﷺ نے فرمایا کہ نماز میں التفات سے بچو کیونکہ التفات نماز میں موجب ہلاک ہے ۱۲ ع ۲۔ شقہ بالضم والمفتوحہ قد قاف ایک لباس آگے سے چاک ہوتا ہے ۱۲ م ۳۔ اور اسی قسم سے حضرت جابرؓ کا لباس مستحب پر تھا اور ننگے بدن پڑھی عمدۃ القاری البخاری ۱۲ حصین الہدایہ ۴۔ ترکیب جمائی کے دور کرنے کی یہ بہت عمدہ ہے کہ اپنے دل میں سوچے کہ انبیاء علیہم السلام نے جمائی نہیں لی قدوری اور شامی نے ذکر کیا کہ ہم نے اس کا بارہا امتحان کیا فوراً جمائی دور ہوگئی ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 [334] Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

Entering prayer while feeling the urge to urinate or defecate is *Makruh* (disliked/reprehensible). If this state causes a disturbance in the prayer, one should break the prayer. The same ruling applies to the urge to pass wind. If one prays in such a state, it is valid but wrong. However, if the time for prayer is so short that performing *Wudu* (ablution) would cause the time to lapse, one should pray in that state, as performing it with *karahah* (dislike) is better than letting it become *Qada* (missed). Fanning oneself during prayer with a sleeve or from behind is *Makruh*, but unless this occurs, the prayer is not invalidated; this is mentioned in *Yamin*. Deliberately coughing or clearing the throat during prayer is *Makruh*, but if it is involuntary, it is not *Makruh*; this is mentioned in *Zahidi*. Spitting during prayer and failing to maintain *tumaninah* (tranquility/stillness) in *Ruku* (bowing) and *Sujud* (prostration), or performing them such that the back does not remain still, is *Makruh*; this is stated in *Muheet*. Similarly, lacking stillness in *Qawmah* (standing after bowing) and *Jalsah* (sitting between two prostrations) is *Makruh*; this is mentioned in *Sharh Muniyat al-Musalli* by Amir al-Hajj. It is *Makruh* for a person praying alone to stand between the rows of a congregation (*Jama'at*), as their standing and sitting would be in opposition to the congregation. If there is space in a row of the congregation, it is *Makruh* for a follower (*Muqtadi*) to stand behind it alone. If no space is found in the rows, Muhammad bin Shuja and Hasan bin Ziyad narrated from Imam Abu Hanifa (RA) that it is not *Makruh*. In such a case, if a person draws someone from the row toward themselves to stand with them, it is preferable; this is mentioned in *Muheet*. However, that person should be knowledgeable of this rule so as not to invalidate their own prayer; this is mentioned in *Khazanat al-Fatawa*. In *Hawi*, it states that if graves are in the direction of the person praying, it is not *Makruh*, provided the distance is such that if someone passed in front of the worshiper at that distance, it would not be considered *Makruh*. Thus, it is not *Makruh* in this context as well; this is mentioned in *Tatarkhaniyya*. It is *Makruh* to pray if there are images/pictures in front, above, to the right, to the left, or on the worshiper's clothing. Regarding images on the floor/mat, there are two narrations; the correct one is that if one does not prostrate directly on the image, it is not *Makruh*. This ruling applies when the images are large enough to be clearly visible to an observer; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. If the images are so small that they cannot be seen without careful inspection, it is not *Makruh*. If the heads of the figures are cut off, there is no harm in any situation. A head is considered "cut off" if it is hidden with thread such that no trace remains; merely

placing a thread between the head and body is not sufficient, as some animals naturally have collars around their necks. The most *Makruh* position for images is in front of the worshiper, followed by above the head, then to the right, then to the left, and finally behind; this is mentioned in *Kafi*. If a pillow with an image is placed upright in front, it is *Makruh*, but if it is lying flat on the ground, it is not; this is mentioned in *Tatarkhaniyya*. Images of inanimate objects (non-living things) are not *Makruh*; this is mentioned in *Nihaya*. Repeatedly reciting the same Surah in obligatory (*Fard*) prayers is *Makruh*, though there is no harm in doing so in voluntary (*Nafl*) prayers; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. If one repeats a single verse, it is not *Makruh* in solo voluntary prayers. In obligatory prayers, it is *Makruh* under normal circumstances but permissible in case of necessity or forgetfulness; this is mentioned in *Muheet*. Reciting a Surah containing a *Sajdah* (prostration of recitation) during the Friday prayer is *Makruh*, and similarly in all prayers where the recitation is not loud; this is mentioned in the sixteenth chapter of *Khulasa* regarding errors (*Sahw*). Placing hands before knees when going into prostration and lifting knees before hands when rising is *Makruh*, except in cases of disability; this is mentioned in *Muniyat al-Musalli*, noting it is *Makruh* for a follower to...

1. This dislike is based on a prohibition, referring to the Hadith in Abu Dawood: "It is not permissible for a person who believes in Allah and the Last Day to pray while suppressing the urge to urinate until he relieves himself." The same applies to suppressing the urge to defecate. (As mentioned in *Al-Shami*)
2. According to the most correct opinion, having an image behind the worshiper is also *Makruh*.

पेशाब या पाखाने की ज़रूरत महसूस करते हुए नमाज़ में दाखिल होना मकरूह है, और अगर इस हालत की वजह से नमाज़ में खलल (व्यवधान) पड़ता है, तो नमाज़ तोड़ दे। हवा (गैस) के लिए भी यही हुक्म है। और अगर इस तरह पढ़ता है तो जायज़ है, लेकिन बुरा किया। और अगर समय इतना कम रह गया हो कि वुज़ू करने से समय निकल जाएगा, तो इसी तरह नमाज़ पढ़ ले, क्योंकि नमाज़ को मकरूह तरीक़े से अदा करना उसे बिलकुल क़ज़ा करने से बेहतर है। नमाज़ में आस्तीन से या पीछे से अपने आप को हवा करना मकरूह है, लेकिन जब तक ऐसा न हो, नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) नहीं होती, यह 'यमीन' में लिखा है। नमाज़ में जानबूझकर खाँसना या खंखारना मकरूह है, लेकिन मजबूरी हो तो मकरूह नहीं, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। नमाज़ में थूकना, और रुकू और सजदों में इतमीनान (स्थिरता/तमानियत) छोड़ना, या रुकू और सजदा ऐसा करना कि पीठ न ठहरे, मकरूह है, यह 'मुहीत' में लिखा है। इसी तरह क़ौमा (रुकू के बाद खड़े होना) और जलसा (दो सजदों के बीच बैठना) में इतमीनान छोड़ना मकरूह है, यह 'शरह मुनियतुल-मुसल्ली' में लिखा है, जो अमीर अल-हाज की रचना है। अकेले नमाज़ पढ़ने वाले का जमात की सफों (पंक्तियों) के बीच में खड़ा होना मकरूह है, क्योंकि खड़े होने और बैठने में उनकी मुख़ालफ़त होगी। अगर जमात की सफ में जगह हो, तो मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाले) का पीछे खड़ा होना मकरूह है। और अगर सफों में जगह न मिले, तो मोहम्मद बिन शुजा और हसन बिन ज़ियाद ने इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) से रिवायत की है कि मकरूह नहीं है। अतः यदि कोई व्यक्ति जमात में से किसी को अपनी ओर खींचकर अपने साथ खड़ा कर ले, तो यह बेहतर है, यह 'मुहीत' में लिखा है। और चाहिए कि वह व्यक्ति इस मसले (नियम) को जानता हो ताकि अपनी नमाज़ खराब न कर ले, यह 'खज़ानतुल फ़तावा' में लिखा है। 'हावी' में है कि अगर क़ब्रें नमाज़ पढ़ने वाले के उस तरफ़ हों, तो मकरूह नहीं है, क्योंकि यदि नमाज़ पढ़ने वाले और क़ब्र के बीच इतनी दूरी हो कि अगर उतनी दूरी से कोई आदमी नमाज़ पढ़ने वाले के सामने से गुज़रे तो मकरूह न हो, तो नमाज़ में कोई कराहत (बुराई) नहीं होती। अतः इसी तरह यहाँ भी मकरूह नहीं होगा, यह 'तातारखानीया' में लिखा है। नमाज़ में सामने, ऊपर, दाहिनी या बाईं ओर, या नमाजी के कपड़ों पर चित्र (तस्वीरें) हों, तो नमाज़ मकरूह है। और जो कालीन/ज़मीन पर चित्र हों, तो उसके बारे में दो रिवायतें हैं, सही यह है कि यदि चित्र पर सजदा न किया जाता हो, तो मकरूह नहीं है। यह हुक्म उस समय है जब चित्र बड़े हों और देखने वाले को आसानी से नज़र आएँ, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और अगर चित्र इतने छोटे हों कि देखने वाले को बिना ध्यान दिए नज़र न

आएँ तो मकरूह नहीं है। और यदि उनका सिर कटा हुआ हो, तो किसी भी स्थिति में कोई हर्ज नहीं है। सिर कटना इस तरह होता है कि सिर को धागे से इस तरह छिपा दिया जाए कि उसका कोई निशान न रहे, और अगर सिर और धड़ के बीच सिर्फ़ धागा डाल दिया जाए तो उसका कोई महत्व नहीं है, क्योंकि कुछ जानवरों के गले में पट्टा भी होता है। सबसे अधिक मकरूह यह है कि वे चित्र नमाजी के सामने हों, फिर उसके बाद सिर के ऊपर, फिर दाहिनी ओर, फिर बाईं ओर, और फिर पीछे हों, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और यदि कोई तकिया उसके सामने खड़ा हो और उस पर चित्र हो, तो मकरूह है, और यदि वह तकिया ज़मीन पर पड़ा हो, तो मकरूह नहीं है, यह 'तातारखानीया' में लिखा है। निर्जीव वस्तुओं (बिना रूह वाली चीज़ों) के चित्र मकरूह नहीं हैं, यह 'नेहाया' में लिखा है। फ़र्ज़ नमाज़ों में एक ही सूरह बार-बार पढ़ना मकरूह है, नफ़्ल नमाज़ों में इसमें कोई हर्ज नहीं है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि एक ही आयत को बार-बार पढ़े, तो अगर वह ऐसी नफ़्ल नमाज़ों में है जहाँ वह अकेला पढ़ रहा है, तो मकरूह नहीं है। और अगर फ़र्ज़ में है, तो सामान्य स्थिति में मकरूह है, और विवशता या भूलने की स्थिति में कोई हर्ज नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। जुमे की नमाज़ में ऐसी सूरह पढ़ना जिसमें सजदा (सजदा-ए-तिलावत) हो, मकरूह है। और इसी तरह उन सभी नमाज़ों में जिनमें क़िरअत ऊँची आवाज़ से नहीं पढ़ी जाती, मकरूह है, यह 'ख़ुलासा' के सोलहवें अध्याय में लिखा है जो 'सहु' (गलती) के बारे में है। सजदा करते समय घुटनों से पहले हाथ ज़मीन पर रखना और सजदा से उठते समय हाथों से पहले घुटने उठाना मकरूह है, सिवाय मजबूरी के, यह 'मुनियतुल-मुसल्ली' में लिखा है कि मुक़्तदी के लिए यह मकरूह है कि...

1. यह कराहत मनाही के कारण है, यानी अबू दाऊद की हदीस के अनुसार कि "किसी भी व्यक्ति के लिए जो अल्लाह और क़यामत के दिन पर ईमान रखता है, यह जायज़ नहीं है कि वह पेशाब को रोकते हुए नमाज़ पढ़े, यहाँ तक कि वह उससे हल्का (फ़ारिग) न हो जाए।" इसी प्रकार मल को रोकने वाले को भी बचना चाहिए। (कज़ा फ़िश-शामी)
2. सही मत के अनुसार, चित्र का पीछे होना भी मकरूह है।

ہے پیشاب یا پاخانہ کی حاجت میں نماز میں داخل ہونا مکروہ ہے اور اگر اس حالت کی وجہ سے نماز میں خلل پڑتا ہے تو نماز قطع کرے ریح کے واسطے بھی یہی حکم ہے اور اگر اس طرح پڑھتا ہے تو جائز ہے اور بر ا کیا اور اگر وقت ایسا تنگ ہو گیا ہو کہ اگر وضو کرے گا تو وقت جاتا رہے گا تو اس طرح نماز پڑھ لے اس واسطے کہ کراہت کے ساتھ ادا کرنا بالکل قضا کرنے سے اولیٰ ہے اور نماز میں آستین یا پیچھے سے اپنے آپ کو ہوا کرنا مکروہ ہے مگر جب تک وہ نہ ہو نماز اس سے فاسد نہیں ہوتی یہ یمین میں لکھا ہے اور نماز میں قصداً کھانسنا اور کھنکارنا مکروہ ہے اور اگر مجبوری ہے تو مکروہ نہیں یہ زاہدی میں لکھا ہے اور نماز میں تھوکنا اور رکوع اور سجود میں طمانیت کو چھوڑنا یا رکوع اور سجدہ ایسا کرنا کہ پیٹھ نہ ٹھہرے مکروہ ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اسی طرح قومہ اور جلسہ میں طمانیت چھوڑنا مکروہ ہے یہ شرح منیہ المصلیٰ میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے اور اکیلے نماز پڑھنے والے کو جماعت کی صفوں کے درمیان کھڑا ہونا مکروہ ہے اس لئے کہ قیام وقود میں ان کی مخالفت ہوگی اگر جماعت کی صف میں کچھ جگہ ہو تو مقتدی کے پیچھے کھڑا ہونا مکروہ ہے اور اگر صفوں میں جگہ نہ ملے تو محمد بن شجاع اور حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے یہ روایت کی ہے کہ مکروہ نہیں پس اگر کسی شخص کو جماعت میں سے اپنی طرف کھینچ کر اس کے ساتھ کھڑا ہو جائے تو یہ اولیٰ ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور چاہئے کہ وہ شخص اس مسئلہ کو جانتا ہوتا کہ اپنی نماز نہ فاسد کر لے یہ خزانہ الفتاویٰ میں لکھا ہے اور حاوی میں ہے کہ اگر قبریں مصلیٰ کے اس طرف ہوں تو مکروہ نہیں اس لئے کہ اگر نماز پڑھنے والے اور قبر کے درمیان میں اتنا فاصلہ ہو کہ اگر اتنی دور پر آدمی نماز کے سامنے گذرے تو مکروہ نہ ہو تو نماز میں کراہت نہیں ہوتی پس اسی

طرح یہاں بھی مکروہ نہیں گی یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے نماز میں سامنے یا اوپر یا داہنے یا بائیں یا نمازی کے کپڑے میں تصویریں ہوں تو نماز مکروہ ہے اور جو فرش پر تصویریں ہوں تو اس میں دو روایتیں ہیں صحیح یہ ہے کہ اگر تصویر پر سجدہ نہ کرتا ہو تو مکروہ نہیں یہ حکم اس وقت ہے کہ جب تصویریں بڑی بڑی ہوں کہ دیکھنے والے کو بے تکلف نظر آئیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر ایسی چھوٹی ہوں کہ دیکھنے والے کو بغیر تامل کے نظر نہ آئیں تو مکروہ نہیں اور ان کا سر کٹا ہوا ہو تو کسی حالت میں مضائقہ نہیں اور سر کٹنا اس طرح ہوتا ہے کہ سر اس کا ڈورے میں اس طرح چھپا دیں کہ ذرا اثر باقی نہ رہے اور اگر اس کے سر اور جسد کے درمیان میں ڈورا ڈال دیں تو اس کا کچھ اعتبار نہیں اس واسطے کہ بعض جانوروں کے گلے میں طوق بھی ہوتا ہے اور سب سے زیادہ مکروہ یہ ہے کہ وہ تصویریں نمازی کے سامنے ہوں پھر اس کے بعد یہ کہ اس کے سر پر ہوں پھر اس کے بعد یہ کہ داہنی طرف ہوں پھر اس کے بعد یہ کہ بائیں طرف ہوں پھر اس کے بعد یہ کہ اس کے پیچھے ہوں یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر کوئی تکیہ اس کے سامنے کھڑا ہوا ہو اور اس میں تصویر ہے تو مکروہ ہے اور اگر وہ تکیہ زمین پر پڑا ہو تو مکروہ نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے ۔ غیر ذی روح کی تصویر مکروہ نہیں یہ نہایہ میں لکھا ہے فرضوں میں ایک سورہ بار بار پڑھنا مکروہ ہے نفل میں اس کا کچھ مضائقہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر ایک آیہ کو بار بار پڑھے تو اگر ایسی نفلوں میں ہے کہ اکیلا پڑھتا ہے تو مکروہ نہیں اور اگر فرض میں ہے تو حالتِ اختیار میں مکروہ ہے اور حالتِ عذر و نسیان میں مضائقہ نہیں یہ محیط میں لکھا ہے جمعہ کی نماز میں ایسی سورہ کا پڑھنا جس میں سجدہ ہو مکروہ ہے اور اس طرح ان سب نمازوں میں جن میں قرآت جہر سے نہیں پڑھتے مکروہ ہے یہ خلاصہ کی سولہویں فصل میں لکھا ہے جو سہو کے بیان میں ہے سجدہ کرتے وقت گھٹنوں

سے پہلے ہاتھ رکھنا اور سجدہ سے اٹھتے وقت ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو اٹھانا مکروہ ہے مگر جبکہ عذر ہو تو مکروہ نہیں یہ منیہ المصلیٰ میں لکھا ہے کہ مقتدی کے واسطے یہ مکروہ ہے کہ

۱۔ یہ کراہت باعثِ ممانعت کے ہے یعنی ابو داؤد کی حدیث کے باعث کہ نہیں حلال ہے کسی کو جو ایمان رکھتا ہو اللہ تعالیٰ روزِ آخرت پر کہ نماز پڑھے اس حال میں کہ پیشاب کو دبائے ہو یہاں تک کہ اُس سے ہلکا ہو جائے ایسا ہی بچنا غائط ضبط کرنے والا ۱۲ کذا فی الشامی

۲۔ پیچھے ہونا بھی تصویر کا علی الاصح مکروہ ہے ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [335] Kitab al-Salat (Book of Prayer)

Moving into Ruku (bowing) or Sajdah (prostration) before the Imam or raising the head before him is discouraged, as recorded in *Muheet-e-Sarakhsi*. Saying "Bismillah" and "Ameen" aloud, completing the recitation while in Ruku, and reciting the supplications meant for transitions only after the transition is complete, are all considered Makruh (disliked). Using a staff or support in obligatory prayers without necessity is Makruh, though according to the soundest opinion, it is not so in voluntary (Nafl) prayers, as noted in *Zahidi*. Praying while carrying a child is permissible but disliked, unless there is no one else to attend to the child and it is crying, in which case it is not Makruh (*Muheet-e-Sarakhsi*). Removing or putting on a cloak (Qaba) or cap, or removing socks with minimal movement during prayer is Makruh. Lifting the turban from the head to the ground or vice versa does not invalidate the prayer but is Makruh (*Siraj al-Wahaj*).

Prostrating on the fold of the turban is Makruh (*Zakhira*), provided it does not prevent feeling the hardness of the ground; if it does, the prayer is invalid (*Burjandi*). Spreading a sleeve to prostrate upon is Makruh if done to avoid dust on the forehead, but not if done to protect the turban or clothes from dust (*Bahr al-Raiq*). Placing a cloth on the ground to avoid heat while prostrating is permissible. Covering the feet during Sajdah is Makruh (*Khulasa*). During individual voluntary prayers, supplicating for mercy or seeking refuge upon reciting relevant verses is permissible, but it is disliked in obligatory prayers for both the Imam and followers. Repeatedly leaning from the right side to the left is also Makruh.

Alternating weight between feet during prayer without a valid excuse is Makruh. Shifting feet forward while standing is Makruh. It is recommended (Mustahabb) to lean on the right side when sitting and the left when rising (*Tabyin*). Smelling fragrance during prayer is Makruh. Turning the fingers or toes away from the Qibla during prostration is Makruh. An Imam standing alone in the prayer niche (Mihrab) is Makruh, though prostrating within it while standing outside is not. If space is limited, the Imam may stand in the Mihrab. An Imam standing alone on a high platform while followers are below is Makruh (*Hidaya*), unless some followers are also on the platform. This applies to platforms as high as a human; shorter ones are permissible. Praying on the roof of the Kaaba is Makruh as it contradicts its sanctity. Reserving a specific spot in the mosque for one's prayer is Makruh. Praying facing someone's face is Makruh, unless a third person is positioned between them with their back to the worshiper.

Ultimately, the position of the feet is what defines presence. If the feet are in the mosque, the person is considered inside. Similarly, if a wild animal's feet are within the sacred precinct (Haram) but its head is outside, a pilgrim (Muhrim) is not liable for a penalty if they kill it. If one swears not to enter a house, the oath is only broken if the feet enter, not other parts of the body.

फतवा आलमगीरी ..... जिल्द (1) [335] किताब अस-सलात

रुकू या सजदे में इमाम से पहले चले जाना या इमाम से पहले सिर उठाना, यह 'मुहित सरख्सी' में लिखा है। बिस्मिल्लाह और आमीन ज़ोर से कहना और क़िरत को रुकू के अंदर पूरा करना और जो ज़िक्र (दुआएं) इंतक़ाल (एक मुद्रा से दूसरी में जाने) की स्थिति में पढ़ने के हैं, उन्हें इंतक़ाल पूरा होने के बाद पढ़ना और फर्ज़ नमाज़ों में बिना किसी लाठी या सहारे के टिकना मकरूह (नापसंद) है। सबसे सही मत के अनुसार नफ़्ल नमाज़ों में यह मकरूह नहीं है, यह 'ज़ाहीदी' में लिखा है। बच्चे को लेकर नमाज़ पढ़ना जायज़ है लेकिन मकरूह है, और अगर कोई देख-रेख करने वाला नहीं है और बच्चा रो रहा हो तो मकरूह नहीं है, यह 'मुहित सरख्सी' में लिखा है। नमाज़ में चोगा (क़बा) या टोपी उतारना या पहनना और मोज़े उतारना थोड़े से कार्य (अमल-ए-क़लील) के साथ मकरूह है। अगर पगड़ी सिर से उठाकर ज़मीन पर रख दी या ज़मीन से उठाकर सिर पर रखी तो नमाज़ भंग नहीं होती लेकिन मकरूह है, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है।

पगड़ी के घेरे पर सजदा करना मकरूह है, यह 'ज़खीरा' में लिखा है। और मकरूह उस समय है जब ज़मीन की सख़्ती महसूस होने में बाधा न हो, और अगर इससे भी बाधा हो तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह 'बुरजंदी' में लिखा है। अगर अपनी आस्तीन बिछाकर उस पर सजदा करे: यदि इसलिए बिछाई कि माथे पर धूल न लगे तो मकरूह है, और अगर इसलिए बिछाई कि पगड़ी और कपड़ों पर धूल न लगे तो मकरूह नहीं है। यदि कोई व्यक्ति ज़मीन पर नमाज़ पढ़ रहा हो और एक कपड़ा अपने सामने डाल दे ताकि ज़मीन की गर्मी से बचे, तो इसमें कोई हर्ज नहीं है। सजदे में पैरों को ढकना मकरूह है। अगर कोई व्यक्ति अकेले नफ़्ल नमाज़ पढ़ रहा हो तो रहमत की आयत पर रहमत की दुआ और जहन्नुम की आयत पर पनाह माँगने में कोई हर्ज नहीं। फर्ज़ नमाज़ों में यह मकरूह है। इमाम और मुक़्तदी दोनों के लिए फर्ज़ और नफ़्ल दोनों में कभी दाईं और कभी बाईं तरफ झुक जाना भी मकरूह है।

नमाज़ में कभी एक पैर पर और कभी दूसरे पैर पर ज़ोर डालना मकरूह है, जब तक कि कोई उज़्र (मजबूरी) न हो। खड़े होते समय पैरों को आगे बढ़ाना मकरूह है। बैठते समय दाएं अंगों पर और उठते समय बाएं अंगों पर ज़ोर देना मुस्तहब है। नमाज़ में खुशबू सूंघना मकरूह है। सजदे में उंगलियों को क़िबला की दिशा से फेरना मकरूह है। अकेले मेहराब में खड़ा होना मकरूह है, लेकिन यदि पैर बाहर हों और सजदा मेहराब में हो तो हर्ज नहीं। यदि जगह कम हो तो इमाम का

मेहराब में खड़ा होना जायज़ है। इमाम का अकेले ऊँचे चबूतरे पर होना जबकि मुक़्तदी नीचे हों, मकरूह है। यदि कुछ मुक़्तदी भी साथ हों तो मकरूह नहीं है। यह नियम एक इंसान के कद के बराबर ऊँचे चबूतरे के लिए है। काबा की छत पर नमाज़ पढ़ना मकरूह है क्योंकि यह उसके सम्मान के विरुद्ध है। मस्जिद में अपनी नमाज़ के लिए जगह निश्चित करना मकरूह है। किसी व्यक्ति के चेहरे की ओर मुँह करके नमाज़ पढ़ना मकरूह है, लेकिन यदि बीच में कोई तीसरा व्यक्ति पीठ फेरकर बैठा हो तो मकरूह नहीं है।

अंतत; पैरों की स्थिति का ही महत्व होता है। जब पैर मस्जिद में हों तो व्यक्ति अंदर माना जाता है। इसी प्रकार यदि किसी जंगली जानवर का पैर हरम की ज़मीन पर हो और सिर बाहर हो, तो उसे मारने पर मुहर्रिम पर कोई जुर्माना वाजिब नहीं होगा। यदि किसी ने कसम खाई कि वह घर में दाखिल नहीं होगा, तो पैरों के अलावा शरीर के बाकी हिस्सों को अंदर करने से कसम नहीं टूटेगी।

رکوع یا سجدہ میں امام سے پہلے چلا جائے یا امام سے پہلے سر اٹھائے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے بسم اللہ اور آمین جہر سے کہنا اور قرأت کو رکوع کے اندر پورا کرنا اور جو ذکر حالت انتقال میں پڑھنے کے ہیں ان کو انتقال پورا ہونے کے بعد پڑھنا اور فرضوں میں بے عصا پر سہارا دینا مکروہ ہے اصح قول کے بموجب نفل میں مکروہ نہیں یہ زاہدی میں لکھا ہے بچہ کو لے کر نماز پڑھنا جائز ہے اور مکروہ ہے اور اگر کوئی شخص نگہبانی کرنے والا اور خبر لینے والا نہیں اور وہ روتا ہے تو مکروہ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے نماز میں قبا کا یا ٹوپی کا اتارنا یا ان کو پہننا اور موزہ کا نکالنا تھوڑے عمل سے مکروہ ہے محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر عمامہ اپنے سر سے اٹھا کر زمین پر رکھ دیا زمین سے اٹھا کر سر پر رکھا تو نماز فاسد نہیں ہوتی مگر مکروہ ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

عمامہ کی کور پر سجدہ کرنا مکروہ ہے ذخیرہ میں لکھا ہے اور مکروہ اس وقت ہے کہ جب زمین کی سختی کے معلوم ہونے کا مانع نہ ہو اور اگر اس سے بھی مانع ہے تو ہر گز نماز ہی جائز نہ ہو گی یہ بر جندی میں لکھا ہے اگر اپنی آستین بچھا کر اس پر سجدہ کرے اگر آستین اس واسطے بچھائی کہ جبہہ کو خاک نہ لگے تو مکروہ ہے اور اگر اس واسطے بچھائی کہ اس کے عمامہ کو اور کپڑوں کو خاک نہ لگے تو مکروہ نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے کوئی شخص زمین پر نماز پڑھتا ہے اور ایک کپڑا اس کے سامنے ڈال دیا وہ اس پر سجدہ کرتا ہے تاکہ زمین کی گرمی سے بچے تو مضائقہ نہیں یہ ظہیریہ میں لکھا ہے سجدہ میں پاؤں کو ڈھکنا مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر کوئی شخص تنہا نفل پڑھتا ہو تو اس کا مضائقہ نہیں کہ اگر کوئی رحمت کی آیت پڑھے تو رحمت کی دعا مانگے اور دوزخ کی آیت پڑھے تو دوزخ سے پناہ مانگے اور مغفرت کی

دعا مانگے اور فرضوں میں یہ مکروہ نہیں اور امام اور مقتدی کو فرض اور نفل دونوں میں مکروہ ہے یہ منیتہ المصلی میں لکھا ہے اور کبھی داہنی طرف اور کبھی بائیں طرف کو جھک جانا بھی مکروہ ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔

نماز میں کبھی ایک پاؤں پر زور ڈالنا اور کبھی دوسرے پاؤں پر زور ڈالنا مکروہ ہے لیکن عذر ہو تو مکروہ نہیں اور اس طرح ایک پاؤں پر کھڑا ہونا بھی مکروہ ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے کھڑے ہوتے وقت پاؤں آگے بڑھانا مکروہ ہے بیٹھتے وقت داہنے اعضا پر اور اٹھتے وقت بائیں اعضا پر زور دینا مستحب ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور نماز میں کسی خوشبودار چیز یا خوشبو کا سونگھنا مکروہ ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور سجدہ وغیرہ میں اپنے ہاتھ پاؤں کی انگلیاں قبلہ کی طرف سے پھیرنا مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اکیلے محراب میں کھڑا ہونا مکروہ ہے اور اگر محراب سے باہر کھڑا ہو اور سجدہ محراب میں کرے تو مکروہ نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور امام کے پیچھے جگہ تنگ ہو اس وقت امام کے محراب میں کھڑے ہونے کا مضائقہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی برہانیہ میں لکھا ہے صرف اکیلا امام چبوترہ پر ہو اور مقتدی نیچے ہوں یا مقتدی چبوترہ پر ہوں اور اکیلا امام نیچے ہو جب ظاہر روایت کے مکروہ ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر کچھ مقتدی بھی امام کے ساتھ ہوں تو اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے یہ حکم اس چبوترہ کا ہے جو قد آدم بلند ہو اور اس سے کم کا مضائقہ نہیں یہ طحاوی میں لکھا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ چبوترہ کی بلندی اس قدر معتبر ہے کہ جس سے فرق ہو جائے اور بعضوں نے سترہ کے قیاس پر ایک ذراع کا اعتبار کیا ہے اور اسی پر اعتماد ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ غایۃ البیان میں ہے کہ اگر یہی صحیح ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا مکروہ ہے اس لئے کہ وہ اس کی تعظیم کے خلاف ہے۔ کسی شخص کو مسجد میں اپنی نماز خاص کر لینے کے واسطے جگہ معین کرنا مکروہ ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ کسی آدمی کے

منہ کی طرف کو نماز پڑھنا مکروہ ہے یہ معدن میں لکھا ہے اور اگر کسی آدمی کے منہ کی طرف کو نماز پڑھے اور ان دونوں کے درمیان میں کوئی تیسرا شخص ہو اور اس کی پیٹھ نماز پڑھنے والے کی طرف ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد میں ہوں تو مقتدی کے اندر واقع ہوتا ہے لہذا اگر وحشی جانور کا پاؤں حرم کی زمین پر ہو اگر سر باہر ہو تو اُس کے قتل سے محرم پر جرمانہ واجب نہ ہو گا اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں داخل نہ ہو گا تو قدموں کے سوائے باقی اعضاء داخل کرنے سے جھوٹا نہ ہو گا ۱۲ ع

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① [336] Book of Prayer (Kitab al-Salat)

...facing someone is disliked (Makruh), as mentioned in Tatarkhaniyya. Facing a person who is praying is Makruh, whether the one praying is in the first row or the last row; this is recorded in Munyah. If someone is talking, even if they are close, it is not Makruh to pray facing their back. However, if they speak so loudly that it causes a fear of disturbing the recitation (Qira'at) of the one praying, then it is Makruh, as stated in Khulasah. Praying in a place where people are sleeping in front is Makruh, as mentioned in Fatawa Qazi Khan. In prayer, facing an oven (tandur) in which a fire is burning or a furnace with fire is Makruh. However, if one faces a lantern or a lamp, it is not Makruh; this is the view in Muhit al-Sarakhsi and it is the most correct. This is also stated in Khazanah al-Fatawa. If during prayer, a Quran, a sword, or something similar is hanging in front or above the head, there is no harm, as mentioned in Fatawa Qazi Khan. If the Imam is in Ruku (bowing) and perceives someone's footsteps and delays the Ruku so the newcomer can join, it is Makruh if he recognizes the newcomer. If he does not recognize the person, delaying for the duration of one or two glorifications (Tasbih) is fine, as stated in Mukhtar al-Fatawa. It is Makruh for the Imam to stand in a way that he is not aligned with the row, as mentioned in Bahr al-Raiq. Holding a Dirham or Dinar in the mouth while praying is Makruh, even if it does not hinder recitation. Holding something in the hand while praying is Makruh, as stated in Fatawa Qazi Khan. If an object is placed somewhere in front (and causes distraction), praying is Makruh, according to Muhit al-Sarakhsi. In prayer, walking a few steps without a valid excuse and stopping after each step is Makruh, but it is not Makruh if done out of necessity, according to Muhit al-Sarakhsi. Starting the opening Takbir while standing behind the row and then moving forward to join the row is Makruh, as recorded in Muhit al-Sarakhsi. Not placing hands on the knees during Ruku or on the ground during Sujud (prostration) without a valid excuse is Makruh, according to Fatawa Qazi Khan. Reciting behind the Imam is Makruh according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA); this is mentioned in Hidayah. Bowing the head too low or raising it too high, raising hands above the ears or keeping them below the shoulders during Takbir (Raf' al-Yadayn), pressing the stomach against the thighs, and standing in the rows before the Imam arrives at the time of Iiqamah are all Makruh acts, according to Khazanah al-Fiqh. It is also Makruh for the Imam to pray so quickly that the follower (Muqtadi) cannot complete the Sunnah acts, as mentioned in Munyah. Unnecessarily shooing away flies or mosquitoes with the hand during prayer is Makruh, but doing so with a minor

action ('Amal-e-Qalil') when needed is not Makruh, as stated in Tatarkhaniyya. Even a minor action without necessity in prayer is Makruh, according to Bahr al-Raiq. If one prays with a bow or quiver slung around the neck, there is no harm, but if their movement disturbs the prayer, it is Makruh, though the prayer remains valid, as mentioned in Siraj al-Wahaj. Praying on usurped (ghasab) land is valid, but the person will be punished for the act of oppression; the part of the act between the servant and Allah will be rewarded, but the part concerning the rights of others will be punished, as recorded in Mukhtar al-Fatawa. In all mentioned Makruh scenarios, the prayer is technically fulfilled because the conditions and pillars are present. However, the prayer should be repeated in a way that no dislike (Karahat) remains. This ruling applies to all prayers performed with Karahat, as stated in Hidayah. If the dislike is 'Tahrimi' (prohibitively disliked), repeating is obligatory (Wajib), and if it is 'Tanzihi' (slightly disliked), repeating is recommended (Mustahabb), because Makruh-e-Tahrimi is close to the level of Wajib, as stated in Fath al-Qadeer. A related issue is that if a person's mother or father calls him while he is praying, he should not answer until he finishes the prayer. However, if they call for help due to some urgency, he should answer (break the prayer), because breaking the prayer...

(1) Praying facing a sleeping person is also not Makruh, although Fatawa Qazi Khan considers it Makruh, perhaps due to the fear of mockery, i.e., mockery arising from the sounds of the sleeper. (2) However, in voluntary (Nafl) prayer, if parents call, it is obligatory to answer if they called for a domestic need or out of concern, as mentioned in Ash-Shami. Furthermore, if the parents know he is praying, there is no harm in not answering, but if they do not know, he should answer. 'Parents' here refers to ancestors, even those further up like grandfathers and grandmothers; the same ruling applies.

...वाले की तरफ (मुँह) हो तो मकरूह है, यह तातार ख़ानिया में लिखा है। नमाज़ पढ़ने वाले की तरफ मुँह करना मकरूह है, चाहे नमाज़ पढ़ने वाला पहली सफ (कतार) में हो या आखिरी सफ में, यह मुनया में लिखा है। अगर कोई व्यक्ति बातें कर रहा है, भले ही वह करीब हो, तो उसकी पीठ की तरफ मुँह करके नमाज़ पढ़ना मकरूह नहीं है, लेकिन जब वे इतनी ऊँची आवाज़ में बातें करें कि नमाज़ पढ़ने वाले की क़िरअत (पढ़ने) में खलल पड़ने का डर हो, तो मकरूह है, यह ख़ुलासा में लिखा है। ऐसी जगह नमाज़ पढ़ना जहाँ सामने लोग सो रहे हों मकरूह है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। नमाज़ में ऐसे तन्दूर की तरफ मुँह करना जिसमें आग जल रही हो या भट्टी की तरफ मुँह करना जिसमें आग हो, मकरूह है; और अगर कंदील (लालटेन) या चिराग की तरफ मुँह किया तो मकरूह नहीं, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है और यही अधिक सही है। यह ख़ज़ाना अल-फ़तावा में लिखा है कि अगर नमाज़ पढ़ते समय सामने या सिर के ऊपर कुरआन या तलवार या इस तरह की कोई और चीज़ लटक रही हो तो कोई हर्ज नहीं, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर इमाम रुकू में हो और किसी के आने की आहट महसूस हो और इमाम ने रुकू में इसलिए देर की कि आने वाला रुकू पा ले, तो अगर उसने आने वाले को पहचान लिया तो मकरूह है, और अगर नहीं पहचाना तो एक या दो तस्बीह के बराबर देर करने में कोई हर्ज नहीं, यह मुख्तार अल-फ़तावा में लिखा है। इमाम का इस तरह खड़ा होना कि सफ के सामने न हो मकरूह है, यह बहर-उर-रायक़ में लिखा है। दिरहम या दीनार मुँह में लेकर नमाज़ पढ़ना, भले ही वह क़िरअत में रुकावट न बने, मकरूह है। अपने हाथ में कोई चीज़ पकड़कर नमाज़ पढ़ना मकरूह है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर कोई चीज़ सामने कहीं रखी हो तो (उसे देखते हुए) नमाज़ पढ़ना मकरूह है, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है। नमाज़ में बिना किसी मजबूरी के चंद कदम चलना और हर कदम के बाद थोड़ा ठहरना मकरूह है, और अगर किसी मजबूरी की वजह से हो तो मकरूह नहीं, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है। सफ से पीछे खड़े होकर तकबीर-ए-तहरीमा कहना और फिर आगे बढ़कर सफ में मिल जाना मकरूह है, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है। बिना किसी उज़्र (कारण) के रुकू में घुटनों पर और सज्दे में ज़मीन पर हाथ न रखना मकरूह है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। इमाम के पीछे क़िरअत पढ़ना इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक मकरूह है, यह हिदाया में लिखा है। सिर को बहुत नीचा करना या बहुत ऊँचा उठाना, और रफ़अ यदैन (हाथ उठाना) में दोनों हाथों को कानों से ऊपर उठाना या कंधों से नीचे रखना, और पेट को

दोनों रानों (जाँघों) से मिलाना, और इक़ामत के समय इमाम के आने से पहले ही जमात की सफों में खड़ा हो जाना मकरूह है, यह ख़ज़ाना अल-फ़िक़ह में लिखा है। और इमाम का नमाज़ में इतनी जल्दी करना कि मुक्तदी (पीछे पढ़ने वाला) सुन्नत के मुताबिक अमाल पूरे न कर सके मकरूह है, यह मुनया में लिखा है। नमाज़ में मक्खियों या मच्छरों को बिना ज़रूरत हाथ से हटाना मकरूह है और ज़रूरत के वक्त 'अमल-ए-क़लील' (हल्की हरकत) से हटाना मकरूह नहीं, यह तातार ख़ानिया में लिखा है। नमाज़ में बिना उज़्र 'अमल-ए-क़लील' भी मकरूह है, यह बहर-उर-रायक़ में लिखा है। अगर गले में कमान या तरकश डालकर नमाज़ पढ़े तो कोई हर्ज नहीं, लेकिन अगर उनकी हरकत से नमाज़ में खलल पड़ता है तो मकरूह है और नमाज़ हो जाएगी, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। किसी की ज़मीन पर कब्ज़ा (ग़सब) कर लिया हो और उसमें नमाज़ पढ़ना जायज़ है, लेकिन इस जुल्म का अज़ाब (सज़ा) होगा; जो अमल बंदे और अल्लाह के दरमियान है उसका सवाब मिलेगा और जो बंदों के हक का मामला है उसका अज़ाब होगा, यह मुख्तार अल-फ़तावा में लिखा है। जितनी भी मकरूह सूरतें बयान की गईं, उन सब में नमाज़ अदा हो जाती है क्योंकि नमाज़ की शर्तें और अरकान पूरे हैं, लेकिन बेहतर है कि नमाज़ को दोबारा इस तरह पढ़ा जाए कि उसमें कोई मकरूह बात न रहे। जितनी नमाज़ें कराहत (नापसंदगी) के साथ अदा की जाएँ उन सब का यही हुक्म है, यह हिदाया में लिखा है। अगर यह कराहत 'तहरीमी' (हराम के करीब) हो तो नमाज़ लौटाना वाजिब है और अगर 'तन्ज़ीही' (हल्की नापसंदगी) हो तो मुस्तहब (बेहतर) है, क्योंकि मकरूह-ए-तहरीमी वाजिब के दर्जे में है, यह फ़तह अल-क़दीर में लिखा है। इसी से मिलता-जुलता यह मसला है कि नमाज़ पढ़ने वाले को अगर उसकी माँ या बाप पुकारें, तो जब तक वह नमाज़ से फारिग न हो जाए जवाब न दे, लेकिन अगर किसी वजह से वे मदद के लिए पुकारें, तो जवाब दे (नमाज़ तोड़ दे), क्योंकि नमाज़ का तोड़ना...

(१) और सोने वाले की तरफ मुँह करके नमाज़ पढ़ना मकरूह नहीं है, हालाँकि फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में इसे मकरूह कहा गया है, शायद इसका डर उपहास (मज़ाक) की वजह से हो, यानी सोने वाले की खर्राटे आदि की आवाज़ से मज़ाक की स्थिति पैदा हो। (२) लेकिन नफ़्ल नमाज़ में अगर माँ-बाप पुकारें तो जवाब देना वाजिब है, अगर उन्होंने किसी घरेलू ज़रूरत या खैर-ख्वाही के लिए पुकारा हो, जैसा कि शामी में है। फिर अगर माँ-बाप को पता हो कि वह नमाज़ पढ़ रहा है, तो जवाब न देने में कोई हर्ज नहीं, और अगर उन्हें पता न हो तो जवाब दे दे। और माँ-बाप से मुराद उसूल (बुज़ुर्ग) हैं, चाहे वे ऊपर के हों, यानी दादा-दादी, नाना-नानी, उनका भी यही हुक्म है।

والے کی طرف کو ہو تو مکروہ ہے نہیں یہ تاتار خانی میں لکھا ہے۔ نماز پڑھنے والے کی طرف منہ کرنا مکروہ ہے خواہ نماز پڑھنے والا پہلی صف میں یا اخیر صف میں ہو یہ منیہ میں لکھا ہے۔ اگر کوئی شخص باتیں کر رہا ہے اگر چہ وہ قریب ہے اس کی پیٹھ کی طرف کو نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے لیکن جب ایسی آوازیں بلند کریں کہ نماز پڑھنے والے کو اپنی قرآت میں خلل پڑنے کا خوف ہو تو مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ایسی جگہ نماز پڑھنا جہاں سامنے لوگ سو رہے ہوں مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ نماز میں ایسے تنور کی طرف کو منہ کرنا جس میں آگ جل رہی ہو یا بھٹی کی طرف کو منہ کرنا جس میں آگ ہے مکروہ ہے اور اگر قندیل یا چراغ کی طرف کو منہ کیا تو مکروہ نہیں یہ محیط سرخی میں لکھا ہے یہی اصح ہے یہ خزانہ الفتاویٰ میں لکھا ہے اگر نماز پڑھنے میں سامنے یا سر کے اوپر قرآن یا تلوار یا اس قسم کی کوئی اور چیز لٹکتی ہو تو مضائقہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر امام رکوع میں ہو اور کسی کے آنے کی آہٹ معلوم ہو اور رکوع میں اس واسطے دیر کی کہ آنے والے کو رکوع مل جائے تو اگر اس نے آنے والے کو پہچان لیا تو مکروہ ہے اور نہیں پہچانا تو بقدر ایک یا دو تسبیح کے دیر کرنے میں مضائقہ نہیں یہ مختار الفتاویٰ میں لکھا ہے امام کا اس طور پر کھڑا ہونا کہ صف سے مقابلہ نہ ہو مکروہ ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے درہم یا دینار منہ میں لے کر نماز پڑھنا اگرچہ قرآت سے مانع نہ ہو مکروہ ہے اپنے ہاتھ میں کوئی چیز تھام کر نماز پڑھنا مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر چیز کہیں سامنے ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہے یہ محیط سرخی میں لکھا ہے نماز میں بلا عذر چند قدم چلنا اور ہر قدم کے بعد کچھ ٹھہرنا مکروہ ہے اور اگر عذر سے ہو تو مکروہ نہیں یہ محیط سرخی میں لکھا ہے صف سے پیچھے کھڑا ہو کر شروع

تکبیر کہے اور پھر بڑھ کر صف میں مل جائے تو مکروہ ہے یہ محیط سرخی میں لکھا ہے بلا عذر رکوع میں گھٹنوں پر اور سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے امام کے پیچھے قرآت پڑھنا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے سر کو اوندھا کرنا یا اونچا اٹھانا اور رفع یدین میں دونوں ہاتھ کانوں سے اوپر اٹھانا یا مونڈھوں سے نیچے رکھنا اور پیٹ کو دونوں رانوں سے ملانا اور اقامت کے وقت بغیر امام کے آئے جماعت کی صفوں میں کھڑا ہو جانا مکروہ ہے یہ خزانہ الفقہ میں لکھا ہے۔ اور امام کا نماز میں اس قدر جلدی کرنا کہ مقتدی قدرِ مسنون کو پورا ادا نہ کر سکے مکروہ ہے یہ منیہ میں لکھا ہے بجز ہے کہ نماز میں مکھیوں یا مچھروں کا بلا ضرورت ہاتھ سے ہٹانا مکروہ ہے اور حاجت کے وقت عملِ قلیل سے ہٹانا مکروہ نہیں یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے۔ نماز میں بغیر عذر عملِ قلیل بھی مکروہ ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر گلے میں کمان یا ترکش ڈال کر نماز پڑھے تو مضائقہ نہیں لیکن اگر ان کی حرکت سے نماز میں خلل ہوتا ہے تو مکروہ ہے اور نماز ادا ہو جائے گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ کسی کی زمین غصب کر لی ہو اس میں نماز پڑھنا جائز ہے لیکن اس ظلم کا عذاب ہو گا لیکن جو عمل بندہ اور اللہ کے درمیان ہی اس کا ثواب ملے گا اور جو باہم بندوں میں ہے اس کا عذاب ہو گا یہ مختار الفتاویٰ میں لکھا ہے جتنی مکروہات کی صورتیں مذکور ہوئیں ان سب میں نماز ادا ہو جاتی ہے اس لئے کہ اس کے شرائط اور ارکان موجود ہیں لیکن چاہئے کہ پھر نماز کا اس طرح اعادہ کریں کہ کوئی کراہت کی وجہ نہ ہو جتنی نمازیں کراہت کے ساتھ ادا کی جائیں سب کا یہی حکم ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر یہ کراہت تحریمی ہو تو اعادہ واجب ہے اور اگر تنزیہی ہو تو مستحب ہے اس واسطے کہ کراہت تحریمی واجب کے مرتبہ میں ہے فتح القدیر میں لکھا ہے اور اسی سے ملتے ہوئے یہ مسئلہ ہے نماز

پڑھنے والے کو اگر اس کی ماں یا باپ پکارے تو جب تک نماز سے فارغ نہیں ہوا جواب نہ دے لیکن اگر کسی سبب سے اس سے فریاد چاہے تو جواب دے اس واسطے کہ نماز کا قطع کرنا

(۱) اور سونے کی طرف بھی نماز مکروہ نہیں اگر چہ قاضی خان نے کراہت کا زعم کیا اور شاید کہ یہ خوف مضحکہ ہے یعنی سونے والے سے لوز وغیرہ کی آواز سے مضحکہ پیدا ہو ۱۲ ع

(۲) مگر نمازِ نفل میں ماں باپ پکارے تو جواب دینا واجب ہے گھر یا دخوائی کے واسطے پکارا ہو کذا فی الشامی پھر اگر ماں باپ کو معلوم ہو کہ وہ نماز پڑھتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جواب نہ دینے کا اور اگر معلوم نہ ہو تو جواب دے اور ماں باپ سے مراد اصولی ہیں گو اوپر کے ہوں یعنی دادا دادی نانا نانی یا دادی ہو تب بھی یہی حکم ہے ۱۲ و

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [337] Kitab al-Salat (Book of Prayer)

Breaking the prayer without necessity is not permissible. Likewise, if there is a fear of another person falling from a roof, burning in a fire, or drowning in water, and they cry out to the person praying, then it is obligatory (wajib) to break the prayer. If someone stands for prayer and someone steals something from them worth one dirham, it is permissible to break the prayer and search for the thief, whether it is an obligatory (fard) or optional (nafl) prayer, because a dirham is considered property. If a woman is praying and her cooking pot boils over, it is permissible to break the prayer to rectify it. If a traveler's animal wanders off in an unsuitable direction, or a shepherd fears a wolf among the sheep, or someone sees a blind person near a well and fears they might fall in, they should break the prayer; this is written in Siraj al-Wahaj. If a Dhimmi (non-Muslim citizen) comes and asks the person praying to convert them to Islam, they should break the prayer even if it is an obligatory one; this is written in al-Khulasa. Engaging in any speech other than the remembrance of Allah after the dawn (fajr) has broken is disliked (makruh); this is written in Muhit Sarkhi. Prayer should be performed with the intention of averting enmity; this is written in al-Khulasa.

Section

Closing the door of the mosque is disliked (makruh). Some have said that closing the mosque door at times other than prayer hours to protect the belongings of the mosque is not disliked, and this is the correct view. It is disliked to have intercourse or relieve oneself on the roof of a mosque. However, if a place has been designated for prayer in a house, then doing these things on its roof is not disliked. There is a difference of opinion regarding Eidgahs (festival prayer grounds), resting places, and funeral prayer areas; the most correct view is that the rules of a mosque do not apply to them. However, for the validity of following the leader (iqtida), they are considered like a mosque due to being a single location; this is written in al-Tabyin. The rules of the mosque apply to its courtyard (fana-e-masjid), to the extent that if one stands in the courtyard and follows the Imam, the iqtida is valid even if the rows are not connected or the mosque is not full. Imam Muhammad (may Allah have mercy on him) alluded to this in the Chapter of Friday Prayer, stating that following the prayer on the niches and walls of the mosque is valid even if rows are not continuous. Following the prayer in a guest house (dar siyafa) is not permissible unless the rows are continuous. Based on this same view, following the prayer from the platforms at the mosque entrance is also valid because they are part of the courtyard and

connected to the mosque; this is written in Fatawa Qazi Khan. Decorating the mosque with plaster or gold water is not disliked; this is written in al-Tabyin. This applies when it is done from one's own wealth. A trustee (mutawalli) of a waqf is only permitted to carry out work related to the actual construction; decorative work is not permitted, and if they do it, they must reimburse the cost; this is written in al-Hidayah. If the mosque's funds have accumulated and the trustee fears that an oppressor might seize them, then using the funds for decoration at such a time is not problematic; this is written in al-Kafi. Writing the Quran on the arches and walls of the mosque is not recommended because there is a fear that the writing might fall and be stepped upon. It is written in Jam'a Nasafi that if the name of Allah is written on a prayer mat or carpet, laying it down and using it in such a manner is disliked. If there is a fear that another person might use it, then giving it into another's possession is also disliked. The duty is to keep it in an elevated place so that nothing is placed on top of it. Writing amulets and putting them on doors...

1. This refers to performing a prayer for the sake of Allah with the intention that God makes one's enemies satisfied/appeased. Such a prayer is not permissible because it is an innovation (bid'ah); this is written in Shami.
2. Meaning a Shari'i mosque is one established as a waqf with a public call to prayer (Adhan). Simply plastering a spot in a house for prayer does not make it a mosque.
3. Therefore, it is permissible for a person in a state of major ritual impurity (junub) or a menstruating woman to enter an Eidgah or funeral prayer ground, just as it is permissible for them to enter the mosque courtyard, a monastery (khanqah), a school (madrasa), mosques with ponds, marketplace mosques, and mosques on public thoroughfares.

बिना ज़रूरत (नमाज़ तोड़ना) जायज़ नहीं है। इसी तरह अगर किसी अन्य व्यक्ति के छत से गिर जाने या आग में जल जाने या पानी में डूब जाने का डर हो और वह नमाज़ पढ़ने वाले से फ़रियाद करे, तो उस पर नमाज़ तोड़ देना वाजिब (अनिवार्य) है। यदि कोई व्यक्ति नमाज़ के लिए खड़ा हो और उसके पास से कोई व्यक्ति ऐसी चीज़ चुरा ले जिसकी कीमत एक दिरहम थी, तो उसके लिए जायज़ है कि नमाज़ तोड़कर चोर को ढूंढे, चाहे वह फ़र्ज़ नमाज़ हो या नफ़्ल, क्योंकि दिरहम माल है। यदि कोई महिला नमाज़ पढ़ रही हो और उसकी हाँडी उबलने लगे, तो उसे ठीक करने के लिए नमाज़ तोड़ना जायज़ है। मुसाफ़िर का जानवर अगर बेमौके किसी तरफ़ चला जाए, या चरवाहे को अपनी बकरियों में भेड़िए का डर हो, या कुएँ के पास किसी अंधे व्यक्ति को देखे और उसके गिरने का डर हो, तो नमाज़ तोड़ देनी चाहिए; यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। यदि कोई ज़िम्मी काफ़िर आए और नमाज़ पढ़ने वाले से कहे कि मुझे मुसलमान कर दो, तो भले ही फ़र्ज़ नमाज़ हो, उसे तोड़ देना चाहिए; यह खुलासा में लिखा है। सुबह (सादिक़) के निकलने के बाद ज़िक्र-ए-खैर (अल्लाह की याद) के अलावा किसी और तरह की बातचीत करना मकरूह (नापसंद) है; यह मुहीत सरखी में लिखा है। दुश्मनी को दूर करने की नीयत से नमाज़ पढ़नी चाहिए; यह खुलासा में लिखा है।

अध्याय (फ़स्ल)

मस्जिद का दरवाज़ा बंद करना मकरूह है, और कुछ लोगों ने कहा है कि नमाज़ के समय के अलावा अन्य समय में मस्जिद के सामान की सुरक्षा के लिए दरवाज़ा बंद करना मकरूह नहीं है, और यही सही बात है। मस्जिद की छत पर संभोग करना या पेशाब-पाखाना करना मकरूह है। यदि घर में नमाज़ के लिए कोई स्थान निश्चित कर लिया गया हो, तो उसकी छत पर ये काम करना मकरूह नहीं है। ईदगाह, तकिया (आरामगाह) और जनाज़े की नमाज़ के स्थानों के बारे में मतभेद है; अधिक सही यह है कि उन पर मस्जिद का हुक्म लागू नहीं होता, लेकिन इक़्तिदा (इमाम के पीछे नमाज़) के सही होने के मामले में एक ही स्थान होने के कारण वे मस्जिद के समान हैं; यह तब्यीन में लिखा है। मस्जिद के अहाते (फ़ना-ए-मस्जिद) के लिए मस्जिद का ही हुक्म है, यहाँ तक कि यदि कोई अहाते में खड़ा होकर इमाम की इक़्तिदा करे, भले ही सफ़ें(कतारें) जुड़ी न हों और मस्जिद भरी हुई न हो, तब भी इक़्तिदा सही है। जैसा कि इमाम मुहम्मद (रह.) ने बाब अल-जुमुआ में इस ओर इशारा किया है और कहा है कि मस्जिद के झरोखों और दीवारों पर इक़्तिदा सही है, भले ही कतारें न मिली हों। सराय (दार सियाफ़ा) में इक़्तिदा जायज़ नहीं है, लेकिन यदि कतारें मिली हों तो

जायज़ है। इसी मत के अनुसार, मस्जिद के दरवाज़े पर जो चबूतरे होते हैं, उन पर खड़े होकर भी इक़्तिदा जायज़ है क्योंकि वे मस्जिद के अहाते में शामिल और मस्जिद से जुड़े हुए हैं; यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। मस्जिद में चूने (पलस्तर) या सोने के पानी से नक्काशी करना मकरूह नहीं है; यह तब्यीन में लिखा है। यह उस समय के लिए है जब कोई अपने स्वयं के धन से करे। वक़्फ़ के मुतवल्ली (प्रबंधक) के लिए केवल वही कार्य जायज़ हैं जो मस्जिद के निर्माण से संबंधित हों; नक्काशी आदि की श्रेणी के कार्य जायज़ नहीं हैं, यहाँ तक कि यदि वह ऐसा करेगा तो उसे उसका मुआवज़ा देना होगा; यह हिदाया में लिखा है। यदि मस्जिद का धन जमा हो और मुतवल्ली को यह डर हो कि कोई ज़ालिम उसे नष्ट कर देगा, तो ऐसे समय में मस्जिद के धन से नक्काशी करा देना अनुचित नहीं है; यह काफ़ी में लिखा है। मस्जिद की मेहराबों और दीवारों पर क़ुरआन लिखना बेहतर नहीं है क्योंकि डर है कि कभी वह लिखावट गिर जाए और पैरों के नीचे आए। जमा-ए-नसफ़ी में लिखा है कि यदि जाय-नमाज़ (मुसल्ले) या कालीन पर अल्लाह के नाम लिखे हों, तो उसे बिछाना और उस तरह उपयोग करना मकरूह है। और यदि यह डर हो कि कोई अन्य व्यक्ति उसका उपयोग करेगा, तो उसे किसी दूसरे की मिल्कियत (स्वामित्व) में देना भी मकरूह है। कर्तव्य यह है कि उसे किसी ऊँचे स्थान पर रखे ताकि उस पर कोई चीज़ न रखी जाए। तावीज़ लिखकर दरवाज़ों पर...

1. इस नमाज़ से तात्पर्य यह है कि अल्लाह के लिए नमाज़ इस नीयत से पढ़े कि ईश्वर उसके दुश्मनों को राज़ी कर दे, और यह नमाज़ इस कारण जायज़ नहीं है क्योंकि यह बिदअत (नवाचार) है; यह शामी में लिखा है।
2. अर्थात शरई मस्जिद वह है जो वक़्फ़ हो और जहाँ आम अज़ान होती हो; घर में किसी जगह को लीपने-पोतने मात्र से वह मस्जिद नहीं बन जाती।
3. अतः जुनुबी (नापाक व्यक्ति) और मासिक धर्म वाली महिला के लिए ईदगाह और जनाज़गाह में प्रवेश करना हलाल (जायज़) है, जैसे कि उनके लिए मस्जिद के अहाते, खानकाह, मदरसे, हौज़ों वाली मस्जिदों, बाज़ार की मस्जिदों और आम रास्तों वाली मस्जिदों में प्रवेश करना जायज़ है।

بلا ضرورت جائز نہیں اس طرح اگر کسی غیر شخص کو چھت سے گر پڑنے یا آگ میں جل جانے یا پانی میں ڈوب جانے کا خوف ہو اور نماز پڑھنے والے سے فریاد کرے تو اس پر نماز کا قطع کر دینا واجب ہے۔ کوئی شخص نماز کو کھڑا ہو اور اس کے پاس سے کوئی شخص نے کوئی ایسی چیز چرائی کہ جس کی قیمت ایک درہم تھی تو اس کو جائز ہے کہ نماز کو قطع کر کے چور کو ڈھونڈے خواہ فرض نماز ہو خواہ نفل ہو اس واسطے کہ درہم مال ہے کوئی عورت نماز پڑھتی تھی اور اس کی ہانڈی میں ابال آیا تو اس کے درست کرنے کے واسطے نماز کا قطع کرنا جائز ہے۔ مسافر کا جانور اگر بے موقع کسی طرف کو چلا گیا یا چرواہا کو پانی بکریوں میں بھیڑیا کا خوف ہو یا کنویں کے قریب کسی اندھے کو دیکھے اور اس میں اس کے گر جانے کا خوف ہو تو نماز قطع کر دے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر کوئی ذمی کافر آئے اور نماز پڑھنے والے سے کہے کہ مجھے مسلمان کر تو اگر چہ فرض نماز ہو قطع کر دے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ صبح کے نکل جانے کے بعد سوائے ذکر خیر کے اور طرح کا کلام کرنا مکروہ ہے یہ محیط سرخی میں لکھا ہے دشمنی کے دفع ہونے کی نیت سے نماز پڑھنا چاہئے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

فصل

مسجد کا دروازہ بند کرنا مکروہ ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ نماز کے وقتوں کے سوا اور اوقات میں مسجد کا اسباب بچانے کے واسطے مسجد کا دروازہ بند کرنا مکروہ نہیں یہی صحیح ہے مسجد کی چھت پر وطی کرنا بول و براز کرنا مکروہ ہے اور اگر گھر میں کوئی جگہ نماز کے واسطے مقرر کر لی ہو تو اس کی چھت پر یہ کام کرنا مکروہ نہیں عید گاہ تکیوں اور جنازہ کی نماز

پڑھنے کے مکان میں اختلاف ہے یہ اصح ہے کہ اس کو مسجد کا حکم نہیں لیکن اقتدا کے جائز ہونے میں بسبب مکان واحد ہونے کے مثل مسجد کے ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور فنائے مسجد کے لئے مسجد کا حکم ہے یہاں تک کہ اگر فنائے مسجد میں کھڑا ہو کر امام سے اقتدا کرے اگر چہ صفیں ملی ہوئی نہ ہوں اور مسجد بھری ہوئی نہ ہو تو بھی اقتدا صحیح ہے چنانچہ امام محمدؒ نے باب الجمعہ میں اس طرف اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ مسجد کے طاقوں اور دیواروں پر اقتدا صحیح ہے اگر چہ صفیں ملی ہوئی نہ ہوں اور دار صیافہ میں اقتدا جائز نہیں لیکن اگر صفیں ملی ہوئی ہوں تو اقتدا جائز ہے اور اسی قول کے بموجب جو چبوترے مسجد کے دروازہ پر ہوتے ہیں ان پر سے بھی اقتدا جائز ہے اس واسطے کہ وہ منجملہ فنائے مسجد کے اور مسجد سے ملے ہوئے ہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ گچ سے اور سونے کے پانی سے مسجد میں نقش کرنا مکروہ نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے یہ اس وقت ہے کہ جب اپنے مال سے کرے اور وقف سے متولی کو وہی کام جائز ہے جو اس کی تعمیر سے متعلق ہو جو نقش وغیرہ کی قسم سے ہو وہ جائز نہیں یہاں تک کہ اگر کرے گا تو اس کا عوض دینا پڑے گا یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر مسجد کا مال جمع ہو اور متولی کو یہ خوف ہو کہ ظالم اس کو تلف کر دیں گے ایسے وقت میں مسجد کے مال میں سے نقش کر دینا مضائقہ نہیں یہ کافی میں لکھا ہے مسجد کی محرابوں اور دیواروں پر قرآن لکھنا بہتر نہیں اس واسطے کہ خوف ہے کہ کبھی وہ کتابت گرے اور پاؤں کے نیچے آئے جمع نسفی میں لکھا ہے کہ اگر مصلے یا فرش پر اللہ کے نام لکھے ہوں تو اس کا بچھانا اور اس طرح استعمال کرنا مکروہ ہے اور اگر یہ خوف ہو کہ دوسرا شخص اس کا استعمال کرے گا تو دوسرے شخص کی ملک میں دینا بھی مکروہ ہے اور واجب یہ ہے کہ اس کو کسی بلند جگہ پر رکھے کہ اس پر کوئی چیز نہ رکھی جائے تعویذوں کو لکھ کر دروازوں پر

۱۔ مراد اس نماز سے یہ ہے کہ اللہ کے واسطے نماز اس نیت سے پڑھے کہ خدا اس کے دشمنوں کو راضی کر دے اور یہ نماز اس سبب سے جائز نہیں کہ بدعت ہے یہ شامی میں لکھا ہے ۱۲ ۲۔ یعنی مسجد شرعی وقف اور اذان عام سے ہوئی ہو اور گھر میں ایک جگہ لیپ پوت کر نماز کے لیے کر لینے سے مسجد نہیں ہو جاتی ۱۲ ۳۔ پس حلال ہے داخل ہونا عید گاہ و مکان جنازہ میں جنبی اور حائضہ کو جیسے ان کو حلال ہے داخل ہونا فناء مسجد اور خانقاہ اور مدرسہ اور حوضوں کی مسجدوں اور بازاروں کی مسجدوں میں شارع عام کی مساجد میں ۱۲ و

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (Page 438) Book of Prayer (Kitab al-Salah)

Applying [impurity] is disliked (Makruh) because it involves disrespect; this is mentioned in 'Kifayah'. Rinsing the mouth or performing ablution (Wudu) inside the mosque is Makruh, but if a specific place is designated for this purpose where prayer is not offered, then it is permissible. Performing Wudu in a vessel inside the mosque is permissible; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'. Spitting or blowing the nose on the walls of the mosque, on the pebbles in front of oneself, on mats, or under the mats is Makruh. If necessary, one should use their cloth, and if they do [spit on the ground], it is their responsibility to remove it; this is mentioned in 'Muhit al-Sarakhsi'. If compelled to do so, spitting on top of a mat is less sinful than spitting under it, because in reality, the mat is not the mosque itself, whereas the ground beneath it is. If there are no mats, one should bury it in the ground rather than leave it on the surface; this is recorded in 'Fatawa Qazi Khan'. If one walks in wet mud, wiping it on the walls or pillars of the mosque is Makruh. Wiping it on the mosque's mat is not prohibited, but it is better not to do so. Wiping with mosque dust is permissible if the dust is clumped, but Makruh if it is loose; this is the preferred opinion. Wiping with wood attached to the mosque is not prohibited, as stated in 'Muhit al-Sarakhsi'. Wells should not be dug inside the mosque; however, if a well already exists, it should be left as it is, like the Well of Zamzam. Planting trees in the mosque is Makruh as it resembles the places of worship of non-believers and occupies space meant for prayer. However, if it benefits the mosque—for example, if the ground is very damp and the pillars do not stand firm, and planting trees would reduce that dampness—it is permissible; this is stated in 'Fatawa Qazi Khan'. Building a room in the mosque to store mats is not prohibited; this is mentioned in 'Khulasa'. Regarding a mosque built on a city wall (shahr-panah), jurists say that prayer should be offered there as it belongs to the public. The detailed answer is: if the city was conquered and the mosque was built with the leader's (Imam's) permission, then prayer is permissible there, as the leader has the authority to build mosques on public paths. Thus, converting a city wall into a mosque is even more permissible. If a person uses the mosque as a thoroughfare without a valid excuse, it is not permissible; if there is an excuse, it is permissible. In the latter case, passing through necessitates praying there at least once a day. A tailor sitting in the mosque to sew is Makruh, unless he is sitting there to supervise children or guard the mosque, in which case it is acceptable. Similarly, if a scribe writes for wages, doing so in the mosque is Makruh; if he writes without wages, it is not. A teacher who teaches children for a salary is not

prohibited from teaching them in the mosque due to heat or other necessities. According to 'Qazi Imam' and 'Iqrar al-Uyun', the ruling for the teacher is the same as that for the scribe and tailor; this is written in 'Khulasa'. Regarding a mosque within someone's home: if it is such that when closed, the household offers congregational prayers, then it is considered a congregational mosque and the rules of a mosque apply; its sale is prohibited and entry for someone in a state of ritual impurity (Junub) is forbidden. This applies as long as they do not prevent other worshippers from entering. However, if the home is such that no congregation occurs when it is closed, but it does when open, then it is not considered a mosque even if they allow people in; this is stated in 'Fatawa Qazi Khan'. A mosque lamp should not be taken home, but bringing one from home to the mosque is allowed, as per 'Khulasa'. Keeping a mosque lamp lit until one-third of the night has passed is not prohibited and should not be left beyond that unless specified by the endower (waqif) or if it is the local custom. It is Makruh to bring filth into the mosque. Consequently, it is forbidden to burn lamps with impure oil inside the mosque, and the plastering of the mosque must be done with pure mud. Otherwise, urinating or bloodletting (fasd) in the mosque is prohibited, even if the urine or blood is collected in a vessel.

लगाना मकरूह है क्योंकि इसमें तौहीन है, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। मस्जिद के अंदर कुल्ली करना और वज़ू करना मकरूह है, लेकिन अगर वहां इस काम के लिए कोई जगह बनी हो जहां नमाज़ न पढ़ते हों, तो जायज़ है। मस्जिद के अंदर बर्तन में वज़ू करना जायज़ है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। मस्जिद की दीवारों पर, अपने सामने कंकड़ियों पर, बोरियों पर और बोरियों के नीचे थूकना और नाक साफ़ करना मकरूह है। अगर ज़रूरत हो तो अपने कपड़े में ले ले, और अगर ऐसा किया तो उसे उठाना उसकी ज़िम्मेदारी है, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर इस मामले में मजबूर हो, तो बोरी के नीचे थूक आदि डालने की तुलना में बोरी के ऊपर डालने में बुराई कम है, क्योंकि हक़ीक़त में बोरी मस्जिद नहीं है, और जो जगह बोरियों के नीचे है, वह हक़ीक़त में मस्जिद है। अगर उसमें बोरियां न हों, तो ज़मीन के अंदर दफ़्न कर दे, ज़मीन के ऊपर न छोड़े, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। अगर गीली मिट्टी में चला हो, तो उसे मस्जिद की दीवारों या खंभों से पोंछना मकरूह है। और अगर मस्जिद की बोरी से पोंछे तो कोई हर्ज नहीं, लेकिन बेहतर यह है कि ऐसा न करे। और अगर मस्जिद की मिट्टी से पोंछे तो अगर मिट्टी ढेलेदार है तो कोई हर्ज नहीं, और अगर बिखरी हुई है तो मकरूह है, और यही पसंदीदा राय है। और अगर ऐसी लकड़ी से पोंछे जो मस्जिद में लगी हो, तो कोई हर्ज नहीं, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। मस्जिद के अंदर कुएं नहीं खोदने चाहिए, और अगर कुआं पहले से हो तो उसे छोड़ दें जैसे ज़मज़म का कुआं है। मस्जिद में पेड़ लगाना मकरूह है क्योंकि इसमें ग़ैर-मुस्लिमों के इबादतगाहों से समानता है और यह नमाज़ की जगह घेरता है। लेकिन अगर इसमें मस्जिद का फ़ायदा हो, जैसे कि ज़मीन में बहुत नमी हो और उसके खंभे न टिकते हों, और पेड़ लगाने से वह नमी कम हो जाए, तो जायज़ है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। मस्जिद में बोरियां रखने के लिए कोई कमरा बना लेना जायज़ है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। शहरपनाह (शहर की सुरक्षा दीवार) पर जो मस्जिद बनाई जाए, तो फ़ुक़हा (धर्मशास्त्रियों) ने कहा है कि उसमें नमाज़ पढ़नी चाहिए क्योंकि वह जनता का अधिकार है। लेकिन इस मसले के जवाब में विस्तार यह है कि अगर वह शहर जीत कर फ़तह किया गया हो और इमाम की अनुमति से वह मस्जिद बनाई गई हो, तो उसमें नमाज़ जायज़ है, क्योंकि इमाम को यह अधिकार है कि वह रास्ते में मस्जिद बनाए, इसलिए शहरपनाह की दीवार को मस्जिद बना देना और भी बेहतर तरीक़े से जायज़ होगा। कोई व्यक्ति मस्जिद से होकर गुज़रता है और उसे रास्ता बना लिया है, तो अगर बिना किसी मजबूरी के है तो जायज़ नहीं, और अगर मजबूरी है तो जायज़ है। फिर जब उसमें से गुज़रता

है, तो हर दिन में एक बार उसमें नमाज़ पढ़ना ज़रूरी होगा, न कि हर बार। दर्जी का मस्जिद में बैठकर सिलना मकरूह है, लेकिन अगर वह मस्जिद से बच्चों को निकालने या उसकी सुरक्षा के लिए बैठा हो, तो उस वक़्त कोई हर्ज नहीं। इसी तरह कतिब (लेखक) अगर मज़दूरी पर लिखता हो तो मस्जिद में लिखना मकरूह है, और बिना मज़दूरी के लिखता हो तो मकरूह नहीं। जो शिक्षक मज़दूरी पर बच्चों को पढ़ाता है, अगर वह मस्जिद में बच्चों को गर्मी या किसी और ज़रूरत की वजह से पढ़ा दे, तो मकरूह नहीं। 'क़ाज़ी इमाम' के नुस्खे और 'इक़रारुल उयून' में शिक्षक का वही हुक्म बताया गया है जो कतिब और दर्जी का है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। किसी के घर के अंदर मस्जिद है, अगर वह घर ऐसा है कि जब उसे बंद किया जाता है तो घर के लोग मस्जिद में जमाअत से नमाज़ पढ़ते हैं, तब वह मस्जिद जमाअत के लिए है और उस पर मस्जिद के नियम लागू होंगे; उसे बेचना हराम होगा और जुनुब (अशुद्ध व्यक्ति) का दाख़िला हराम होगा। यह उस वक़्त है जब घर के लोग नमाज़ियों को वहां जाने से न रोकते हों। और अगर ऐसा घर हो कि बंद होने पर जमाअत न होती हो, और दरवाज़ा खोलने पर जमाअत होती हो, तो चाहे वह लोगों को नमाज़ से रोकें, वह मस्जिद नहीं है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। मस्जिद का चिराग़ कोई घर न ले जाए, और मस्जिद में घर से चिराग़ ले जाना जायज़ है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। मस्जिद का चिराग़ तिहाई रात बीतने तक मस्जिद में रोशन रखना जायज़ है, और उससे ज़्यादा न जलाया जाए, लेकिन अगर वक़्फ़ करने वाले ने यह शर्त रखी हो या वहां का रिवाज हो, तो कोई हर्ज नहीं। और मस्जिद में नजासत (गंदगी) ले जाना मकरूह है, और इसी आधार पर यह मना किया गया है कि नापाक तेल से मस्जिद के अंदर चिराग़ जलाना और मस्जिद की लिपाई-पुताई के लिए गारे का पाक होना ज़रूरी है, वर्ना मस्जिद के अंदर पेशाब करना और फ़स्द खुलवाना (रक्त मोक्षण) भी मना है, चाहे बर्तन के अंदर ही पेशाब या ख़ून लिया जाए।

لگانا مکروہ ہے اس لئے کہ اس میں اہانت ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے مسجد کے اندر کلی کرنا اور وضو کرنا مکروہ ہے لیکن اگر وہاں اس کام کے واسطے کوئی جگہ بنی ہو جہاں نماز نہ پڑھتے ہوں تو جائز ہے مسجد کے اندر برتن میں وضو کرنا جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ مسجد کی دیواروں پر اپنے سامنے کنکریوں پر اور بوریوں پر اور بوریوں کے نیچے تھوکنا اور ناک سنکنا مکروہ ہے اور اگر ضرورت ہو تو اپنے کپڑے میں لے لے اور اگر ایسا کیا تو اس کا اٹھانا اس کے ذمہ ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر اس امر پر مجبور ہے تو بوریا کے نیچے تھوک وغیرہ ڈالنے سے بوریا کے اوپر ڈالنے میں برائی کم ہے اس واسطے کہ بوریا حقیقت میں مسجد نہیں ہے اور جو جگہ بوریوں کے نیچے ہے وہ حقیقت میں مسجد ہے اگر اس میں بوریا نہ ہوں تو زمین کے اندر دفن کردے زمین کے اوپر نہ چھوڑے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر گیلی مٹی میں چلا ہو تو اس کو مسجد کی دیواروں یا ستون سے پونچھنا مکروہ ہے اور اگر مسجد کے بوریا سے پونچھے تو مضائقہ نہیں اور اولیٰ یہ ہے کہ ایسا نہ کرے اور اگر مسجد کی مٹی سے پونچھے تو اگر مٹی بستہ ہے تو مضائقہ نہیں اور اگر بکھری ہوئی ہے تو مکروہ ہے اور یہی مختار ہے اور اگر ایسی لکڑی سے پونچھے جو مسجد میں لگی ہوئی ہو تو مضائقہ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ مسجد کے اندر کنوئیں کھودنا نہیں چاہئے اور اگر کنوئیں پہلے سے ہو تو اس کو چھوڑ دیں جیسے زمزم کا کنواں ہے اور مسجد میں درخت بونا مکروہ ہے اس لئے کہ اس میں کافروں کے عبادت خانوں سے مشابہت ہے اور نماز کی جگہ گھیرتی ہے لیکن اگر اس میں مسجد کا فائدہ ہو مثلاً اگر زمین میں بہت نمی ہو اور اس کے ستون نہ ٹھہرتے ہوں اور درخت بونے سے وہ نمی کم ہو جائے تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے مسجد میں بوریوں

کے رکھنے کے واسطے کوئی مکان بنالینا مضائقہ نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ شہر پناہ کی دیوار پر جو مسجد بنائی جائے تو فقہا نے کہا ہے کہ اس میں نماز پڑھنا چاہئے اس واسطے کہ وہ حق عوام کا ہے لیکن اس مسئلہ کے جواب میں یوں تفصیل چاہئے کہ اگر وہ شہر غلبہ پاکر فتح کیا ہوا اور امام کے اذن سے وہ مسجد بنائی گئی ہو تو اس میں نماز جائز ہے اس واسطے کہ امام کو یہ اختیار ہے کہ راستہ میں مسجد بنائے پس شہر پناہ کی دیوار کو سجدہ بنا دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا کوئی شخص مسجد میں ہوکر چلا کرتا ہے اور اسی کو راستہ بنالیا ہے اگر بغیر عذر ہے تو جائز نہیں اور عذر ہے تو جائز ہے۔ پھر جب اس میں سے گزرتا ہے تو ہر دن میں ایک مرتبہ اس میں نماز پڑھنا ضروری ہوگی نہ ہر مرتبہ درزی کو مسجد میں بیٹھ کر سینا مکروہ ہے لیکن اگر مسجد میں سے لڑکوں کے نکالنے یا اس کی حفاظت کے لئے بیٹھے تو اس وقت مضائقہ نہیں اس طرح کاتب اگر اجرت پر لکھتا ہو تو مسجد میں لکھنا مکروہ ہے اور بغیر اجرت کے لکھتا ہو تو مکروہ نہیں معجم جو اجرت پر لڑکوں کو پڑھاتا ہے اگر مسجد میں لڑکوں کو گرمی یا کسی اور ضرورت سے پڑھا دے تو مکروہ نہیں اور نسخہ قاضی امام میں اور اقرار العیون میں معلم کا وہی حکم کیا ہے جو کاتب اور درزی کا ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے کسی کے گھر کے اندر مسجد ہے اگر وہ گھر ایسا ہے جب وہ بند کیا جاتا ہے تو اس گھر کے لوگ مسجد میں جماعت سے نماز پڑھتے ہیں تب وہ مسجد جماعت سے ہے اس کو احکام مسجد کے ثابت ہوں گے بیع اس میں حرام ہو گی اور جنب کا داخل ہونا حرام ہو گا یہ اس وقت ہے کہ جب اس گھر کے لوگ اس مسجد میں نمازیوں کو جانے سے منع نہ کرتے ہوں اور اگر ایسا گھر ہو کہ جب بند کیا جائے تو مسجد میں جماعت نہ ہوتی ہو اور جب اس کا دروازہ کھولا جائے تو جماعت ہوتی ہو وہ اگرچہ لوگوں کو اس میں نماز سے منع کرتے ہیں مسجد نہیں ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے مسجد کا چراغ کوئی گھر کو اٹھا نہ لے جائے اور مسجد میں گھر سے لے جائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے مسجد کا چراغ تہائی

رات گئے تک مسجد میں روشن رکھنا مضائقہ نہیں اور اس سے زیادہ نہ چھوڑا جائے لیکن اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا اس کے وہاں عادت ہو تو مضائقہ نہیں۔ اور مکروہ ہے لے جانا نجاست کا مسجد میں اور اس بناء پر ممنوع ہوا کہ جائز نہیں چراغ جلانا ناپاک تیل سے مسجد کے اندر اور استرکاری کرنا مسجد کا پاک گارے سے ورنہ پیشاب کرنا اور فصد کھلوانا اگرچہ برتن کے اندر پیشاب اور خون لیا جائے ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (239) Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

...no, it is written in Fatawa Qadi Khan. If something like a straw mat, etc., lying in the mosque gets wrapped in one's clothes, and it was not done intentionally, then it is not mandatory (wajib) to return it there; this is written in 'Khulasa'. The person who built the mosque and dedicated it for the sake of Allah is the one entitled to its repair, construction, the provision of straw and woven mats, lamps, and for performing the Adhan, Iqamat, and Imamate, provided he is qualified. If he is not qualified, then someone else shall be appointed based on his recommendation; this is written in Fatawa Qadi Khan. There is no harm in sitting in the mosque without performing prayer, but if something there is damaged because of this, then its price must be paid; this is written in 'Khulasa'.

Eighth Chapter Concerning the Explanation of the Witr Prayer

Regarding Witr, there are three reports from Imam Abu Hanifa (RA): in one report it is obligatory (fard), in one it is an emphasized Sunnah (Sunnah Mu'akkadah), and in one report it is necessary (wajib), and this is his final position and the correct one; this is written in 'Muheet Sarakhsi'. If Witr were a Sunnah following the Isha prayer, then delaying it until the end of the time would be disliked (makruh), just as delaying the Sunnahs of Isha until that time is disliked; this is written in 'Tabyin'. For one who is capable of standing, it is not permissible to perform Witr sitting down, nor is it permissible to perform Witr on a mount without a valid excuse; this is written in 'Muheet Sarakhsi'. If one omits Witr out of forgetfulness or intentionally, its makeup (qada) is mandatory even if many days have passed, and it is not valid without the intention (niyyah) for Witr; this is written in 'Wiqayah'. And if one performs the makeup of Witr, they should also recite the Qunut; this is written in 'Muheet'. One should pray three units (rak'ahs) of Witr and should not separate them with a Salam (salutation) in between; this is written in 'Hidaya'. According to the correct view, the Qunut is necessary (wajib); this is written in 'Jawaharat al-Nayyira'. In the third unit, when finished with the recitation (qira'at), one should say the Takbir and raise both hands to the ears, and recite the Qunut before bowing (ruku') throughout the entire year. The duration of the standing (qiyam) for Qunut should be approximately the length of Surah al-Inshiqaq; this is written in 'Muheet'. There is disagreement whether to let the hands hang or clasp them during Qunut, and the preferred view (mukhtar) is to clasp them; this is written in Fatawa Qadi Khan. For the Imam and the congregation, the preferred view is to recite the Qunut silently; this is written in 'Nihaya'. And for one praying Witr alone, he should also recite it silently; this is the

preferred view as written in the commentary of 'Majma al-Bahrayn' by Ibn al-Malik. No specific supplication (dua) is fixed for the Qunut; this is written in 'Tabyin'. However, it is better to recite "Allahumma inna nasta'inuka" followed by "Allahumma ihdina fiman hadayt". One who cannot recite the Qunut well should recite "Rabbana atina fid-dunya hasanatan wa fil-akhirati hasanatan wa qina 'adhaban-nar"; this is written in 'Muheet'. Or one may say "Allahumma-ghfir lana" three times; Abu Layth adopted this view, and it is written in 'Sirajiyya'. If one forgets the Qunut and remembers while in bowing (ruku'), the correct view is not to recite the Qunut in ruku' and not to return to the standing position; this is written in 'Tatar Khaniya'. If one does return to standing and recites the Qunut but does not repeat the bowing, the prayer is not invalidated; this is written in 'Bahr al-Ra'iq'. However, if one remembers having forgotten the Qunut after raising the head from bowing, the unanimous ruling is that one should not return to recite what was forgotten; this is written in 'Mudmarat'. If after reciting Al-Hamd (Surah Al-Fatihah), one recites Qunut and bows, forgetting the additional Surah, and remembers while in bowing, one should raise the head, recite the Surah, repeat both Qunut and bowing, and perform the prostration of forgetfulness (Sajda Sahw). If one had omitted Al-Hamd, then one should repeat both Al-Hamd and the Surah along with the Qunut.

- The full supplication is: "O Allah, we seek Your help and Your forgiveness..." [Full Dua-e-Qunut in Arabic].
- The full supplication is: "O Allah, guide me among those whom You have guided..." [Another Qunut supplication in Arabic].

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द 1 (239) किताब-उस-सलात

...नहीं, यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। मस्जिद में जो चीज़ें जैसे चटाई वगैरह पड़ी रहती हैं, अगर उनमें से कुछ उसके कपड़ों में लिपट जाए, तो अगर उसने जानबूझकर ऐसा नहीं किया है, तो उसे वापस वहां रखना वाजिब नहीं है। यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। जिस व्यक्ति ने मस्जिद बनवाई और उसे अल्लाह के लिए वक्फ कर दिया, तो उसकी मरम्मत, निर्माण, चटाई और बिछाने का सामान, दीये, अज़ान, इक़ामत और इमामत का वही हक़दार है अगर वह इसकी योग्यता रखता हो। और अगर उसमें योग्यता न हो, तो उसकी राय से कोई दूसरा व्यक्ति नियुक्त किया जाएगा, यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। बिना नमाज़ के मस्जिद में बैठने में कोई हर्ज नहीं है, और अगर इस वजह से वहां की कोई चीज़ खराब हो गई तो उसकी कीमत देनी होगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

आठवां अध्याय वितर की नमाज़ के बयान में

वितर के बारे में इमाम अबू हनीफ़ा रह. से तीन रिवायतें हैं: एक रिवायत में यह फ़र्ज़ है, एक में सुन्नत-ए-मुअक्कदा है, और एक रिवायत में वाजिब है, और यही उनका आख़िरी और सही कौल (कथन) है; यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। अगर वितर ईशा की ताबे (अनुगामी) सुन्नत होती, तो आख़िरी वक्त तक इसकी देरी करना मकरूह होता, जैसे ईशा की सुन्नतों में देरी करना उस वक्त तक मकरूह है; यह 'तब्ईन' में लिखा है। जो व्यक्ति खड़ा होने में सक्षम हो, उसके लिए बैठकर वितर पढ़ना और बिना किसी उचित कारण के सवारी पर वितर पढ़ना जायज़ नहीं है; यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। अगर भूलकर या जानबूझकर वितर छोड़ दी, तो चाहे कितने ही दिन बीत जाएं उसकी क़ज़ा वाजिब है, और वह बिना वितर की नियत के जायज़ नहीं है; यह 'विक़ाया' में लिखा है। और अगर वितर की क़ज़ा पढ़े, तो क़ुनूत भी पढ़े; यह 'मुहीत' में लिखा है। वितर की तीन रकातें पढ़े और उनके बीच में सलाम से अलग न करे; यह 'हिदाया' में लिखा है। और सही कौल के अनुसार क़ुनूत वाजिब है; यह 'जौहरातुन निय्यिरा' में लिखा है। तीसरी रकात में जब क़िरअत से फ़ारिग हो (पढ़ना पूरा कर ले), तो तकबीर कहे और कानों तक दोनों हाथ उठाए, और पूरे साल रुकूअ से पहले क़ुनूत पढ़े। और क़ुनूत में क़याम की मात्रा 'सूरह इज़ास समा-उन शक़्क़त' के बराबर करे; यह 'मुहीत' में लिखा है। इसमें मतभेद है कि क़ुनूत में हाथ छोड़े या बांधे, और पसंदीदा बात यह है कि हाथ बांधे; यह 'फ़तावा क़ाज़ी खान' में लिखा है। इमाम और जमाअत के लिए पसंदीदा यह है कि क़ुनूत धीरे पढ़ें; यह 'निहाया' में लिखा है। और जो अकेला वितर पढ़ता हो, वह भी धीरे पढ़े, यही पसंदीदा है; यह 'मजमअ-उल-बैرهन' की शरह (व्याख्या) में लिखा है, जो इब्ने मलक की रचना है। क़ुनूत की कोई विशेष दुआ

निर्धारित नहीं है; यह 'तब्ईन' में लिखा है। और बेहतर यह है कि 'अल्लाहुम्मा इन्ना नस्तईनुका' पढ़े और उसके बाद 'अल्लाहुम्मा इहदिना फ़ीमन हदैत' पढ़े। और जो क़ुनूत अच्छी तरह न पढ़ सके, वह 'रबना आतिना फ़िद्दुन्या हसनतंव-व फ़िल आख़िरति हसनतंव-व क़िना अज़ाबन्नार' पढ़े; यह 'मुहीत' में लिखा है। या तीन बार 'अल्लाहुम्मा इगफ़िर लना' पढ़े; अबुल लैथ ने यही अपनाया है; यह 'सिराजिया' में लिखा है। अगर क़ुनूत भूल गया और रुकूअ में याद आई, तो सही बात यह है कि रुकूअ में क़ुनूत न पढ़े और फिर से क़याम की ओर न लौटे; यह 'तातारी ख़ानिया' में लिखा है। और अगर क़याम की ओर लौटा और क़ुनूत पढ़ी लेकिन रुकूअ दोबारा नहीं किया, तो नमाज़ फासिद (खराब) नहीं होगी; यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है। लेकिन जब रुकूअ से सर उठाया और उस समय याद आया कि क़ुनूत भूल गया है, तो सर्वसम्मति से यह हुक्म है कि जो हिस्सा भूल गया है उसे पढ़ने के लिए वापस न लौटे; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। अगर 'अल-हम्द' (सूरह फ़ातिहा) के बाद क़ुनूत पढ़कर रुकूअ कर दिया और सूरह छोड़ दी, और रुकूअ में याद आया, तो सर उठाए और सूरह पढ़े, फिर क़ुनूत और रुकूअ दोबारा करे और सहव का सज्दा करे। और अगर 'अल-हम्द' छोड़ दी थी, तो 'अल-हम्द' के साथ सूरह का भी मअ (साथ) क़ुनूत के दोबारा पढ़े।

- पूरी दुआ यह है: "अल्लाहुम्मा नस्तईनुका व नस्तगफ़िरुका..." (अरबी दुआ का अनुवाद)।
- पूरी दुआ यह है: "अल्लाहुम्मा इहदिनी फ़ीमन हदैत..." (अरबी दुआ का अनुवाद)।

نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے مسجد میں جو چیزیں بوریا وغیرہ پڑی رہتی ہیں اگر اس میں سے کچھ اس کے کپڑے میں لپٹ آیا تو اگر اس نے عمداً نہیں کیا ہے تو پھر اس پر وہاں پھیرنا واجب نہیں ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے جس شخص نے مسجد بنائی اور اس کو اللہ کے واسطے کر دیا تو اس کی مرمت کا اور عمارت کا اور بوریا اور حصیر بچھانے کا اور قندیلوں کا اور اذان اور اقامت اور امامت کا اگر اس کی لیاقت رکھتا ہو وہی مستحق ہے اور اگر اس میں لیاقت نہ ہو تو اس کی تجویز سے اور شخص مقرر ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے بغیر نماز کے مسجد میں بیٹھنے میں مضائقہ نہیں اور اگر اس سبب سے کوئی چیز وہاں کی خراب ہوگئی تو قیمت دینا پڑے گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

آٹھواں باب وتر کی نماز کے بیان میں

وتر میں امام ابوحنیفہؒ سے تین روایتیں ہیں ایک روایت میں فرض ہے اور ایک روایت میں سنت مؤکدہ ہے اور ایک روایت میں واجب ہے اور یہی ان کا آخری قول ہے اور یہی صحیح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر وتر سنت تابع عشاء ہوتا تو آخر وقت تک اس کی تاخیر مکروہ ہوتی جیسے کہ عشاء کی سنتوں کی تاخیر اس وقت تک مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے جو شخص کھڑے ہونے پر قادر ہو اس کو بیٹھ کر وتر پڑھنا اور بلا عذر سواری پر وتر پڑھنا جائز نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر بھول کر یا جانا کر وتر کو چھوڑا تو اگر چہ بہت دن ہو جائیں اس کی قضاء واجب ہے اور وہ بغیر نیت وتر کے جائز نہیں یہ وقایہ میں لکھا ہے اور وتر کو قضا پڑھے تو قنوت پڑھے یہ محیط میں لکھا ہے۔ وتر کی تین رکعتیں پڑھے اور ان کے

درمیان میں ان میں سلام سے فصل نہ کرے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور صحیح قول کے بموجب قنوت واجب ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ تیسری رکعت میں جب قرأت سے فارغ ہو تو تکبیر کہے اور کانوں تک دونوں ہاتھ اٹھائے اور تمام سال میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھے اور قنوت میں مقدار قیام کی بقدر سورہ اذ السماء انشقت کے کرے یہ محیط میں لکھا ہے اس میں اختلاف ہے کہ قنوت میں ہاتھ چھوڑے یا باندھے اور مختار یہ ہے کہ ہاتھ باندھے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے امام اور جماعت کے حق میں مختار یہ ہے کہ قنوت آہستہ پڑھیں یہ نہایہ میں لکھا ہے اور جو اکیلا وتر پڑھتا ہو وہ بھی آہستہ پڑھے یہی مختار ہے یہ مجمع البحرین کی شرح میں لکھا ہے جو ابن ملک کی تصنیف ہے قنوت کی کوئی دعا مقرر نہیں ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ اللھمَّ انا نستعینك پڑھے اور اسکے بعد اللھمَّ اھدنا فی من ھدیت پڑھے اور جو قنوت اچھی طرح نہ پڑھ سکے وہ ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار پڑھے یہ محیط میں لکھا ہے۔ یا تین بار اللھم اغفر لنا پڑھے ابواللیث نے یہی اختیار کیا ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اگر قنوت کو بھول گیا اور رکوع میں یاد آئی تو صحیح یہ ہے کہ رکوع میں قنوت نہ پڑھے اور پھر قیام کی طرف کو عود نہ کرے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور اگر قیام کی طرف کو عود کیا اور قنوت پڑھی اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو نماز فاسد نہ ہو گی یہ بحر الرائق میں لکھا ہے لیکن جب رکوع سے سر اٹھایا اس وقت یاد آیا کہ قنوت بھول گیا ہے تو بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جو بھول گیا ہے اسکے پڑھنے کی طرف عود کرے یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر الحمد کے بعد قنوت پڑھ کر رکوع کر دیا اور سورۃ چھوڑ دی اور رکوع میں یاد آیا تو سر اٹھائے اور سورۃ پڑھے اور قنوت

اور رکوع کا اعادہ کرے اور سہو کا سجدہ کرے اور اگر الحمد چھوڑ دی تھی تو الحمد کے ساتھ سورۃ کا بھی مع قنوت کے اعادہ

- پوری دعا یہ ہے: اللهم نستعينك و نستغفرك و نؤمن بك ونتوكل عليك ونثنى عليك الخير ونشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلى ونسجد واليك نسعى ونحفد و نرجوا رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق ١٢
- پوری دعا یہ ہے: اللهم اهدنى فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لى فيما اعطيت وقنى شر ما قضيت فانك تقضى ولا يقضى عليك ولا يذل من واليت ولا يعز من عاديت۔ یہ عام کتب میں الفاظ میں بھی ہے ١٢

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (440) Book of Prayer (Kitab al-Salat)

...perform it, and also repeat the Ruku (bowing). If the Ruku was not repeated, it is permissible; this is written in 'Siraj al-Wahhaj'. If the Imam remembers during the Ruku of Witr that he has not recited the Qunoot (supplication), he should not return to the standing position (Qiyam). However, if he does return to Qiyam and recites Qunoot, he should not repeat the Ruku. If he did repeat the Ruku as well, and the followers (Muqtadis) did not follow him in the first Ruku but followed in the second, or followed in the first and not in the second, their prayer will not be invalidated. This is written in 'Khulasa'. In Qunoot, one should not recite Salawat (blessings) upon the Prophet ﷺ; our elders have preferred this, as written in 'Zahiriyyah'. In the Qunoot of Witr, the follower should follow the Imam. If the Imam goes into Ruku before the follower has finished, the follower should follow him. If the Imam goes into Ruku without reciting Qunoot and the follower has not yet recited any, then if the follower fears missing the Ruku, he should join the Ruku; if not, he should recite Qunoot and then perform Ruku. This is written in 'Khulasa'. Natifi mentioned in his 'Ajnas' that if there is doubt in Witr prayer whether it is the first, second, or third unit (Rak'ah), one should recite Qunoot in that Rak'ah, then perform the sitting (Qa'dah), then stand up and pray two Rak'ahs with two sittings, reciting Qunoot in both as a precaution. Another opinion is not to recite Qunoot in any Rak'ah. The first opinion is more correct because Qunoot is mandatory (Wajib), and when there is doubt between something being Wajib or an innovation (Bid'ah), it should be performed as a precaution. This is written in 'Muheet al-Sarakhsi'. A person who joins late (Masbuq) should recite Qunoot with the Imam and not repeat it later; this is in 'Munyah'. When one has recited Qunoot with the Imam, he should not recite it when completing his missed Rak'ahs; this is in 'Muheet al-Sarakhsi'. This is the consensus, as written in 'Mudmarat'. If someone joins the Ruku of the third Rak'ah and did not recite Qunoot with the Imam, he should not recite it in his remaining prayer.[1] This is in the 'Mutun' (primary texts). If one prays Witr behind someone who recites Qunoot after the Ruku (in Qawmah) and it is not the follower's school of thought, he should still follow the Imam; this is in 'Fatawa Qazi Khan'. If the Imam recites Qunoot in the Fajr prayer, the follower should remain silent; this is in 'Hidayah', and he should stand quietly; this is correct, as written in 'Nihayah'.

Chapter Nine Regarding Supererogatory (Nawafil) Prayers

There are two Sunnah Rak'ahs before Fajr and after Zuhr, Maghrib, and Isha prayers. There are four Sunnah Rak'ahs before Zuhr and Friday (Jumu'ah) prayer, and four

after Jumu'ah; this is in the 'Mutun'. According to us, the four Rak'ahs should be performed with one Salutation (Salam); if performed with two, they will not be counted as the specific Sunnahs. The most emphasized are the two Sunnah Rak'ahs of Fajr, then the Sunnah of Maghrib, then those after Zuhr, then those after Isha, then those before Zuhr. This is in 'Tabyin'. Our elders have said that if people refer to a scholar for legal rulings (Fatwas), it is permissible for him to skip all Sunnahs because the people need his Fatwas, but skipping the Sunnah of Fajr is not permissible; this is in 'Nihayah'. If someone performed the Sunnah of Fajr thinking the night remained, but then it became clear that dawn had already broken, Qazi Alauddin Mahmud Nasfi wrote in the commentary of 'Mukhtalifat' that there is no narration on this issue, but later scholars said those Sunnahs are valid.

---

[1] Meaning, do not recite the ordinary Qunoot. However, if a calamity strikes the Muslims, such as an attack by enemies, then by consensus, Qunoot al-Nazila may be recited in the congregational prayers of Isha, Fajr, Maghrib, etc., for the victory of Muslims and the defeat of the enemies.

फतावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (440) किताब-उस-सलात

...करे और रुकू भी दोबारा करे और अगर रुकू का इआदा (दोहराना) न किया तो जायज़ है, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। इमाम को अगर वित्र के रुकू में याद आया कि उसने कुनूत नहीं पढ़ी, तो उसको क़याम (खड़े होने) की तरफ इआदा नहीं करना चाहिए। और इसके बावजूद अगर क़याम का इआदा किया और कुनूत पढ़ ली, तो रुकू का इआदा नहीं करना चाहिए। अगर उसने रुकू का भी इआदा कर लिया और जमाअत के लोगों ने पहले रुकू में उसकी पैरवी (मुताबअत) नहीं की थी, दूसरे रुकू में पैरवी की या पहले रुकू में पैरवी की थी और दूसरे में नहीं की, तो उनकी नमाज़ फासिद (खराब) न होगी। यह 'खुलासा' में लिखा है। कुनूत में नबी ﷺ पर दुरूद न पढ़े, हमारे मशाइख ने यही अख्तियार किया है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। वित्र की कुनूत में मुक्तदी इमाम की पैरवी करे। अगर मुक्तदी के फारिग होने से पहले इमाम ने रुकू कर दिया, तो मुक्तदी पैरवी करे। अगर इमाम ने बगैर कुनूत पढ़े रुकू कर दिया और मुक्तदी ने अभी कुछ कुनूत नहीं पढ़ी, तो अगर रुकू के छूट जाने का डर हो तो रुकू कर दे, और अगर डर न हो तो कुनूत पढ़े फिर रुकू करे। यह 'खुलासा' में लिखा है। नातिफी ने अपनी 'अजनास' में ज़िक्र किया है कि अगर वित्र की नमाज़ में शक हो कि पहली रकअत में है या दूसरी या तीसरी में, तो जिस रकअत में है उसमें कुनूत पढ़े, फिर कायदा करे, फिर खड़ा हो और दो रकअतें दो कायदों से पढ़े और दोनों में एहतियातन कुनूत पढ़े। और दूसरा कौल यह है कि किसी रकअत में कुनूत न पढ़े। पहला कौल ज्यादा सही है क्योंकि कुनूत वाजिब है और जिस चीज़ के वाजिब होने और बिदअत होने में शक हो, उसे एहतियातन अदा करना चाहिए। यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। और मसबूक (देर से आने वाले) को चाहिए कि इमाम के साथ कुनूत पढ़े फिर न पढ़े, यह 'मुनिया' में लिखा है। जब इमाम के साथ कुनूत पढ़ ली, तो जब अपनी बाकी नमाज़ कज़ा करेगा, उसमें कुनूत न पढ़े, यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। सबका यही कौल है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। और अगर तीसरी रकअत के रुकू में शरीक हुआ और इमाम के साथ कुनूत नहीं पढ़ी, तो अपनी बाकी नमाज़ में कुनूत न पढ़े।[1] यह 'मुतून' में लिखा है। अगर वित्र किसी ऐसे शख्स के पीछे पढ़े जो रुकू के बाद कौमा में कुनूत पढ़ता है और मुक्तदी का यह मज़हब नहीं, तो इसमें उसकी पैरवी करे, यह 'फतावा काजी खाँ' में लिखा है। अगर इमाम ने फज्र की नमाज़ में कुनूत पढ़ी तो मुक्तदी को चाहिए कि चुप रहे, यह 'हिदाया' में लिखा है, और खामोश खड़ा रहे, यही सही है, यह 'निहाया' में लिखा है।

नौवां बाब नवाफिल के बयान में

फज्र की नमाज़ से पहले और ज़ोहर, मग़रिब और ईशा की नमाज़ के बाद दो रकअतें सुन्नत हैं। और ज़ोहर और जुमा से पहले और जुमा के बाद चार रकअतें सुन्नत हैं, यह 'मुतून' में लिखा है। और हमारे नज़दीक चार रकअतें एक सलाम से पढ़े, और अगर दो सलामों से पढ़ें तो सुन्नतों में शुमार नहीं होगी। सबसे ज़्यादा ताकीद फज्र की दो रकअत सुन्नतों की है, फिर मग़रिब की सुन्नत की, फिर उन सुन्नतों की जो ज़ोहर के बाद हैं, फिर उनकी जो ईशा के बाद हैं, फिर उनकी जो ज़ोहर से पहले हैं। यह 'तबीन' में लिखा है। हमारे मशाइख ने कहा है कि अगर किसी आलिम से फतवों के लिए लोग रुजू करते हों, तो उसके लिए सब सुन्नतों का छोड़ना जायज़ है क्योंकि लोगों को उसके फतवे की ज़रूरत है, मगर फज्र की सुन्नत छोड़ना जायज़ नहीं है, यह 'निहाया' में लिखा है। अगर किसी ने फज्र की सुन्नतें पढ़ीं और उसे गुमान था कि अभी रात बाकी है, फिर ज़ाहिर हुआ कि फज्र तुलू हो चुकी थी, तो काज़ी अलाउद्दीन महमूद नसफी ने 'मुख्तलिफ़ात की शरह' में लिखा है कि इस मसले में कोई रिवायत नहीं, और मुतअख्खरीन ने कहा है कि वह फज्र की सुन्नतें (अदा हो गईं)।

---

[1] न पढ़े यानी आम कुनूत नहीं है, लेकिन अगर अहले-इस्लाम पर कोई मुसीबत आए, मिसाल के तौर पर काफिरों ने हमला किया हो, तो इत्तेफाकन ईशा, फज्र और मग़रिब वगैरह जमाअतों में मुसलमानों की फतेह और काफिरों की शिकस्त के लिए कुनूत-ए-नाज़िला पढ़े।

کرے اور رکوع بھی دوبارہ کرے اور اگر رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے امام کو اگر وتر کے رکوع میں یاد آیا کہ اس نے قنوت نہیں پڑھی تو اس کو قیام کی طرف کو اعادہ نہیں کرنا چاہیے اور باوجود اس کے اگر قیام کا اعادہ کیا اور قنوت پڑھ لی تو رکوع کا اعادہ نہیں کرنا چاہئے اگر اس نے رکوع کا بھی اعادہ کرلیا اور جماعت کے لوگوں نے پہلے رکوع میں اس کی متابعت نہیں کی تھی دوسرے رکوع میں متابعت کی یا پہلے رکوع میں اس کی متابعت کی تھی اور دوسرے میں نہ کی تو ان کی نماز فاسد نہ ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے قنوت میں نبی ﷺ پر درود نہ پڑھے ہمارے مشائخ نے یہی اختیار کیا ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے وتر کی قنوت میں مقتدی امام کی متابعت کرے اگر مقتدی کے فارغ ہونے سے پہلے امام نے رکوع کردیا تو مقتدی متابعت کرے اگر امام نے بغیر قنوت پڑھے رکوع کردیا اور مقتدی نے ابھی کچھ قنوت نہیں پڑھی تو اگر رکوع کے جاتے رہنے کا خوف ہو تو رکوع کر دے اور اگر خوف نہ ہو تو قنوت پڑھے پھر رکوع کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ناطفی نے اپنی اجناس میں ذکر کیا ہے کہ اگر وتر کی نماز میں شک ہو کہ پہلی رکعت میں ہے یا دوسری یا تیسری میں تو جس رکعت میں ہے اس میں قنوت پڑھے پھر قعدہ کرے پھر کھڑا ہو اور دو رکعتیں دو قعدوں سے پڑھ اور دونوں میں احتیاطاً قنوت پڑھے اور دوسرا قول یہ ہے کہ کسی رکعت میں قنوت نہ پڑھے پہلا قول اصح ہے اس لئے کہ قنوت واجب ہے اور جس چیز کے واجب ہونے اور بدعت ہونے میں شک ہو اس کو احتیاطاً ادا کرنا چاہئے محیط سرخسی میں لکھا ہے اور مسبوق کو چاہئے کہ امام کے ساتھ قنوت پڑھے پھر نہ پڑھے یہ منیہ میں لکھا ہے جب امام کے ساتھ قنوت پڑھ لیا تو جب اپنی باقی نماز قضا کرے گا اس میں قنوت نہ پڑھے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے سب کا یہی قول ہے یہ

مضمرات میں لکھا ہے اور اگر تیسری رکعت کے رکوع میں شریک ہوا اور امام کے ساتھ قنوت نہیں پڑھی تو اپنی بقیہ نماز میں قنوت نہ پڑھے [1] یہ متون میں لکھا ہے۔ اگر وتر کسی ایسے شخص کے پیچھے پڑھے جو رکوع کے بعد قومہ میں قنوت پڑھتا ہے اور مقتدی کا یہ مذہب نہیں تو اس میں اس کی متابعت کرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر امام نے فجر کی نماز میں قنوت پڑھی تو مقتدی کو چاہئے کہ ساکت رہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور چپکا کھڑا رہے یہی صحیح ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے۔

نواں باب نوافل کے بیان میں

فجر کی نماز سے پہلے اور ظہر اور مغرب اور عشاء کی نماز کے بعد دو رکعتیں سنت ہیں اور ظہر اور جمعہ سے پہلے اور جمعہ کے بعد چار رکعتیں سنت ہیں یہ متون میں لکھا ہے اور چار رکعتیں ہمارے نزدیک ایک سلام سے پڑھے اور اگر دو سلاموں سے پڑھیں تو سنتوں میں شمار نہیں ہوگی سب سے زیادہ تاکید فجر کی دو رکعت سنتوں کی ہے پھر مغرب کی سنت کی پھر ان سنتوں کی جو ظہر کے بعد ہیں پھر ان کی جو بعد عشاء کے ہیں پھر ان کی جو ظہر سے پہلے ہیں یہ تبیین میں لکھا ہے ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کسی عالم سے فتووں میں لوگ رجوع کیا کرتے ہوں تو اس کو سب سنتوں کا چھوڑنا جائز ہے کیونکہ لوگوں کو اس کے فتوے کی حاجت ہے مگر فجر کی سنت چھوڑنا جائز نہیں ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی نے فجر کی سنتیں پڑھیں اور اس کو یہ گمان تھا کہ ابھی رات باقی ہے پھر ظاہر ہوا کہ فجر طلوع ہوگئی تھی تو قاضی علاء الدین محمود نسفی نے مختلفات کی شرح میں لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور متاخرین نے کہا ہے کہ وہ فجر کی سنتیں (اداء ہو گئیں۔)

[1] نہ پڑھے یعنی معمولی قنوت نہیں ہے لیکن اگر اہلِ اسلام پر کوئی حادثہ پیش آئے مثلاً کافروں نے نزلہ کیا تو بالاتفاق عشاء و فجر و مغرب وغیرہ جماعتوں میں مسلمانوں کی فتح کے لیے اور کافروں کی شکست کے لیے قنوت پڑھے ۱۲۔ ۱۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (441) Kitab-us-Salat (Book of Prayer)

...were performed, and Sheikh Imam Shams-ul-A'imma Halwani stated in the commentary of Kitab-us-Salat that the apparent answer is that the Sunnahs of Fajr were fulfilled ١ـه because they occurred within the designated time; this is recorded in 'Al-Muheet'. For someone who has the strength to stand, it is not permissible to perform the Fajr Sunnahs while sitting. For this reason, the jurists (Fuqaha) have stated that the Sunnahs of Fajr are close to being Wajib (obligatory); this is quoted from Nafi' in 'Tatar-Khaniyya'. It is not permissible to perform the Fajr Sunnahs on a mount without a valid excuse; this is written in 'Siraj-ul-Wahhaj'. The Sunnah is to recite Surah Al-Kafirun in the first Rak'ah and Surah Al-Ikhlas (Qul Huwallahu Ahad) in the second, and to perform these Sunnahs at the beginning of the time at home; this is written in 'Khulasa'. Performing them before the break of dawn (Subh-e-Sadiq) is not permissible. If dawn broke just as the Sunnahs were started, it is permissible, but if there is doubt about the break of dawn, it is not. If one performs the Sunnahs twice after dawn, those performed last will be counted as the Sunnahs because they are closer to the Farz (obligatory) prayer, and there is no other prayer separating them from the Farz, and the Sunnah should be contiguous with the Farz. If the Sunnahs are missed in their time, they should not be made up (Qaza), except for the Sunnahs of Fajr; if they are missed along with the Farz, they should be made up after sunrise until the time of Zawal (zenith), after which they are dropped; this is recorded in 'Muheet Sarkhasi' and is the correct view, as stated in 'Bahr-ur-Raiq'. Regarding Sunnahs missed without the Farz, according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), they should not be made up, while according to Imam Muhammad (RA), they should be made up; this is written in 'Muheet Sarkhasi'. If the four Rak'ahs before Zuhr are missed, for instance, if one joins the congregation with the Imam and could not perform the four Sunnahs, the consensus of all jurists is that after finishing the Farz prayers, as long as the Zuhr time remains, one should perform them; this is correct and recorded in 'Al-Muheet'. In 'Haqaiq', it is mentioned that according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the two Sunnahs after Zuhr should be prioritized over them (the four missed Sunnahs), whereas Imam Muhammad (RA) said that the four Sunnahs should be prioritized over the two Sunnahs, and the Fatwa is based on this, as written in 'Siraj-ul-Wahhaj'. Some have said that if one is praying alone, there is no harm in omitting the Sunnahs of Fajr and Zuhr, while others have said that it is not permissible to omit them under any circumstances, and this is the more cautious approach. If someone abandons the

Sunnahs and does not believe them to be Haq (truth), they become a disbeliever (Kafir) because they abandoned them by treating them as trivial, but if they believe them to be Haq, the correct view is that they are a sinner (Gunahgar) because warnings have been issued for abandoning the Sunnahs; this is written in 'Muheet Sarkhasi'. If one performs four Rak'ahs before Zuhr and does not sit for the middle Qa'dah (sitting posture), it is permissible out of Istihsan (juristic preference); this is written in 'Al-Muheet'. Four Rak'ahs before 'Asr, four Rak'ahs each before and after 'Isha, and six Rak'ahs after Maghrib are Mustahabb (recommended); this is written in 'Kanz'. The view of Imam Muhammad (RA) is that one has the choice to perform four or two Rak'ahs before 'Asr and after 'Isha, but performing four in both is more excellent; this is written in 'Al-Kafi'. Among the recommended prayers is the Salatul Duha (Chasht); its minimum is two Rak'ahs and maximum twelve, and its time is from when the sun rises high until Zawal. Among them is also the Tahiyyatul Masjid prayer, which is two Rak'ahs, the two Rak'ahs after Wudu (ablution), the two Rak'ahs of Istikhara prayer, the two Rak'ahs of Salatul Hajat (prayer of need), and the prayer of the latter part of the night (Tahajjud); this is written in 'Bahr-ur-Raiq'. The maximum limit of Prophet Muhammad's ﷺ Tahajjud was eight Rak'ahs and the minimum was two; this is quoted from 'Mabsut' in 'Fath-ul-Qadir'. The method for performing Salatul Tasbih, as written in 'Multaqat', is to say the opening Takbir, recite the Sana (Subhanak...), then recite 'Subhanallahi wal hamdu lillahi wala ilaha illallahu wallahu akbar' fifteen times, then recite 'A'udhu' and 'Al-Hamdu' (Surah Al-Fatihah) and a Surah, then recite those same words ten times, and in every Ruku...

---

١٥ performed... and the more correct view is that they were not performed, as in 'Ad-Durr' from 'Ad-Daikhis'. ٢٥ The Prophet ﷺ said to his uncle, Hazrat Abbas (RA), "If you perform this (Salat-ut-Tasbih), Allah will forgive your past and future sins, old and new, intentional and unintentional, small and large, hidden and manifest," and finally said, "even if your sins are equal to the foam of the sea, Allah Almighty will forgive them." As mentioned in 'Ash-Shami' with adaptation. ١٢

अदा हो गईं और शैख़ इमाम शम्स-उल-आइम्मा हलवानी ने किताब-उस-सलात की शरह (व्याख्या) में कहा है कि ज़ाहिर जवाब यह है कि फ़ज्र की सुन्नतें अदा हो गईं ١٥ क्योंकि वे समय के भीतर अदा की गई थीं, यह 'मुहीत' में लिखा है। जिस व्यक्ति में खड़े होने की क्षमता हो, उसके लिए फ़ज्र की सुन्नतें बैठकर पढ़ना जायज़ नहीं है, इसी कारण फ़ुक़हा (न्यायविदों) ने कहा है कि फ़ज्र की सुन्नतें वाजिब के निकट हैं, यह 'तातारीखानिया' में 'नाफ़े से उद्धृत किया गया है। फ़ज्र की सुन्नतों को बिना किसी वैध कारण के सवारी पर पढ़ना जायज़ नहीं है, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। सुन्नत यह है कि उनकी पहली रकअत में सूरह काफिरून और दूसरी में सूरह इख़लास (क़ुल हुवल्लाहु अहद) पढ़ी जाए, और इन सुन्नतों को समय के शुरू में अपने घर पर पढ़ा जाए, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। फ़ज्र के समय (सुबह सादिक़) के उदय होने से पहले उन्हें अदा करना जायज़ नहीं है। यदि सुन्नतें शुरू करते ही फ़ज्र उदय हो गया, तो जायज़ है, और यदि उदय होने में संदेह हो, तो जायज़ नहीं है। यदि फ़ज्र उदय होने के बाद दो बार सुन्नतें पढ़ीं, तो जो अंत में पढ़ी गईं, वही सुन्नतों में गिनी जाएँगी, क्योंकि वे फ़र्ज़ नमाज़ के अधिक निकट हैं और उनके और फ़र्ज़ नमाज़ के बीच कोई और नमाज़ नहीं है, और सुन्नत को फ़र्ज़ से जुड़ा होना चाहिए। जब सुन्नतें अपने समय में छूट जाएँ तो उनकी क़ज़ा न की जाए, सिवाय फ़ज्र की सुन्नतों के, यदि वे फ़र्ज़ के साथ छूट गई हों, तो उन्हें सूर्योदय के बाद से ज़वाल (दोपहर) के समय तक क़ज़ा किया जाए, उसके बाद वे समाप्त हो जाती हैं, यह 'मुहीत-ए-सरख़्सी' में लिखा है और यही सही है, यह 'बहर-उर-रैक़' में लिखा है। और जो सुन्नतें फ़र्ज़ के बिना छूटी हों, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के अनुसार उनकी क़ज़ा न की जाए, जबकि इमाम मुहम्मद रह. के अनुसार क़ज़ा की जाए, यह 'मुहीत-ए-सरख़्सी' में लिखा है। यदि ज़ुहर से पहले की चार रकअतें छूट जाएँ उदाहरण के लिए यदि कोई इमाम के साथ जमात में शामिल हो गया और चार सुन्नतें नहीं पढ़ सका, तो सभी फ़ुक़हा का मत है कि फ़र्ज़ नमाज़ से फ़ारिग होने के बाद जब तक ज़ुहर का समय शेष है, उन्हें पढ़ ले; यह सही है और 'मुहीत' में लिखा है। 'हक़ाएक़' में है कि इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के अनुसार ज़ुहर के बाद की दो सुन्नतों को उन (चार सुन्नतों) पर प्राथमिकता दी जाए, जबकि इमाम मुहम्मद रह. ने कहा है कि चार सुन्नतों को दो सुन्नतों पर प्राथमिकता दी जाए, और इसी पर फ़तवा है, जैसा कि 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। कुछ ने कहा है कि जब अकेले नमाज़ पढ़ रहा हो, तो फ़ज्र और ज़ुہر की सुन्नतों को छोड़ने में कोई हर्ज नहीं है, और कुछ ने कहा है कि किसी भी स्थिति में छोड़ना जायज़ नहीं है

और इसी में अधिक सावधानी है। यदि किसी व्यक्ति ने सुन्नतें छोड़ दीं और वह सुन्नतों को हक़ (सत्य) नहीं समझता, तो वह काफ़िर हो गया क्योंकि उसने उन्हें तुच्छ मानकर छोड़ा, और यदि वह उन्हें हक़ समझता है, तो सही बात यह है कि वह गुनहगार (पापी) होगा क्योंकि सुन्नतें छोड़ने पर चेतावनी दी गई है, यह 'मुहीत-ए-सरख़्सी' में लिखा है। यदि ज़ुहर से पहले की चार रकअतें पढ़ीं और बीच के क़ैदा में नहीं बैठा, तो इस्तिहसानन (वरीयता के आधार पर) जायज़ है, यह 'मुहीत' में लिखा है। अस्र से पहले चार रकअतें, ईशा से पहले और बाद में चार-चार रकअतें, और मग़रिब के बाद छह रकअतें मुस्तहब (पसंदीदा) हैं, यह 'कन्ज़' में लिखा है। इमाम मुहम्मद रह. का मत है कि व्यक्ति की इच्छा है कि अस्र से पहले और ईशा के बाद चार रकअतें पढ़े या दो, और दोनों में चार-चार रकअतें पढ़ना अधिक उत्तम है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। मुस्तहब नमाज़ों में चाश्त की नमाज़ भी शामिल है; इसकी कम से कम दो और अधिकतम बारह रकअतें हैं, इसका समय सूर्य के ऊंचा होने से ज़वाल तक है। इनमें तहिय्यतुल मस्जिद की नमाज़ भी है जो दो रकअत है, और वज़ू के बाद की दो रकअतें, और इस्तख़ारा की नमाज़ जो दो रकअत है, और सलातुल हाजत जो दो रकअत है, और रात के अंतिम भाग की नमाज़ (तहज्जुद) भी शामिल है, यह 'बहर-उर-रैक़' में लिखा है। रसूलुल्लाह ﷺ की तहज्जुद की अधिकतम सीमा आठ रकअतें थीं और कम से कम दो रकअतें, यह 'फ़तह-उल-क़दीर' में 'मबसूत' से उद्धृत है। सलात-उत-तस्बीह पढ़ने का नियम 'मुल्तक़त' में यह लिखा है कि शुरू की तकबीर कहकर सना यानी 'सुब्हानक' पढ़े, फिर 'सुब्हानल्लाहि वल हम्दु लिल्लाहि वला इलाहा इल्लल्लाहु वल्लाहु अकबर' पंद्रह बार पढ़े, फिर 'अऊज़ु' और 'अल-हम्दु' (सूरह फ़ातिहा) और कोई सूरह पढ़े, फिर वही शब्द दस बार पढ़े और हर रुकूअ में...

१ــ अदा ..... और अधिक सही यह है कि अदा नहीं हुईं, जैसा कि 'दर्र-उल-मुख़्तार' में 'दैखीस' से वर्णित है। २ــ हज़रत मुहम्मद ﷺ ने अपने चाचा हज़रत अब्बास (रज़ि.) से फ़रमाया कि यदि तुम इसे (सलात-उत-तस्बीह) पढ़ोगे, तो अल्लाह तुम्हारे पहले और बाद के, पुराने और नए, जानबूझकर और अनजाने में किए गए, छोटे और बड़े, छिपे और ज़ाहिर सभी गुनाह माफ़ कर देगा, और अंत में फ़रमाया कि यदि तुम्हारे गुनाह समुद्र के झाग के बराबर भी होंगे, तो अल्लाह ताला माफ़ फ़रमा देगा। जैसा कि 'शामी' में संक्षेप में वर्णित है। १२

ادا ہو گئیں اور شیخ امام شمس الائمہ حلوانی نے کتاب الصلوٰۃ کی شرح میں کہا ہے کہ ظاہر جواب یہ ہے کہ فجر کی سنتیں ادا ہو گئیں ۱۔ہ اس لئے کہ ادا وقت میں واقع ہوئی یہ محیط میں لکھا ہے۔ جس شخص کو کھڑے ہونے کی قدرت ہو اس کو فجر کی سنتیں بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں اسی واسطے فقہاء نے کہا ہے کہ فجر کی سنتیں واجب کے قریب ہیں یہ تا تارخانیہ میں نافع سے نقل کیا ہے۔ فجر کی سنتوں کو بلا عذر سواری پر پڑھنا جائز نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے سنت یہ ہے کہ ان میں پہلی رکعت میں سورہ کافرون اور دوسری میں قل ہو اللہ پڑھے اور ان سنتوں کو اول وقت میں اپنے گھر پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے فجر کے طلوع ہونے سے پہلے ان کا ادا کرنا جائز نہیں۔ اگر سنتوں کے شروع ہوتے ہی فجر طلوع ہوئی تو جائز ہے اور اگر طلوع میں شک ہو تو جائز نہیں اگر فجر کے طلوع ہونے کے بعد دو مرتبہ سنتیں پڑھیں تو جو آخر میں پڑھی ہیں وہی سنتوں میں شمار ہونگی اس واسطے کہ وہ فرض نماز سے قریب ہیں اور ان میں اور فرض نماز میں کوئی اور نماز فاصل نہیں ہے اور سنت فرض سے ملی ہونی چاہئے سنتیں جب اپنے وقت میں فوت ہو جائیں تو ان کو قضا نہ کرے مگر فجر کی سنتیں اگر فرض کے ساتھ میں فوت ہو جائیں تو ان کو سورج کے نکلنے کے بعد زوال کے وقت تک قضا کرے پھر ساقط ہو جاتی ہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور جو بغیر فرض کے قضا ہوں تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کو قضا نہ کرے امام محمدؒ کے نزدیک قضا کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ ظہر سے پہلے چار رکعتیں اگر فوت ہو جائیں مثلاً امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہو گیا اور چار سنتیں نہ پڑھیں تو سب فقہا کا مذہب یہ ہے کہ فرضوں سے فارغ ہونے کے بعد جب تک ظہر کا وقت باقی ہے ان کو پڑھ لے یہ صحیح

ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ حقائق میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظہر کے بعد کی دوسنتوں کو ان پر مقدم کرے اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ چار سنتوں کو دوسنتوں کے اوپر مقدم کرے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ جب اکیلا نماز پڑھتا ہو تو فجر اور ظہر کی سنتوں کو چھوڑ دینے میں مضائقہ نہیں ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ کسی حالت میں چھوڑ نا جائز نہیں ہے اور اسی میں زیادہ احتیاط ہے کسی شخص نے سنتیں چھوڑیں اور وہ سنتوں کو حق نہیں سمجھتا تو کافر ہو گیا اس واسطے کہ اس نے ان کو خفیف جان کر چھوڑا اور اگر ان کو حق سمجھتا ہے تو صحیح یہ ہے کہ گنہگار ہوتا ہے اس واسطے کی سنتوں کے چھوڑنے پر وعید وارد ہوا ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھیں اور بیچ کے قعدہ میں نہ بیٹھا تو استحساناً جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے عصر سے پہلے چار رکعتیں اور عشاء سے پہلے اور بعد چار چار رکعتیں اور مغرب کے بعد چھ رکعتیں مستحب ہیں یہ کنز میں لکھا ہے امام محمدؒ کا قول ہے کہ اختیار ہے کہ عصر سے پہلے اور عشاء سے بعد چار رکعتیں پڑھے یا دو رکعتیں پڑھے اور افضل دونوں میں چار چار رکعتیں پڑھنا ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور منجملہ مستحب نمازوں کے چاشت کی نماز ہے کم سے کم اس کی دو رکعتیں ہیں اور زیادہ سے زیادہ بارہ رکعتیں وقت اس کا سورج کے بلند ہونے سے زوال تک ہے اور منجملہ ان کے تحیۃ المسجد کی نماز ہے اور وہ دو رکعت ہیں اور منجملہ ان کے وضو کے بعد دو رکعتیں ہیں اور منجملہ ان کے استخارہ کی نماز ہے اور وہ دو رکعتیں ہیں اور منجملہ ان کے صلوٰۃ الحاجت ہے اور وہ دو رکعتیں ہیں اور منجملہ انکے آخر شب کی نماز ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے رسول اللہ ﷺ کی تہجد کی انتہا آٹھ رکعتیں تھیں اور کم سے کم دو رکعتیں یہ فتح القدیر میں مبسوط سے نقل کیا ہے صلوٰۃ التسبیح پڑھنے کا قاعدہ ملتقط میں یہ لکھا ہے کہ شروع کی تکبیر

کہہ کر ثنا یعنی سبحانک پڑھے پھر سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر پندرہ مرتبہ پڑھے پھر اعوذ اور الحمد اور سورۃ پڑھے پھر وہی کلمات دس بار پڑھے اور ہر رکوع

۱ــہ ادا ..... اور اصح یہ کہ نہیں ادا ہوئیں کما فی الدر عن الدیخیس ۲ــہ آنحضرت ﷺ نے اپنے چچا حضرت عباس کو فرمایا کہ اگر تم اس کو پڑھو گے تو اللہ تعالیٰ تمہارے گناہ پہلے اور پچھلے اور پرانے اور نئے اور دانستہ اور نادانستہ چھوٹے اور بڑے پوشیدہ اور ظاہر سب بخش دے گا اور آخر کو فرمایا کہ اگر تمہارے گناہ کف سمندر کے برابر ہوں گے اللہ تعالیٰ معاف فرمائے گا کذا فی الشامی بتصرف ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (332) Book of Salat (Prayer)

...recite ten times, then ten times in every standing (Qiyam), ten times in every prostration (Sujud), and ten times between the two prostrations (Jalsa), and perform four rak'ahs of it. Ibn Abbas (may Allah be pleased with him) was asked if he knew any specific Surahs for this prayer (Salawat ut-Tasbih). He replied: "Al-Hakum ut-Takathur", "Wal-Asr", "Qul ya ayyuhal Kafirun", and "Qul Huwallahu Ahad". Mu'alla said that Salawat ut-Tasbih should be prayed before Zuhr; this is written in *Al-Mudmarat*. Performing voluntary (Nafl) prayers at any time without specific restriction is commendable (Mustahabb), as stated in *Muheet as-Sarakhsi*. In daytime voluntary prayers, it is disliked (Makruh) to perform more than four rak'ahs with a single salutation (Salam), and in nighttime prayers, more than eight rak'ahs with one Salam is disliked. The preferred (Afdal) method for both is four rak'ahs with one Salam because the state of consecration (Tahrimah) lasts longer, resulting in greater effort and thus greater merit. Therefore, if one vows to pray four rak'ahs with one Salam, the vow is not fulfilled by praying them with two Salams. However, if one vows to pray four rak'ahs with two Salams, it is fulfilled by praying them with one Salam; this is written in *Al-Tabyin*. It is superior to perform Sunnah and Nafl prayers at home because the Messenger of Allah ﷺ said that a man’s prayer is superior in his home except for the obligatory (Fard) prayer, which is superior in the mosque.

Thereafter, if the Imam is leading the congregation in the mosque, it is better to pray the Sunnahs at the mosque’s entrance. If the Imam is in the inner part of the mosque, it is better to pray in the outer part, and if the Imam is in the outer part, it is better to pray inside. If the mosque consists of only one room, one should pray behind a pillar. It is disliked to pray Sunnahs directly behind the rows without any partition, and the most disliked act is to pray Sunnahs joined within the congregational row. All these cases apply when the Imam is leading the congregation. Before the Imam starts the prayer, one may pray anywhere in the mosque. As for the Sunnahs performed after the Fard, they should be performed in the same place as the Fard in the mosque, but it is better to move a step away. The Imam must definitely move from his spot; this is written in *Al-Kafi*. Al-Halawani mentioned that it is superior to perform all Sunnahs at home except for Tarawih, which belongs in the mosque. Some jurists have said Sunnahs should occasionally be prayed at home, and the correct view is that both (home or mosque) are equal, with no specific place having more merit, except that which is furthest from showing off (Riya) and more filled with sincerity (Ikhlas) and humility (Khushu); this is written in *Al-*

Nihayah. In the four rak'ahs prayed before Zuhr, and before and after Jumu'ah, one should not recite the Durud in the first sitting (Qa’dah); this is written in *Al-Zahidi*. When standing for the third rak'ah, one should not recite 'Subhanakallahumma'. Apart from these, when praying four general Nafl rak'ahs, one should recite Durud in the first sitting and 'Subhanakallahumma' in the third rak'ah. If, after praying the two Sunnahs of Fajr or four of Zuhr, one engages in trade or eating/drinking, the Sunnahs must be repeated. However, eating one morsel or drinking once does not invalidate the Sunnah; this is written in *Al-Khulasah*. If one talks after the Fard prayer, some jurists say the Sunnahs are nullified, while others say they are not nullified but the reward is diminished; this is written in *Al-Nihayah*. In every rak'ah of Nafl, one must recite 'Al-Hamdu' (Surah Al-Fatihah) and a Surah. If the recitation is omitted in one or two rak'ahs, that pair (dugana) becomes void; this is written in *Al-Mudmarat*. If one starts a Nafl prayer thinking it is obligatory upon them, then it becomes clear that it...

(Footnotes): 1. Meaning, the self must be restrained under one consecration for a long time. Shami quoted from Khairuddin al-Ramli that it is better to give Salam after every two rak'ahs. The two rak'ahs before Maghrib are neither Mustahabb nor Makruh, but permissible (Mubah) if prayed briefly. 2. It was called 'superior' but the most correct view is that it is wherever there is more sincerity. This is contrary to Tarawih, Tahiyyatul Masjid, and eclipse prayers, which are for the mosque. 3. If Durud was read forgetfully, Sajda Sahw is necessary, but Shami noted this isn't strictly agreed upon for the four rak'ahs after Jumu'ah. 4. If food is served and one fears the enjoyment will fade or focus will be lost, one should eat first and then pray Sunnahs, provided the prayer time does not expire.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (332) किताब अस-सलात

...में दस बार पढ़े, फिर हर कयाम में दस बार पढ़े और हर सजदे में दस बार पढ़े और दोनों सजदों के दरमियान (जल्सा में) दस बार पढ़े और इसकी चार रकातें पढ़े। इब्न अब्बास रज़ियल्लाहु अन्हु से पूछा गया कि क्या आपको इस नमाज़ (सलातुल तस्बीह) की कोई सूरह मालूम है? उन्होंने कहा: 'अलहाकुमुत तकासुर', 'वल-असर', 'कुल या अय्युहल काफिरून' और 'कुल हुवल्लाहु अहद'। मुअल्ला ने कहा है कि सलातुल तस्बीह ज़ुहर से पहले पढ़े, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। बिना किसी ख़ास वक़्त के नफ़्ल नमाज़ हर वक़्त पढ़ना मुस्तहब है, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। दिन की नफ़्ल नमाज़ों में एक सलाम के साथ चार रकातों से ज़्यादा पढ़ना और रात की नवाफ़िल में एक सलाम के साथ आठ रकातों से ज़्यादा पढ़ना मकरूह है। और अफ़ज़ल दोनों में चार रकात (एक सलाम से) हैं, क्योंकि इसमें 'तहरीमा' (नमाज़ की पाबंदी) देर तक बनी रहती है, जिससे मशक्कत भी ज़्यादा होगी और फ़ज़ीलत भी ज़्यादा होगी। इसलिए अगर कोई एक सलाम से चार रकात पढ़ने की मन्नत माने, तो दो सलाम से चार रकात पढ़ने से वह मन्नत पूरी नहीं होगी। और अगर कोई दो सलाम से चार रकात पढ़ने की मन्नत माने, तो एक सलाम से चार रकात पढ़ने से मन्नत पूरी हो जाएगी, यह 'तबीन' में लिखा है। सुन्नतें और नफ़्ल घर में पढ़ना अफ़ज़ल है क्योंकि रसूलुल्लाह ﷺ ने फ़रमाया है कि मर्द की नमाज़ घर में अफ़ज़ल है सिवाय फ़र्ज़ के, जो मस्जिद में अफ़ज़ल है।

इसके बाद, अगर इमाम मस्जिद में जमाअत से नमाज़ पढ़ा रहा हो, तो मस्जिद के दरवाज़े पर सुन्नतें पढ़ना अफ़ज़ल है। अगर इमाम अंदरूनी मस्जिद में हो, तो बाहरी हिस्से में पढ़ना अफ़ज़ल है, और अगर इमाम बाहरी हिस्से में हो, तो अंदर पढ़ना अफ़ज़ल है। अगर मस्जिद एक ही कमरे की हो, तो खंभे के पीछे सुन्नतें पढ़नी चाहिए। सफ़ों के पीछे बिना किसी आड़ के सुन्नतें पढ़ना मकरूह है, और सबसे सख़्त मकरूह यह है कि जमाअत की सफ़ में मिलकर सुन्नतें पढ़े। यह सब तब है जब इमाम जमाअत करा रहा हो। इमाम के नमाज़ शुरू करने से पहले मस्जिद में जहाँ चाहे नमाज़ पढ़े। जो सुन्नतें फ़र्ज़ के बाद पढ़ी जाती हैं, उन्हें मस्जिद में उसी जगह पढ़ना चाहिए जहाँ फ़र्ज़ पढ़े, लेकिन बेहतर यह है कि एक कदम पीछे हट जाए। इमाम को अपनी जगह से ज़रूर हटना चाहिए, यह 'काफ़ी' में लिखा है। हलवानी ने ज़िक्र किया है कि अफ़ज़ल यह है कि तमाम सुन्नतें घर पर पढ़े सिवाय तरावीह के जो मस्जिद में है। कुछ फ़ुक़हा ने कहा है कि सुन्नतें कभी घर पर पढ़नी चाहिए, और सही यह है कि दोनों बराबर हैं, किसी जगह की ख़ास फ़ज़ीलत नहीं है, बल्कि अफ़ज़ल वह है जो दिखावे (रिया) से दूर हो और जिसमें इख़्लास और ख़ुशू ज़्यादा हो, यह 'निहाया' में लिखा है। ज़ुहर

से पहले और जुमा से पहले और बाद की चार रकातों में पहले कायदे (बैठक) में दरूद न पढ़े, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। और जब तीसरी रकात के लिए खड़ा हो, तो 'सुब्हानकल्लाहुम्मा' न पढ़े। इसके अलावा जब आम चार नफ़्ल पढ़े, तो पहले कायदे में दरूद पढ़े और तीसरी रकात में 'सुब्हानकल्लाहुम्मा' पढ़े। अगर फ़ज्र की दो सुन्नतें या ज़ुहर की चार सुन्नतें पढ़कर व्यापार या खाने-पीने में लग जाए, तो सुन्नतों को फिर से पढ़ना होगा। लेकिन एक निवाला खाने या एक बार पीने से सुन्नत बातिल नहीं होती, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। अगर फ़र्ज़ नमाज़ के बाद बातचीत कर ले, तो कुछ फ़ुक़हा के अनुसार सुन्नतें साक़ित (ख़त्म) हो जाती हैं, और कुछ के अनुसार साक़ित नहीं होतीं लेकिन सवाब कम हो जाता है, यह 'निहाया' में लिखा है। नफ़्ल की हर रकात में 'अलहमदु' (सूरह फ़ातिहा) और कोई सूरह पढ़े। अगर एक या दो रकातों में क़िरात छोड़ दी, तो वह नमाज़ बातिल हो गई, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। अगर नफ़्ल नमाज़ इस गुमान से शुरू की कि वह उसके ज़िम्मे है, फिर ज़ाहिर हुआ कि वह...

(हाशिये/नोट्स): 1. यानी एक ही तहरीमा पर देर तक नफ़्स को रोकना पड़ता है। शामी ने खैरउद्दीन रमली से नक़ल किया कि अफ़ज़ल हर दो रकात पर सलाम फेरना है। मग्रिब से पहले दो रकात न मुस्तहब हैं न मकरूह, बल्कि मुख़्तसर पढ़ने पर मुबाह हैं। 2. अफ़ज़ल कहा गया है लेकिन सही यह है कि जहाँ इख़्लास ज़्यादा हो। तरावीह, तहिय्यतुल मस्जिद और सूरज/चाँद ग्रहण की नमाज़ मस्जिद में ही अफ़ज़ल हैं। 3. अगर भूल से दरूद पढ़ लिया तो सजदा सह्व वाजिब है, मगर शामी ने जुमा के बाद वाली चार रकातों में इसे ज़रूरी नहीं माना। 4. अगर खाना तैयार हो और नमाज़ में मज़ा किरकिरा होने का डर हो, तो पहले खाना खा ले फिर सुन्नतें पढ़े, बशर्ते वक़्त न निकल रहा हो।

میں دس بار پڑھے پھر ہر قیام میں دس بار پڑھے اور ہر سجدہ میں دس بار پڑھے اور درمیان میں دونوں سجدوں کے دس بار پڑھے اور اس کی چار رکعتیں پڑھے ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ تم کو اس نماز کی کوئی سورہ بھی معلوم ہے انہوں نے کہا الہٰکم التکاثر اور والعصر اور قل یا ایھا الکافرون اور قل ھو اللہ احد معلے نے کہا ہے کہ صلوٰۃ التسبیح ظہر سے پہلے پڑھے یہ مضمرات میں لکھا ہے بلا تخصیص نفل نماز ہر وقت پڑھنا مستحب ہے یہ محیط سرخی میں لکھا ہے دن کی نفلوں میں ایک سلام میں چار رکعتوں سے زیادہ پڑھنا اور رات کی نوافل میں ایک سلام میں آٹھ رکعتوں سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے اور افضل دونوں میں چار رکعت ہیں اس واسطے کہ اس میں تحریمہ دیر تک باقی رہتا ہے پس ان میں مشقت بھی زیادہ ہوگی اور فضیلت بھی زیادہ ہوگی اس واسطے اگر کوئی ایک سلام سے چار رکعتیں پڑھنے کی نذر کرے تو دو سلام سے چار رکعتیں پڑھنے میں وہ نذر ادا نہ ہوگی اور اگر کوئی دو سلام سے چار رکعتیں پڑھنے کی نذر کرے تو ایک سلام سے چار رکعتیں پڑھنے میں نذر ادا ہو جائے گی یہ تبیین میں لکھا ہے سنتیں اور نفل گھر میں پڑھنا افضل ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ نماز مرد کی گھر میں افضل ہے مگر فرض مسجد میں افضل ہے۔

اس کے بعد اگر امام مسجد میں جماعت سے نماز پڑھتا ہو تو مسجد کے دروازہ پر سنتیں پڑھنا افضل ہے اس کے بعد اگر امام اندر کی مسجد میں نماز پڑھتا ہو تو باہر کی مسجد میں سنتیں پڑھنا افضل ہے اور اگر امام باہر کی مسجد میں نماز پڑھتا ہو تو اندر سنتیں پڑھنا افضل ہے اور اگر مسجد ایک ہو تو ستون کے پیچھے سنتیں پڑھنا چاہئے اور صفوں کے پیچھے بغیر کسی چیز کے حائل ہونے کے سنتیں پڑھنا مکروہ ہے اور سب سے سخت مکروہ یہ ہے کہ جماعت کی صف میں

مل کر سنتیں پڑھے یہ ساری صورتیں اس وقت ہیں جب امام جماعت سے نماز پڑھ رہا ہو اور امام کی نماز شروع کرنے سے پہلے مسجد میں جہاں چاہے نماز پڑھے اور جو سنتیں کہ بعد فرض کے پڑھی جاتی ہیں ان کو مسجد میں اسی جگہ پڑھنا چاہئے جہاں فرض نماز پڑھے اور اولیٰ یہ ہے کہ ایک قدم ہٹ جائے اور امام کو اپنی جگہ سے ضرور ہٹنا چاہئے یہ کافی میں لکھا ہے اور حلوانی نے ذکر کیا ہے کہ افضل یہ ہے کہ کل سنتیں اپنے گھر میں پڑھے مگر تروایح مسجد میں پڑھے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ سنتیں کبھی گھر پڑھا کرے اور صحیح یہ ہے کہ سب برابر ہیں کسی جگہ میں فضیلت زیادہ نہیں لیکن افضل وہ ہے کہ جو ریا سے زیادہ دور ہو اور اخلاص اور خشوع کے ساتھ زیادہ ملی ہوئی ہو یہ نہایہ میں لکھا ہے۔ ظہر سے پہلے اور جمعہ سے پہلے اور بعد جو چار رکعتیں پڑھے ان میں پہلے قعدہ میں درود کھنہ پڑھے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور جب تیسری رکعت کو کھڑا ہو تو سبحانک اللھم نہ پڑھے اس کے علاوہ جب چار نفل پڑھے پہلے قعدہ میں درود پڑھے اور تیسری رکعت میں سبحانک اللھم پڑھے اور اگر فجر کی دو سنتیں اور ظہر کی چار سنتیں پڑھ کر بیع و شراء یا کھانے پینے میں مشغول ہو تو سنتوں کا پھر اعادہ کرے لیکن ایک لقمہ کھانے اور یا ایک بار پینے سے سنت باطل نہیں ہوتی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر فرض نماز کے بعد باتیں کرلیں تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ سنتیں ساقط ہوجاتی ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ ساقط نہیں ہوتیں مگر ثواب کم ہو جاتا ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے نفل کی ہر رکعت میں الحمد اور سورہ پڑھے اگر ایک رکعت یا دو رکعتوں میں قرآت چھوڑ دی تو وہ دوگانہ باطل ہو گیا یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر نفل کی نماز اس گمان سے شروع کی کہ وہ اس کے ذمہ ہے پھر ظاہر ہوا کہ اس کے

۱؎ یعنی ایک ہی تحریمہ پر بہت دیر تک نفس کو روکنا پڑتا ہے شامی نے خیر الدین رملی سے نقل کیا کہ افضل یہ ہے کہ ہر شفعہ پر سلام پھیرنا چاہئے اور قبل مغرب کے دور کعتیں نہ مستحب ہیں

نہ مکروہ بلکہ اختصار کے ساتھ اگر پڑھی جائیں تو مباح ہیں کذا فی الشامی ۱۲ ے۲ افضل کہا گیا اصح یہ کہ مسجد میں یا گھر میں جہاں خلوص زیادہ ہو۔ برخلاف تراویح و تحیۃ المسجد و نماز سورج گہن و چاند گہن کے کہ یہ نوافل معتکف کے کہ یہ مسجد میں ہیں ۱۲ ے۳ اگر بھولے سے درود پڑھ لیا تو اس پر سجدہ سہو ہے لیکن شامی نے کہا کہ جمعہ کے بعد چار رکعتوں میں درود پڑھنے سے سجدہ سہو کا لازم آنا مسلم نہیں کیونکہ ان کا حکم اور سنتوں کا سا نہیں اس لیے کہ ان کو دو سلاموں سے پڑھنا درست ہے۔ ۱۲ ے۴ اگر کھانا لایا گیا اور نماز ہی خوف کرے دور ہونے مزے کا یا تھوڑی لذت جاتے رہنے کا تو اس کو کھائے پھر سنتیں پڑھے مگر جب کذ وے وقت کے جاتے رہنے سے تو اول سنتیں پڑھے پھر کھانا کھائے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (Page 343) Kitab-as-Salat (The Book of Prayer)

...there is no obligation, and if one breaks it, there is no requirement to repeat it; this is mentioned in *Zahidi*. Our scholars agree that if a voluntary (Nafl) prayer is intended without specification, i.e., four units (Rak'ats) were not specified, then no more than two units become mandatory. If one intends four Rak'ats, there is a difference of opinion; this is mentioned in *Khulasa*. For someone who starts a prayer intending four units of Nafl, according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), his prayer commences as two units; this is mentioned in *Qunya*. If a person performs four units of Nafl and does not intentionally sit for the middle sitting (Qa'da), according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), by way of juristic preference (*Istihsan*), his prayer is not invalidated (*Fasid*). However, by way of analogy (*Qiyas*), it should be invalidated, and this is the opinion of Imam Muhammad (RA). If one performs three units of Nafl and does not sit for the Qa'da after the second unit, the most correct opinion is that his prayer becomes invalid. If one performs six or eight units with only one final sitting, the scholars differ, and the most correct view is that, according to the Imam (Abu Hanifa), the prayer is invalidated based on analogy.

According to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the prayer would not be invalidated by way of *Istihsan*. Imam al-Saffar (RA) wrote in his copy of *Asl* that if someone does not sit in the first Qa'da of a Nafl prayer and stands for the third unit, according to the opinion of Imam Muhammad (RA), he should return to the sitting position and perform Qa'da. However, according to the opinion of Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), he should not return but perform the prostration of forgetfulness (*Sajda-e-Sahw*) at the end; this is mentioned in *Khulasa*. Regarding the four Rak'ats before Zuhr, according to Imam Muhammad (RA), the rule of voluntary prayers applies. According to Imam Abu Hanifa (RA), there is analogy and preference in this matter, and the preference is that the prayer is not invalidated; this is the adopted view mentioned in *Mudmarat*. In the Witr prayer, according to Imam Muhammad (RA), the rules of voluntary prayers apply, and according to Abu Hanifa (RA), there is also analogy and preference; the preference is that the Witr prayer is not invalidated, while analogy suggests it is invalidated. This is the adopted view mentioned in *Khulasa*.

If one starts a Nafl prayer without ritual ablution (*Wudu*) or in impure clothes, he has not entered the prayer at all. Since the start was invalid, no makeup (*Qadha*) is required of him; this is mentioned in *Muhit*. According to the most correct opinion, it is permissible for a person capable of standing to perform Nafl prayers sitting down

without any dislike; this is mentioned in *Sharh Majma' al-Bahrayn*, a work by Ibn al-Malak. If one starts a Nafl prayer standing and then intends to sit without a valid excuse, it is permissible according to Imam Abu Hanifa (RA) by way of *Istihsan*; this is mentioned in *Muhit*. If one starts the Nafl prayer standing and becomes tired, there is no harm in leaning on a staff or a wall; this is mentioned in *Sharh Jami' al-Saghir*, a work by Hasami.

Performing Nafl prayer by gesture (*Ishara*) without an excuse is not permissible. If a Nafl prayer is started and then broken: if it was broken in such a way that one exits the state of consecration (*Tahrima*), such as through speech or an act that breaks Wudu, then continuing the second two units based on the first is not correct. However, if it was invalidated in a way that one did not exit the *Tahrima*, for example, by omitting recitation, then continuing the second two units based on it is permissible; this is mentioned in *Tatar-khaniya*. If one performs a Nafl or Farz (obligatory) prayer sitting because they are unable to stand, during the recitation phase, they have the choice to sit either by encircling their knees with both hands or sitting cross-legged; this is quoted in *Tatar-khaniya* from *Sharh Tahawi*. The preferred way is to sit as one sits during the *Tashahhud* (testimony); this is mentioned in *Hidaya*. If one performs a part of the Nafl prayer sitting and then stands to complete the rest, it is permissible according to everyone; this is mentioned in *Muhit*, and if not, it is mentioned in *Muhit Sarkhasi*. For someone who performs Nafl prayer sitting, it is better to stand up for the bowing (*Ruku'*) and recite some Qur'an after standing. If he stands upright and bows without recitation, it is permissible, provided he stands fully upright.

1. If a Nafl prayer is started while riding and then one dismounts, they should complete the same initial prayer. Conversely, if one starts on the ground and then mounts a ride, they should not continue that prayer.
2. It is permissible to perform Nafl prayer sitting down despite being able to stand, and according to the most correct opinion, there is no dislike in doing so. However, the reward is halved. For obligatory prayers, if performed sitting due to a valid excuse, the reward is not diminished; this is argued using the Hadith from Sahih Bukhari in the *Book of Jihad*, which clearly states that when a servant is sick or traveling, rewards are recorded for him as they were when he was healthy and resident.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (३४३) किताब-अस-सलात (नमाज़ की किताब)

...ज़िम्मा नहीं है और तोड़ दी तो उसके ज़िम्मे इआदा (दोहराना) नहीं है, यह ज़ाहिदी में लिखा है। हमारे असहाब का इत्तिफाक है कि अगर बिना किसी कैद के नफ़्ल की नियत की, यानी चार रकतों की विशिष्टता नहीं की, तो दो रकतों से ज़्यादा लाज़िम नहीं होतीं। और जब चार रकतों की नियत करे तो उस सूरत में इख़्तिलाफ़ (मतभेद) है, यह 'खुलासा' में लिखा है। चार नफ़्लों की नियत करके जो नमाज़ शुरू करे, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक उसकी दो रकतों की नमाज़ शुरू होती है, यह 'कुन्या' में लिखा है। जिस शख्स ने चार नफ़्ल पढ़ीं और बीच के कायदा (बैठने की मुद्रा) में जान-बूझकर नहीं बैठा, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के नज़दीक 'इस्तेहसान' (न्यायशास्त्रीय वरीयता) के तौर पर उसकी नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) नहीं होती, और 'क़यास' (तर्क) यह है कि फ़ासिद हो जाए, और यही कॉल इमाम मुहम्मद रह. का है। और अगर तीन रकत नफ़्ल पढ़ी और दो रकतों के बाद कायदा नहीं किया, तो सही यह है कि उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और अगर छह रकतें या आठ रकतें एक ही कायदा से पढ़ीं, तो इसमें मशायख का इख़्तिलाफ़ है, और सही यह है कि इसमें इमाम के नज़दीक क़यास के अनुसार नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी।

और इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के नज़दीक इस्तेहसान के तौर पर नमाज़ फ़ासिद न होगी। इमाम अल-सफ़्फ़ार रह. ने अपनी असल की प्रति में लिखा है कि अगर कोई शख्स नफ़्ल नमाज़ के पहले कायदा में नहीं बैठा और तीसरी रकत के लिए खड़ा हो गया, तो इमाम मुहम्मद रह. के कॉल के अनुसार फिर कायदा की तरफ लौटे और कायदा करे, और इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के कॉल के अनुसार न लौटे और आखिर में 'सजदा-ए-सहव' (भूल का सजदा) करे, यह 'खुलासा' में लिखा है। और ज़ुहर से पहले चार रकतों में इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक नफ़्लों का हुक्म है और इमाम अबू हनीफ़ा रह. के नज़दीक इसमें क़यास और इस्तेहसान है, और इस्तेहसान यह है कि नमाज़ फ़ासिद नहीं होती, यही अपनाया गया है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। वित्र में इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक नफ़्लों का हुक्म है और अबू हनीफ़ा रह. के नज़दीक इसमें भी क़यास और इस्तेहसान है, और इस्तेहसान यह है कि नमाज़-ए-वित्र फ़ासिद नहीं होती, क़यास यह है कि फ़ासिद होती है, और यही अपनाया गया है, यह 'खुलासा' में लिखा है।

अगर बिना वज़ू के या अपवित्र कपड़ों में नफ़्ल नमाज़ शुरू कर दी, तो वह अपनी नमाज़ में दाखिल ही नहीं हुआ, अतः जब उसका आरंभ ही सही नहीं हुआ तो उस पर कज़ा (बाद में पढ़ना) भी लाज़िम

न होगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। जो शख़्स खड़े होने पर सक्षम है, उसके लिए सबसे सही कॉल के अनुसार बिना किसी नापसंदगी के बैठकर नफ़्ल नमाज़ पढ़ना जायज़ है, यह 'शरह मजमा अल-बहरैन' में लिखा है जो इब्न अल-मलिक की कृति है। जब नफ़्ल की नमाज़ खड़े होकर शुरू कर दी, फिर बिना किसी मजबूरी के बैठने का इरादा किया, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. के नज़दीक इस्तेहसान के तौर पर जायज़ है, यह 'मुहीत' में लिखा है। और जब खड़े होकर नफ़्ल की नमाज़ शुरू कर दी, फिर थक गया, तो अगर लाठी या दीवार का सहारा ले तो कोई हर्ज नहीं, यह 'शरह जामे अल-सगीर' में लिखा है जो हसामी की कृति है।

बिना मजबूरी के इशारे से नफ़्ल नमाज़ जायज़ नहीं। अगर नफ़्ल नमाज़ शुरू की फिर तोड़ दी, तो अगर इस तरह तोड़ी कि 'तहरीमा' (नमाज़ की शुरुआती स्थिति) से भी निकल गया, जैसे कि वज़ू टूटना या बात करना, तो दूसरी दो रकतों का आधार उस पर सही नहीं। और अगर इस तरह फ़ासिद की कि तहरीमा से नहीं निकला, जैसे कि किरत (पाठ) छोड़ दी, तो दूसरी दो रकतों का आधार उस पर जायज़ है, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। अगर नफ़्ल या फ़र्ज़ नमाज़ बैठकर पढ़ी और वह कियाम (खड़े होने) पर सक्षम नहीं है, तो किरत की हालत में उसे अधिकार है कि चाहे इस तरह बैठे कि दोनों हाथों से दोनों घुटनों को घेर ले, या चौकड़ी मारकर (पालथी मारकर) बैठे, यह 'तातारख़ानिया' में 'शरह तहावी' से उद्धृत किया गया है। और पसंदीदा यह है कि इस तरह बैठे जैसे तशहुद की हालत में बैठते हैं, यह 'हिदाया' में लिखा है। अगर नफ़्ल नमाज़ थोड़ी-सी बैठकर पढ़ी फिर खड़ा हो गया और बाकी खड़े होकर पढ़ी, तो सबके नज़दीक जायज़ है, यह 'मुहीत' में लिखा है, और अगर वैसा नहीं तो यह 'मुहीत सुर्ख़सी' में लिखा है। और जो शख़्स नफ़्ल नमाज़ बैठकर पढ़े और जब रुकूअ का इरादा करे तो खड़े होकर रुकूअ करे, तो उसके लिए बेहतर यह है कि खड़े होकर भी कुछ किरत कर ले, और अगर सीधा खड़ा हो गया और बिना किरत के रुकूअ कर दिया तो जायज़ है, और अगर सीधा खड़ा नहीं हुआ।

1. और अगर सवारी की हालत में नफ़्ल शुरू की, फिर नीचे उतर गया, तो उसी पहली नमाज़ को पूरा करे, और इसके विपरीत यानी ज़मीन पर शुरू की फिर सवार हो गया, तो उस पर आधार (कंटिन्यू) न करे।
2. नफ़्ल नमाज़ बैठकर पढ़ना जायज़ है बावजूद इसके कि खड़े होने की शक्ति हो, और सही कॉल के अनुसार इसमें कोई नापसंदगी भी नहीं है, लेकिन सवाब आधा है। फ़र्ज़ अगर किसी मजबूरी से बैठकर पढ़े तो सवाब कम न होने पर 'किताब अल-जिहाद' की बुखारी की हदीस से

दलील दी गई है कि स्पष्ट है कि जब बंदा बीमार या मुसाफिर होता है, तो उसके लिए वैसा ही लिखा जाता है जैसा वह तंदुरुस्ती और निवास की स्थिति में करता था।

...ذمہ نہیں ہے اور توڑ دی تو اس کے ذمہ اعادہ نہیں ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے کہ اگر بلا قید نفل کی نیت کی یعنی چار رکعتوں کی تخصیص نہ کی تو دو رکعتوں سے زیادہ لازم نہیں ہوتیں اور جب چار رکعتوں کی نیت کرے تو اس صورت میں اختلاف ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے چار نفلوں کی نیت کر کے جو نماز شروع کرے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی دو رکعتوں کی نماز شروع ہوتی ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے جس شخص نے چار نفل پڑھی اور بیچ کے قعدہ میں عمداً نہیں بیٹھا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بطور استحسان کے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور قیاس یہ ہے کہ فاسد ہو جائے اور وہی قول امام محمدؒ کا ہے اور اگر تین رکعت نفل پڑھی اور دو رکعتوں کے بعد قعدہ نہ کیا تو اصح یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر چھ رکعتیں یا آٹھ رکعتیں ایک قعدہ سے پڑھیں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور اصح یہ ہے کہ اس میں امام کے نزدیک قیاس کے بموجب نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بطور استحسان کے نماز فاسد نہ ہو گی امام الصفارؒ نے اصل کے اپنے نسخہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص نفل نماز کے پہلے قعدہ میں نہ بیٹھا اور تیسری رکعت کو کھڑا ہو گیا تو امام محمدؒ کے قول کے بموجب پھر قعدہ کی طرف کو لوٹے اور قعدہ کرے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے بموجب نہ لوٹے اور آخر میں سہو کا سجدہ کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور ظہر سے پہلے چار رکعتوں میں امام محمدؒ کے نزدیک نفلوں کا حکم ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں قیاس اور استحسان ہے اور استحسان یہ ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوتی یہی اختیار کیا گیا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ وتر میں امام محمدؒ کے نزدیک نفلوں کا حکم ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں بھی قیاس اور استحسان

ہے اور استحسان یہ ہے کہ نماز وتر فاسد نہیں ہوتی قیاس یہ ہے کہ فاسد ہوتی ہے اور یہی اختیار کیا گیا ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر بغیر وضو کے یا نجس کپڑے میں نفل نماز شروع کر دی تو وہ اپنی نماز میں داخل ہی نہیں ہوا پس جب اس کا شروع صحیح نہ ہوا تو اس پر قضا بھی لازم نہ ہو گی یہ محیط میں لکھا ہے جو شخص کھڑے ہونے پر قادر ہے اس کو اصح قول کے بموجب بلا کراہت بیٹھ کر نفل نماز پڑھنا جائز ہے یہ شرح مجمع البحرین میں لکھا ہے جو ابن الملک کی تصنیف ہے جب نفل کی نماز کھڑے ہو کر شروع کر دی پھر بلا عذر بیٹھ جانے کا ارادہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بطور استحسان کے جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور جب کھڑے ہو کر نفل کی نماز شروع کر دی پھر تھک گیا تو اگر عصا یا دیوار پر تکیہ لگائے تو مضائقہ نہیں یہ شرح جامع الصغیر میں لکھا ہے جو حسامی کی تصنیف ہے بلا عذر نفل نماز اشارہ سے جائز نہیں اگر نفل نماز شروع کی پھر توڑ دی تو اگر اس طرح توڑی کہ تحریمہ سے بھی نکل گیا جیسے کہ حدث یا کلام کیا تو دوسری دو رکعتوں کی بناء اس پر صحیح نہیں اور اگر اس طرح فاسد کی کہ تحریمہ سے نہیں نکلا مثلاً قرأت چھوڑ دی تو دوسری دو رکعتوں کی بناء اس پر جائز ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ اگر نفل یا فرض کی نماز بیٹھ کر پڑھی اور وہ قیام پر قادر نہیں ہے تو حالت قرأت میں اس کو اختیار ہے کہ چاہے اس طرح بیٹھے کہ دونوں ہاتھ دونوں زانوؤں کے گرد حلقہ کر لے اور چاہے چار زانو بیٹھے یہ تاتارخانیہ میں شرح طحاوی سے نقل کیا ہے اور مختار یہ ہے کہ اس طرح بیٹھے کہ جیسے تشہد کی حالت میں بیٹھتے ہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر نفل نماز تھوڑی سی بیٹھ کر پڑھی پھر کھڑا ہو گیا اور باقی کھڑے ہو کر پڑھی تو سب کے نزدیک جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر وہ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اور جو شخص نفل کی نماز بیٹھ کر پڑھے اور جب رکوع کا ارادہ کرے تو کھڑے ہو کر رکوع کرے تو اس کے

واسطے افضل یہ ہے کہ کچھ قرأت بھی پڑھ لے اور اگر سیدھا کھڑا ہو گیا اور بغیر قرأت کے رکوع کر دیا تو جائز ہے اور اگر سیدھا کھڑا نہیں ہوا۔

۱۔ اور اگر نفل کو شروع کیا حالت سواری میں پھر اتر پڑا تو اسی پہلی نماز کو پورا کرے یعنی باقی ہو اور اس کے عکس میں یعنی شروع کیا زمین پر پھر سوار ہو گیا بنا نہ کرے ۱۲ ۲۔ نفل نماز بیٹھنے پر پڑھنا جائز ہے باوجود کہ کھڑی ہونے کی قدرت کے اور اصح قول میں کچھ کراہت بھی نہیں ہے لیکن ثواب آدھا ہے فرض اگر عذر سے بیٹھ کر پڑھے تو ثواب کم نہ ہونے پر کتاب الجہاد کی حدیث بخاری سے استدلال کیا کہ مصرح ہے کہ جب بندہ بیمار یا مسافر ہوا تو اس کے واسطے مثل اُس کے لکھا جائے گا جو تندرستی و اقامت میں عمل کرتا تھا۔ ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) Book of Prayer (Kitab as-Salat) (Page 344)

...occurred and he performed the bowing (ruku), it is not permissible; this is stated in *al-Khulasa*. If one intends four units (rak'ahs) of prayer and breaks the prayer either after or before the first sitting (qa'dah), he must make up (qada) for two rak'ahs; this is recorded in *al-Kanz*. The same ruling applies to the Sunnah prayers of Dhuhr, as they are also considered voluntary (nafl) prayers. Some scholars have stated that, as a precaution, one should make up for four rak'ahs because they are considered as a single prayer unit; this is mentioned in *al-Hidayah* and *al-Kafi*, and it is the most correct (asah) opinion as stated in *al-Muzmarat*. The author of *al-Nisab* has explicitly confirmed this most correct view, and it is also written in *al-Bahr al-Raiq*.

If a person performing nafl prayer stands up for the third rak'ah and then remembers that he did not perform the sitting (qa'dah), he should return to the sitting position. The same rule applies to the Dhuhr Sunnahs. It is narrated from Ali al-Bazdawi (may Allah have mercy on him) that he should not return. However, if he had not specifically intended four rak'ahs and stood for the third, then remembered skipping the sitting, there is a consensus (ijma') that he must return. If he does not return, his nafl prayer will become void (fasid); this is mentioned in *al-Birjandi*.

If one intended four nafl rak'ahs, performed the sitting in the first pair, and then performed the salutation (salam) or spoke, no further obligation lies upon him. However, from Imam Abu Yusuf (RA), it is narrated that making up for two rak'ahs is mandatory. If one intended four nafl units and omitted recitation (qira'ah) in all rak'ahs or recited in only one rak'ah of the second pair, then according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), making up for the first two rak'ahs is mandatory.

If he recited in only one of the first two rak'ahs and in no others, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, he must make up four rak'ahs, whereas according to Imam Muhammad, he makes up for the first two. If he recited in both of the first two rak'ahs but in none of the others, or in both of the first two and in one of the last two, there is a consensus that making up the last two rak'ahs is mandatory.

The fundamental principle here is that according to Imam Muhammad, omitting recitation in both or even one of the first two rak'ahs invalidates the 'tahrima' (consecration/opening takbir). Once a prostration (sajdah) of a rak'ah is performed without recitation, building further prayer upon it is invalid. According to Imam Abu Yusuf, omitting recitation in the first pair does not invalidate the tahrima because

recitation is considered an additional pillar (rukn), as prayer can be valid without it in certain cases (such as for an illiterate person, a mute person, or a follower behind an imam). However, while the performance becomes void due to the omission, the tahrima remains, making it valid to start the next pair. According to Imam Abu Hanifa, omitting recitation in both of the first two rak'ahs invalidates the tahrima because there is universal consensus (ijma') on the obligation of recitation.

One who joins an imam in the first two rak'ahs of nafl and speaks before the imam enters the second pair must make up only the first two rak'ahs according to the two companions (Abu Yusuf and Muhammad). If he speaks after the imam starts the second pair and recitation had occurred in all four rak'ahs, he shall make up for four. If a person follows someone praying Dhuhr with the intention of nafl and then speaks, he should make up for four rak'ahs. If a person joined someone praying Dhuhr intending nafl, then remembered he had not prayed his own Dhuhr fard, he should terminate the prayer and restart his Dhuhr; no makeup is required for the aborted prayer. If someone was praying Dhuhr and another person intended to pray nafl behind him, but then remembered he himself hadn't prayed Dhuhr, he can change his intention and join for Dhuhr; his prayer will be valid and no makeup is necessary.

फतावा आलमगिरी ..... जिल्द (1) किताब-अस-सलात (नमाज़ का बयान) (पृष्ठ ३४४)

...हुआ और रुकू कर दिया तो यह जायज़ नहीं है, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर चार रकतों की नियत करके पहले क़ादा (बैठने) के बाद या उससे पहले नमाज़ तोड़ दी, तो दो रकतों की क़ज़ा करनी होगी; यह 'कन्ज़' में लिखा है। ज़ुहर की सुन्नतों का भी यही हुक्म है क्योंकि वे भी नफ़्ल की तरह हैं। कुछ विद्वानों ने कहा है कि एहतियातन (सावधानीवश) चार रकतों की क़ज़ा करे क्योंकि वे सब एक ही नमाज़ के समान हैं; यह 'हिदाया' और 'काफ़ी' में लिखा है और यही सबसे सही (असह्) मत है, जैसा कि 'मुज़मरात' में उल्लेख है। 'साहब-ए-निसाब' ने स्पष्ट किया है कि यही राय सही है, और यह 'बहर-उर-राइक' में भी लिखा है।

अगर नफ़्ल पढ़ने वाला तीसरी रकत के लिए खड़ा हो गया और फिर याद आया कि उसने क़ादा नहीं किया, तो उसे वापस बैठ जाना चाहिए। ज़ुहर की सुन्नतों का भी यही नियम है। अली बज़दवी (रह.) से रिवायत है कि वापस न लौटे। और अगर चार रकतों की नियत नहीं की थी और तीसरी के लिए खड़ा हो गया और याद आया कि क़ादा नहीं किया, तो इज्मा (आम सहमति) के अनुसार हुक्म है कि वापस लौटे। अगर वापस नहीं लौटेगा, तो नफ़्ल नमाज़ फासिद (अमान्य) हो जाएगी; यह 'बिरजन्दी' में लिखा है।

अगर चार नफ़्लों की नियत की और पहले जोड़े (दो रकतों) में क़ादा किया और सलाम फेर दिया या बातचीत की, तो उस पर और कुछ अनिवार्य नहीं है। इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) से रिवायत है कि उस पर दो रकतों की क़ज़ा अनिवार्य है। यदि चार नफ़्लों की नियत की और किसी भी रकत में क़िरात (क़ुरआन पाठ) नहीं किया, या दूसरे जोड़े में से केवल एक रकत में क़िरात की, तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) के अनुसार पहली दो रकतों की क़ज़ा अनिवार्य होगी।

यदि पहली दो रकतों में से केवल एक में क़िरात की और शेष किसी में नहीं, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के अनुसार चार रकतों की क़ज़ा करे, जबकि इमाम मुहम्मद के अनुसार पहली दो की। यदि पहली दो में क़िरात की और बाद वाली किसी में नहीं, या पहली दो में और बाद वाली दो में से किसी एक में की, तो इज्मा के अनुसार बाद की दो रकतों की क़ज़ा लाज़िम होगी।

मूल सिद्धांत यह है कि इमाम मुहम्मद के अनुसार, पहली दो रकतों में या उनमें से एक में क़िरात छोड़ने से 'तहरीमा' (नमाज़ का बंधन) बातिल हो जाता है। बिना क़िरात के सज्दा करने पर आगे नमाज़ जारी रखना सही नहीं है। इमाम अबू यूसुफ़ के अनुसार, पहले जोड़े में क़िरात छोड़ने से

तहरीमा बातिल नहीं होता क्योंकि क़िरात एक अतिरिक्त रुकन है, क्योंकि कुछ स्थितियों में (जैसे अनपढ़ या मुक्तदी के लिए) बिना क़िरात के भी नमाज़ मान्य होती है। लेकिन क़िरात छोड़ने से अदायगी फासिद हो जाती है, तहरीमा बातिल नहीं होता, इसलिए दूसरे जोड़े में नमाज़ शुरू करना सही है। इमाम अबू हनीफ़ा के अनुसार पहली दोनों रकतों में छोड़ने से तहरीमा बातिल हो जाता है क्योंकि क़िरात के वाजिब होने पर पूरी उम्मत का इज्मा है।

जो व्यक्ति इमाम के साथ नफ़्ल की पहली दो रकतों में शामिल हुआ और इमाम के दूसरे जोड़े में प्रवेश से पहले बातचीत की, तो उस पर केवल पहली दो रकतों की क़ज़ा होगी। यदि इमाम के दूसरे जोड़े को शुरू करने के बाद बात की और चारों में क़िरात हो चुकी थी, तो चार रकतों की क़ज़ा करेगा। यदि कोई ज़ुहर पढ़ने वाले के पीछे नफ़्ल की नियत से शामिल हुआ और फिर बात कर ली, तो चार रकतों की क़ज़ा करे। यदि किसी ने ज़ुहर के इमाम के पीछे नफ़्ल की नियत की, फिर याद आया कि अपनी ज़ुहर की फ़र्ज़ नमाज़ नहीं पढ़ी है, तो उसे तोड़कर नए सिरे से अपनी ज़ुहर की तकबीर कहे, तो उस पर कोई क़ज़ा नहीं है।

ہوا اور رکوع کر دیا تو جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر چار رکعتوں کی نیت کر کے قعدہ اولیٰ کے بعد یا پہلے نماز توڑ دی تو دو رکعتوں کی قضا کرے یہ کنز میں لکھا ہے اور ظہر کی سنتوں کا بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ وہ بھی نفل ہیں اور بعضوں نے کہا ہے کہ احتیاطاً چار رکعتوں کی قضا کرے اس لئے کہ وہ سب بمنزلہ ایک نماز کے ہے یہ ہدایہ اور کافی میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور صاحب نصاب نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ یہی اصح ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر نفل پڑھنے والا تیسری رکعت کو کھڑا ہو گیا پھر یاد آیا کہ اس نے قعدہ نہیں کیا تو اس کو چاہئے کہ عود کرے ظہر کی سنتوں کا بھی یہی حکم ہے اور علی بزودی رحمتہ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ عود نہ کرے اور اگر چار رکعتوں کی نیت نہ کی اور تیسری کو کھڑا ہو گیا اور اس کو یاد آیا کہ قعدہ نہیں کیا ہے تو بالاجماع یہ حکم ہے کہ عود کرے اور اگر عود نہیں کرے گا تو نفل کی نماز فاسد ہو جائے گی یہ برجندی میں لکھا ہے اگر چار نفلوں کی نیت کی اور پہلے دو گانہ میں قعدہ کیا اور سلام پھیرا یا کلام کیا تو اس پر کچھ اور لازم نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ اس پر دو رکعتوں کی قضا لازم ہے اگر چار نفلوں کی نیت کی اور کسی رکعت میں قرآت نہ کی یا دوسرے دو گانہ میں سے صرف ایک رکعت میں قرآت کی تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس پر پہلی دو رکعتوں کی قضا لازم ہو گی اور اگر پہلی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت میں قرآت کی اور کسی رکعت میں قرآت نہ کی تو امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعتوں کی قضا کرے اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی دو رکعتوں کی قضا کرے اور اگر پہلی دو رکعتوں میں قرآت کی اور کسی رکعت میں قرآت نہ کی یا پہلی دو رکعتوں میں اور پچھلی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت میں قرآت کی تو بالاجماع اس

پر پچھلی دو رکعتوں کی قضا لازم ہو گی اور اگر دوسری دو رکعتوں میں قرآت کی اور کسی میں قرآت نہ کی یا پچھلی دونوں رکعتوں میں اور پہلی دو رکعتوں میں ایک رکعت میں قرآت کی تو بالاجماع اس پر پہلی دو رکعتوں کی قضا لازم ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک پہلی دو رکعتوں میں یا پہلی دونوں رکعتوں میں سے ایک رکعت میں قرآت چھوڑنے سے تحریمہ باطل ہو جاتا ہے اور جب بلا قرآت رکعت کا سجدہ کر لیا تو اس کے اوپر بنا صحیح نہیں اور امام یوسفؒ کے نزدیک پہلے دو گانہ میں قرآت چھوڑنے سے تحریمہ باطل نہیں ہوتا اس واسطے کہ قرآت ایک رکن زائد ہے اس لئے کہ بعض صورتوں میں نماز بغیر قرآت بھی ہو جاتی ہے جیسے کہ امی اور گونگے اور مقتدی کی نماز لیکن قرآت چھوڑنے سے ادا فاسد ہو جاتی ہے تحریمہ باطل نہیں ہوتا پس دوسرے دوگانہ میں نماز شروع کرنا صحیح ہی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی دونوں رکعتوں میں چھوڑنے سے تحریمہ باطل ہو جاتا ہے اس لئے کہ قرآت کے واجب ہونے پر تمام امت کا اجماع ہے پس اس پر بنا صحیح نہ ہو گی اور پہلی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت میں قرآت چھوڑنے میں اختلاف ہے پس ہم نے قضا کے لازم ہونے میں اس کے باطل ہونے کا حکم کیا اور دوسرے دو گانہ کے لازم ہو جانے میں احتیاطاً اس کو باقی رکھا یہ تہین میں لکھا ہے۔ جو امام کے ساتھ نفل کی پہلی دو رکعتوں میں داخل ہوا اور اس نے امام کے دوسرے دو گانہ میں داخل ہونے سے پہلے کلام کر دیا تو اس پر صاحبین کے نزدیک صرف پہلی دو رکعتوں کی قضا لازم ہو گی اور اگر امام کے دوسرے دو گانہ کے شروع کرنے کے بعد کلام کیا اور چار رکعتوں میں قرآت کر لی تھی تو چار رکعت کی قضا کرے گا اور اگر دوسرے دو گانہ میں اقتدا کیا تھا اور امام کے ساتھ سلام پھیر دیا تو پہلی دو رکعتوں کی قضا لازم آئے گی اگر کسی نے نفلوں کی نیت باندھ کر ظہر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے اول نماز یا آخر میں اقتدا کیا پھر کلام کر دیا تو چار رکعتوں کی قضا کرے کسی شخص نے ظہر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے نفلوں

کی نیت سے اقتدا کیا پھر اس کو یاد آیا کہ اس نے ظہر کے فرض نہیں پڑھے پھر اس نے اس کو قطع کر کے ظہر کی نماز کی از سر نو تکبیر کہی تو اس پر قضا نہیں ہے کوئی شخص ظہر کی نماز پڑھتا تھا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اپنے اوپر لازم کر لیا کہ اس شخص کے پیچھے یہی نفل پڑھوں پھر اس کو یاد آیا کہ اس نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی تو اس کے ساتھ ظہر کی نیت کر کے داخل ہو گیا تو وہ اس کی ظہر کی نماز ہو جائے گی اور کوئی قضا لازم نہ ہو گی

Fatawa 'Alamgiri..... Volume ① (345) Book of Prayer (Kitab al-Salat)

If a person, after performing four units of supererogatory prayer (nafl), starts a fifth rak'at and another person joins him in that fifth rak'at, and then the Imam invalidates his prayer, the follower (muqtadi) must make up (qaza) four rak'ats. If a person had performed two rak'ats and someone joined him, and then the follower suffered a nosebleed and went to perform ablution (wudu), after which the Imam performed three rak'ats, and then the follower spoke, and the Imam completed the prayer at six rak'ats, then the follower shall make up four rak'ats; this is written in *Muhit al-Sarakhsi*. Similar issues are mentioned: if someone makes a vow (nazr) to perform Sunnah prayers and fulfills that vow, the Sunnah is fulfilled. However, Tajuddin, the author of *Muhit*, stated that the Sunnah would not be fulfilled because, due to the obligation of the vow, it becomes a different prayer and thus cannot stand in place of the Sunnah; this is written in *Bahr al-Raiq*. If a person says, "I vow for the sake of Allah to pray one day," then two rak'ats become obligatory upon him; this is written in *Quniya*. If someone vows to perform a month's worth of prayers, then the number of obligatory (fard) and Witr prayers for that month become mandatory upon him, but the Sunnah prayers do not. However, he should perform four rak'ats each in place of Witr and Maghrib prayers; this is written in *Bahr al-Raiq*. If a person says, "I vow for the sake of Allah to perform two rak'ats without wudu[1]," it will not be obligatory upon him; this is written in *Siraj al-Wahaj*. If a vow is made to pray without Quranic recitation (qira'at), then according to our three scholars, it becomes obligatory upon him with recitation. If someone says, "I vow for the sake of Allah to pray half a rak'at or one rak'at," then two rak'ats become mandatory; this is the opinion of Imam Abu Yusuf, and this is the preferred view. If three rak'ats are vowed, then four rak'ats become mandatory. If someone vows to pray eight rak'ats for the Dhuhr prayer, then only the four obligatory rak'ats of Dhuhr become mandatory; this is written in *Khulasa*. If someone vows to perform two rak'ats and performs them while sitting, it is permissible, but it is not permissible to perform them while riding; this is written in *Sirajiyah*. If someone vows to pray while standing, it becomes mandatory to pray standing, and leaning on something is disliked (makruh); this is written in *Muhit al-Sarakhsi*. If someone says, "For the sake of Allah, it is upon me to pray two rak'ats today," and does not pray them, he must make them up. If he swore an oath by Allah to pray two rak'ats today and did not, he should give atonement (kaffara) for the oath, and qaza is not mandatory. If someone vows to pray in Masjid al-Haram or Bayt

al-Maqdis and prays elsewhere, it is permissible; Imam Zufar disagrees on this; this is written in *Sirajiyah*.

Section: Regarding Taraweeh

The Taraweeh consists of five *tarweeha* (rest intervals), and each *tarweeha* consists of four rak'ats performed with two salams[2]. This is written in *Sirajiyah*. If one exceeds five *tarweehas* with the congregation, it is disliked (makruh) according to us; this is written in *Khulasa*. The correct view is that its time is after the 'Isha prayer until dawn (fajr), both before and after Witr. To the extent that if it becomes clear that the 'Isha prayer was performed without wudu, but Taraweeh and Witr were performed with wudu, then the Taraweeh must be repeated along with 'Isha, but Witr need not be repeated because Taraweeh is subordinate to 'Isha; this is the opinion of Imam Abu Hanifa. This is because Witr is not subordinate to 'Isha in its own time, and performing the 'Isha prayer before it is mandatory due to the required order (tartib), and the requirement of order is waived due to forgetfulness. Therefore, if Witr is accidentally performed before 'Isha, it will be valid. However, if Taraweeh is performed before 'Isha, it will not be valid because the time for Taraweeh begins only after the performance of 'Isha. Thus, what was performed before 'Isha will not be counted. According to the two companions (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad), like Taraweeh, Witr also...

---

1. If a vow is made to pray without wudu or without recitation, it is mandatory according to Abu Yusuf, and the restrictive condition is considered void.
2. In this context, one should sit between each *tarweeha* for a duration equal to one *tarweeha*.

फतावा-ए-आलमगीरी..... जिल्द ① (345) किताबुस-सलात (नमाज़ का बयान)

यदि किसी व्यक्ति ने चार रकात नफ़्ल पढ़कर पांचवीं रकात शुरू की और किसी अन्य व्यक्ति ने पांचवीं रकात में उसका अनुसरण (इक्तिदा) किया, फिर इमाम ने अपनी नमाज़ को फ़ासिद (निरस्त) कर दिया, तो मुक्तदी चार रकातों की क़ज़ा करेगा। और यदि किसी ने दो रकात पढ़ी थीं और उसी समय किसी और ने उसके पीछे इक्तिदा किया, फिर मुक्तदी की नकसीर (नाक से खून) फूटी और वह वज़ू करने चला गया, फिर उसके बाद इमाम ने तीन रकात पढ़ीं, फिर मुक्तदी ने बातचीत कर ली और इमाम ने छह रकातों पर नमाज़ पूरी कर दी, तो मुक्तदी चार रकातों की क़ज़ा करेगा, यह 'मुहित-ए-सरख़सी' में लिखा है। इसी प्रकार के ये मसले हैं: यदि किसी ने सुन्नतों की नज़र (मन्नत) की और उस नज़र को पूरा किया, तो सुन्नत अदा हो गई, लेकिन 'मुहित' के लेखक ताज-उल-दीन साहब ने कहा है कि उसकी सुन्नत अदा नहीं होगी, क्योंकि संकल्प (इल्तिज़ाम) के कारण वह दूसरी नमाज़ बन गई, अतः वह सुन्नत का स्थान नहीं लेगी, यह 'बहर-उर-रायक़' में लिखा है। यदि किसी ने कहा कि मैंने अल्लाह के लिए मन्नत की है कि एक दिन नमाज़ पढ़ूंगा, तो उस पर दो रकात अनिवार्य होंगी, यह 'कुनिया' में लिखा है। यदि किसी ने महीने भर की नमाज़ों की मन्नत की, तो उस पर महीने भर की जितनी फ़र्ज़ और वित्र नमाज़ें हैं, उतनी अनिवार्य होंगी, सुन्नतें अनिवार्य नहीं होंगी। लेकिन उसे चाहिए कि वित्र और मग़रिब की नमाज़ों के बदले चार-चार रकात पढ़े, यह 'बहर-उर-रायक़' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने कहा कि मैंने अल्लाह के वास्ते बिना वज़ू १ रकात पढ़ने की मन्नत की है, तो उस पर यह अनिवार्य नहीं होगा, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। और यदि बिना क़िराअत (कुरान पाठ) के नमाज़ की मन्नत की, तो हमारे तीनों विद्वानों के अनुसार क़िराअत के साथ उस पर नमाज़ अनिवार्य होगी। यदि किसी ने कहा कि मैंने अल्लाह के लिए मन्नत की है कि आधी रकात या एक रकात पढ़ूंगा, तो उस पर दो रकात अनिवार्य होंगी, यह इमाम अबू यूसुफ का कथन है और यही श्रेष्ठ है। यदि तीन रकातों की मन्नत की, तो चार रकात अनिवार्य होंगी। यदि किसी ने ज़ोहर की नमाज़ आठ रकात पढ़ने की मन्नत की, तो उस पर केवल ज़ोहर की चार रकात अनिवार्य होंगी, यह 'खुलासा' में लिखा है। किसी ने दो रकात पढ़ने की मन्नत की और उन्हें बैठकर पढ़ा, तो वैध है, परन्तु सवारी पर पढ़ा तो वैध नहीं है, यह 'सिराजिया' में लिखा है। यदि किसी ने खड़े होकर नमाज़ पढ़ने की मन्नत की, तो उस पर खड़े होकर नमाज़ पढ़ना वाजिब होगा और किसी चीज़ का सहारा लेना मकरूह होगा, यह 'मुहित-ए-सरख़सी' में लिखा है। यदि किसी ने कहा कि अल्लाह के लिए मेरे जिम्मे यह है कि आज दो रकात पढ़ूँ और नहीं पढ़ीं, तो उन दोनों की क़ज़ा करे। यदि अल्लाह की कसम खाई कि

आज दो रकात पढ़ूंगा और नहीं पढ़ीं, तो कसम का कफ़्फ़ारा (प्रायश्चित) दे, क़ज़ा अनिवार्य नहीं है। यदि किसी ने मन्नत की कि मैं मस्जिद-ए-हराम या बैत-उल-मक़दिस में नमाज़ पढ़ूंगा और कहीं और पढ़ ली, तो वैध है, इमाम ज़फ़र का इसमें मतभेद है, यह 'सिराजिया' में लिखा है।

अध्याय: तरावीह के बयान में

तरावीह पांच 'तरवीहा' होती हैं, और हर तरवीहा में चार रकात दो सलाम के साथ होती हैं २। यह 'सिराजिया' में लिखा है। यदि जमात के साथ पांच तरवीहा से अधिक पढ़ी जाएं तो हमारे निकट मकरूह है, यह 'खुलासा' में लिखा है। सही बात यह है कि इसका समय ईशा के बाद से फ़ज्र के उदय होने तक, वित्र से पहले और बाद में है। यहाँ तक कि यदि पता चले कि ईशा बिना वज़ू के पढ़ी गई थी और तरावीह तथा वित्र वज़ू के साथ पढ़े गए थे, तो ईशा के साथ तरावीह को भी दोहराया जाएगा, वित्र को नहीं, क्योंकि तरावीह ईशा के अधीन है; यह इमाम अबू हनीफ़ा का कथन है। इसका कारण यह है कि वित्र अपने समय में ईशा के अधीन नहीं है, और ईशा की नमाज़ को उससे पहले पढ़ना 'तरतीब' (क्रम) के कारण वाजिब है, और भूल की स्थिति में तरतीब समाप्त हो जाती है। अतः यदि भूलकर वित्र ईशा से पहले पढ़ ली गई, तो वह सही हो जाएगी, लेकिन तरावीह यदि ईशा से पहले पढ़ी गई तो वह सही नहीं होगी, क्योंकि तरावीह का समय ईशा के अदा होने के बाद शुरू होता है। अतः जो ईशा से पहले पढ़ा गया उसका महत्व नहीं होगा। और 'साहिबैन' (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मुहम्मद) के निकट तरावीह की तरह वित्र भी...

---

1. बिना वज़ू या बिना क़िराअत के मन्नत की, तो अबू यूसुफ के अनुसार वह अनिवार्य है और शर्त बेकार है।
2. अर्थात् हर तरवीहा के बीच में एक तरवीहा की अवधि के बराबर बैठना चाहिए।

کسی شخص نے چار نفل پڑھ کر پانچویں رکعت شروع کی اور ایک شخص نے پانچویں رکعت میں اس کا اقتدا کیا پھر امام نے اپنی نماز کو فاسد کر دیا تو مقتدی چار رکعتوں کی قضا کرے اور اگر کسی شخص نے دو رکعتیں پڑھی تھیں اور اس وقت کسی اور نے اس کے پیچھے اقتدا کیا پھر مقتدی کی نکسیر پھوٹی اور وضو کرنے کو گیا پھر اس کے بعد امام نے تین رکعتیں پڑھیں پھر مقتدی نے کلام کر لیا اور امام نے چھ رکعتوں پر نماز تمام کر دی تو مقتدی چار رکعتوں کی قضا کریگا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اسی سے ملتے ہوئے ہیں یہ مسئلے اگر کسی نے سنتوں کی نذر کی اور اس نذر کو ادا کیا تو سنت ادا ہو گئی اور تاج الدین صاحب محیط نے یہ کہا ہے کہ اس کی سنت ادا نہ ہوگی اس لئے کہ اس کے التزام کے سبب سے وہ دوسری نماز ہو گئی پس قائم مقام سنت کے نہ ہو گی یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے اللہ کے واسطے نذر کی ہے کہ ایک دن نماز پڑھوں گا تو اس پر دو رکعتیں لازم ہوں گی یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ اور اگر کسی نے مہینہ بھر کے نمازوں کی نذر کی تو مہینہ بھر کے جتنے فرض اور وتر ہیں اتنی نمازیں اس پر لازم ہوں گی سنتیں لازم نہ ہوں گی لیکن اس کو چاہیے کہ وتر اور مغرب کی نمازوں کے بدلے چار چار رکعتیں پڑھے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے کسی شخص نے کہا کہ میں نے نذر کی ہے اللہ کی واسطے بغیر وضو ۱ـہ دو رکعتیں پڑھوں گا تو اس پر لازم نہ ہو گا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اگر بغیر قرأت کے نماز کی نذر کی تو ہمارے تینوں عالموں کے نزدیک قرأت سے اس پر لازم ہوگی اور اگر کسی نے کہا کہ میں نے اللہ کے واسطے نذر کی ہے کہ آدھی رکعت پڑھوں گا یا ایک رکعت پڑھوں گا تو اس پر دو رکعتیں لازم ہوں گی یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اور یہی مختار ہے اور اگر تین رکعتوں کی نذر کی تو چار رکعتیں لازم ہوں گی اور

اگر کسی نے ظہر کی نماز آٹھ رکعتوں سے پڑھنے کی نذر کی تو اس پر صرف ظہر کی چار رکعتیں لازم ہوں گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے کسی نے دو رکعتیں پڑھنے کی نذر کی اور ان کو بیٹھ کر ادا کیا تو جائز ہے اور سواری پر ادا کیا تو جائز نہیں یہ سراجیہ میں لکھا ہے اگر کسی نے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی نذر کی تو کھڑے ہو کر اس کو نماز پڑھنا واجب ہو گی اور کسی چیز پر سہارا دینا مکروہ ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر کسی نے کہا کہ اللہ کیلئے میں مرے ذمہ یہ ہے کہ آج دو رکعتیں پڑھوں اور نہ پڑھیں تو ان دونوں رکعتوں کو قضا کرے اور اگر اللہ کی قسم کھائی کہ آج دو رکعتیں پڑھوں گا اور نہ پڑھیں تو قسم کا کفارہ دے اور قضا اس پر لازم نہیں اگر کسی نے نذر کی کہ میں مسجد حرام میں یا بیت المقدس میں نماز پڑھوں گا اور کہیں اور نماز پڑھی تو جائز ہے امام زفرؒ کا اس میں خلاف ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے۔

فصل تراویح کے بیان میں

اور وہ پانچ ترویحہ ہوتے ہیں ہر ترویحہ میں چار رکعتیں دو سلاموں سے ہوتے ہیں ۲ے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور اگر جماعت کے ساتھ پانچ ترویحوں پر زیادتی کرے تو ہمارے نزدیک مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور صحیح یہ ہے کہ وقت اس کا عشاء کے بعد طلوع فجر تک وتر سے پہلے اور بعد ہے یہاں تک کہ اگر ظاہر ہو گیا کہ عشا بغیر وضو پڑھی تھی اور تراویح اور وتر وضو سے پڑھے تو عشاء کے ساتھ تراویح کا بھی اعادہ کرے وتر کا اعادہ نہ کرے اس لئے کہ تراویح عشا کی تابع ہے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اس لئے کہ وتر اپنے وقت میں عشا کا تابع نہیں اور عشا کی نماز کا اس پر مقدم کرنا ترتیب کی وجہ سے واجب ہے اور بھولنے کے عذر سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے پس اگر بھول کر وتر عشا سے پہلے پڑھ لی تو صحیح ہو جائے گی اور تراویح اگر عشا سے پہلے پڑھ لی تو صحیح نہ ہو گی اس لئے کہ وقت تراویح کا عشاء کے ادا

ہونے کے بعد ہے پس جو عشاء سے پہلے ادا کیا اس کا اعتبار نہ ہو گا اور صاحبین کے نزدیک تراویح کی طرح وتر بھی

۱؎ قول بغیر وضو یا بغیر قرأت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور قید لغو ہے ۱۲

۲؎ پس یہ جملہ میں اور ہر ترویحہ کے درمیان میں بقدر ایک ترویحہ کے بیٹھے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 336 Book of Prayer

These are part of the Isha prayer; hence, their time begins after the Isha prayer has been performed. Therefore, if one mistakenly performs them before the Isha prayer, they must be repeated according to the 'Sahibayn' (Imams Abu Yusuf and Muhammad), similar to the rule for Taraweeh. In summary, while there is a difference of opinion regarding the repetition of Witr, there is consensus on repeating the Taraweeh and the Sunnah prayers of Isha if time remains; this is stated in *Al-Tabyin*. Sitting for the duration of one 'Tarweeha' (rest interval) after every two Tarweehas (four rakats), as well as between the fifth Tarweeha and the Witr prayer, is recommended (Mustahab); this is stated in *Al-Kafi* and *Al-Hidayah*. However, if the Imam feels that sitting between the fifth Tarweeha and Witr will be burdensome for the congregation, he should not sit; this is stated in *Sirajiyah*. During the sitting period, people have the option to either recite Tasbih or remain silent. The people of Makkah perform seven circuits of Tawaf and pray two rakats of prayer [during these breaks], while the people of Madinah pray four additional rakats; this is stated in *Al-Tabyin*. Taking rest after five salams (ten rakats) is disliked (Makruh) according to the majority; this is stated in *Al-Kafi* and is the correct view as per *Al-Khulasah*. Delaying Taraweeh until one-third or half of the night is recommended. There is a difference of opinion about performing it after midnight, but the most correct view is that it is not disliked. Taraweeh is a Sunnah of the Messenger of Allah ﷺ, though some say it is the Sunnah of Umar (RA); the first view is more correct, as stated in *Jawahir al-Akhlati*. Taraweeh is a Sunnah for both men and women; this is stated in *Zahidi*. According to us, Taraweeh is originally Sunnah, as narrated by Hasan from Imam Abu Hanifa, while some have called it Mustahab; the first view is more correct. Performing it in congregation is 'Sunnah al-Kifayah' (a communal Sunnah); this is stated in *Al-Tabyin* and is the most correct view according to *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If Taraweeh is performed without a congregation or if women pray Taraweeh individually in their homes, the obligation is fulfilled; this is stated in *Mi'raj al-Dirayah*. If all residents of a mosque's locality abandon the congregational Taraweeh, they have acted wrongly and will be sinful; this is stated in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If an individual leaves the congregation and prays at home, they miss the additional merit, but there is no evil or abandonment of Sunnah in doing so. However, if a person is someone whom people follow and their presence increases the congregation or their absence decreases it, they should not leave the congregation; this is stated in *Siraj al-Wahaj*. Regarding praying in congregation at home, scholars differ; the correct view is that

there is merit in congregational prayer at home, but there is an additional merit in performing it in the mosque. Thus, praying in congregation at home gains the congregational merit but loses the secondary (mosque) merit. Abu Ali Nasafi stated this, and the correct view is that performing Taraweeh in congregation in the mosque is superior, which is the same rule as for obligatory (Fard) prayers. If a jurist (Faqih) is also an expert reciter (Qari), it is superior and better for him to perform Taraweeh with his own recitation rather than following another; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. The Imam [Abu Hanifa] said that if the Imam of the local mosque recites the Quran incorrectly, there is no harm in leaving one's mosque and seeking a congregational Taraweeh elsewhere. The same applies if another Imam has a more gentle and melodious voice. From this, it is evident that if the Quran is not completed (Khatm) in the local mosque, one should leave the local mosque and search for mosques where the Khatm is being performed.

It is stated in *Al-Muhit* that the congregation should not appoint someone as Imam merely for being a pleasant singer; rather, they should appoint one who recites correctly, because when an Imam recites in an overly melodic voice, it can disturb spiritual focus and contemplation; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*. Witr should be prayed in congregation only during Ramadan; there is a consensus among Muslims on this, as mentioned in *Al-Tabyin*. In Ramadan, performing Witr with the congregation [is better than] praying it at home...

1. Another opinion is that Isha and Witr are performed between the units of Taraweeh; this is correct and *Al-Khulasah* says this is what is inherited and narrated (*Nuqayah*). In *Al-Tabyin*, it is after Isha, whether before or after Witr; this is validated as correct in *Al-Hidayah*, *Al-Ghaniyah*, and *Al-Muhit*. Thus, if some rakats are missed and the Imam stands for Witr, join the Witr and complete the missed rakats later (*Al-Muharrar*). 2. Because it is a night prayer (Sh), it is essentially Tahajjud, as stated by Sheikh al-Muhaddith.

ये ईशा की नमाज़ के अंतर्गत हैं, अतः इनका समय ईशा की नमाज़ अदा करने के बाद शुरू होता है। इसलिए अगर कोई भूलकर भी ईशा की नमाज़ से पहले इन्हें पढ़ ले, तो 'साहिबैन' (इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद) के नज़दीक तरावीह की तरह इनका दोहराना (एआदा) वाजिब होगा। संक्षेप में यह कि वित्र के दोहराने में मतभेद है, लेकिन तरावीह और ईशा की सुन्नतों के दोहराने पर, यदि समय शेष हो, तो आम सहमति है; यह 'तब्बीन' में लिखा है। दो-दो तरवीह (आराम के अंतराल) के बीच एक तरवीह के बराबर बैठना, और इसी तरह पांचवीं तरवीह और वित्र के दौरान बैठना मुस्तहब (पसंदीदा) है; यह 'काफ़ी' में लिखा है और यही 'हिदाया' में भी है। यदि इमाम को लगे कि पांचवीं तरवीह और वित्र के बीच बैठना जमाअत के लोगों पर भारी पड़ेगा, तो न बैठे; यह 'सिराजिया' में लिखा है। बैठने के समय लोगों को विकल्प है, चाहे तो तस्बीह पढ़ते रहें या खामोश बैठे रहें। मक्का के लोग (इस दौरान) सात बार तवाफ़ करते हैं और दो रकअत नमाज़ पढ़ते हैं, और मदीना के लोग चार रकअतें और पढ़ते हैं; यह 'तब्बीन' में लिखा है। पांच सलामों (दस रकअत) के बाद आराम करना जम्हूर (बहुमत) के नज़दीक मकरूह है; यह 'काफ़ी' में लिखा है और यही सही है; यह 'खुलासा' में लिखा है। तरावीह को तिहाई रात तक या आधी रात तक विलंबित करना मुस्तहब है। आधी रात के बाद इसे अदा करने में मतभेद है, और सही यह है कि यह मकरूह नहीं है। तरावीह रसूलुल्लाह ﷺ की सुन्नत है, जबकि कुछ ने कहा है कि यह हज़रत उमर (रज़ि.) की सुन्नत है; पहला कथन अधिक सही है, यह 'जवाहर अल-अखलाती' में लिखा है। तरावीह पुरुषों और महिलाओं दोनों के लिए सुन्नत है; यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। हमारे नज़दीक मूल तरावीह सुन्नत है, यह हसन ने इमाम अबू हनीफ़ा से रिवायत की है, जबकि कुछ ने मुस्तहब कहा है, लेकिन पहला कथन अधिक सही है। जमाअत के साथ इसे पढ़ना 'सुन्नत-ए-किफ़ाया' है; यह 'तब्बीन' में लिखा है और यही अधिक सही है; यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। अगर तरावीह जमाअत के बिना पढ़ी जाए या महिलाएं अपने घरों में अलग-अलग तरावीह पढ़ें, तो तरावीह अदा हो जाएगी; यह 'मेराजुद दराया' में लिखा है। अगर मस्जिद के सभी निवासी तरावीह की जमाअत छोड़ दें, तो उन्होंने बुरा किया और वे गुनहगार होंगे; यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति जमाअत छोड़ दे और अपने घर में पढ़ ले, तो उसने फ़ज़ीलत (पुण्य) खो दी, लेकिन इसमें कोई बुराई या सुन्नत का त्याग नहीं है। यदि कोई ऐसा व्यक्ति हो जिसका लोग अनुसरण करते हों और उसके आने से जमाअत बढ़ेगी या न आने से जमाअत घटेगी, तो उसे जमाअत नहीं छोड़नी चाहिए; यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। यदि कोई

अपने घर में जमाअत के साथ नमाज़ पढ़े, तो इसमें विद्वानों का मतभेद है; सही यह है कि घर में जमाअत की फ़ज़ीलत है और मस्जिद में दूसरी फ़ज़ीलत भी है। अतः यदि कोई घर में जमाअत से तरावीह पढ़ेगा, तो उसे जमाअत की फ़ज़ीलत मिल जाएगी लेकिन दूसरी (मस्जिद वाली) फ़ज़ीलत छूट जाएगी। अबू अली नसफ़ी ने यही कहा है। सही बात यह है कि तरावीह का जमाअत के साथ मस्जिद में अदा करना अफ़ज़ल (बेहतर) है, और यही नियम फ़र्ज़ नमाज़ों में भी है। यदि कोई फ़क़ीह क़ारी (विद्वान और अच्छा पढ़ने वाला) हो, तो उसके लिए बेहतर यह है कि अपनी क़िरात (पाठ) से तरावीह पढ़े और दूसरे का अनुसरण न करे; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। इमाम ने कहा है कि यदि मुहल्ले की मस्जिद का इमाम कुरान गलत पढ़ता हो, तो अपनी मस्जिद छोड़कर दूसरी जगह तरावीह की जमाअत तलाश करने में कोई हर्ज नहीं है। यही नियम तब भी है जब दूसरा इमाम क़िरात में मधुर और आवाज़ में अच्छा हो। इससे स्पष्ट हो गया कि यदि मुहल्ले की मस्जिद में कुरान पूरा (ख़त्म) न होता हो, तो उसे अपने मुहल्ले की मस्जिद छोड़कर अन्य मस्जिदों में 'ख़त्म' की तलाश करनी चाहिए।

यह 'मुहीत' में लिखा है कि जमाअत वालों को चाहिए कि तरावीह में केवल सुरीली आवाज़ वाले को इमाम न बनाएं, बल्कि सही पाठ करने वाले को इमाम बनाएं क्योंकि जब इमाम बहुत सुरीली आवाज़ में पढ़ता है, तो मन की एकाग्रता और चिंतन में व्यवधान पड़ता है; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। वित्र की नमाज़ जमाअत से केवल रमज़ान में पढ़ी जाए, इसी पर मुसलमानों की सहमति है; यह 'तब्बीन' में लिखा है। रमज़ान में वित्र घर में पढ़ने के बजाय जमाअत के साथ पढ़ना...

1. यहाँ एक अन्य कथन यह है कि ईशा और वित्र तरावीह के बीच में हैं; यही सही है और 'खुलासा' में इसे ही परंपरा और वर्णित बताया गया है (नक़ाया)। 'तब्बीन' में यह ईशा के बाद है, चाहे वित्र से पहले हो या बाद में; इसे ही 'हिदाया', 'ग़निया' और 'मुहीत' में सही कहा गया है। इसलिए यदि कुछ रकअतें छूट जाएं और इमाम वित्र के लिए खड़ा हो जाए, तो वित्र में शामिल हो जाए और बाद में शेष रकअतें पूरी कर ले (अल-मुहर्रर)। 2. क्योंकि यह रात की नमाज़ है (श), वास्तव में तहज्जुद है, जैसा कि शेख अल-मुहद्दिस ने कहा।

منجملہ عشاء کی نماز کے ہیں پس وقت ان کا عشاء کی نماز ادا کرنے کے بعد شروع ہوتا ہے تو اس لئے اگر بھول کر بھی عشاء کی نماز سے پہلے پڑھ لے تو تراویح کی طرح صاحبین کے نزدیک ان کا اعادہ واجب ہوگا حاصل یہ کہ وتر کے اعادہ میں اختلاف ہے اور تراویح اور عشاء کی سنتوں کے اعادہ میں اگر وقت باقی ہو تو اتفاق ہے یہ تبیین میں لکھا ہے دو دو ترویتوں کی میں بقدر ایک ترویتہ کے بیٹھنا اس قدر پانچویں ترویتہ اور وتر کے دوران میں بیٹھنا مستحب ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور یہی ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر امام سمجھے کہ پانچویں ترویتہ اور وتر کے درمیان بیٹھا جماعت کے لوگوں پر بھاری ہوگا تو نہ بیٹھے یہ سراجیہ میں لکھا ہے پھر بیٹھنے کے وقت میں لوگوں کو اختیار ہے چاہے تسبیح پڑھتے رہیں چاہے خاموش بیٹھے رہیں اور مکہ کے لوگ سات مرتبہ طواف کر لیتے ہیں اور دو رکعت نماز پڑھ لیتے ہیں اور مدینہ کے لوگ چار رکعتیں اور پڑھ لیتے ہیں یہ تبیین میں لکھا ہے پانچ سلاموں کے بعد آرام لینا جمہور کے نزدیک مکروہ ہے یہ کافی میں لکھا ہے یہی صحیح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے ۔ تراویح میں تہائی رات تک یا آدھی رات تاخیر کرنا مستحب ہے آدھی رات کے بعد اس کے ادا کرنے میں اختلاف ہے اور اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے اور تراویح سنت رسول اللہ ﷺ کی ہے اور بعضوں نے کہا ہے سنت عمر رضی اللہ عنہ کی ہے پہلا قول اصح ہے یہ جواہر الاخلاطی میں لکھا ہے تراویح مردوں اور عورتوں کے لئے سنت ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے ۔ ہمارے نزدیک اصل تراویح سنت ہے یہ حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے اور بعضوں نے کہا ہے مستحب اور پہلا قول اصح ہے اور جماعت اس میں سنت کفایہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر تراویح بغیر جماعت کے پڑھیں یا عورتیں جدا جدا تراویح اپنے گھروں میں پڑھیں تو

تراویح ادا ہو جائے گی یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اگر سارے مسجد والے تراویح کی جماعت چھوڑ دیں تو انھوں نے برا کیا اور گنہگار ہوں گے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر ایک شخص جماعت چھوڑ دے اور اپنے گھر میں پڑھ لے تو اس نے فضیلت چھوڑی اس میں برائی اور ترک سنت نہیں اگر کوئی شخص ایسا ہو جس سے لوگ اقتدا کیا کرتے ہوں اور اس کے آنے سے جماعت میں زیادتی ہوگی اور نہ آنے سے جماعت میں کمی ہوگی تو اس کو جماعت نہ چھوڑنا چاہیے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے ۔ اگر اپنے گھر میں جماعت سے نماز پڑھے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ گھر میں جماعت کی فضیلت ہے اور مسجد میں دوسری فضیلت بھی ہے پس اگر گھر میں جماعت سے نماز تراویح پڑھے گا تو جماعت سے ادا کرنے کی فضیلت مل جائے گی اور دوسری فضیلت چھوڑے گی ابوعلی نسفی نے یہی کہا ہے اور صحیح یہ ہے کہ تراویح کا جماعت سے مسجد میں ادا کرنا افضل ہے اور یہی حکم ہے فرائض میں اور اگر فقیہ قاری ہو تو افضل اور احسن یہ ہے کہ اپنی قرأت سے تراویح پڑھے اور دوسرے کی اقتدا نہ کرے یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے امام نے کہا ہے کہ اگر محلہ کی مسجد کا امام قرآن غلط پڑھتا ہو تو اپنی مسجد کے چھوڑ دینے اور دوسری جگہ تراویح کی جماعت تلاش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ جب دوسرا امام قرأت میں نرم اور آواز میں اچھا ہو اور اسی سے ظاہر ہو گیا کہ اگر اس کے محلہ کی مسجد میں ختم نہ ہوتا ہو تو اس کو اپنے محلہ کی مسجد چھوڑنا اور مسجدوں میں ختم تلاش کرنا چاہیے۔

یہ محیط میں لکھا ہے جماعت والوں کو چاہیے کہ تراویح میں خوشخواں کو امام نہ بنا دیں بلکہ درست خوان کو امام بنائیں اس لئے کہ امام جب اچھی آواز سے پڑھتا ہے تو حضور قلب اور غور و فکر میں خلل پڑتا ہے یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے وتر جماعت سے فقط رمضان میں پڑھے

اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہی یہ تبیین میں لکھا ہے۔ رمضان میں وتر گھر میں پڑھنے سے جماعت کے ساتھ پڑھنا

۱۔ یہاں ایک قول دیگر یہ کہ تراویح کے درمیان عشاء و وتر ہے یہی صحیح ہے والخلاصہ یہی متوارث و ماثور ہے (نقایہ) اور تبیین میں عشاء کے بعد ہے چاہے وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو اسی کو ہدایہ و غانیہ و محیط میں صحیح کہا ولی ہذا اگر چند رکعات فوت ہوئیں اور امام وتر ادا کرنے کھڑا ہوا تو وتر میں شریک ہو کر بعد کو باقی پوری کر لے (المحرر) ۲۔ کیونکہ وہ رات کی نماز ہے (ش) دراصل تہجد ہے قال الشیخ المحدث ۱۲ ع

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume 1 337 The Book of Prayer (Kitab al-Salat)

This is the most superior and correct view, as stated in *Siraaj al-Wahaj*. Some have opined that it is superior for a person to perform Witr prayer alone at home, and this is the chosen (*Mukhtar*) position. It is mentioned in *Tabyin* that appointing someone to lead Taraweeh at home for a wage is disliked (*makruh*), as hiring an Imam for a fee is not permissible. Having two separate Taraweeh congregations in the same mosque is also *makruh*, according to *Fatawa Qazi Khan*. If an Imam leads the complete Taraweeh in two different mosques, it is permissible, as noted in *Muhit al-Sarakhsi*, and this is the official fatwa. *Muzmarat* states that it is not problematic if a follower prays Taraweeh in two different mosques, but he should not perform Witr in the second mosque. If Taraweeh has already concluded in a mosque and others wish to repeat it, they should perform it individually.

If a person has performed Esha, Taraweeh, and Witr individually and then leads others in Taraweeh as an Imam, it is *makruh* for the Imam but not for the followers. However, if he intended to lead from the start and the congregation joined him, it is not *makruh* for anyone, per *Fatawa Qazi Khan*. It is superior for a single Imam to lead all the Taraweeh. If two Imams lead, it is recommended (*Mustahabb*) that each completes a full *tarweeha* (four units) before stepping down. According to *Siraaj al-Wahaj*, it is also permissible for one person to lead the obligatory (*Fard*) prayer and another to lead the Taraweeh. It is reported that Umar (RA) used to lead the Fard and Witr prayers, while Ubayy ibn Ka'b (RA) led the Taraweeh.

The leadership (*Imamat*) of a discerning minor for Taraweeh and non-specific voluntary (*Nafl*) prayers is permissible according to some, but not permissible according to the majority, as stated in *Muhit al-Sarakhsi*. If Taraweeh is missed, it should not be made up (*Qadha*), either in congregation or individually; this is the correct view. If one remembers that a set of two rak'ahs from the previous night was invalid, making it up with the intention of Taraweeh is *makruh*. If after performing Witr one realizes two rak'ahs of Taraweeh were missed, Muhammad bin al-Fadl says not to pray them in congregation, while Sadr al-Shaheed says they may be prayed in congregation.

If a person performed Esha alone, it is permissible for them to join the Taraweeh congregation. However, if an entire group missed the Esha congregation, it is not permissible for them to perform Taraweeh in congregation. If a person misses some parts of Taraweeh and the Witr congregation is about to start, they should join the

Witr congregation first and then complete the missed sets of Taraweeh afterward. Sheikh Imam Master Zahir-ud-Din issued fatwas based on this rule. It is not correct to follow someone in Taraweeh who is performing a Nafl (voluntary) or Witr prayer individually, as this is *makruh* and contrary to the practice of the predecessors (*Salaf*).

Footnote: 1. This is the chosen position and the school's view (D), however, performing it in congregation is more sound (*Asah*).

यही अफ़ज़ल और सही है, जैसा कि सिराज-उल-वहाज में लिखा है। कुछ विद्वानों का कहना है कि अफ़ज़ल यह है कि वित्र अकेले अपने घर में पढ़े और यही मुख़्तार (पसंदीदा) राय है। तबीन में लिखा है कि तरावीह की जमात घर में पढ़ाने के लिए किसी व्यक्ति को मज़दूरी (वेतन) पर नियुक्त करना मकरूह है, क्योंकि इमाम को उजरत (पैसे) पर रखना जायज़ नहीं है। यदि एक ही मस्जिद में दो बार तरावीह की जमात होती है, तो यह मकरूह है; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यदि कोई इमाम दो मस्जिदों में पूरी-पूरी तरावीह पढ़ाता है, तो यह जायज़ है; यह मुहीत सरख़्सी में लिखा है और इसी पर फ़तवा है। मुज़मरात में लिखा है कि यदि मुक्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) दो मस्जिदों में तरावीह की नमाज़ पढ़े, तो कोई हर्ज नहीं है, लेकिन उसे दूसरी मस्जिद में वित्र नहीं पढ़ना चाहिए। यदि किसी मस्जिद में तरावीह की नमाज़ हो चुकी हो और लोग फिर से जमात करने का इरादा करें, तो उन्हें अलग-अलग नमाज़ पढ़नी चाहिए।

यदि किसी व्यक्ति ने ईशा, तरावीह और वित्र अकेले पढ़ ली, फिर लोगों को इमाम बनकर तरावीह पढ़ाई, तो यह इमाम के लिए मकरूह है लेकिन जमात के लिए मकरूह नहीं। और यदि पहले इमामत की नियत की थी और नमाज़ शुरू कर दी और लोगों ने तरावीह में उसकी पैरवी कर ली, तो किसी के लिए मकरूह नहीं है। फ़तावा क़ाज़ी ख़ान के अनुसार, अफ़ज़ल यह है कि सभी तरावीह एक ही इमाम पढ़ाए। यदि दो इमाम पढ़ाते हैं, तो मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि हर इमाम अपना 'तरवीजा' (चार रकअत) पूरा करके अलग हो। सिराज-उल-वहाज में लिखा है कि यह भी जायज़ है कि फ़र्ज़ एक व्यक्ति पढ़ाए और तरावीह दूसरा। हज़रत उमर (रज़ि.) फ़र्ज़ और वित्र की इमामत करते थे और उबै बिन कब (रज़ि.) तरावीह की इमामत करते थे।

समझदार लड़के की इमामत तरावीह और अन्य नफ़्ल नमाज़ों में कुछ के नज़दीक जायज़ है और अधिकतर के नज़दीक जायज़ नहीं। यदि तरावीह छूट जाए, तो उसकी क़ज़ा नहीं की जाएगी, न जमात के साथ और न अकेले; यही सही है। यदि याद आए कि पिछली रात का कोई हिस्सा (दो रकअत) फ़ासिद (ख़राब) हो गया था, तो तरावीह की नियत से उसकी क़ज़ा करना मकरूह है। अगर वित्र पढ़ने के बाद याद आया कि दो रकअत तरावीह रह गई है, तो मुहम्मद बिन फ़ज़ल के अनुसार जमात से न पढ़ें, जबकि सद्र-उल-शहीद के अनुसार जमात से पढ़ लें। अगर रकअतों की गिनती में इमाम और मुक्तदियों में मतभेद हो, तो इमाम अपनी राय पर अमल करे या उस राय को चुने जो उसे अधिक सही लगे।

यदि किसी ने ईशा की नमाज़ अकेले पढ़ी, तो उसके लिए जमात के साथ तरावीह पढ़ना जायज़ है। लेकिन अगर पूरी जमात ने ईशा की फ़र्ज़ नमाज़ छोड़ दी, तो उनके लिए तरावीह जमात से पढ़ना जायज़ नहीं। जिस व्यक्ति की कुछ तरावीह छूट गई हों और वित्र की जमात शुरू होने वाली हो, तो उसे पहले जमात के साथ वित्र पढ़ लेनी चाहिए और फिर छूटी हुई तरावीह पढ़नी चाहिए; शेख इमाम उस्ताद ज़हीर-उद-दीन इसी पर फ़तवा देते थे। यदि कोई नफ़्ल नमाज़ पढ़ रहा हो, तो उसके पीछे तरावीह पढ़ना सही नहीं है क्योंकि यह मकरूह है।

افضل ہے یہی صحیح ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ افضل یہ ہے کہ وتر اکیلا اپنے گھر میں پڑھے اور یہی مختار ہے تبیین میں لکھا ہے کسی شخص کو تراویح کی جماعت گھر میں پڑھانے کے لئے اجرت دیکر مقرر کرنا مکروہ ہے اس واسطے کہ امام اجرت پر مقرر کرنا جائز نہیں ہے اگر ایک مسجد میں دو مرتبہ تراویح کی جماعت پڑھے تو مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ کوئی امام دو مسجدوں میں پوری پوری تراویح پڑھاتا ہے تو جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور مقتدی اگر دو مسجدوں میں تراویح کی نماز پڑھے تو مضائقہ نہیں اور چاہئے کہ دوسری مسجد میں وتر نہ پڑھے اور اگر کسی مسجد میں تراویح کی نماز ہوچکی پھر لوگوں نے دوبارہ پڑھنے کا ارادہ کیا تو چاہئے کہ جدا جدا پڑھیں۔ اگر کسی شخص نے عشا اور تراویح اور وتر کی نماز اپنے آپ پڑھ لی پھر اور لوگوں کو نیت امامت سے تراویح پڑھائی تو امام کے لئے مکروہ ہے اور جماعت کے لئے مکروہ نہیں اور اگر پہلے امام کی نیت کی تھی اور نماز شروع کردی اور لوگوں نے تراویح میں اس کا اقتدا کر لیا تو کسی کے واسطے مکروہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے افضل یہ ہے کہ سب تراویح ایک امام پڑھائے اور اگر دو امام پڑھائیں تو مستحب یہ ہے کہ ہر ایک امام ترویحہ پورا کر کے جدا ہو اور ایک سلام پر اگر جدا ہو گیا تو صحیح قول کے بموجب یہ مستحب نہیں ہے اور جب اس طرح دو اماموں کے پیچھے تراویح جائز ہوئی تو یہ بھی جائز ہے کہ فرض ایک شخص پڑھائے اور تراویح دوسرا شخص پڑھائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرض اور وتر میں امامت کیا کرتے تھے اور ابی بن کعب تراویح میں امامت کیا کرتے تھے۔ یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اور سمجھ والے لڑکے کی امامت تراویح اور ایسی نفلوں میں جن میں کچھ تخصیص نہ ہو

بعضوں کے نزدیک جائز ہے اور اکثر کے نزدیک جائز نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر تراویح فوت ہو جائے تو ان کو قضا نہ کرے نہ جماعت سے نہ بغیر جماعت یہی صحیح ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر یاد آئے کہ گذشتہ شب میں ایک دو گانہ فاسد ہو گیا تھا تو اگر اس کو تراویح کی نیت سے قضا کرے تو مکروہ ہے اور اگر وتر پڑھنے کے بعد یاد آیا کہ ایک تراویح کا یعنی دو رکعتیں رہ گئی ہیں تو محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ اس کو جماعت سے نہ پڑھیں اور صدر الشہید نے کہا ہے کہ اس کو جماعت سے پڑھ لیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر امام نے ترویحہ کا سلام پھیرا اور بعض جماعت والوں نے کہا تین رکعتیں پڑھی ہیں اور بعض نے کہا کہ دور رکعتیں پڑھی ہیں تو امام ابویوسف کے قول کے بموجب امام اپنی رائے پر کام کرے اور اگر امام کو کسی بات کا یقین نہ ہو تو اس کا قول اختیار کرے جو اس کے نزدیک سچا ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر مسلموں کی گنتی میں شک پڑے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ اعادہ کریں یا نہ کریں یا جماعت سے اعادہ کریں یا جدا جدا اعادہ کریں اور صحیح یہ ہے کہ جدا جدا کریں یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر کسی شخص نے عشا کی نماز علیحدہ پڑھی تو اس کو جائز ہے کہ تراویح امام کے ساتھ پڑھ لے اور اگر سب لوگوں نے عشا کی فرض کی جماعت چھوڑ دی تو ان کو تراویح جماعت سے پڑھنا جائز نہیں ہے اگر کسی شخص نے تھوڑی سی تراویح ایک امام کے ساتھ پڑھی یا کچھ تراویح امام کے ساتھ نہ ملی یا کسی نے کچھ تراویح اور امام کے ساتھ پڑھی تھی تو اس کو وتر اس امام کے ساتھ پڑھنا جائز ہے یہی صحیح ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے جس شخص سے ایک ترویحہ یا دو ترویحہ کے فوت ہو گئے تھے اور اگر ان کے پڑھنے میں مشغول ہوتا ہے تو وتر کی جماعت چھوٹ جائے گی اس کو چاہئے کہ اول وتر جماعت سے پڑھ لے پھر اول ترویحوں کو پڑھے جو فوت ہو گئے تھے شیخ امام استاد ظہیر الدین اسی پر فتویٰ دیتے تھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر کوئی شخص نماز یا وتر نفل پڑھ رہا ہے تو اصح یہ

ہے کہ اس کے پیچھے تراویح کی نماز کا اقتدا صحیح نہیں اس لئے کہ وہ مکروہ ہے اور عمل سلف کے مخالف ہے اور اگر کوئی شخص تراویح کا پہلا دوگانہ پڑھتا تھا اس کے پیچھے کسی ایسے شخص نے اقتدا کیا جو دوسرا دوگانہ پڑھتا تھا تو صحیح یہ ہے کہ جائز ہے جس طرح یہ جائز ہے کہ کوئی شخص ظہر کی پہلی چار رکعتیں ...

۱ـہ یہی مختار ہے اور یہی مذہب ہے (د) لیکن جماعت سے افضل ہونا اصح ہے الخ ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | 348 | Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

...was reciting; behind him, a person followed who was reciting the last two rak'ats of Zuhr. This is recorded in *Muhit al-Sarakhsi*. If a person intending the Sunnahs after 'Isha follows someone reciting Taraweeh, it is permissible. The most correct view is that a separate intention (*Niyyah*) for every set of two rak'ats (*dugana*) is not mandatory, because the entire prayer is like a single unit. This is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. If one prays Taraweeh with the Imam and does not make a new intention for each set of two, it is permissible, as stated in *al-Sirajiyyah*. If the Imam did not perform the salam of the 'Isha prayer and built the Taraweeh upon it, the correct view is that it will not be valid, and this action is disliked (*makruh*). If one bases Taraweeh upon the Sunnahs of 'Isha, the most correct view is that it is not permissible; this is in *al-Khulasah*. Completing the Quran once in Taraweeh is a Sunnah. It should not be abandoned due to the laziness of the congregation; this is recorded in *al-Kafi*. In contrast, it is permissible to omit the supplications after the Tashahhud if they seem burdensome to the congregation, but one should not omit the *Durud* (blessings upon the Prophet), as mentioned in *al-Nihayah*. There is merit in completing it twice, and completing it three times is even more excellent; this is in *Siraj al-Wahhaj*. It is preferable to recite an equal amount in all units of Taraweeh. If one recites more or less, there is no harm. However, it is not recommended (*mustahabb*) to increase the length of recitation in the second rak'at of a set of two, similar to all other prayers. If the recitation of the first rak'at is longer than the second, there is no harm; this is in *Fatawa Qazi Khan*. According to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, it is recommended to recite equally in both rak'ats, while according to Imam Muhammad, the first rak'at should have more recitation than the second; this is noted in *Muhit al-Sarakhsi*. Hasan narrated from Imam Abu Hanifa that one should recite ten verses or their equivalent in each rak'at; this is the correct view, as mentioned in *al-Tabyin*. Haste in recitation and in performing the pillars (*arkan*) of prayer is disliked (*makruh*), as stated in *al-Sirajiyyah*. The better the letters are articulated, the better it is; this is in *Fatawa Qazi Khan*. In our times, it is preferable to recite only as much as will not alienate the congregation due to their laziness, because a larger congregation is better than a lengthy recitation; this is mentioned in *Muhit al-Sarakhsi*. For our times, the later scholars (*muta'akhkhirin*) used to give a fatwa that one long verse or three short verses should be recited in each rak'at so the people do not become weary and the mosques do not remain empty. This is better (*ahsan*), as mentioned in *al-Zahidi*. An Imam who intends to complete the Quran

should aim for the 27th night. Completing it hastily on the 21st or earlier is disliked. It is narrated that the scholars (may Allah have mercy on them) fixed 540 *rukus* (sections) throughout the Quran and marked them to facilitate completion by the 27th night. In some regions, marks were made every ten verses to designate *rukus* so that the Sunnah amount could be recited in every rak'at of Taraweeh; this is in *Fatawa Qazi Khan*. If the completion occurs on the 19th or 21st night, Taraweeh should not be discontinued for the rest of the month because Taraweeh itself is a Sunnah, as stated in *Jawharah al-Nayyirah*. The correct view is that abandoning Taraweeh is disliked, as stated in *Siraj al-Wahhaj*.

If a mistake occurs in the recitation of Taraweeh, and a Surah or verse is skipped and the following one is recited, it is recommended to recite the skipped part and then repeat the subsequent part to maintain the correct order. This is in *Fatawa Qazi Khan*. If a portion of the Quran is recited in a set of two rak'ats which then becomes invalid (*fasid*), that recitation will not be counted toward the completion. It should be repeated so the completion is performed within valid prayers. Some have said that even that recitation would be counted; this is in *Jawharah al-Nayyirah*. This means that in cities, people have abandoned the completion...

1. However, in our times, it is only preferable to recite as much as is not burdensome for the people, as mentioned in *al-Ikhtiyar*. Since three short verses after al-Fatiha are sufficient for obligatory prayers, according to *al-Mujtaba*, they are even more suitable for Taraweeh. 12 2. In our times, many recite very fast to achieve multiple completions and neglect tranquility (*tuma'ninah*); all this is disliked as stated in *al-Durr*, etc. 12

...पढ़ता था उसके पीछे ऐसे शख्स ने इक़्तिदा की जो ज़ुहर की आखिरी दो रकतें पढ़ता था, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। अगर इशा के बाद सुन्नतों की नियत से तरावीह पढ़ने वाले के पीछे इक़्तिदा की तो जायज़ है। सही यह है कि तरावीह की नियत हर दो रकत (दुगाना) में ज़रूरी नहीं है, क्योंकि वह पूरी की पूरी एक नमाज़ की तरह है, यह फतावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर तरावीह इमाम के साथ पढ़ी और हर दो रकत के लिए नई नियत नहीं की तो जायज़ है, यह सिराजिया में लिखा है। अगर इशा की नमाज़ का सलाम नहीं फेरा और तरावीह की उस पर बुनियाद रख ली तो सही यह है कि वह सही नहीं होगी और यह अमल मकरूह है। और अगर इशा की सुन्नतों में तरावीह की बुनियाद रखी तो सही यह है कि जायज़ नहीं है, यह ख़ुलासा में लिखा है। तरावीह में एक बार कुरान का ख़त्म करना सुन्नत है। लोगों की सुस्ती की वजह से इसे न छोड़ें, यह काफ़ी में लिखा है। इसके विपरीत, तशहुद के बाद की दुआओं को अगर जमात के लोगों को मुश्किल महसूस हों तो छोड़ देना जायज़ है, लेकिन दुरूद न छोड़े, यह निहाया में लिखा है। दोबारा ख़त्म करने में फ़ज़ीलत (पुण्य) है और तीन बार ख़त्म करना अफ़ज़ल (श्रेष्ठ) है, यह सिराजुल वहहाज में लिखा है। अफ़ज़ल यह है कि तरावीह की तमाम दो रकतों में किराअत (तिलावत) बराबर पढ़े। अगर कम या ज़्यादा पढ़े तो कोई हर्ज नहीं। और एक दुगाना की दूसरी रकत में किराअत को बढ़ाना मुस्तहब नहीं है, जैसा कि तमाम नमाज़ों में है। और अगर पहली रकत की किराअत को दूसरी रकत से ज़्यादा लंबा करे तो कोई हर्ज नहीं, यह फतावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक दोनों रकतों में किराअत बराबर पढ़ना मुस्तहब है, और इमाम मुहम्मद के नज़दीक पहली रकत में दूसरी रकत के मुक़ाबले किराअत ज़्यादा करे, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। हसन ने इमाम अबू हनीफ़ा से रिवायत की है कि हर रकत में दस आयतें या उसी के समान पढ़े, यही सही है, यह तबीईन में लिखा है। किराअत में और नमाज़ के अरकान अदा करने में जल्दी करना मकरूह है, यह सिराजिया में लिखा है। जिस क़दर हुरुफ़ (अक्षरों) को अच्छी तरह अदा करेगा, उतना ही बेहतर है, यह फतावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और हमारे ज़माने में अफ़ज़ल यह है कि इतना ही पढ़े कि लोग अपनी सुस्ती की वजह से बेज़ार न हो जाएं क्योंकि जमात का बड़ा होना किराअत के लंबे होने से अफ़ज़ल है, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। और हमारे ज़माने के लिए बाद के उलेमा (मुतअख़िरीन) यह फतवा देते थे कि हर रकत में एक बड़ी आयत या तीन छोटी आयतें पढ़े ताकि लोग बेज़ार न हों और मस्जिदें खाली न रहें। यह अहसन (बेहतर) है, यह ज़ाहेदी में लिखा है। इमाम

को चाहिए कि जब ख़त्म करने का इरादा करे, तो सत्ताइसवीं शब को ख़त्म करे। कुरान के ख़त्म में जल्दी करके इक्कीसवीं तारीख या उससे पहले ख़त्म कर देना मकरूह है। और रिवायत है कि मशाईख़ (रहमहुल्लाह) ने पूरे कुरान में 540 रुकू मुक़र्रर किए हैं और किराअतों में इसकी अलामत (चिह्न) बना दी है ताकि कुरान सत्ताइसवीं रात को ख़त्म हो सके और शहरों में कुरान में हर दस-दस आयतों पर भी अलामत बनाई गई थी और उसे रुकू मुक़र्रर किया गया था ताकि तरावीह की हर रकत में मसनून मिकदार के बराबर किराअत पढ़ी जा सके यह फतावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर उन्नीसवीं या इक्कीसवीं शब को कुरान ख़त्म हो जाए, तो बाक़ी महीने में तरावीह न छोड़े क्योंकि तरावीह सुन्नत है, यह जौहरतुन नय्यिरा में लिखा है। और सही यह है कि तरावीह को छोड़ना मकरूह है, यह सिराजुल वहहाज में लिखा है।

और अगर तरावीह की किराअत में ग़लती हुई और कोई सूरह या आयत छोड़कर उसके बाद की सूरह या आयत पढ़ी, तो मुस्तहब यह है कि उस छोड़ी हुई आयत को पढ़कर फिर पढ़ी हुई को दोबारा पढ़े ताकि तरतीब (क्रम) सही रहे, यह फतावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और अगर एक दुगाना में कुछ कुरान पढ़ा फिर वह दुगाना फासिद (बाधित) हो गया, तो उस दुगाना की किराअत शुमार (गिनती) में नहीं आएगी और उस किराअत को दोहराए ताकि ख़त्म सही नमाज़ में अदा हो। कुछ लोगों ने कहा है कि वह किराअत भी शुमार में आ जाएगी, यह जौहरतुन नय्यिरा में लिखा है। यानी शहरों में लोगों ने ख़त्म छोड़ दिया...

१ लेकिन हमारे ज़माने में सिर्फ़ इतना ही अफ़ज़ल है जो लोगों पर बोझ न हो, जैसा कि 'अल-इख़्तियार' में है। जब फ़र्ज़ में फ़ातिहा के साथ तीन छोटी आयतें काफी हैं, जैसा कि 'अल-मुजतबा' में है, तो तरावीह में तो वे और भी बेहतर हैं। १२ और २ हमारे ज़माने में कई बार ख़त्म के लिए किराअत बहुत जल्दी पढ़ते हैं और सुकून (त्मानियत) छोड़ देते हैं, यह सब मकरूह है जैसा कि 'अद-दुर' आदि में है। १२

پڑھتا تھا اس کے پیچھے ایسے شخص نے اقتدا کیا جو ظہر کی اخیر دورکعتیں پڑھتا تھا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر عشاء کے بعد سنتوں کی نیت سے تراویح پڑھنے والے کے پیچھے اقتدا کیا تو جائز ہے اصح یہ ہے کہ تراویح کی نیت ہر دوگانہ میں ضرور نہیں اس واسطے کہ وہ کل بمنزلہ ایک نماز کے ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر تراویح امام کے ساتھ پڑھی اور ہر دوگانہ کے واسطے نئی نیت نہ کی تو جائز ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اگر عشاء کی نماز کا سلام نہ پھیرا اور تراویح کی اس پر بنا کر لی تو صحیح یہ ہے کہ وہ صحیح نہ ہوگی اور یہ فعل مکروہ ہے اور اگر عشاء کی سنتوں میں تراویح کی بنا کی تو اصح یہ ہے کہ جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے تراویح میں ایک بار قرآن کا ختم سنت ہے قوم کی سستی کی وجہ سے اس کو چھوڑ نہ دیں یہ کافی میں لکھا ہے برخلاف اس کے تشہد کے بعد کی دعاؤں کو اگر وہ جماعت کے لوگوں کو دشوار معلوم ہوں تو چھوڑ دینا جائز ہے لیکن درود نہ چھوڑے یہ نہایہ میں لکھا ہے دوبارہ ختم کرنے میں فضیلت ہے اور تین بار ختم کرنا افضل ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ افضل یہ ہے کہ تراویح کے سب دوگانوں میں قرآت برابر پڑھے اگر کم و بیش پڑھے تو مضائقہ نہیں اور ایک دوگانہ میں دوسری رکعت میں قرآت کو بڑھانا مستحب نہیں ہے مثل اور تمام نمازوں کے اور اگر پہلی رکعت کی قرآت دوسری رکعت پر بڑھائے تو مضائقہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں رکعتوں میں قرآت برابر پڑھنا مستحب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی رکعت میں بہ نسبت دوسری رکعت کے قرآت زیادہ کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ ہر رکعت دس آیتیں یا مثل اس کے پڑھے یہی صحیح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے قرآت میں اور ارکان کے ادا کرنے میں جلدی کرنا

مکروہ ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے جس قدر حروف کو اچھی طرح ادا کرے گا اس قدر بہتر ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ ہے کہ اس قدر پڑھے کہ قوم اپنی سستی کی وجہ سے بیزار نہ ہو جائے اس واسطے کہ جماعت کا بہت ہونا قرآت کے بہت ہونے سے افضل ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور ہمارے زمانہ کے واسطے علماء متاخرین یہ فتویٰ دیتے تھے کہ ہر رکعت میں ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیتیں پڑھے تا کہ قوم بیزار نہ ہو جائے اور مسجد میں خالی نہ پڑی رہیں یہ احسن ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور امام کو چاہئے کہ جب ختم کا ارادہ کرے تو ستائیسویں شب میں ختم کرے قرآن کے ختم میں جلدی کر کے اکیسویں تاریخ یا اس سے پہلے ختم کر دینا مکروہ ہے اور منقول ہے کہ مشائخ رحمتہ اللہ علیہم نے تمام قرآن میں پانچ سو چالیس رکوع مقرر کیئے ہیں اور قرآتوں میں اس کی علامت بنادی ہے تاکہ قرآن ستائیسویں رات ختم ہو جائے اور ملکوں میں قرآنوں میں دس دس آیتوں پر بھی علامت بنائی گئی تھی اور اس کو رکوع مقرر کیا گیا تھا تا کہ تراویح کی ہر رکعت میں قرآت بقدر مسنون پڑھی جائے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر انیسویں یا اکیسویں شب میں قرآن ختم ہو جائے تو باقی مہینہ میں تراویح نہ چھوڑے اس لئے کہ تراویح سنت ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور اصح یہ ہے کہ تراویح کا چھوڑنا مکروہ ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

اور اگر تراویح کی قرآت میں غلطی ہوئی اور کوئی سورہ یا آیت چھوڑ کر اس کے بعد کی سورۃ یا آیت پڑھی تو مستحب یہ ہے کہ کہ اس چھوٹی ہوئی کو پڑھ کر پھر اس پڑھی ہوئی کو دوبارہ پڑھے تاکہ ترتیب کے موافق ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر ایک دوگانہ میں کچھ قرآن پڑھا پھر وہ دوگانہ فاسد ہو گیا تو اس دوگانہ کی قرآت شمار میں نہ آئے گی اور اس قرآت کا عادہ کرے تاکہ ختم صحیح نماز میں ادا ہو اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ قرآت بھی شمار میں آجائے گی یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ یعنی شہروں میں لوگوں نے ختم چھوڑ دیا

۱ لیکن ہمارے زمانہ میں فقط اس قدر افضل ہے جو لوگوں پر گراں نہ ہو کذا فی الاختیار جب فرض میں فاتحہ کے ساتھ چھوٹی تین آیتیں خوب ہیں کہانی المجتبیٰ تو تراویح میں بدرجہ اولیٰ بہتر ہیں ۱۲ اور ۲ ہمارے زمانہ میں متعدد ختم کے لیے قرآت بہت اور جلد پڑھتے ہیں اور طمانیت چھوڑتے ہیں یہ سب مکروہ ہے کما فی الدروغیرہ ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [349] Kitab al-Salat (Book of Prayer)

Because laziness has become prevalent in matters of religion, some have chosen to recite 'Qul Huwallahu Ahad' (Surah Ikhlas) in every rak'ah of Tarawih prayer, while others have chosen to recite from Surah Al-Fil to the end of the Quran. Between these two opinions, the latter is better because it avoids confusion in counting the rak'ahs and the heart does not wander while trying to remember them. This is mentioned in 'Al-Tajnīs'. There is a consensus that praying Tarawih while sitting without a valid excuse is not recommended (mustahab), though there is a difference of opinion regarding its validity (jawāz). Some have said it is permissible and this is correct, but the reward for it is half of those who pray standing. If the Imam prays Tarawih while sitting due to an excuse or without one, and the followers (muqtadis) stand, some jurists have said the prayer is valid according to everyone, and this is correct. Since following a sitting person while standing is valid, there is a difference of opinion about what is recommended for the congregation. Some have said sitting is recommended so that there is no outward contradiction. This is recorded in 'Fatawa Qazi Khan'.

It is mentioned in the 'Fatawa' that if four rak'ahs are prayed with one salutation (salam) and the sitting (qa'dah) is not performed in the second rak'ah, then by way of juristic preference (istihsan), the prayer will not be invalidated. There are two narrations from Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), and the clearer narration in both is this one. Muhammad bin al-Fadl stated that those four rak'ahs would count as one salutation, meaning one pair (dogana); this is correct and is mentioned in 'Siraj al-Wahaj' and 'Fatawa Qazi Khan'.

Someone asked Abu Bakr al-Iskaf: If a person did not sit in the second rak'ah of Tarawih and stood up for the third rak'ah, what is the ruling? He replied that if he remembers while standing (qiyam), he should return, perform the sitting, and complete the salam. If he remembers after performing the prostrations (sajdah) of the third rak'ah, he should add one more rak'ah, and these four rak'ahs together will count as one salutation. If he sat in the second rak'ah for the duration of the tashahhud, there is disagreement. The majority opinion is that two salutations will be considered fulfilled; this is correct and is mentioned in 'Fatawa Qazi Khan'.

If ten salutations of Tarawih are prayed, with three rak'ahs in each salutation and no sitting after the second rak'ah, then the make-up (qada) of Tarawih will be required, and nothing else. This is based on analogy (qiyas). This is also the opinion of Imam

Muhammad (RA) and is a narration from Imam Abu Hanifa (RA). According to the principle of istihsan, according to Imam Abu Hanifa (RA), following the opinion of the one who does not consider this prayer as a substitute for Tarawih, the qada of Tarawih will be mandatory. According to Imam Abu Hanifa (RA), nothing will be mandatory due to the third rak'ah, whether prayed forgetfully or intentionally. According to Imam Abu Yusuf (RA), if prayed forgetfully, the ruling is the same; however, if prayed intentionally, two rak'ahs will be required instead of the third rak'ah. Thus, he should pray twenty rak'ahs along with Tarawih. According to the person who considers them valid in place of Tarawih, according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), if prayed forgetfully, nothing will be required, but if prayed intentionally, twenty rak'ahs will be required. This is mentioned in 'Zahiriyyah' and 'Fatawa Qazi Khan'.

If six, eight, or ten rak'ahs of Tarawih are prayed with one salutation and he sits after every two rak'ahs, the majority view is that it will count as one salutation for every pair; this is correct and mentioned in 'Fatawa Qazi Khan'. If the entire Tarawih is prayed with one salutation, if he sat after every two rak'ahs, then all the Tarawih is fulfilled. If he did not sit in any pair except the last one, then based on the correct opinion via istihsan, only one salutation is fulfilled. This is mentioned in 'Siraj al-Wahaj' and 'Fatawa Qazi Khan'. It is disliked (makruh) for the follower to pray Tarawih while sitting and only stand up when the Imam is about to bow (ruku). Similarly, if sleep overcomes someone...

---

1. The follower remained sitting and joined when the Imam went into bowing; this is disliked as mentioned in 'Al-Durr' (22).
2. Some scholars considered resting after five salutations to be good (mustahsan), but it is not correct; rather, it is disliked. 'Al-Kafi' states this is correct. (Al-Khulasah 114)
3. That is, it was only fulfilled by coincidence, and this is correct. (21 'Ayn al-Hidayah)

चूंकि दीन के कामों में सुस्ती आ गई है, इसलिए उनमें से कुछ ने यह चुना है कि वे तरावीह की हर रकात में 'क़ुल हुवल्लाहु अहद' पढ़ते हैं, और कुछ ने 'अलम तरा कैफ़' से लेकर क़ुरान के अंत तक पढ़ने का चुनाव किया है। इन दोनों मतों में से यही मत बेहतर है क्योंकि इसमें रकातों की गिनती में भूल नहीं होती और इसे याद करने में ध्यान नहीं भटकता। यह 'तजनीस' में लिखा है। इस बात पर सबका इत्तफ़ाक़ है कि बिना किसी उज़्र (कारण) के तरावीह की नमाज़ बैठकर पढ़ना मुस्तहब नहीं है, हालांकि इसके जायज़ होने में मतभेद है। कुछ ने कहा है कि यह जायज़ है और यही सही है, लेकिन इसका सवाब खड़े होकर पढ़ने वाले से आधा होता है। यदि इमाम उज़्र की वजह से या बिना उज़्र के बैठकर तरावीह पढ़ाए और मुक़्तदी खड़े हों, तो कुछ फ़ुक़हा (धर्मशास्त्रियों) ने कहा है कि सबके नज़दीक नमाज़ सही हुई, और यही सही है। और जब खड़े होने वाले का इक़्तिदा (अनुसरण) बैठने वाले के पीछे सही हो गया, तो इसमें मतभेद है कि जमाअत वालों के लिए क्या मुस्तहब है। कुछ ने कहा है कि बैठना मुस्तहब है ताकि मतभेद की स्थिति न रहे। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

फ़तावा में है कि यदि चार रकातें एक सलाम से पढ़ें और दूसरी रकात में क़ादा (बैठना) न किया हो, तो इस्तेहसान के तौर पर नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) नहीं होगी। इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. से दो रिवायतें हैं और दोनों में अज़हर (स्पष्ट) रिवायत यही है। और मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल ने कहा है कि वे चार रकातें एक तस्लीमा (सलाम) यानी एक दोगाना (दो रकात) के बराबर होंगी, यही सही है और यह सिराजुल वहाज में लिखा है और यही फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

अबू बक्र अस्काफ़ से किसी ने पूछा कि यदि किसी व्यक्ति ने तरावीह की दूसरी रकात में क़ादा नहीं किया और तीसरी रकात के लिए खड़ा हो गया, तो उसका क्या हुक्म है? उन्होंने जवाब दिया कि यदि उसे कयाम (खड़े रहना) के दौरान याद आ गया, तो उसे वापस लौट आना चाहिए और क़ादा करना चाहिए और सलाम फेर देना चाहिए। और यदि तीसरी रकात का सजदा करने के बाद याद आया, तो एक रकात और बढ़ा दे, और ये चारों रकातें एक तस्लीमा के स्थान पर होंगी। और यदि दूसरी रकात में तशह्हुद की मात्रा के बराबर बैठ लिया है, तो इसमें मतभेद है। अधिकांश का मत यह है कि दो तस्लीमे अदा हो जाएंगे, यही सही है। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

यदि तरावीह के दस तस्लीमे पढ़े और हर तस्लीमा में तीन रकातें पढ़ीं और दूसरी रकात के बाद क़ादा नहीं किया, तो उस पर तरावीह की क़ज़ा आएगी और कुछ नहीं आएगा, यही क़यास है। और यही इमाम मुहम्मद रह. का मत है और यही रिवायत इमाम अबू हनीफ़ा रह. से है। और इस्तेहसान के तौर पर इमाम अबू हनीफ़ा रह. के नज़दीक उस व्यक्ति के मत के अनुसार जो इस नमाज़ को तरावीह के बराबर नहीं मानता, तरावीह की क़ज़ा वाजिब होगी। और इमाम अबू हनीफ़ा रह. के मत के अनुसार तीसरी रकात के कारण कुछ वाजिब नहीं होगा, चाहे भूलकर पढ़ी हो या जानबूझकर। और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के मत के अनुसार यदि भूलकर पढ़ी है तो यही हुक्म है, और यदि जानबूझकर पढ़ी है तो तीसरी रकात के बजाय दो रकातें लाज़िम होंगी। अतः तरावीह के साथ बीस रकातें और पढ़े। और उस व्यक्ति के मत के अनुसार जो इन्हें तरावीह के बदले जायज़ मान लेता है, इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के नज़दीक यदि भूलकर पढ़ी हैं तो कुछ लाज़िम न होगा और यदि जानबूझकर पढ़ी हैं तो बीस रकातें लाज़िम होंगी। यह ज़हीरिया में लिखा है और यही फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

यदि तरावीह की छह या आठ या दस रकातें एक सलाम से पढ़ीं और हर दो रकात के बाद बैठा, तो अधिकांश का मत है कि हर दोगाना का एक तस्लीमा हो जाएगा, यही सही है। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और यदि पूरी तरावीह एक सलाम से पढ़ी, तो यदि हर दो रकात के बाद बैठा है तो पूरी तरावीह अदा हो जाएगी। और यदि किसी दोगाना में नहीं बैठा, केवल अंत में बैठा है, तो इस्तेहसान के तरीके से सही मत के अनुसार एक तस्लीमा अदा होगा। यह सिराजुल वहाज में लिखा है और यही फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और मुक़्तदी के लिए यह मकरूह (नापसंद) है कि वह बैठकर तरावीह पढ़े और जब इमाम रुकू करने वाला हो तो खड़ा हो जाए। इसी प्रकार यदि नींद का ग़लबा हो तो...

---

1. मुक़्तदी बैठा रहा, जब इमाम रुकू में गया तो शामिल हो गया, यह मकरूह है जैसा कि 'अल-दुर्र' (22) में है।
2. कुछ मशाइख़ ने पाँच तस्लीमात के बाद आराम को मुस्तहसन कहा है, लेकिन यह सही नहीं बल्कि मकरूह है। 'अल-काफ़ी' में यही सही बताया गया है। (अल-ख़ुलासा 114)
3. यानी केवल इत्तेफ़ाक़न (संयोगवश) अदा हुआ और यही सही है। (21 ऐनुल हिदाया)

اس لئے کہ دین کے کاموں میں سستی ہوگئی ہے پھر ان میں سے بعض نے یہ اختیار کیا ہے کہ تراویح کی ہر رکعت میں قل ہو اللہ احد پڑھتے ہیں اور بعض نے اختیار کیا ہے کہ سورہ الم تر کیف سے آخر قرآن تک پڑھتے ہیں ان دونوں قولوں میں یہی قول بہتر ہے اس واسطے کہ رکعتوں کی گنتی کی بھول نہیں پڑتی اور اس کے یاد کرنے میں دل نہیں بٹتا یہ تجنیس میں لکھا ہے۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بلا عذر تراویح کی نماز بیٹھ کر پڑھنا مستحب نہیں جواز میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ جائز ہے اور یہی صحیح ہے مگر ثواب اس کا کھڑے ہو کر پڑھنے والے سے آدھا ہوتا ہے۔ اگر امام عذر کی وجہ سے یا بے عذر بیٹھ کر تراویح پڑھے اور مقتدی کھڑے ہوں تو بعض فقہا نے کہا ہے کہ سب کے نزدیک نماز صحیح ہوئی یہی صحیح ہے اور جب کھڑے ہونے والے کا اقتدا بیٹھنے والے کے پیچھے صحیح ہو گیا تو اس میں اختلاف ہے کہ جماعت والوں کے واسطے کیا مستحب ہے بعضوں نے کہا ہے کہ بیٹھنا مستحب ہے تاکہ مخالفت کی صورت نہ رہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے فتاویٰ میں ہے کہ اگر چار رکعتیں ایک سلام سے پڑھیں اور دوسری رکعت میں قعدہ نہ کیا تو بطور استحسان کے نماز فاسد نہ ہوگی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں اور دونوں میں اظہر روایت یہی ہے اور محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ وہ چار رکعتیں بجائے ایک تسلیمہ یعنی ایک دوگانہ کے ہوگی یہی صحیح ہے اور یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور یہی فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے ابوبکر اسکاف سے کسی نے پوچھا کہ اگر کسی شخص نے تراویح کی دوسری رکعت میں قعدہ نہ کیا اور تیسری رکعت کو کھڑا ہو گیا تو اس کا کیا حکم ہے انھوں نے جواب دیا کہ اگر اس کو قیام یاد آ گیا تو اس کو چاہیے کہ لوٹ آئے اور قعدہ کرے اور سلام پھیر دے اور تیسری رکعت کے سجدہ کر لینے کے بعد یاد آیا تو ایک

رکعت اور بڑھائے اور یہ چاروں رکعتیں قائم مقام ایک تسلیمہ کے ہونگی اور اگر دوسری رکعت میں بقدر تشہد کے بیٹھ لیا ہے تو اس میں اختلاف ہے اکثر کا قول یہ ہے کہ دو تسلیمے ادا ہو جائیں گے یہی صحیح ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر تراویح کے دس تسلیمے پڑھے اور ہر تسلیمہ میں تین رکعتیں پڑھیں اور دوسری رکعت کے بعد قعدہ نہ کیا تو اس پر تراویح کی قضا آئے گی اور کچھ نہ آئے گا یہی قیاس ہے اور یہی قول امام محمدؒ کا ہے اور یہی روایت امام ابو حنیفہؒ سے ہے اور استحسان کے طور پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس شخص کے قول کے بموجب جو اس نماز کو تراویح کے قائم مقام نہیں کرتا تراویح کی قضا واجب ہوگی اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب تیسری رکعت کے سبب سے کچھ واجب نہ ہوگا خواہ بھول کر پڑھی خواہ عمداً اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے بموجب اگر بھول کر پڑھی تو یہی حکم ہے اور اگر عمداً پڑھی ہے تو تیسری رکعت کے بجائے دو رکعتیں لازم ہونگی پس تراویح کے ساتھ بیس رکعتیں اور پڑھے اور اس شخص کے قول کے بموجب جوان کو بجائے تراویح کے جائز سمجھ لیتا ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر بھول کر پڑھی ہیں تو کچھ لازم نہ ہوگا اور اگر عمداً پڑھی ہیں تو بیس رکعتیں لازم ہونگی یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور یہی فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر تراویح کی چھ یا آٹھ یا دس رکعتیں ایک سلام سے پڑھیں اور دو رکعتوں کے بعد بیٹھا تو اکثر کا قول یہ ہے کہ ہر دو گانہ کا ایک تسلیمہ ہو جائے گا یہی صحیح ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر کل تراویح ایک سلام سے پڑھیں تو اگر ہر دو رکعت کے بعد بیٹھا ہے تو سب تراویح ادا ہو جائیں گے اور اگر کسی دو گانہ میں نہیں بیٹھا صرف اخیری میں بیٹھا ہے تو وہ بطریق استحسان صحیح قول کے بموجب ایک تسلیمہ ادا ہوگا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور یہی فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور مقتدی کے واسطے یہ مکروہ ہے کہ بیٹھ کر تراویح پڑھے اور جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو جائے اس طرح اگر نیند کا غلبہ ہو تو

۱ مقتدی بیٹھارہا جب امام کے رکوع ہوا تو شامل ہو گیا یہ مکروہ ہے کما فی الدرر ۲۲ ۲ بعض مشائخ نے پانچ تسلیمات کے بعد استراحت کو مستحسن کہا لیکن صحیح نہیں بلکہ مکروہ ہے الکافی یہی صحیح ہے الخلاصہ ۱۱۴ ۳ یعنی فقط اتفاقاً ادا ہوا اور یہی صحیح ہے ۲۱ عین الہدایہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (350) Kitab al-Salat (Book of Prayer)

Performing Tarawih in a state of sleepiness with the congregation is disliked (Makruh); instead, one should distance themselves and become fully alert. This is because praying while sleepy leads to laziness and negligence, and one misses out on pondering over the Quran. This is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. If a person starts Tarawih prayer behind an Imam and falls asleep when the Imam sits for the first *Qa'dah* (sitting), and during this interval, the Imam finishes that unit, performs the second two-rak'ah unit (*dugana*), and sits for the *Tashahhud*; if the person wakes up at that time and realizes what has happened, they should perform *Salam* (to end their initial unfinished prayer), make a new intention, and join the Imam in the *Tashahhud*. When the Imam concludes with *Salam*, the person should stand up, quickly complete their missed two rak'ahs, perform *Salam*, and then join the Imam for the third two-rak'ah unit. This is stated in *Al-Khulasa*.

Chapter Ten Concerning Joining the Obligatory (Farz) Prayer

If a person has completed one rak'ah of the Fajr or Maghrib prayer and the congregation begins, they should break that single rak'ah and join the congregation. If they are in the second rak'ah but have not yet performed the prostration (*Sajdah*), they should also break it. However, if they have already performed the prostration of the second rak'ah, they should not break it; they must complete it but then not join the Imam. This is because performing *Nafl* (voluntary) prayer after the Fajr prayer is disliked, and in Maghrib, it would either result in an odd number of *Nafl* rak'ahs or, if they pray four rak'ahs, it would be in opposition to the Imam. This is mentioned in *Al-Tabyin*, and all such actions are considered innovations (*Bid'at*). Yet, if they do join the Imam, they must complete four rak'ahs, as conformity with the Sunnah is superior to conformity with the Imam; this is stated in *Al-Kafi*, though *Al-Muhit al-Sarakhsi* notes that the person has done wrong. If they perform *Salam* alongside the Imam, their prayer will be void, and they must make up (*Qada*) for four rak'ahs because those rak'ahs became obligatory upon them due to following the Imam (*Iqtida*). This is mentioned in *Al-Shumni*.

If a person performing *Nafl* follows an Imam in Maghrib prayer who did not recite (*Qirat*) in the third rak'ah, if the follower recited, their prayer is valid. Even if they did not recite, their prayer remains valid by virtue of following the Imam; this is reported from Shaykh Imam Ustadh Khani. If an Imam stands for a fourth rak'ah, thinking it is the third, and the follower continues to follow him in this fourth rak'ah, the follower's

prayer becomes void, regardless of whether the Imam sat for the third rak'ah or not. This is the preferred view. Although the Imam's prayer becomes *Nafl*, it was initially *Farz* and then shifted towards *Nafl*; thus, it is as if the person performed two prayers with two separate beginnings (*Tahrimas*). In this scenario, the follower's single prayer would be behind two different Imams without a valid excuse (such as ritual impurity), which is not permissible.

If someone has started a *Nafl* prayer and then a congregation is established, the preferred view is not to break it, whether the prostration was performed or not. The same rule applies if they had started a vowed (*Nadhr*) or a makeup (*Qada*) prayer; this is mentioned in *Al-Khulasa*. If a person had performed one rak'ah of the Zuhr prayer and the congregation begins, they should complete one more rak'ah and then join the Imam. If they had not yet performed the prostration of the first rak'ah, they should break it and join the Imam. This is the correct view as stated in *Al-Hidayah*. Here, the establishment of a congregation refers to the Imam starting the prayer, not the Muezzin calling the *Iqamah*. If the Muezzin has started the *Iqamah* but the person has not yet performed the prostration of the first rak'ah, the consensus of our scholars is that they should complete two rak'ahs; this is stated in *Al-Nihayah*. Furthermore, if a congregation is established in another location—for example, if someone was praying at home and a congregation began in the mosque, or in the mosque...

Footnote: (Note L) "The congregation started" was stated so it is understood that references in *Al-Jami'* etc. to the *Iqamah* being called mean that the Imam has commenced the prayer. It does not mean the Muezzin merely calling the *Iqamah*, because after the *Iqamah*, if the Imam has not yet started, the individual should indisputably complete two rak'ahs. (12 *'Ain al-Hidayah*)

जमात के साथ तरावीह पढ़ना मकरूह है बल्कि अलग हो जाना चाहिए और अच्छी तरह होशियार हो जाना चाहिए। इसलिए कि नींद के साथ नमाज़ पढ़ने में सुस्ती और ग़फ़लत होती है और क़ुरआन में ग़ौर व फ़िक्र करना छूट जाता है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। किसी व्यक्ति ने इमाम के साथ तरावीह की नमाज़ शुरू की, जब इमाम ने क़ादा किया तो वह सो गया। इस दौरान इमाम ने सलाम फेरकर दूसरा दो-रकाती (दुगाना) भी पढ़ लिया और तशहुद के लिए क़ादा में बैठा। उस समय वह व्यक्ति जागा; अगर उसे यह पता चल गया तो वह सलाम फेर दे और दोबारा नीयत बांधकर इमाम के साथ तशहुद में शरीक हो जाए। और जिस समय इमाम सलाम फेरे तो वह खड़ा होकर दो रकातें जल्दी पढ़ ले और सलाम फेर दे, फिर इमाम के साथ तीसरे दुगाना में शरीक हो जाए, यह 'अल-ख़ुलासा' में लिखा है।

दसवाँ बाब फ़र्ज़ में शरीक होने के बयान में

अगर फ़ज्र या मग़रिब की नमाज़ की एक रकात पढ़ चुका है और जमात शुरू हुई, तो उस एक रकात को तोड़ दे और जमात में शरीक हो जाए। और अगर दूसरी रकात में है और अभी सजदा नहीं किया है, तो उसे भी तोड़ दे। और अगर दूसरी रकात का सजदा कर चुका है, तो फिर न तोड़े और उसे पूरा करे और फिर इमाम के साथ शरीक न हो, इसलिए कि सुबह की नमाज़ के बाद नफ़्ल मकरूह है और मग़रिब में या तो नफ़्लों की ताक़ (विषम) रकातें होंगी या अगर चार रकातें पढ़ेगा तो इमाम की मुख़ालफ़त होगी, यह 'तब्ईन' में लिखा है और यह सब बिदअत है। और अगर इमाम के साथ शरीक हो गया तो चार रकातें पूरी करे क्योंकि सुन्नत की मुवाफ़क़त इमाम की मुवाफ़क़त से बढ़कर है, यह 'काफ़ी' में लिखा है और उसने बुरा किया यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। और अगर इमाम के साथ सलाम फेर दिया तो उसकी नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) होगी और उसे चार रकातों की क़ज़ा करनी चाहिए क्योंकि इक़्तिदा की वजह से वे उस पर लाज़िम हो गईं, यह 'शुमनी' में लिखा है।

और अगर इस नफ़्ल पढ़ने वाले ने मग़रिब की नमाज़ में ऐसे इमाम के पीछे इक़्तिदा की जिसने तीसरी रकात में क़िरात नहीं की, तो अगर मुक्तदी ने क़िरात कर ली तो उसकी नमाज़ जायज़ है, और अगर क़िरात नहीं की तो भी इमाम की पैरवी में उसकी नमाज़ जायज़ होगी, यह शेख़ इमाम उस्ताद ख़ानी से नक़ल किया गया है। और अगर इमाम चौथी रकात को तीसरी समझकर खड़ा हुआ और मुक्तदी ने चौथी रकात में भी पैरवी की, तो मुक्तदी की नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, चाहे इमाम तीसरी

रकात में बैठा हो या न बैठा हो। यही मुख़्तार (पसंदीदा मत) है। हालांकि इमाम की नमाज़ नफ़्ल होगी लेकिन पहले फ़र्ज़ थी फिर फ़र्ज़ से नफ़्ल की तरफ़ चली गई, तो मानो उसने दो नमाज़ें दो तहरीमों से पढ़ीं, तो इस स्थिति में मुक्तदी की एक नमाज़ बिना किसी उज़्र-ए-हदस के दो इमामों के पीछे होगी इसलिए जायज़ नहीं है।

और अगर किसी ने नफ़्ल नमाज़ शुरू की फिर जमात क़ायम हुई, तो मुख़्तार यह है कि उसे न तोड़े चाहे रकात का सजदा किया हो या न किया हो। और यही हुक्म उस स्थिति में है जब नज़्र की नमाज़ या क़ज़ा शुरू की हो, यह 'अल-ख़ुलासा' में लिखा है। और जिस व्यक्ति ने ज़ुहर की नमाज़ की एक रकात पढ़ी थी फिर जमात क़ायम हुई, तो वह एक रकात और पढ़ ले फिर इमाम के साथ शामिल हो जाए। और अगर पहली रकात का सजदा नहीं किया था तो उसे तोड़ दे और इमाम के साथ शामिल हो जाए, यही सही है, यह 'हिदाया' में लिखा है। यहाँ जमात क़ायम होने से मुराद इमाम का नमाज़ शुरू करना है, मोअज़्ज़िन का इक़ामत कहना मुराद नहीं है। और अगर मोअज़्ज़िन ने इक़ामत शुरू की हो और किसी व्यक्ति ने पहली रकात का सजदा नहीं किया हो, तो हमारे असहाब (विद्वानों) का बिना किसी मतभेद के यह हुक्म है कि वह दो रकातें पूरी कर ले, यह 'निहाया' में लिखा है। और अगर दूसरी जगह जमात क़ायम हुई, मिसाल के तौर पर कोई व्यक्ति घर में नमाज़ पढ़ रहा था और मस्जिद में जमात क़ायम हुई या मस्जिद में नमाज़...

फ़ुटनोट (हाशिया): ल. "जमात शुरू हुई" इसलिए कहा गया ताकि यह ज्ञात हो कि 'जामे' आदि में जो इक़ामत का उल्लेख है, उससे मुराद यह है कि इमाम ने नमाज़ शुरू कर दी। इसका अर्थ यह नहीं कि मोअज़्ज़िन ने इक़ामत कही, क्योंकि मोअज़्ज़िन के बाद अगर इमाम ने शुरू न की हो, तो बिना किसी मतभेद के अकेला व्यक्ति अपनी दो रकातें पूरी कर ले। (12 ऐन अल-हिदाया)

جماعت کے ساتھ تراویح پڑھنا مکروہ ہے بلکہ علیحدہ ہو جائے اور خوب ہوشیار ہو جائے۔ اس واسطے کہ نیند کے ساتھ نماز پڑھنے میں سستی اور غفلت ہوتی ہے اور قرآن میں غور و فکر کرنا چھوٹتا ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کسی شخص نے تراویح کی نماز امام کے ساتھ شروع کی جب امام نے قعدہ کیا تو وہ سو گیا اس عرصہ میں امام نے سلام پھیر کر دوسرا دوگانہ بھی پڑھا اور تشہد کی واسطے قعدہ میں بیٹھا اس وقت وہ شخص ہوشیار ہوا اگر اس کو یہ معلوم ہو گیا تو سلام پھیر دے اور دوبارہ نیت باندھ کر امام کے ساتھ تشہد میں شریک ہو جائے اور جس وقت امام سلام پھیرے تو کھڑا ہو کر دو رکعتیں جلد پڑھ لے اور سلام پھیر دے پھر امام کے ساتھ تیسرے دوگانہ میں شریک ہو جائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

دسواں باب فرض میں شریک ہونے کے بیان میں

اگر فجر یا مغرب کی نماز کی ایک رکعت پڑھ چکا ہے اور جماعت شروع ہوئی تو اس ایک رکعت کو توڑ دے اور جماعت میں شریک ہو جائے اور اگر دوسری رکعت میں ہے اور ابھی سجدہ نہیں کیا ہے تو اس کو بھی توڑ دے اور اگر دوسری رکعت کا سجدہ کر چکا ہے تو پھر نہ توڑے اور اس کو پورا کرے اور پھر امام کے ساتھ میں شریک نہ ہووے اس واسطے کہ صبح کی نماز کے بعد نفل مکروہ ہے اور مغرب میں یا تو نفلوں کی طاق رکعتیں ہونگی یا اگر چار رکعتیں پڑھے گا تو امام کی مخالفت ہوگی یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہ سب بدعت ہے اور اگر امام کے ساتھ شریک ہو گیا تو چار رکعتیں پوری کرے اس لئے کہ سنت کی موافقت امام کی موافقت سے بڑھ کر ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور اس نے برا کیا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر امام کے ساتھ سلام

پھیر دیا تو نماز اس کی فاسد ہوگی اور اس کو چاہئے کہ چار رکعتوں کی قضا کرے اس واسطے کہ وہ اقتدا کی وجہ سے اس پر لازم ہوگئیں یہ شمنی میں لکھا ہے اور اگر اس نفل پڑھنے والے نے مغرب کی نماز میں ایسے امام کے پیچھے اقتدا کیا کہ جس نے تیسری رکعت میں قرأت نہیں کی تو اگر مقتدی نے قرأت کر لی تو نماز اس کی جائز ہے اور اگر قرأت نہیں کی تو بھی بہ تبعیت امام اس کی نماز جائز ہوگی یہ شیخ امام استاذ خانی سے منقول ہے اور اگر امام چوتھی رکعت کو تیسری سمجھ کر کھڑا ہوا اور مقتدی نے اس چوتھی رکعت میں بھی متابعت کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی خواہ امام تیسری رکعت میں بیٹھا ہو یا نہ بیٹھا ہو۔ یہی مختار ہے اگرچہ امام کی نماز نفل ہو گی لیکن پہلے فرض تھی پھر فرض سے نفل کی طرف کو چلا گیا پس گویا اس نے دو نمازیں دو تحریموں سے پڑھیں تو اس صورت میں مقتدی کی ایک نماز بغیر عذر حدث کے دو اماموں کے پیچھے ہوگی اس لئے جائز نہیں اور اگر نفل نماز کسی نے شروع کی پھر جماعت قائم ہوئی تو مختار یہ ہے کہ اس کو نہ توڑے خواہ رکعت کا سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ نذر کی نماز یا قضا شروع کی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور جس شخص نے ظہر کی نماز کی ایک رکعت پڑھی تھی پھر جماعت قائم ہوئی تو وہ ایک رکعت اور پڑھ لے پھر امام کے ساتھ داخل ہو جائے اور اگر پہلی رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو اس کو توڑ دے اور امام کے ساتھ داخل ہو جائے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے یہاں جماعت قائم ہونے سے امام کا نماز شروع کرنا مراد ہے مؤذن کا اقامت کہنا مراد نہیں اور اگر مؤذن نے اقامت شروع کی ہو اور کسی شخص نے پہلی رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو ہمارے اصحاب کا بلاخلاف یہ حکم ہے کہ دو رکعتیں پوری کرلے یہ نہایہ میں لکھا ہے اور اگر دوسری جگہ جماعت قائم ہوئی مثلاً کوئی شخص گھر میں نماز پڑھتا تھا اور مسجد میں جماعت قائم ہوئی یا مسجد میں نماز...

حاشیہ: ل جماعت شروع ہوئی اس واسطے کہا تا کہ معلوم ہو کہ جامع وغیرہ میں جو مذکور ہے کیا اقامت کہی گئی اس سے مراد یہ کہ امام نے نماز شروع کی اور یہ مراد نہیں کہ مؤذن نے اقامت کہی کیونکہ مؤذن کے بعد اگر امام نے شروع نہ کی ہو تو بلاخلاف منفرد دو رکعت پوری کرلے ۱۲ عین الہدایہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (351) Kitab al-Salat (Book of Prayer)

If one was praying and a congregation (Jama'at) was established in another mosque, one should not break the prayer in any situation. If one has already prayed three Rak'ahs of Zuhr and the congregation starts, one should complete his prayer and then join the congregation with the intention of Nafil (voluntary prayer). However, if one is in the third Rak'ah and has not yet performed the prostration (Sajdah) of that Rak'ah, he should discontinue the prayer. In this case, he has the choice to either return to the sitting position (Qa'dah) and perform the Salams or join directly. He may stand as he is, say the Takbir, and make the intention to start the prayer with the Imam, without performing the Salams while standing; this is mentioned in 'Tabyin'. The most correct (Asahh) view is that one has the choice of both methods, as stated in 'Mi'raj al-Dirayah'. Some have stated that while standing, one should perform a single Salam to break the prayer, and this is the most correct view because the sitting position (Qa'dah) was a condition for the completion of the prayer.

Breaking the prayer in this manner does not constitute its completion (1), as the Zuhr prayer is not completed in two Rak'ahs, and a single Salam is sufficient; this is recorded in 'Muheet Sarakhsi'. The same rule applies if one has started the 'Isha or 'Asr prayer and then the congregation is established. However, after completing the 'Asr prayer, one should not join the congregation with the intention of Nafil. A person who catches one Rak'ah of Zuhr with the Imam is not considered to have prayed Zuhr in congregation according to the consensus of all jurists, though he still attains the merit of the congregation according to them all. If he catches three Rak'ahs with the Imam, he is considered a congregant by consensus; this is mentioned in 'Siraj al-Wahhaj'. If one started a Nafil prayer and then the obligatory (Fard) congregation began, he should complete the two Rak'ahs he is praying and not add more; this is stated in 'Muheet Sarakhsi'. If one was praying the Sunnahs before Zuhr or Jumu'ah and the Zuhr congregation began or the Jumu'ah sermon (Khutbah) started, he should discontinue the prayer after two Rak'ahs; this is narrated from Imam Abu Yusuf. Others have said he should complete the prayer, which is mentioned in 'Hidaya' and is the most correct view; this is also in 'Muheet Sarakhsi' and 'Siraj al-Wahhaj'. A person who finds the Imam praying Fajr but has not yet offered the Fajr Sunnahs: if he fears missing one Rak'ah but can catch the second with the Imam, he should pray the Sunnahs near the mosque door and then join. If he fears missing both Rak'ahs, he should skip the Sunnahs and join the Imam; this is in 'Hidaya'. The book does not explicitly mention what to do if he thinks he might catch the final

sitting (Qa'dah). From the mention of fearing the loss of both Rak'ahs, it appears that if he fears he will not catch any Rak'ah but only the Qa'dah, he should skip the Sunnahs and join the Imam. It is narrated from Faqih Abu Ja'far that if one expects to catch the Qa'dah, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, he should pray the Sunnahs because, in their view, catching the Tashahhud is equivalent to catching a Rak'ah; this is mentioned in 'Kifaya'. Regarding other Sunnahs, the rule is that if one believes he can complete them before the Imam goes into Ruku' (bowing), he should pray them outside the main prayer hall. If he fears missing a Rak'ah, he should join the Imam; this is in 'Tabyin'. If he finds the Imam in Ruku' and is unsure if it is the first or second Rak'ah, he should leave the Sunnahs and join the Imam; this is in 'Khulasa'. If someone enters a mosque where the Adhan has already been called, it is disliked (Makruh) to leave without praying. However, if he is the Muezzin or Imam of another mosque and his absence would cause the congregation there to disperse, there is no harm in him leaving. This rule applies to someone who has not yet offered that prayer. If he has already prayed it once, there is no harm in leaving for Zuhr or 'Isha as long as the Iqamah has not been called. If the Iqamah has started, he should not leave the mosque and should offer those prayers with the intention of Nafil. For 'Asr, Maghrib, and Fajr, the rule is that...

---

(1) No. Some answered yes, but the Salam is for the purpose of exiting (Tahlil), so it is not permissible to lose its sanctity. 12 Asahh (most correct).

पढ़ रहा था और दूसरी मस्जिद में जमाअत कायम हुई तो नमाज़ किसी हालत में न तोड़े। अगर ज़ुहर की तीन रकातें पढ़ चुका है और जमाअत कायम हुई, तो अपनी नमाज़ पूरी करके नफ़ल की नीयत से इक्तिदा (पीछे शामिल होना) कर ले। और अगर तीसरी रकात में है और इस रकात का अभी सजदा नहीं किया है, तो नमाज़ को ख़त्म (क़त्अ) कर दे। इसमें उसे अख्तियार है चाहे कायदे की तरफ लौटे और सलाम फेरे, चाहे सलाम न फेरे। इसी तरह खड़े-खड़े तकबीर कहकर इमाम के साथ नमाज़ शुरू करने की नीयत कर ले और कयाम की हालत में सलाम न फेरे, यह 'तबीन' में लिखा है। असह (अधिक सही) यह है कि दोनों सूरतों का अख्तियार है, यह 'मेराजुद-दिराया' में लिखा है। और कुछ ने कहा है कि इस तरह खड़ा हुआ एक सलाम फेर कर नमाज़ तोड़ दे और यही असह है, क्योंकि कायदा नमाज़ के पूरा होने के लिए शर्त था।

और यह नमाज़ का तोड़ना है, नमाज़ का पूरा होना नहीं। इसलिए कि ज़ुहर की नमाज़ दो रकातों पर पूरी नहीं होती और एक ही सलाम काफी है, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यही हुक्म उस सूरत में है कि ईशा या अस्र की नमाज़ शुरू कर दी हो और फिर उसकी जमाअत कायम हुई हो, लेकिन अस्र की नमाज़ मुकम्मल करने के बाद नफ़लों की नीयत से नमाज़ में शरीक न हो। जिस शख्स को ज़ुहर की एक रकात इमाम के साथ मिली, तो उसने तमाम फुकहा (कानूनविदों) के कौल के मुताबिक ज़ुहर की नमाज़ जमाअत से नहीं पढ़ी, लेकिन तमाम फुकहा के नज़दीक जमाअत की फज़ीलत (पुण्य) पा ली। और अगर तीन रकातें इमाम के साथ पाईं, तो बिल-इजमा (सर्वसम्मति से) ज़ुहर की नमाज़ जमाअत से पढ़ने वाला हो गया, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। अगर नफ़ल नमाज़ शुरू की और फिर फ़र्ज़ की जमाअत कायम हुई, तो जो दो रकात (दुगाना) पढ़ रहा है उसे पूरा कर ले और उस पर ज़्यादती न करे, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर ज़ुहर या जुमा से पहले की सुन्नतें पढ़ रहा था और ज़ुहर की जमाअत कायम हुई या जुमा का खुतबा शुरू हुआ, तो दो रकातें पढ़कर नमाज़ को ख़त्म कर दे, यह इमाम अबू यूसुफ़ से मन्कुल (वर्णित) है। और कुछ ने कहा है कि नमाज़ को पूरा करे, यह 'हिदाया' में लिखा है और यही असह है, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है और यही सही है, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। जिस शख्स ने इमाम को फ़ज्र की नमाज़ पढ़ाते हुए पाया और उसने फ़ज्र की सुन्नतें नहीं पढ़ी हैं, तो अगर उसे यह डर हो कि एक रकात छूट जाएगी और दूसरी इमाम के साथ मिल जाएगी, तो वह मस्जिद के दरवाज़े के पास सुन्नतें पढ़ ले, फिर नमाज़ में शामिल हो। और अगर दोनों रकातों के छूटने का डर हो, तो सुन्नतें न पढ़े और इमाम के साथ

शामिल हो जाए, यह 'हिदाया' में लिखा है। किताब में यह ज़िक्र नहीं है कि अगर उसे यह गुमान हो कि कायदा मिल जाएगा तो क्या करे। और किताब में जो यह ज़िक्र है कि अगर उसे दोनों रकातों के छूटने का डर हो, तो ज़ाहिरन इससे यह मतलब है कि जिसे यह डर हो कि कोई रकात नहीं मिलेगी सिर्फ कायदा मिलेगा, वह सुन्नतें न पढ़े और इमाम के साथ शामिल हो जाए। और फकीह अबू जाफ़र से मन्कुल है कि अगर कायदा मिलने की उम्मीद हो, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक सुन्नतें पढ़े, क्योंकि उन दोनों के नज़दीक तशहुद का मिलना रकात मिलने के बराबर है, यह 'किफाया' में लिखा है। इसके अलावा बाकी सुन्नतों का यह हुक्म है कि अगर वह समझे कि इमाम के रुकू करने से पहले मुकम्मल कर लूंगा तो मस्जिद से बाहर पढ़ ले, और अगर रकात के छूटने का डर हो तो इमाम के साथ नमाज़ शुरू कर दे, यह 'तबीन' में लिखा है। और अगर इमाम को रुकू में पाया और यह पता नहीं कि पहले रुकू में है या दूसरे में, तो सुन्नतें छोड़ दे और इमाम के साथ हो जाए, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर कोई मस्जिद में दाखिल हुआ और वहाँ अज़ान हो चुकी है, तो बिना नमाज़ पढ़े वहाँ से बाहर निकलना मकरूह है। लेकिन अगर वह किसी और मस्जिद का मोअज़्ज़िन या इमाम है और उसके न होने से जमाअत तितर-बितर हो जाएगी, तो उसके लिए मस्जिद से बाहर जाने में कोई हर्ज़ नहीं। यह हुक्म उस शख्स के लिए है जिसने अभी तक वह नमाज़ न पढ़ी हो। और अगर एक बार पढ़ चुका है, तो ईशा और ज़ुहर की नमाज़ में जब तक मोअज़्ज़िन ने इकामत नहीं कही है, मस्जिद से बाहर चले जाने में कोई हर्ज़ नहीं। और अगर मोअज़्ज़िन ने इकामत शुरू कर दी, तो मस्जिद से बाहर न जाए और नफ़ल की नीयत से उन नमाज़ों को पढ़े, और अस्र, मगरिब और फ़ज्र की नमाज़ों में यह हुक्म है कि मस्जिद...

---

1. नहीं। कुछ ने जवाब दिया कि हाँ, लेकिन तस्लीम (सलाम) तहलील (नमाज़ से बाहर निकलने) के उद्देश्य से है, अतः उसकी हुरमत खोना जायज़ नहीं है। १२ असह

پڑھتا تھا اور دوسری مسجد میں جماعت قائم ہوئی تو نماز کسی حالت میں نہ توڑے اگر ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہے اور جماعت قائم ہوئی تو اپنی نماز پوری کر کے نفل کی نیت سے اقتدا کر لے اور اگر تیسری رکعت میں ہے اور اس رکعت کا ابھی سجدہ نہیں کیا ہے تو نماز کو قطع کر دے اور اس میں اختیار ہے چاہے قعدہ کی طرف کولوٹے اور سلام پھیرے چاہے سلام نہ پھیرے اس طرح کھڑا ہوا تکبیر کہہ کر امام کے ساتھ نماز شروع کرنے کی نیت کرلے اور قیام کی حالت میں سلام نہ پھیرے یہ تبیین میں لکھا ہے اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں کا اختیار ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس طرح کھڑا ہوا ایک سلام پھیر کر نماز توڑ دے اور یہی اصح ہے اس لئے کہ قعدہ نماز کے تمام ہونے کے لئے شرط تھا۔

اور یہ نماز کا توڑنا ہے نماز کا تمام ہونا نہیں ۱۔ہ اس واسطے کہ ظہر کی نماز دو رکعتوں پر تمام نہیں ہوتی اور ایک ہی سلام کافی ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ عشا یا عصر کی نماز شروع کر دی ہو اور پھر اس کی جماعت قائم ہوئی لیکن عصر کی نماز تمام کرنے کے بعد نفلوں کی نیت سے نماز میں شریک نہ ہو جس شخص کو ظہر کی ایک رکعت امام کے ساتھ ملی تو اس نے سب فقہا کے قول کے بموجب ظہر کی نماز جماعت سے نہیں پڑھی لیکن سب فقہا کے نزدیک جماعت کی فضیلت پالی اور اگر تین رکعتیں امام کے ساتھ پائیں تو بالاجماع ظہر کی نماز جماعت سے پڑھنے والا ہو گیا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر نفل نماز شروع کی پھر فرض کی جماعت قائم ہوئی تو جو دوگانہ پڑھ رہا ہے اس کو تمام کر لے اس پر زیادتی نہ کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر ظہر یا جمعہ سے پہلے کی سنتیں پڑھتا تھا اور ظہر کی جماعت قائم ہوئی یا جمعہ کا خطبہ شروع ہوا تو دو رکعتیں پڑھ کر نماز کو قطع کر دے یہ

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور بعضوں نے کہا ہے نماز کو پورا کرے یہ ہدایہ میں لکھا ہے یہی اصح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ جس شخص نے امام کو فجر کی نماز پڑھتے ہوئے پایا اور اس نے فجر کی سنتیں نہیں پڑھی ہیں تو اگر اسے یہ خوف ہو کہ ایک رکعت فوت ہو جائے گی اور دوسری امام کے ساتھ مل جائے گی تو وہ مسجد کے دروازے کے پاس سنتیں پڑھ لے پھر نماز میں داخل ہو اور اگر دونوں رکعتوں کے فوت ہونے کا خوف ہو تو سنتیں نہ پڑھے اور امام کے ساتھ داخل ہو یہ ہدایہ میں لکھا ہے کتاب میں یہ مذکور نہیں کہ اگر اس کو یہ خیال ہو کہ قعدہ مل جائے گا تو کیا کرے اور کتاب میں جو یہ مذکور ہے کہ اگر اس کو دونوں رکعتوں کے فوت ہونے کا خوف ہو تو ظاہر اس سے یہ ہوتا ہے کہ جس کو یہ خوف ہو کہ کوئی رکعت نہ ملے گی صرف قعدہ ملے گا وہ سنتیں نہ پڑھے اور امام کے ساتھ داخل ہو جائے اور فقیہ ابوجعفر سے منقول ہے کہ اگر قعدہ ملنے کی توقع ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سنتیں پڑھے اس واسطے کہ ان دونوں کے نزدیک تشہد کا ملنا مثل رکعت کے ملنے کے ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے اس کے سوا اور باقی سنتوں کا یہ حکم ہے کہ اگر یہ سمجھے کہ امام کے رکوع کرنے سے پہلے تمام کر لوں گا تو مسجد سے باہر پڑھ لے اور اگر رکعت کے فوت ہونے کا خوف ہو تو امام کے ساتھ نماز شروع کر دے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر امام کو رکوع میں پایا اور یہ معلوم نہیں کہ پہلے رکوع میں ہے یا دوسرے میں تو سنتیں چھوڑ دے اور امام کے ساتھ ہو جائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی مسجد میں داخل ہوا اور اس میں اذان ہو چکی ہے تو بغیر نماز پڑھے وہاں سے باہر ہونا مکروہ ہے لیکن وہ اگر کسی اور مسجد کا مؤذن یا امام ہے اور اس کے نہ ہونے سے جماعت متفرق ہو جائے گی تو اس کے واسطے مسجد سے باہر ہو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جس نے ابھی تک وہ نماز نہ پڑھی ہو اور اگر ایک بار پڑھ چکا ہے تو عشا اور ظہر کی نماز میں جب تک موذن نے اقامت

نہیں کہی ہے مسجد سے باہر چلا جانے میں مضائقہ نہیں اور اگر موذن نے اقامت شروع کر دی تو مسجد سے باہر نہ جائے اور نفل کی نیت سے ان نمازوں کو پڑھے اور عصر اور مغرب اور فجر کی نمازوں میں یہ حکم ہے کہ مسجد

۱ے نہیں۔ بعض نے جواب دیا کہ ہاں لیکن تسلیم بغرض تحلیل ہے تو اس کی حرمت کھونا جائز نہیں ہے ۱۲ اصح

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 352 Kitab al-Salah (The Book of Prayer)

...goes outside, and if he remained standing and did not join them (in prayer), it is disliked (Makruh). This is mentioned in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If a person finds the Imam in the bowing position (Ruku) and stood up saying the Takbir, and in that time the Imam raised his head from Ruku, then he did not get that Raka'at (unit of prayer). This is written in *Al-Hidayah*, whether he could have joined in Ruku within that time or not; the ruling is the same in both cases. Similarly, if he said the Takbir and did not wait but bent down, yet the Imam raised his head before he reached Ruku, he still did not get that Raka'at. Al-Mahbubi said that if a person enters the mosque while the Imam is in Ruku, some of our scholars (Mashaikh) said that he should say the Takbir and perform Ruku, then walk to join the row so that the Ruku is not missed. However, according to our view, if he takes three consecutive steps, the prayer will become invalid (Batil), otherwise, it will be Makruh. Most scholars say he should not say the Takbir so that he does not have to walk during the prayer. Al-Jallabi mentioned that if a person finds the Imam in Ruku, says the Takbir while standing, and begins to bend, and at that moment the Imam begins to rise, then if he joins the Imam before the Imam stands fully straight, the most correct view is that the Raka'at will be counted, even if the joining was very brief. This is mentioned in *Mi'raj al-Dirayah*.

There is a consensus (Ijma) among the jurists (Fuqaha) that if a person finds the Imam standing, says the Takbir, but does not perform Ruku with the Imam until the Imam has completed it, and then he performs Ruku, he will still get that Raka'at (See footnote 1). There is also consensus that if someone joins the Imam during the standing position after Ruku (Qawmah), he has not obtained that Raka'at. This is written in *Al-Bahr al-Raiq*. A person who finds the Imam in Ruku should tie the Takbir Tahrimah while standing and say the Takbir. If he is fairly certain that he will join the Imam in Ruku, he should also recite 'Subhanakallahumma'. If it is the Eid prayer, he should also say its Takbirs while standing. If he fears missing the Ruku, he should proceed to Ruku and recite the Eid Takbirs while in Ruku. This is mentioned in the chapter on Eid Prayer in *Al-Kafi*. A person who finds the Imam in Ruku does not need two Takbirs (one is sufficient); though some jurists disagree. If he intends Ruku with that one Takbir and does not intend to start the prayer, it is permissible and his intention will be considered redundant (meaning the opening intention is implicitly included). This is mentioned in *Fath al-Qadir*. If a follower (Muqtadi) performs Ruku and prostration (Sajdah) before the Imam in all Raka'ats, it is mandatory (Wajib) for him to offer one Raka'at without recitation (Qira'at) to complete his prayer. If he

performed Ruku with the Imam but performed Sajdah before him, he must make up (Qaza) two Raka'ats. If he performed Ruku before the Imam but performed Sajdah with him, he is obligated to recite in four Raka'ats. If he performed Ruku after the Imam and Sajdah after him as well, his prayer is valid. If he joined the Imam at the very end of both Ruku and Sajdah, it is valid. This is written in *Fatawa Qazi Khan*. A person who enters a mosque where the congregational prayer has ended: if there is plenty of time, there is no harm in praying as many voluntary (Nafl) prayers as he wishes before the obligatory (Fard) prayer. If the time is short, he should omit the Nafl. Some have said this ruling applies to all Nafl except the Sunnah of Zuhr and Fajr, as written in *Al-Hidayah*. This view was adopted by Shams al-A'imma al-Sarakhsi, the author of *Al-Muhit*, Qazi Khan, Tamartashi, and Mahbubi, as written in *Al-Kifayah* and also in *Al-Nihayah*. Others have said this ruling applies to all prayers, as written in *Al-Hidayah* and adopted by Sadr al-Islam, as written in *Al-Kifayah*. The preferable view is not to leave these Sunnah prayers under any circumstances, as written in *Al-Hidayah*, whether the Fard was prayed with the congregation or not. However, if there is a fear that the time for Fard will lapse, then he should leave them, as written in *Al-Kifayah*.

---

1. He obtained it when he found the Imam in Ruku; as the Hadith in Sahih Muslim is explicit, and this is evidence that the Imam's recitation is sufficient for the follower. 12 Minhu.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) 352 किताबुस-सलात

...से बाहर चला जाए और अगर वह वहीं ठहरा रहा और उनके साथ (नमाज़ में) शामिल न हुआ तो यह मकरूह है, यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। अगर किसी शख्स ने इमाम को रुकू में पाया और तकबीर कहकर खड़ा हुआ, इतने में इमाम ने रुकू से सर उठा लिया, तो उसे वह रकअत नहीं मिली, यह 'हिदाया' में लिखा है। चाहे वह उतनी देर में रुकू में शरीक हो सकता था या नहीं, दोनों सूरतों में एक ही हुक्म है। और इसी तरह अगर तकबीर कहकर रुका नहीं और झुक गया लेकिन उसके रुकू में जाने से पहले इमाम ने सर उठा लिया, तो भी उसे वह रकअत नहीं मिली। महबूबी ने कहा है कि अगर कोई शख्स मस्जिद में दाखिल हुआ और इमाम रुकू में है, तो हमारे कुछ मशाइख (विद्वानों) ने कहा है कि उसे चाहिए कि तकबीर कहकर रुकू करे फिर चलकर सफ (पक्ति) में मिल जाए ताकि रुकू फौत (छूट) न हो। और हमारे नज़दीक अगर वह लगातार तीन कदम चलेगा तो नमाज़ बातिल (अमान्य) हो जाएगी, वरना मकरूह होगी। और अक्सर मशाइख का कौल यह है कि वह तकबीर न कहे ताकि नमाज़ में चलना न पड़े। जलाबी ने ज़िक्र किया है कि किसी शख्स ने इमाम को रुकू में पाया और खड़े होकर तकबीर कही और उसने झुकना शुरू किया, उस वक़्त इमाम ने उठना शुरू किया, तो अगर इमाम के सीधा खड़ा होने से पहले वह उसके साथ शरीक हो गया, तो सही यह है कि उस रकअत का एतबार होगा, चाहे शिरकत बहुत थोड़ी ही क्यों न हो, यह 'मेराजुद-दिराया' में लिखा है।

फ़ुक़हा (धर्मशास्त्री) का इज्मा (आम सहमति) है कि अगर किसी शख्स ने इमाम को खड़ा पाया और तकबीर कही और इमाम के साथ रुकू नहीं किया यहाँ तक कि इमाम रुकू कर चुका फिर उसने रुकू किया, तो उसे वह रकअत मिल जाएगी। (हाशिये का सन्दर्भ १ देखें)। और इस बात पर फ़ुक़हा का इज्मा है कि अगर किसी ने रुकू के बाद 'क़ौमा' (रुकू से खड़े होने की स्थिति) में इमाम का इक़्तेदा किया तो उसे वह रकअत नहीं मिली, यह 'बहरुर-रायिक' में लिखा है। जो शख्स इमाम को रुकू में पाए उसे चाहिए कि खड़े होकर तहरीमा बाँधे और तकबीर कहे, और अगर ग़ालिब गुमान (पक्का विश्वास) हो कि इमाम के साथ रुकू में शरीक हो जाएगा तो 'सुब्हानकल्लाहुम्मा' भी पढ़ ले। और अगर ईद की नमाज़ हो तो उसकी तकबीरें भी खड़े होकर कह ले। और अगर उसे यह डर हो कि रुकू फौत हो जाएगा तो रुकू कर दे और रुकू में ही ईद की तकबीरें कह ले, यह 'काफी' के'बाबु सलातुल ईद' में लिखा है। जो शख्स इमाम को रुकू में पाए उसे दो तकबीरों की ज़रूरत नहीं है (एक ही काफी है), कुछ फुक़हा का इसमें इख़्तिलाफ (मतभेद) है। और अगर उस एक तकबीर से रुकू की

नियत कर ले और नमाज़ शुरू करने की नियत न करे तो जायज़ है और नियत उसकी लग़्व (व्यर्थ) होगी, यह 'फत्हुल क़दीर' में लिखा है। अगर मुक़्तदी ने सब रकअतों में रुकू और सजदा इमाम से पहले किया तो उस पर यह वाजिब है कि एक रकअत बिना किराअत (पढ़े) अदा करे और अपनी नमाज़ पूरी करे। और अगर रुकू इमाम के साथ किया और सजदा उससे पहले किया तो दो रकअतों की कज़ा करे। और अगर रुकू पहले किया और सजदा साथ में किया तो उस पर चार रकअतों की किराअत वाजिब होगी। और अगर रुकू इमाम के बाद किया और सजदा भी इमाम के बाद किया तो उसकी नमाज़ जायज़ हो जाएगी। और अगर इमाम को रुकू और सजदे दोनों के आखिर में पाया है तो जायज़ है, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। जो शख्स किसी मस्जिद में दाखिल हुआ और वहाँ नमाज़ हो चुकी है, तो अगर वक़्त में गुंजाइश है तो फर्ज़ से पहले जितना चाहे नफ़्ल पढ़े तो कोई हर्ज नहीं। और अगर वक़्त तंग है तो नफ़्लों को छोड़ दे। कुछ ने कहा है कि ज़ुहर और फ़ज्र की सुन्नतों के अलावा बाकी नफ़्लों का यह हुक्म है, यह 'हिदाया' में लिखा है। और इसी को शम्सुल अइम्मा सरखसी, साहिबे मुहीत, काज़ी खान, तमरताशी और महबूबी ने अपनाया है, यह 'किफ़ाया' में लिखा है और यही 'निहाया' में भी लिखा है। कुछ ने कहा है कि सबके लिए यही हुक्म है, यह 'हिदाया' में लिखा है और यही सदरुल इस्लाम ने अपनाया है, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। और बेहतर यह है कि इन सुन्नतों को किसी हाल में न छोड़े, यह 'हिदाया' में लिखा है, चाहे फर्ज़ जमात से पढ़ी हो या न पढ़ी हो। लेकिन अगर फर्ज़ का वक़्त निकल जाने का खौफ हो तो छोड़ दे, यह 'किफ़ाया' में लिखा है।

---

१ रकअत मिल गई जब इमाम रुकू में मिला। जैसा कि सहीह मुस्लिम की हदीस स्पष्ट है और यह दलील है कि इमाम की किराअत मुक़्तदी के लिए काफी है। १२ मिन्हु।

سے باہر چلا جائے اور اگر ٹھہرا رہا اور ان کے ساتھ داخل نہ ہوا تو مکروہ ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر کسی شخص نے امام کو رکوع میں پایا اور تکبیر کہہ کر کھڑا ہوا اتنے میں امام نے رکوع سے سر اٹھا لیا تو اس کو وہ رکعت نہ ملی یہ ہدایہ میں لکھا ہے خواہ اتنی دیر میں رکوع میں شریک ہو سکتا تھا یا نہ ہو سکتا تھا دونوں صورتوں میں ایک حکم ہے اور اس طرح اگر تکبیر کہہ کر نہ ٹھہرا اور جھک گیا لیکن اس کے رکوع میں جانے سے پہلے امام نے سر اٹھا لیا تو بھی اس کو وہ رکعت نہ ملی محبوبی نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہوا اور امام رکوع میں ہے تو ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کو چاہئے کہ تکبیر کہہ کر رکوع کرے پھر چل کر صف میں مل جائے تا کہ رکوع فوت نہ ہو اور ہمارے نزدیک اگر پے در پے تین قدم چلے گا تو نماز باطل ہو جائے گی اور نہ مکروہ ہو گی اور اکثر مشائخ کا قول یہ ہے کہ وہ تکبیر نہ کہے تا کہ نماز میں چلنا نہ پڑے جلابی نے ذکر کیا ہے کہ کسی شخص نے امام کو رکوع میں پایا اور کھڑے ہو کر تکبیر کہی اور اس نے جھکنا شروع کیا تو اس وقت امام نے اٹھنا شروع کیا تو اگر امام کے سیدھا کھڑا ہونے سے پہلے اس کے ساتھ شریک ہو گیا تو اصح یہ ہے کہ اس رکعت کا اعتبار ہوگا اگرچہ مشارکت بہت تھوڑی ہو یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے۔

فقہا کا اجماع ہے کہ اگر کسی شخص نے امام کو کھڑا پایا اور تکبیر کہی اور امام کے ساتھ رکوع نہ کیا یہاں تک کہ امام رکوع کر چکا پھر رکوع کیا تو اس کو وہ رکعت ملے گی ۱۲ اور اس بات پر فقہا کا اجماع ہے کہ اگر کسی نے رکوع کے قومہ میں امام کا اقتدا کیا تو اس کو وہ رکعت نہ ملی یہ بحر الرائق میں لکھا ہے جو شخص امام کو رکوع میں پائے تو کھڑے ہو کر تحریمہ باندھے اور تکبیر کہے اور جو گمان غالب ہو کہ امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہو جائے گا تو سبحانک

اللھم بھی پڑھ لے اور اگر عید کی نماز ہو تو اس کی تکبیر میں بھی کھڑا ہو کر کہہ لے اور اگر اس کو یہ خوف ہو کہ رکوع فوت ہو جائے گا تو رکوع کر دے اور رکوع میں بھی عید کی تکبیریں کہہ لے یہ کافی کے باب صلوۃ العید میں لکھا ہے جو شخص امام کو رکوع میں پائے اس کو دونوں تکبیروں کی حاجت نہیں بعض فقہا کا اس میں خلاف ہے اور اگر اس ایک تکبیر سے رکوع کی نیت کر لے اور نماز کی شروع کی نیت نہ کرے تو جائز ہے اور نیت اس کی لغو ہو گی یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اگر مقتدی نے سب رکعتوں میں رکوع اور سجدہ امام سے پہلے کیا تو اس پر یہ واجب ہے کہ ایک رکعت بغیر قرات پڑھے اور اپنی نماز تمام کر لے اور اگر رکوع امام کے ساتھ کیا ہے اور سجدہ اس سے پہلے کیا ہے تو دو رکعتوں کی قضا کرے اور اگر رکوع پہلے کیا ہے اور سجدہ ساتھ کیا ہے تو قرات چار رکعتیں اس پر واجب ہو گی اور اگر رکوع امام کے بعد کیا ہے اور سجدہ بھی امام کے بعد کیا ہے تو اس کی نماز جائز ہو جائے گی اور اگر امام کو رکوع اور سجدہ دونوں کے آخر میں پایا ہے تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے جو شخص کسی مسجد میں داخل ہوا اور اس میں نماز ہو چکی ہے تو اگر وقت میں وسعت ہے تو فرض سے پہلے جس قدر چاہے نفل پڑھے تو کچھ مضائقہ نہیں اور اگر وقت تنگ ہے تو نفلوں کو چھوڑ دے بعضوں نے کہا ہے کہ ظہر اور فجر کی سنتوں کے سوا اور نفلوں کا یہ حکم ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اسی کو شمس الائمہ سرخسی اور صاحب محیط اور قاضی خان اور تمرتاشی اور محبوبی نے اختیار کیا ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے اور یہی نہایہ میں لکھا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ سب کا یہی حکم ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی صدر الاسلام نے اختیار کیا ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ ان سنتوں کو کسی حالت میں نہ چھوڑے یہ ہدایہ میں لکھا ہے خواہ فرض جماعت سے پڑھی ہوں یا نہ پڑھی ہوں لیکن اگر فرض کا وقت جاتے رہنے کا خوف ہو تو چھوڑ دے یہ کفایہ میں لکھا ہے۔

۱؎ مل گئی جب کہ امام رکوع میں پایا چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث صریح ہے اور یہ دلیل ہے کہ امام کی قرات مقتدی کے لیے کافی ہوئی ۱۲ منہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 [353] Kitab-as-Salat (Book of Prayer) Eleventh Chapter Regarding the Description of Making up Missed Prayers (Qadha) A prayer that becomes obligatory within its time but is missed must be made up (Qadha), whether it was missed intentionally, forgotten, missed due to an error, or due to sleep; whether many prayers were missed or just a few. Qadha is not obligatory for an insane person during their state of insanity for prayers missed while they were sane, and similarly, Qadha is not obligatory for prayers missed during insanity once they regain their sanity. Likewise, Qadha is not obligatory for an apostate for the prayers missed during the period of their apostasy. If someone becomes a Muslim in Dar al-Harb (enemy territory) and did not pray for a period because they were unaware that prayer was obligatory, Qadha of those prayers will not be mandatory upon them. If a person was unconscious or had such an illness that they could not pray even by gestures, then the prayers missed in that state are not mandatory to make up if they exceeded a day and night’s worth of prayers. The rule for Qadha is that it should be performed in the same manner (quality/state) in which the prayer was missed. However, in cases of excuse or necessity, this rule changes. A person who missed four-unit (rak'ah) obligatory prayers while being a resident (muqeem) shall make them up with four units even while traveling. And if prayers were missed while traveling, they shall be made up with two units even while in a state of residency. Making up an obligatory (fard) prayer is fard, a necessary (wajib) prayer is wajib, and a sunnah is sunnah. There is no specific time for performing Qadha; rather, it can be done throughout one's life except for three prohibited times: the time of sunrise, the time of the sun's zenith (zawal), and the time of sunset. It is not permissible to pray during these times. It is mentioned in 'Bahr ar-Ra'iq' that if a person prayed and then became an apostate, then reverted to Islam within the time of that same prayer, they should repeat that prayer. It is mentioned in 'al-Kafi' that if a boy prayed the Isha prayer, then slept and had a nocturnal emission (reaching puberty) and woke up before the break of dawn (Fajr), he shall make up the Isha prayer. The ruling for a girl is different; if a girl reaches puberty with the onset of menstruation before the break of dawn, then making up the Isha prayer is not mandatory for her because menstruation occurring when a prayer becomes obligatory nullifies the obligation, and if menstruation occurs along with the obligation, it is a greater hindrance. If she reached puberty according to her age, then Isha prayer would be mandatory for her. If a boy woke up before dawn, some have said he should make up the Isha prayer; this is written in 'al-Muhit al-Sarakhsi' and this is the preferred view as stated in 'Fatawa Qazi Khan'. If missed

prayers are made up in a congregation, then for audible (jahri) prayers, the Imam should recite audibly. If praying Qadha alone, one has the choice between audible or silent recitation for audible prayers, but audible is better, just as if one were praying alone within the prescribed time. For prayers with silent recitation, silent recitation is mandatory. The same rule applies to the Imam, as mentioned in 'al-Zahiriyyah'. Maintaining the sequence (tarteeb) between the current prayer and missed prayers, and between multiple missed prayers, is mandatory, as mentioned in 'al-Kafi', to the extent that the current time's prayer is not permissible before performing the missed prayer; this is mentioned in 'al-Muhit al-Sarakhsi'. Similarly, sequence is mandatory between Fard and Witr prayers, as written in 'Sharh al-Wiqayah'. If someone prayed the Fajr prayer while remembering they hadn't prayed Witr, that prayer would be invalid according to Imam Abu Hanifa (RA). Leaving prayer intentionally is a major sin close to disbelief, so it is necessary to repent along with making it up. It should be clear that valid excuses for delaying prayer include fear of disbelievers and enemies, as the Prophet (peace be upon him) delayed prayers during the Battle of the Trench. Similarly, if a midwife fears the death of a child, it is a valid excuse. It should be understood that post-childbirth bleeding (nifas) begins after delivery; hence, it is stated in 'Sharh al-Miyah' that if half the baby has emerged and the prayer time is expiring, the woman should pray by gestures. 12

फतावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 [353] किताब अस-सलात ग्यारहवाँ अध्याय छूटी हुई नमाजों की कज़ा के बयान में जो नमाज वक्त में वाजिब होकर उस वक्त छूट जाए, तो उसकी कज़ा लाज़िम (अनिवार्य) होगी, चाहे उसे जान-बूझकर छोड़ा हो या भूलवश छोड़ा हो, गलती से या नींद की वजह से छोड़ा हो, चाहे बहुत सी नमाजें छूट गई हों या थोड़ी सी नमाजें। पागल व्यक्ति पर पागलपन की स्थिति में उन नमाजों की कज़ा वाजिब नहीं है जो होश की स्थिति में उससे छूटी हों, और इसी प्रकार होश की स्थिति में उन नमाजों की कज़ा वाजिब नहीं है जो पागलपन की स्थिति में उससे छूटी हों। इसी तरह मुरतद (धर्मत्यागी) पर उन नमाजों की कज़ा वाजिब नहीं है जो उसके मुरतद रहने की स्थिति में छूटी हों। यदि कोई दारुल हर्ब (शत्रु देश) में मुसलमान हुआ और एक समय तक उसने इस कारण नमाज नहीं पढ़ी कि उसे नमाज का वाजिब होना ज्ञात नहीं था, तो उस पर उन नमाजों की कज़ा वाजिब नहीं होगी। यदि कोई व्यक्ति बेहोश था या ऐसी बीमारी थी कि इशारे से भी नमाज नहीं पढ़ सकता था, तो जो नमाजें इस स्थिति में छूटी हैं और वे छूटी हुई नमाजें एक दिन और रात की नमाजों से अधिक हो गई हैं, तो उनकी कज़ा वाजिब न होगी। कज़ा का नियम यह है कि जिस गुण के साथ नमाज छूटी है, उसी गुण के साथ अदा की जाए, लेकिन मजबूरी और आवश्यकता की स्थिति में यह नियम बदल जाता है। जिस व्यक्ति की निवासी (मुकीम) होने की स्थिति में चार रकात वाली फर्ज़ नमाजें कज़ा हुई हैं, वह यात्रा (सफ़र) में उन्हें चार रकातों के साथ कज़ा करेगा। और यदि यात्रा में कज़ा हुई हैं, तो निवासी होने की स्थिति में उन्हें दो रकातों के साथ कज़ा करेगा। फर्ज़ की कज़ा फर्ज़ है, वाजिब की वाजिब और सुन्नत की सुन्नत। कज़ा के लिए कोई समय निश्चित नहीं है, बल्कि तीन समयों के अलावा पूरा जीवन उसका समय है, और वे तीन समय ये हैं: सूर्योदय का समय, दोपहर (ज़वाल) का समय और सूर्यास्त का समय। इन समयों में नमाज पढ़ना जायज़ नहीं है। 'बहरुर राइक' में लिखा है कि किसी व्यक्ति ने नमाज पढ़ी फिर वह मुरतद हो गया, फिर उसी नमाज के समय के भीतर वह पुनः मुसलमान हो गया, तो वह उस नमाज को फिर से पढ़े। 'काफ़ी' में लिखा है कि यदि किसी लड़के ने ईशा की नमाज पढ़ी, फिर सो गया और उसे एहतलाम (स्वप्नदोष) हो गया और वह फज्र के उदय होने से पहले जाग गया, तो वह ईशा की कज़ा करेगा। लड़की का नियम इसके विपरीत है, अतः यदि लड़की फज्र के उदय होने से पहले मासिक धर्म (हैज़) के साथ बालिग (वयस्क) हुई, तो ईशा की कज़ा उस पर वाजिब न होगी, क्योंकि जब वाजिब होने की स्थिति में मासिक धर्म आ जाता है, तो दायित्व समाप्त हो जाता है, और जब दायित्व के साथ मासिक धर्म हो तो वह और भी अधिक बाधक होगा। और यदि वह अपनी उम्र के हिसाब से बालिग हुई है, तो ईशा की नमाज उस पर वाजिब होगी। और यदि लड़का फज्र से पहले जाग गया, तो कुछ लोगों ने कहा है कि वह ईशा की

कज़ा करेगा, यह 'मुहीत सरहसी' में लिखा है और यही चुना हुआ मत है, यह 'फतावा काज़ी खान' में लिखा है। यदि छूटी हुई नमाजों को जमात (समूह) के साथ कज़ा किया जाए, तो यदि स्वर-प्रधान (जहरी) नमाजों की कज़ा की जा रही है, तो इमाम को चाहिए कि नमाज में स्वर ऊँचा रखे, और यदि कोई अकेले कज़ा पढ़ रहा है, तो उसे ऊँचे स्वर या धीमे स्वर में पढ़ने का विकल्प है, लेकिन ऊँचा स्वर बेहतर है, जैसे वह समय पर अकेले नमाज पढ़ता था। और यदि धीमी आवाज़ वाली नमाजें हैं, तो उन्हें धीमे स्वर में पढ़ना वाजिब है। और इमाम के लिए भी यही नियम है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। वर्तमान नमाज और छूटी हुई नमाज में, और कई कज़ा नमाजों के बीच तरतीब (क्रम) वाजिब है, यह 'काफ़ी' में लिखा है, यहाँ तक कि वर्तमान समय की नमाज कज़ा नमाज अदा करने से पहले जायज़ नहीं है, यह 'मुहीत सरहसी' में लिखा है। इसी तरह फर्ज़ और वित्र के बीच क्रम वाजिब है, यह 'शराह विकाया' में लिखा है। यदि फज्र की नमाज पढ़ी और उसे याद था कि वित्र नहीं पढ़े हैं, तो इमाम अबू हनीफा (रह.) के अनुसार वह नमाज अमान्य हो जाएगी। जान-बूझकर नमाज छोड़ना कुफ्र (अविश्वास) के करीब एक बड़ा पाप है, इसलिए कज़ा के साथ तौबा (पश्चाताप) करना भी आवश्यक है। और यह स्पष्ट हो कि वह बाधा जिससे नमाज में देरी हो सकती है, वह काफिरों और दुश्मनों का डर है, जैसा कि 'गज़वा-ए-ख़ंदक़' में पैगंबर मुहम्मद (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) ने देरी की थी। और दाई (मिडवाइफ) को बच्चे के मर जाने का डर हो, तो यह एक मान्य बहाना है। यह स्पष्ट हो कि प्रसवोपरांत रक्तस्राव (निफास) जन्म के बाद शुरू होता है, इसलिए 'शराह अल-मियाह' में कहा गया है कि यदि आधा बच्चा बाहर आ गया हो और नमाज का समय समाप्त हो रहा हो, तो महिला इशारे से नमाज पढ़ ले। 12

 جو نماز وقت میں واجب ہو کر اس وقت چھوٹ جائے تو اس کی قضا لازم ہوگی خواہ اس کو جان کر چھوڑا ہو یا بھول کر چھوڑا سہو یا نیند کی وجہ سے چھوڑا ہو خواہ بہت سی نمازیں چھوٹ گئی ہوں خواہ تھوڑی سی چھوٹ گئی ہوں مجنون پر حالت جنون میں ان نمازوں کی قضاء واجب نہیں جو عقل کی حالت میں اس سے چھوٹی ہوں اور اسی طرح حالت عقل میں ان نمازوں کی قضا واجب نہیں جو جنون کی حالت میں اس سے چھوٹی ہوں اور مرتد پر ان نمازوں کی قضا واجب نہیں جو مرتد رہنے کی حالت میں اس سے چھوٹی ہوں اگر کوئی دارالحرب میں مسلمان ہوا اور ایک مدت تک اس نے اس وجہ سے نماز نہ پڑھی کہ نماز کا واجب ہونا اس کو معلوم نہ تھا تو اس پر ان نمازوں کی قضاء واجب نہ ہوگی اگر کوئی شخص بیہوش تھا یا ایسا مرض تھا کہ اشارہ سے بھی نماز نہیں پڑھ سکتا تھا تو جو نمازیں اس حالت میں فوت ہوئی ہیں اور وہ چھوٹی ہوئی نمازیں ایک دن رات کی نمازوں سے بڑھ گئی ہیں تو ان کی قضا واجب نہ ہوگی قضا کا حکم یہ ہے کہ جس صفت سے نماز فوت ہوئی ہے اسی صفت کے ساتھ ادا کی جائے لیکن عذر اور ضرورت کی حالت میں یہ حکم بدل جاتا ہے جس شخص کی حالت اقامت میں چار رکعت والی فرض قضا ہوئی ہیں وہ سفر میں ان کو چار رکعتوں سے قضا کرے گا۔ اور اگر سفر میں قضا ہوئی ہیں تو اقامت کی حالت میں ان کو دو رکعتوں سے قضا کرے گا۔ فرض کی قضا فرض ہے واجب کی واجب اور سنت کی سنت قضا کے واسطے کوئی وقت معین نہیں بلکہ تین وقتوں کے سوا تمام عمر اس کا وقت ہے اور وہ تین وقت یہ ہیں سورج کے طلوع ہونے کے وقت اور زوال ہوتے وقت اور غروب ہوتے وقت ان اوقات میں نماز جائز نہیں، بحر الرائق میں لکھا ہے کسی شخص نے نماز پڑھی پھر مرتد ہو گیا پھر اسی نماز کے وقت کے اندر مسلمان ہو گیا تو اس نماز کا اعادہ

کرے یہ کافی میں لکھا ہے کسی لڑکے نے عشاء کی نماز پڑھی پھر سو گیا اور اس کو احتلام ہو گیا اور فجر کے طلوع ہونے سے پہلے ہوشیار ہو گیا تو عشاء کو قضا کرے گا لڑکے کا حکم اس کے خلاف ہے پس اگر لڑکی فجر کے طلوع ہونے سے پہلے حیض کے ساتھ بالغ ہوئی تو عشاء کی قضاء اس پر واجب نہ ہوگی اس واسطے کہ جب واجب ہونے کی حالت میں حیض آجاتا ہے تو وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور جب وجوب کے ساتھ حیض ہو تو بدرجہ اولیٰ حیض مانع وجوب ہوگا اور اگر اپنی عمر کے حساب سے بالغ ہوئی تو عشاء کی نماز اس پر واجب ہوگی اور لڑکا طلوع فجر سے پہلے ہوشیار ہوا تو بعضوں نے کہا ہے کہ عشاء کو قضا کرے گا یہ محیط سررسی میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر چھوٹی ہوئی نمازوں کو جماعت سے قضا کرے تو اگر جہری نمازوں کو قضا کرتا ہے تو امام کو چاہئے کہ نماز میں جہر کرے اور اگر تنہا قضا پڑھتا ہے تو جہر اور مخالفت میں اختیار ہے مگر جہر افضل ہے جیسے وقت میں تنہا نماز پڑھتا تھا اور اگر آہستہ قرات پڑھنے کی نمازیں ہیں تو آہستہ پڑھنا واجب ہے۔ اور امام کے واسطے بھی یہی حکم ہے یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے وقت کی نماز اور چھوٹی ہوئی نماز میں اور چند قضا نمازوں میں ترتیب واجب ہے یہ کافی میں لکھا ہے یہاں تک کہ وقت کی نماز قضا نماز کے ادا کرنے سے پہلے جائز نہیں یہ محیط سررسی میں لکھا ہے اس طرح فرض اور وتر میں ترتیب واجب ہے یہ شرح وقایہ میں لکھا ہے۔ اگر فجر کی نماز پڑھی اور اس کو یاد تھا کہ وتر نہیں پڑھے ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ جان کر چھوڑنا کبیرہ گناہ قریب بکفر ہے تو قضا کے ساتھ توبہ کرنا بھی ضروری ہے اور واضح ہو کہ عذر جس سے نماز میں تاخیر ہو سکتی ہے ایک کفار و دشمنوں کا خوف ہے جیسی غزوہ خندق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تاخیر کی اور جنمائی دانی نے بچہ مر جانے کا خوف کیا تو عذر ہے واضح ہو کہ

نفاس بعد ولادت سے شروع ہوتا ہے لہذا شرح المیہ میں کہا کہ اگر آدھا بچہ نکلا ہو اور نماز کا وقت جاتا ہے تو عورت اشارہ سے پڑھ لے۔ ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (354) Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

...According to them, that prayer will be invalid (fasid). If, while performing a voluntary (nafl) prayer, one remembers having missed an obligatory (fard) or necessary (wajib) prayer, the nafl prayer will not become invalid. This is because the obligation of maintaining sequence (tartib) is established for obligatory prayers contrary to general reasoning (qiyas), and therefore, non-obligatory prayers are not included in this rule. This is recorded in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. It is stated in *Fatawa Atabiyah* that as soon as a boy reaches puberty and performs a prayer within its time, he becomes 'Sahib al-Tartib' (one obligated to maintain sequence), just as a female, upon reaching puberty and seeing valid blood (menstruation), becomes habituated through one instance of menstruation. This is mentioned in *Tatar-khaniyah*. However, regarding certain acts of prayer, sequence between them is not obligatory according to our view; this is stated in *Al-Muhit*. For example, if someone joins the prayer with the Imam from the beginning, then falls asleep behind him, experiences a state of ritual impurity (hadath), and the Imam continues ahead, then the person awakens or performs ablution (wudu) and rejoins the prayer, it is obligatory for him to first perform the part of the prayer he missed and then follow the Imam. If he finds the Imam still in prayer, and he follows the Imam first and then performs the makeup (qada) of the missed part after the Imam's final salutation, it is permissible according to our three Imams. Similarly, in the Friday (Jumu'ah) prayer, if due to a large crowd one could not perform the first rak'ah with the Imam but performed the second, thus performing the second before the first, and then made up the first rak'ah after the Imam's salutation, it is permissible according to us. This is recorded in the chapter 'Satar al-Awrah' of *Sharh al-Tahawi*. The obligation of sequence is waived due to forgetfulness or things that fall under the ruling of forgetfulness; this is stated in *Muzmarat*. If, after performing a timely prayer, one remembers a forgotten prayer, the timely prayer remains valid. This is stated in *Fatawa Qadi Khan*. If one performs the Dhuhr prayer under the assumption of having wudu, then performs Asr after making wudu, and later realizes Dhuhr was performed without wudu, he only needs to repeat Dhuhr, as he is treated as one who forgot regarding Dhuhr. In contrast, if on the day of Arafah, one performs Dhuhr assuming wudu, then Asr with wudu, and then realizes Dhuhr was without wudu, both prayers must be repeated because there, Asr is dependent on Dhuhr. This is in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If a person performs Dhuhr while remembering that he has not performed Fajr, his Dhuhr becomes invalid. Then he makes up Fajr and performs Asr; if he still remembers not having

performed Fajr earlier, his Dhuhr remains invalid. After making up Fajr, if he performs Asr while remembering Dhuhr, Asr will be valid because at the time of performing Asr, he did not believe he had any pending missed prayer, and such a belief is credible. This is in *Al-Tabyin*. If there was doubt during Dhuhr whether Fajr was performed, and after finishing he becomes certain it wasn't, he should first pray Fajr and then repeat Dhuhr; this is in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. Regarding someone who remembers during prayer that he has missed prayers to make up, it is narrated from Faqih Abu Ja'far (RA) that according to our view, his current prayer becomes invalid. However, he should not break the prayer immediately upon remembering but should complete two rak'ahs, after which he can pray them as nafl, whether the missed prayer is old or recent; this is in *Al-Muhit*.

If a person performing Jumu'ah prayer remembers that his Fajr is pending: if breaking the prayer to pray Fajr would cause him to miss Jumu'ah, but there is still time for Jumu'ah, then according to Imam Abu Hanifah and Imam Abu Yusuf, he should break Jumu'ah, pray Fajr, and then pray Dhuhr. According to Imam Muhammad, he should complete Jumu'ah first. If the situation is such that even after making up Fajr, he would still catch Jumu'ah, then by consensus, he must pray Fajr first. If breaking Jumu'ah for Fajr would cause the entire time for Jumu'ah to expire, then by consensus, he should complete Jumu'ah first and then make up Fajr. This is in *Siraj al-Wahaj*. If one assumed there was no room for both Isha and Fajr in the time, then after praying Fajr, time remained, he should repeat Fajr (*Al-Mujtaba*). If one is unaware of the obligation of sequence (tartib), he is treated like one who forgot; this view was adopted by the scholars of Bukhara. Thus, his prayer without sequence will be valid (*Al-Mujtaba*).

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (354) किताबुस सलात

...उनके नज़दीक वह नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) होगी। यदि नफ़्ल नमाज़ में किसी फ़र्ज़ या वाजिब नमाज़ के छूट जाने की याद आए, तो नफ़्ल फ़ासिद नहीं होंगे, क्योंकि तरतीब (क्रम) का वाजिब होना फ़र्ज़ नमाज़ों में कयास (तर्क) के विरुद्ध साबित हुआ है, इसलिए ग़ैर-फ़र्ज़ को इसके साथ नहीं जोड़ा जाएगा। यह मुहीत सरखसी में लिखा है। फ़तावा अताबिया में लिखा है कि एक लड़का जिस समय बालिग (वयस्क) हुआ और उस समय में नमाज़ पढ़ी, तो वह 'साहिबे तरतीब' (क्रम का पालन करने वाला) हो जाता है, जैसे एक महिला जिस समय बालिग हुई और सही खून (माहवारी) देखा, तो वह एक बार के हैज़ से साहिबे आदत हो जाती है। यह तातारखानिया में लिखा है। लेकिन नमाज़ के कुछ कार्यों में हमारे नज़दीक आपसी क्रम अनिवार्य (फ़र्ज़) नहीं है, यह मुहीत में लिखा है। यहाँ तक कि यदि कोई व्यक्ति शुरू से इमाम के साथ नमाज़ में शामिल हुआ, फिर उसके पीछे सो गया, उसे हदस (अपवित्रता) हो गई और इमाम आगे बढ़ गया, फिर वह होश में आया या वज़ू करके नमाज़ में शामिल हुआ, तो उस पर वाजिब है कि पहले वह नमाज़ पढ़े जो छूट गई है, फिर इमाम का अनुसरण करे। और यदि इमाम को नमाज़ में पाया, तो यदि पहले इमाम का अनुसरण किया और फिर इमाम के सलाम फेरने के बाद पहली नमाज़ की कज़ा (भरपाई) की, तो हमारे तीनों इमामों के नज़दीक यह जायज़ है। इसी तरह जुमे की नमाज़ में, यदि लोगों की भीड़ के कारण पहली रकात इमाम के साथ अदा न कर सका और दूसरी रकात अदा की, तो दूसरी रकात पहली रकात से पहले अदा हुई, फिर इमाम के सलाम फेरने के बाद पहली रकात की कज़ा की, तो हमारे नज़दीक जायज़ है। यह शरह तहावी के'सतर-ए-औरत' अध्याय में लिखा है। क्रम (तरतीब) भूल जाने से या उन चीज़ों से जो भूलने के हुक्म में आती हैं, समाप्त हो जाता है, यह मुज़मरात में लिखा है। यदि समय की नमाज़ अदा करने के बाद कोई भूली हुई नमाज़ याद आई, तो समय वाली नमाज़ सही हो गई। यह फ़तावा काज़ी खान में लिखा है। और यदि ज़ुहर की नमाज़ इस गुमान (धारणा) में पढ़ी कि वज़ू है, उसके बाद वज़ू करके अस्र की नमाज़ पढ़ी, फिर पता चला कि ज़ुहर की नमाज़ बिना वज़ू के पढ़ी थी, तो केवल ज़ुहर की नमाज़ को दोहराए, क्योंकि वह ज़ुहर के हक़ में भूलने वाले के हुक्म में है। इसके विपरीत, यदि अरफ़ा के दिन ज़ुहर की नमाज़ वज़ू के गुमान से पढ़ी, फिर वज़ू करके अस्र की नमाज़ पढ़ी, फिर पता चला कि ज़ुहर बिना वज़ू के थी, तो दोनों नमाज़ों को दोहराए, क्योंकि वहाँ अस्र की नमाज़ ज़ुहर के अधीन है। यह मुहीत सरखसी में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने ज़ुहर की नमाज़ पढ़ी और उसे याद है कि फ़ज्र की नमाज़ नहीं पढ़ी है, तो उसकी ज़ुहर फ़ासिद हो जाएगी। फिर फ़ज्र की कज़ा की

और अस्र की नमाज़ पढ़ी और उसे याद है कि फ़ज्र नहीं पढ़ी थी, तो उसकी ज़ुहर फ़ासिद हो जाएगी। फिर फ़ज्र की कज़ा की और अस्र पढ़ी और उसे ज़ुहर याद है, तो अस्र जायज़ होगी, क्योंकि अस्र अदा करते समय उसके ज़हन में कोई ऐसी नमाज़ नहीं थी जिसकी कज़ा उसके ज़िम्मे हो, और यह गुमान विश्वसनीय है। यह तबयीन में लिखा है। और यदि ज़ुहर में संदेह हुआ कि फ़ज्र पढ़ी है या नहीं, और फारिग (पूर्ण) होने पर यकीन हुआ कि फ़ज्र नहीं पढ़ी थी, तो पहले फ़ज्र पढ़े फिर ज़ुहर दोहराए, यह मुहीत सरखसी में लिखा है। और जिसे नमाज़ के दौरान याद आए कि उस पर कुछ नमाज़ें कज़ा हैं, फकीह अबू जाफ़र रहमतुल्लाह अलैह से यह वर्णित है कि हमारे नज़दीक उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, लेकिन याद आते ही नमाज़ न तोड़े बल्कि दो रकात पूरी करे और उसके बाद नफ़्ल पढ़ सकता है, चाहे वह कज़ा पुरानी हो या नई, यह मुहीत में लिखा है।

यदि जुमे की नमाज़ पढ़ने वाले को याद आए कि उसकी फ़ज्र की नमाज़ बाकी है, तो यदि ऐसी स्थिति है कि यदि वह इस नमाज़ को छोड़े और फ़ज्र में लग जाए तो जुमा छूट जाएगा, लेकिन जुमे का समय शेष है, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक जुमा को छोड़कर फ़ज्र पढ़े फिर ज़ुहर पढ़े। और इमाम मुहम्मद के नज़दीक पहले जुमा पूरा कर ले। और यदि स्थिति ऐसी है कि फ़ज्र कज़ा करने के बाद भी जुमा मिल जाएगा, तो सर्वसम्मति से यही हुक्म है कि पहले फ़ज्र पढ़े। और यदि स्थिति ऐसी है कि जुमा छोड़कर फ़ज्र में लगेगा तो (जुमे का) समय निकल जाएगा, तो सर्वसम्मति से हुक्म है कि पहले जुमा पूरा करे फिर फ़ज्र की कज़ा करे, यह सिराजुल वहाज में है। यदि यह समझा कि समय में ईशा और फ़ज्र की गुंजाइश नहीं है, फिर फ़ज्र पढ़ने के बाद समय बच गया, तो दोबारा फ़ज्र पढ़े (अल-मुजतबा)। यदि कोई तरतीब (क्रम) की अनिवार्यता को नहीं जानता, तो वह भूलने वाले की तरह है, इसे बुखारा के विद्वानों ने अपनाया है, अतः बिना क्रम के भी उसकी नमाज़ सही होगी (अल-मुजतबा)।

کے نزدیک وہ نماز فاسد ہو گی۔ اگر نفل نماز میں کسی فرض یا واجب نماز کا فوت ہونا اس کو یاد آیا تو نفل فاسد نہ ہونگے اس لئے کہ ترتیب کا وجوب فرضوں میں خلاف قیاس ثابت ہوا ہے اس لئے غیر فرض کو اس کے ساتھ نہیں لائے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے فتاویٰ عتابیہ میں لکھا ہے کہ لڑکا جس وقت بالغ ہوا اور وقت میں نماز پڑھی تو وہ صاحب ترتیب ہو جاتا ہے جیسے عورت جس وقت بالغ ہوئی اور خون صحیح دیکھا تو ایک بار کے حیض سے صاحب عادت ہو جاتی ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے لیکن نماز کے بعض اعمال میں ہمارے نزدیک باہم ترتیب فرض نہیں یہ محیط میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص شروع سے امام کے ساتھ نماز میں شریک ہوا پھر اس کے پیچھے سو گیا اس کو حدث ہو گیا اور امام آگے بڑھ گیا پھر ہوشیار ہوا یا پھر وضو کر کے نماز میں شریک ہوا تو اس پر واجب ہے کہ اول وہ نماز پڑھے جو چھوٹ گئی ہے پھر امام کی متابعت کرے اور اگر امام کو نماز میں پایا پس اگر اول امام کی متابعت کی پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد پہلی نماز کی قضا کی تو ہمارے تینوں اماموں کے نزدیک جائز ہے اس طرح جمعہ کی نماز میں اگر آدمیوں کی کثرت کی وجہ سے پہلی رکعت امام کے ساتھ ادا نہ کر سکا اور دوسری رکعت ادا کی پس دوسری رکعت پہلی رکعت کے ادا کرنے سے پہلے ادا ہوئی پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد پہلی رکعت قضا کی تو ہمارے نزدیک جائز ہے یہ شرح طحاوی کی فصل ستر عورت میں لکھا ہے ترتیب بھولنے سے اور ان چیزوں سے جو بھولنے کے حکم میں ہیں ساقط ہو جاتی ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر وقت کی نماز ادا کرنے کے بعد کوئی بھولی ہوئی نماز یاد آئی تو وقت کی نماز جائز ہوگئی۔ یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر ظہر کی نماز اس گمان میں پڑھی کہ وضو ہے اس کے بعد وضو کر کے عصر کی نماز پڑھی پھر

ظاہر ہوا کہ ظہر کی نماز بے وضو پڑھی تھی تو صرف ظہر کی نماز کا اعادہ کرے اس لئے کہ وہ ظہر کی نماز کے حق میں بھولنے والے کے حکم میں ہے بر خلاف اس کے اگر عرفہ کے روز میں ظہر کی نماز وضو کے گمان سے پڑھی پھر وضو کر کے عصر کی نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ ظہر کی نماز بے وضو پڑھی تھی تو دونوں نمازوں کا اعادہ کرے اس لئے کہ عصر کی نماز وہاں ظہر کی تابع ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر کسی شخص نے ظہر کی نماز پڑھی اور اس کو یاد ہے کہ فجر کی نماز نہیں پڑھی ہے تو اس کی ظہر فاسد ہو جائے گی پھر فجر کی نماز قضا کی اور عصر کی نماز پڑھی اور اس کو یاد ہے کہ فجر کی نماز نہیں پڑھی ہے تو اس کی ظہر فاسد ہو جائے گی پھر فجر کی نماز قضا کی اور عصر کی نماز پڑھی اور اس کو ظہر یاد ہے تو عصر جائز ہو گی اس لئے کہ عصر کے ادا کرتے وقت اس گمان میں کوئی نماز اس کے اوپر قضا نہیں ہے اور یہ گمان معتبر ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر ظہر میں شک ہوا کہ اس نے فجر کی نماز پڑھی ہے یا نہیں پڑھی پس جب فارغ ہوا تو اس کو یقین ہوا کہ فجر کی نماز نہیں پڑھی تو اول فجر کی نماز پڑھے پھر ظہر کی نماز کا اعادہ کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور جس شخص کو نماز کے اندر یاد آیا کہ اس پر کچھ نمازیں قضا ہیں فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ سے یہ منقول ہے کہ ہمارے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی لیکن یاد آتے ہی نماز کو توڑے نہیں بلکہ دو رکعتیں پوری کرے اور بعد اس کے نفل پڑھ سکتا ہے خواہ وہ قضا پرانی ہو یا نئی یہ محیط میں لکھا ہے۔

اگر جمعہ کی نماز پڑھنے والے کو یاد آیا کہ اس پر فجر کی نماز باقی ہے تو اگر ایسی حالت میں ہے کہ اگر اس نماز کو قطع کرے اور فجر کی نماز میں مشغول ہو تو جمعہ فوت ہو جائے گا لیکن وقت نہیں فوت ہونے کا ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ کو قطع کرے اور فجر کی نماز پڑھے پھر ظہر کی نماز پڑھے اور امام محمدؒ کے نزدیک جمعہ کو اول تمام کر

لے اور اگر ایسی حالت ہے کہ فجر کی نماز قضا کرنے کے بعد ہی جمعہ مل جائے گا تو بالاجماع یہ حکم ہے کہ اول فجر کی نماز پڑھ لے اور اگر ایسی حالت ہے کہ اگر جمعہ کو قطع کر کے فجر کی نماز میں مشغول ہو گا تو وقت جاتا رہے گا تو بالاجماع یہ حکم ہے کہ اول جمعہ کو تمام کر لے پھر فجر کی نماز قضا کرے یہ سراج الوہاج ہے اگر گمان کیا کہ وقت میں عشاء فجر کی گنجائش نہیں ہے۔ پھر فجر پڑھ کر وقت کا بچنا تو دوبارہ فجر پڑھے المجتبیٰ ۱۲ اگر ترتیب کی فرضیت نہیں جانتا تو وہ بھولنے والے کے مانند ہے اسی کو جماعت مشائخ بخارا نے لیا ہے پس بلا ترتیب اُس کی نماز صحیح ہوگی المجتبیٰ ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (355) Kitab al-Salah

It is stated that in case of shortness of time, the requirement of sequential order (tartib) between missed and current prayers is waived. This is mentioned in 'Muhit al-Sarkhasi'. If one prioritizes a missed prayer even when time is tight, the prayer will be valid, but the person will be sinful; this is recorded in 'Nahr al-Faiq'. "Shortness of time" means that there isn't enough time left such that if one remains occupied with the missed prayer and then offers the current Fajr prayer, the sun would rise before they could complete the final sitting (qa'dah) for the duration of Tashahhud. In such a case, one should offer the current Fajr prayer within the time and perform the missed Isha prayer after the sun has risen; this is stated in 'Tabayin'.

If there is enough time to offer both the current prayer and the missed one, though not in the most preferred (afzal) manner, one must still observe the sequence. For instance, if there is enough time such that if the missed prayer is offered, the current prayer must be performed with brevity (takhfeef) in recitation and essential acts, then observing the sequence remains mandatory. In this case, one should suffice with the minimum requirements that make the prayer valid, as per 'Tatarkhaniya'. The consideration for the shortness of time applies at the moment the prayer begins. Therefore, if someone remembered a missed prayer at the start of the current prayer and recited so lengthily that time became short, their prayer would not be valid. However, if they break it and restart, it will be valid. If they did not remember the missed prayer at the start, recited lengthily, and then remembered the missed prayer when time became tight, the prayer remains valid and breaking it is not required.

In reality, it is the actual shortness of time that counts, not the worshipper's assumption. Thus, if someone had a missed Isha prayer and assumed Fajr time was short and offered Fajr first, but it later became clear that ample time remained, that Fajr prayer becomes void. They should then re-evaluate: if time allows for both, they should perform both in order; otherwise, repeat the current prayer. Similarly, if one remembered a missed Fajr at the end of Zuhr time and assumed there wasn't enough time for both, so they offered Zuhr first, but then realized some Zuhr time remained; if the remaining time is sufficient for both Fajr and Zuhr, then the Zuhr prayer performed becomes invalid (fasid). They should first offer the missed Fajr and then repeat Zuhr.

If multiple prayers were missed and the available time only permits the current obligatory prayer along with some of the missed ones, the current prayer is not valid

until those specific missed prayers are performed. For example, if at Fajr time it's remembered that Isha and Witr were missed and there's time for only five rak'ahs, then according to Imam Abu Hanifa, first perform the missed Witr, then the current Fajr, and perform missed Isha after sunrise. Regarding Asr time, according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, the status is judged based on the end of the time. Shams al-Aimma al-Sarkhasi mentioned in 'Mabsut' that if Zuhr and Asr can both be offered before the sun changes color (becomes pale/yellowish), observing the sequence is obligatory; otherwise, performing Asr first becomes mandatory.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द 1 (355) किताब-उस-सलात

इसमें लिखा है कि समय की कमी के मामले में तरतीब (नमाज़ों का क्रम) समाप्त हो जाती है। यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है। और यदि समय की कमी के बावजूद कोई व्यक्ति छूटी हुई (क़ज़ा) नमाज़ को पहले पढ़ता है, तो नमाज़ जायज़ होगी लेकिन वह गुनहगार होगा, यह 'नहर-उल-फ़ाइक' में लिखा है। समय की कमी का अर्थ है कि इतना समय न बचा हो कि छूटी हुई नमाज़ और वर्तमान नमाज़ दोनों पढ़ी जा सकें, यानी यदि कोई छूटी हुई नमाज़ में व्यस्त हो जाए और फिर फ़ज्र की नमाज़ पढ़े, तो अंतिम बैठक (क़ादा) में तशह्हुद की मात्रा बैठने से पहले सूरज निकल आए। ऐसी स्थिति में फ़ज्र की नमाज़ समय पर पढ़ ले और ईशा की नमाज़ सूरज निकलने के बाद पढ़े, यह 'तबीन' में लिखा है।

यदि समय इतना हो कि वर्तमान नमाज़ और छूटी हुई नमाज़ को सबसे उत्तम (अफ़ज़ल) तरीके से नहीं पढ़ा जा सकता, तब भी तरतीब का ध्यान रखना चाहिए। उदाहरण के लिए, यदि समय इतना है कि छूटी हुई नमाज़ पढ़ने पर वर्तमान नमाज़ को संक्षेप (तख़्फ़ीफ़) में और क़िराअत तथा अरकान में कमी के साथ अदा करना पड़े, तो तरतीब अनिवार्य है, और केवल उतने पर ही बस करे जिससे नमाज़ जायज़ हो जाए, यह 'ताताारख़ानिया' में लिखा है। समय की कमी का विचार नमाज़ शुरू करते समय किया जाता है। अतः यदि किसी को नमाज़ शुरू करते समय छूटी हुई नमाज़ याद थी और उसने क़िराअत इतनी लंबी पढ़ी कि समय कम हो गया, तो उसकी नमाज़ जायज़ नहीं होगी। लेकिन अगर वह इसे तोड़कर फिर से शुरू करे तो जायज़ होगी। और यदि नमाज़ शुरू करते समय छूटी हुई नमाज़ याद नहीं थी, फिर क़िराअत लंबी की और समय कम होने पर याद आई, तो वह नमाज़ जायज़ होगी और उसे तोड़ना आवश्यक नहीं है।

वास्तव में समय की कमी का विचार किया जाता है, नमाज़ी के गुमान (अनुमान) का नहीं। अतः यदि किसी की ईशा की नमाज़ छूटी थी और उसे लगा कि फ़ज्र का समय कम है और उसने फ़ज्र पढ़ ली, फिर पता चला कि फ़ज्र का समय बहुत बाकी है, तो वह फ़ज्र की नमाज़ बातिल (अमान्य) हो जाएगी। उसके बाद देखे कि यदि समय दोनों नमाज़ों के लिए पर्याप्त है तो दोनों नमाज़ें पढ़े, अन्यथा फ़ज्र का फिर से प्रयास करे। इसी तरह यदि ज़ुहर के अंत में फ़ज्र की नमाज़ याद आई और उसे लगा कि दोनों की गुंजाइश नहीं है, फिर ज़ुहर पढ़ ली और बाद में पता चला कि समय बचा था, तो यदि बचे हुए समय में फ़ज्र और ज़ुहर दोनों पढ़ सकता है, तो ज़ुहर की नमाज़ फ़ासिद हो गई। उसे चाहिए कि पहले फ़ज्र पढ़े फिर ज़ुहर।

यदि छूटी हुई नमाज़ें एक से अधिक हों और समय केवल वर्तमान फ़र्ज़ के साथ कुछ छूटी हुई नमाज़ों के लिए हो, तो जब तक वह उन नमाज़ों को न पढ़ ले, समय की नमाज़ जायज़ न होगी। यदि फ़ज्र के समय याद आया कि ईशा और वित्र छूट गए थे और केवल पाँच रकात का समय है, तो इमाम अबू हनीफा के अनुसार पहले वित्र की क़ज़ा पढ़े, फिर फ़ज्र पढ़े, फिर सूर्योदय के बाद ईशा की क़ज़ा पढ़े। यदि अस्र के समय याद आया कि फ़ज्र और ज़ुहर नहीं पढ़ी, तो समय की उपलब्धता के अनुसार तरतीब का पालन करे। अस्र के समय इमाम अबू हनीफा और इमाम अबू यूसुफ के अनुसार अंतिम समय का विचार किया जाता है।

میں لکھا ہے وقت کی تنگی میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر تنگ وقت میں بھی قضا نماز کو مقدم کرے گا تو نماز جائز ہو گی مگر گنہگار ہو گا یہ نہر الفائق میں لکھا ہے۔ وقت کی تنگی اس کو کہتے ہیں کہ وقت اس قدر باقی نہ ہو کہ جس میں اس وقت کی نماز کی قضا میں مشغول ہو گا اور پھر فجر کی نماز پڑھوں گا تو قعدہ میں بقدر تشہد بیٹھنے سے پہلے سورج نکل آئے گا تو فجر کی نماز وقت میں پڑھ لے اور عشا کی نماز سورج کے بلند ہونے کے بعد پڑھے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر وقت اتنا ہو کہ وقت کی نماز اور قضا کو افضل طور پر نہیں پڑھ سکتا تو بھی ترتیب کی رعایت کرے مثلاً اتنا وقت ہو کہ وقت کی نماز اور قضا کو افضل طور پر نہیں پڑھ سکتا تو بھی ترتیب کی رعایت کرے مثلاً اتنا وقت ہو کہ اگر قضا پڑھے تو وقت کی نماز تخفیف کے ساتھ اور قرأت اور تمام ارکان میں کمی کے ساتھ ادا ہو گی تو ترتیب ضروری ہے اور صرف اس قدر پر اکتفا کرے جس سے نماز جائز ہو جائے یہ تاتارخانی میں لکھا ہے اور وقت کی تنگی کا اعتبار نماز شروع کرتے وقت ہے پس اگر کسی کو وقت کی نماز شروع کرنے کے وقت قضا نماز یاد تھی اور اس نے قرأت اتنی لمبی پڑھی کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس کی نماز جائز نہ ہو گی لیکن اگر اس کو توڑ کر پھر شروع کرے تو جائز ہو گی اور اگر نماز شروع کرتے وقت قضا نماز یاد نہ تھی پھر قرأت میں تطویل کی پھر وقت تنگ ہونے پر اس کو قضا نماز یاد آئی تو وہ نماز جائز ہو گی اور اس نماز کا قطع کرنا اس پر لازم نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے حقیقت میں وقت تنگ ہونے کا اعتبار ہے نماز پڑھنے والے کے گمان کا اعتبار نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے پس اگر کسی پر عشا کی نماز قضا تھی اور اس کو گمان یہ ہوا کہ فجر کا وقت تنگ ہو گیا ہے اور اس نے فجر کی نماز پڑھ لی پھر ظاہر ہوا کہ فجر کا وقت بہت باقی ہے تو وہ فجر

کی نماز باطل ہو جائے گی اس کے بعد غور کرے کہ اگر وقت دونوں نمازوں کے لائق ہے تو دونوں نمازیں پڑھے ورنہ فجر کی نماز کا اعادہ کرے اور اس کے بعد پھر غور کرے کہ وقت کس قدر باقی ہے اگر فجر کے وقت میں پھر وسعت ہے تو یہ نماز بھی باطل ہو گئی اور اسی طرح آخر وقت تک کیے جائے اور اگر عشا کی نماز پڑھ لی اور فجر کا اعادہ نہ کیا اور قعدہ میں اس مقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے سورج طلوع ہو گیا تو فجر کی نماز صحیح ہو گئی یہ تبیین میں لکھا ہے اس طرح اگر ظہر کے آخر میں فجر کی نماز یاد آئی اور اس کو گمان یہ ہے کہ وقت میں دونوں نمازوں کی گنجائش نہیں پھر ظہر کی نماز پڑھ لی اور اس کے بعد بھی کچھ ظہر کا وقت باقی تھا پھر غور کرے اگر باقی وقت میں گنجائش ہے کہ فجر اور ظہر دونوں پڑھ سکتا ہے تو ظہر کی جو نماز پڑھ چکا ہے وہ فاسد ہو گئی اس کو چاہئے کہ اول فجر کی نماز پڑھے پھر ظہر کا اعادہ کرے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ اگر وقت اس قدر باقی ہو کہ فجر کی نماز پڑھ کر ظہر کی ایک رکعت پڑھ سکتا ہے یہ تاتار خانیہ میں حجہ سے نقل کیا ہے اور اگر چھوٹی ہوئی نمازیں ایک سے زیادہ ہوں اور وقت میں صرف اس قدر گنجائش ہے کہ اس وقت کے فرض کے ساتھ چھوٹی ہوئی نمازوں میں سے بعض پڑھ سکتا ہے سب نہیں پڑھ سکتا تو جب تک بعض نمازوں کو نہ پڑھ لے وقت کی نماز جائز نہ ہو گی پس اگر فجر کے وقت میں یاد آیا کہ عشا اور وتر کی نماز چھوٹ گئی تھی اور وقت صرف پانچ رکعتوں کا باقی ہے تو امام ابو حنیفہ کے قول کے بموجب اول وتر کی قضا پڑھے پھر فجر کی نماز پڑھے پھر سورج کے طلوع ہونے کے بعد عشا کی قضا پڑھے اور اگر عصر کے وقت میں یاد آیا کہ اس نے فجر اور ظہر کی نمازیں نہیں پڑھی اور وقت میں آٹھ رکعتوں سے زیادہ کی گنجائش نہیں تو اس کو چاہئے کہ اول ظہر کی قضا کرے پھر عصر کی پڑھے اور اگر وقت میں چھ رکعتوں سے زیادہ کی گنجائش نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ اول فجر کی نماز پڑھے پھر عصر کی نماز پڑھے پھر ظہر کی نماز قضا کرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں

لکھا ہے عصر کے وقت میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک آخر وقت کا اعتبار ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ اگر ظہر اور عصر کی نماز کا ادا کرنا سورج کے متغیر ہونے سے پہلے ممکن ہو تو ترتیب کی رعایت واجب ہے اور اگر دونوں نمازیں سورج کے غروب سے پہلے ادا نہیں ہو سکتیں تو اول عصر کی نماز کا ادا کرنا واجب ہے اور اگر ظہر کی نماز تغیر شمس سے پہلے ادا نہیں ہو سکتی اور عصر کی ساری نماز یا تھوڑی سورج متغیر ہونے کے بعد ہو جائے گی۔

Fatwa-e-Alamgiri ..... Volume ① (356) Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

Strict adherence to the sequence (Tartib) of prayers is mandatory (Wajib). However, according to the opinion of Hasan ibn Ziyad, one should pray Asr first because, in his view, the time for Asr does not persist after the sun begins to change color (near sunset); this is recorded in 'Nihaya'. If the recommended (Mustahabb) time remaining is only enough for one prayer such that Zuhr cannot be accommodated, the requirement of sequence is waived by consensus (Ijma'); this is stated in 'Tabyeen'. If someone starts the Asr prayer at its beginning time, unaware that a Zuhr prayer is still pending, and the prayer lasts until nightfall, and then remembers the missed Zuhr, he should continue his current prayer; this is noted in 'Jawhara an-Nira'.

Regarding the waiver of sequence due to time constraints: according to the most authentic (Asahh) opinion, once the time has passed, the requirement of sequence does not return. Furthermore, if the time expires while one is performing the current prayer, the prayer remains valid and is not invalidated (Fasid) according to the most authentic view; this is mentioned in 'Qunya Zahidi'.

In cases of forgetfulness, the rule of sequence is not active as long as the person has forgotten. However, as soon as a missed (Qada) prayer is remembered, maintaining the sequence becomes mandatory; this is cited from 'Khulasa' in 'Tatar-khaniya'. When missed prayers become numerous, the requirement of sequence is waived. This is the correct view as stated in 'Muhit-e-Sarakhsi'. The threshold for "numerous" is defined as the passing of the time for a sixth prayer, resulting in six accumulated missed prayers. It is narrated from Imam Muhammad that this occurs as soon as the time for the sixth prayer begins; the first opinion is correct as stated in 'Hidaya'. The reliable view is that six prayer times must have intervened after the missed prayers.

Some scholars maintain that sequence is waived if six prayers accumulate, even if they are from different times. The benefit of this scholarly disagreement is evident in a scenario where three prayers are missed—for example, Zuhr of one day, Asr of another, and Maghrib of a third—and the original order is unknown. According to the first opinion, the sequence is waived because substantial time has passed between the missed prayers. According to the second opinion, the sequence is not waived because six missed prayers have not accumulated. In such a case, to be certain, the person should pray seven: Zuhr, then Asr, then Zuhr, then Maghrib, then Zuhr, then Asr, and finally Zuhr. The first opinion is more authentic, as per 'Tabyeen', and offers

greater ease. The second opinion, adopted by Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl, is more precautionary (Ihtiyat); this is recorded in 'Fatwa Qazi Khan'.

Just as the requirement for sequence in current prayers is waived when many are missed, it is similarly waived for making up those missed prayers. For example, if someone misses a month's worth of prayers and chooses to make them up by praying thirty Fajr prayers first and then thirty Zuhr prayers, this is valid; this is stated in 'Muhit-e-Sarakhsi'. Once the sequence is waived due to numerous missed prayers, if some are made up such that fewer than six remain, the requirement of sequence does not return according to the most authentic opinion; this is noted in 'Khulasa'. Sheikh Imam Zahid Abu Hafs al-Kabir stated that the formal legal verdict (Fatwa) is based on this. Furthermore, if a month of prayers is missed and all are made up except one, performing the current time's prayer while remembering that single missed prayer remains valid.

Missed prayers are categorized into two types: old and new. For new missed prayers, sequence is waived by consensus. Regarding old missed prayers, there is a difference of opinion among scholars. For instance, if a person missed a month's prayers and left them unperformed for a long time, and then missed one new prayer, if he performs a current prayer while remembering that new missed prayer, some jurists deem it invalid while others deem it valid. The Fatwa is on the latter, as mentioned in 'Kafi'. If one remembers a missed prayer and has the capacity to perform it but does not, it is considered disliked (Makruh), as the moment of remembrance effectively becomes its time. Delaying a prayer beyond its prescribed time is universally considered disliked (Makruh).

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (356) किताब-उस-सलात

तो नमाज़ों के क्रम (तरतीब) का पालन करना वाजिब है, लेकिन हसन इब्न ज़ियाद के विचार के अनुसार, पहले अस्र की नमाज़ पढ़े क्योंकि उनके अनुसार सूरज का रंग बदलने के बाद अस्र का समय नहीं रहता। यह 'निहाया' में लिखा है। और अगर मुस्तहब समय केवल इतना ही बचा है जिसमें ज़ुहर की गुंजाइश नहीं है, तो सर्वसम्मति (इज्मा) से क्रम समाप्त हो जाएगा; यह 'तब्ईन' में लिखा है। और अगर किसी ने अस्र की नमाज़ शुरुआती समय में शुरू की और उसे यह मालूम नहीं था कि उसकी ज़ुहर की नमाज़ बाकी है, और अस्र इतनी देर तक पढ़ी कि रात का समय शुरू हो गया, फिर उसे याद आया कि ज़ुहर बाकी है, तो उसे अपनी नमाज़ जारी रखनी चाहिए; यह 'जौहरा-अन-नीरा' में लिखा है। समय की कमी के कारण जो क्रम समाप्त हो जाता है, सबसे सही (अस़ह) मत के अनुसार वह समय बीतने के बाद फिर से लागू नहीं होता। यहाँ तक कि अगर नमाज़ पढ़ने के दौरान ही समय निकल जाए, तो सबसे सही मत के अनुसार वह नमाज़ बेकार (फ़ासिद) नहीं होगी और वह अदा मानी जाएगी; यह 'क़ुन्या ज़ाहिदी' में लिखा है।

भूल जाने की स्थिति में, जब तक भूल बनी रहती है, क्रम का हुक्म लागू नहीं होता। लेकिन जैसे ही कज़ा (छूटी हुई) नमाज़ याद आती है, क्रम अनिवार्य हो जाता है; यह 'ताता़रख़ानिया' में 'खुलासा' के हवाले से लिखा है। जब छूटी हुई नमाज़ें बहुत अधिक हो जाएँ, तो क्रम समाप्त हो जाता है; यह सही है और 'मुहीत़-ए-सरख़सी' में वर्णित है। 'अधिक' होने की सीमा यह है कि छठी नमाज़ का समय निकल जाए और छह नमाज़ें जमा हो जाएँ। इमाम मुहम्मद से वर्णित है कि छठी नमाज़ का समय शुरू होते ही ऐसा होता है; पहला मत ही सही है, जैसा कि 'हिदाया' में लिखा है। विश्वसनीय बात यह है कि कज़ा नमाज़ों के बाद छह नमाज़ के समय बीच में बीत चुके हों।

कुछ विद्वानों का कहना है कि अगर छह नमाज़ें जमा हो जाएँ, चाहे वे अलग-अलग समय की हों, तो क्रम समाप्त हो जाता है। इस मतभेद का लाभ उस स्थिति में स्पष्ट होता है जब तीन नमाज़ें छूट गई हों —जैसे एक दिन की ज़ुहर, एक दिन की अस्र और एक दिन की मग़रिब—और यह न पता हो कि पहले कौन सी छूटी। पहले मत के अनुसार क्रम समाप्त हो जाएगा क्योंकि कज़ा नमाज़ों के बीच बहुत समय बीत चुका है। दूसरे मत के अनुसार क्रम समाप्त नहीं होगा क्योंकि उसमें छह कज़ा नमाज़ों का एक साथ होना ज़रूरी है। ऐसी स्थिति में व्यक्ति को सात नमाज़ें पढ़नी चाहिए: पहले ज़ुहर, फिर अस्र, फिर ज़ुहर, फिर मग़रिब, फिर ज़ुहर, फिर अस्र और फिर ज़ुहर। पहला मत अधिक सही है और 'तब्ईन' में लिखा है कि इसी में अधिक आसानी है। दूसरा मत अबू बक्र मुहम्मद बिन

अल-फ़ज़ल ने अपनाया है और इसमें एहतियात (सावधानी) ज़्यादा है; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है।

जिस प्रकार बहुत सी नमाज़ें छूटने से अदा में क्रम समाप्त हो जाता है, उसी प्रकार कज़ा में भी क्रम समाप्त हो जाता है। उदाहरण के लिए, यदि किसी की महीने भर की नमाज़ें छूट गई हों, तो वह पहले 30 फ़ज्र की नमाज़ें पढ़े, फिर 30 ज़ुहर की पढ़े, तो यह सही होगा; यह 'मुहीत़-ए-सरख़सी' में लिखा है। जब बहुत अधिक नमाज़ें छूटने के कारण क्रम समाप्त हो जाए और फिर कुछ कज़ा पढ़ ली जाएँ और अब केवल छह से कम नमाज़ें बाकी रह जाएँ, तो सबसे सही मत के अनुसार क्रम फिर से लागू नहीं होता; यह 'खुलासा' में लिखा है। शेख इमाम ज़ाहिद अबू हफ़्स कबीर ने कहा है कि फतवा इसी पर है। यहाँ तक कि यदि महीने भर की नमाज़ें छूटें और सब कज़ा कर ली जाएँ सिवाय एक के, और उसे याद रहते हुए भी वह समय की नमाज़ पढ़ ले, तो वह जायज़ है।

छूटी हुई नमाज़ें दो प्रकार की होती हैं: पुरानी और नई। नई कज़ा नमाज़ों में सर्वसम्मति से क्रम समाप्त हो जाता है, लेकिन पुरानी कज़ा नमाज़ों के बारे में विद्वानों में मतभेद है। उदाहरण के लिए, यदि किसी की महीने भर की नमाज़ें छूटीं और उसने लंबे समय तक उन्हें कज़ा नहीं किया, फिर एक नई नमाज़ छूट गई। अब उस नई कज़ा के याद होने के बावजूद उसने समय की नमाज़ पढ़ी, तो कुछ फ़कीहों के अनुसार वह जायज़ नहीं होगी और कुछ के अनुसार जायज़ होगी। इसी पर फतवा है और यह 'काफ़ी' में लिखा है। यदि कज़ा नमाज़ याद आ जाए और वह उसे पढ़ने में सक्षम हो पर न पढ़े, तो यह मकरूह (नापसंद) है, क्योंकि जिस समय याद आई वही उसका समय है। नमाज़ को उसके समय से विलंबित करना सर्वसम्मति से मकरूह है।

تو ترتیب کی رعایت واجب ہے مگر حسن ابن زیاد کے قول کے بموجب اول عصر کی نماز پڑھے اس لئے کہ سورج کے متغیر ہونے کے بعد ان کے نزدیک عصر کا وقت نہیں رہتا یہ نہایہ میں لکھا ہے اور اگر وقت مستحب صرف اس قدر باقی ہے جس میں ظہر کی گنجائش نہیں تو ترتیب بالاجماع ساقط ہو جائے گی یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی اور اس کو یہ معلوم نہیں کہ اس پر ظہر کی نماز باقی ہے اور عصر کی نماز اتنی دیر میں پڑھی کہ وقت رات کا داخل ہو گیا پھر یاد آیا کہ اس پر ظہر باقی ہے تو اس کو چاہئے کہ اپنی نماز اس طرح پڑھتا رہے یہ جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے اور وقت کے تنگ ہو جانے سے جو ترتیب ساقط ہو جاتی ہے وہ اصح قول کے بموجب وقت کے نکلنے کے بعد پھر نہیں لوٹتی یہاں تک کہ اگر وقت کی نماز کے پڑھنے کے درمیان میں وقت خارج ہو گیا تو اصح قول کے بموجب وہ نماز فاسد نہ ہوگی اور اصح قول کے بموجب وہ نماز ادا ہو گی یہ قنیہ زاہدی میں لکھا ہے اور بھولنے کی صورت میں جب تک بھولا ہوا ہے تب تک ترتیب کا حکم ظاہر نہیں ہوتا اور جب قضا نماز یاد آتی ہے تو ترتیب لازم ہو جاتی ہے یہ تاتارخانیہ میں خلاصہ سے نقل کیا ہے جب قضا نمازیں بہت سی ہو جائیں تب ترتیب ساقط ہو جاتی ہے یہ صحیح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور بہت ہو جانے کی حد یہ کہ چھٹی نماز کا وقت کا نکل کر چھ نمازیں جمع ہو جائیں اور امام محمد سے یہ منقول ہے کہ چھٹی نماز کا وقت داخل ہو جائے پہلا قول صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے معتبر یہ ہے کہ قضا نماز کے بعد چھ وقت درمیان میں آجائیں اور اگر چہ بعد ان کے نمازیں اپنے وقت میں ادا کرتا ہو اور بعضوں نے یہ کہا ہے کہ چھ نمازیں جمع ہو جائیں اگر چہ متفرق ہوں اور فائدہ اس اختلاف کا اس صورت میں ظاہر ہوتا کہ اگر تین نمازیں چھوٹیں مثلاً ایک دن کی ظہر ایک دن کے

عصر ایک دن کی مغرب اور یہ معلوم نہیں کہ ان میں کونسی پہلی ہے تو پہلے قول کے بموجب ترتیب ساقط ہو جائے گی اس واسطے کہ قضا نمازوں کے درمیان میں بہت سے وقت آ گئے اور دوسرے قول کے بموجب ترتیب ساقط نہیں ہو گی اس واسطے کہ اس قول میں چھ نمازیں قضا جمع ہونا معتبر ہے تو اب اس کو چاہئے کہ سات نمازیں پڑھے اول ظہر پڑھے پھر عصر پڑھے پھر ظہر پڑھے پھر مغرب پڑھے پھر ظہر پڑھے پھر عصر پڑھے پھر ظہر پڑھے پہلا قول اصح یہ ہے تبیین میں لکھا ہے اور اسی میں آسانی زیادہ ہے دوسرا قول ابوبکر قول ابوبکر محمد بن الفضل نے اختیار کیا ہے اور اس میں احتیاط زیادہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور بہت سے نمازوں کے چھوٹنے سے جس طرح ادا میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے اس طرح قضا میں بھی ترتیب ساقط ہو جاتی ہے مثلاً کسی کی مہینہ بھر کی نمازیں چھوٹ گئیں اور اس نے اس طرح قضا کیں اول تیس نمازیں فجر کی پڑھ لیں پھر تیس نمازیں ظہر کی پڑھ لیں تو صحیح ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے جب بہت سی نمازوں کے چھوٹنے سے ترتیب ساقط ہو گئی پھر اس میں سے کچھ نمازیں قضا پڑھ لیں اور باقی نمازیں چھ سے کم رہ گئیں تو اصح قول کے بموجب ترتیب نہیں عود کرتی یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ شیخ امام زاہد ابوحفص کبیر نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے یہ محیط میں لکھا ہے یہاں تک کہ اگر ایک مہینہ کی نمازیں چھوٹیں پھر ان سب کو قضا کیا مگر ایک نماز باقی رہ گئی اور باوجود اس کے یاد ہونے کے وقت کی نماز پڑھی تو جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے چھوٹی ہوئی نمازیں دو قسم کی ہیں ایک پرانی دوسری نئی۔ نئی قضا نمازوں سے بالاتفاق ترتیب ساقط ہو جاتی ہے پرانی قضا نمازوں میں مشائخ کا اختلاف ہے مثلاً کسی شخص سے مہینہ بھر کی نمازیں چھوٹیں پھر ایک مدت تک اس نے نماز پڑھی اور ان نمازوں کو قضا نہ کیا اس کے بعد پھر ایک نماز چھوٹی اس کے بعد باوجود اس نئی قضا کے یاد ہونے کے اس نے دوسری نماز پڑھی تو بعض فقہاء کے نزدیک یہ دوسری نماز جائز نہ ہوگی اور بعض کے

نزدیک جائز ہو جائے گی اور اسی پر فتویٰ ہے یہ کافی میں لکھا ہے۔ اگر قضا نماز یاد آ جائے اور اس وقت یاد ہو کہ قضا نماز پڑھنے پر قدرت رکھتا ہے اور نہ پڑھے تو اصل میں مذکور ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ جس وقت قضا نماز یاد آئی وہی اس کا وقت ہے۔ اور تاخیر نماز کی اپنے وقت سے بالاتفاق مکروہ ہے یہ محیط میں لکھا ہے اصل میں مذکور ہے کہ کسی شخص نے عصر کی نماز پڑھی اور

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (357) Book of Prayer (Kitab al-Salat)

If he remembered that he had not performed the Zuhr prayer, it (the current prayer) would be void (fasid), but if it were performed at the end of the prayer time, it would not be void. According to Imam Abu Hanifah (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the obligatoriness (fardiyyah) of the prayer becomes void, not the original prayer itself, whereas according to Imam Muhammad (RA), the original prayer also becomes void. This is a well-known issue. Furthermore, according to Imam Abu Hanifah (RA), obligatoriness is void conditional on corruption (fasad-e-mauquf); meaning, if someone performs six or more prayers after missing Zuhr and does not perform the missed (qada) Zuhr, then his Asr prayer will become valid and its repetition (ia'dah) will not be obligatory (wajib). However, according to the Sahibayn (Imams Abu Yusuf and Muhammad), it becomes absolutely void and is not valid under any circumstances. The fundamental principle in this issue is that, according to Imam Abu Hanifah (RA), just as the requirement of sequence (tartib) between missed and current prayers is waived by the omission of many prayers, it is similarly waived by the accumulation of many current (ada) prayers. This is recorded in Al-Muhit. If a person's prayer becomes void and he forgets which specific prayer it was, and there is no strong inclination (guman-e-ghalib) towards any particular prayer, then according to our view, he should repeat the prayers for one full day and night; this is written in Al-Zuhiriyah. Faqih Abu al-Layth stated, "We adopt this position," and this is cited in Al-Tatarkhaniyah from Al-Yanabi. Similarly, if two prayers from two different days were missed and he does not remember which ones they were, he shall repeat the prayers of both days. Likewise, if he forgets three prayers from three days or five prayers from five days, the same ruling applies. If Zuhr of one day and Asr of another day were missed and he does not remember which was missed first, he should determine one as first based on his strongest inclination. If he has no strong inclination either way, then according to Imam Abu Hanifah (RA), he should perform qada for both, and repeat the one he performed first, because sequence can be observed as a precaution, and precaution is obligatory in matters of worship. According to Imam Muhammad (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), when one is unable to determine the first through strong inclination, the requirement of sequence is waived, and repetition will not be necessary; this is stated in Al-Muhit al-Sarakhsi. Thus, if he first performed Zuhr, then Asr, then Zuhr again, it is preferred. And if he first performed Asr, then Zuhr, then Asr again, it is also valid. If a person performing Asr prayer remembers that he missed one prostration (sajdah) but cannot recall if it

was from the Zuhr prayer or from the current Asr prayer, he should follow his strongest inclination. If there is no strong inclination, he should complete the Asr prayer, and due to the possibility that the missed sajdah was from this very Asr, he should perform an additional sajdah, then repeat the Zuhr prayer, and then repeat the Asr prayer again. If he does not repeat them, there is no harm; this is recorded in Al-Muhit.

Miscellaneous Issues: In Al-Tatmim, it is written that someone asked my father: A person began Asr prayer, the sun set during the prayer, and then another person joined him (iqtida) in that Asr; would this following be valid or not? He replied that if the Imam is a resident (muqim) and the follower is not a traveler (musafir), it will be valid; this is written in Al-Tatarkhaniyah. If a follower of the Shafi'i school becomes a Hanafi and some of his prayers were missed while he was in the Shafi'i school, and he intends to make them up after becoming Hanafi, he should perform them according to the school of Imam Abu Hanifah (RA); this is written in Al-Khulasah. If a person considers tayammum up to the wrists only and one rak'ah of Witr to be valid, and later begins to consider tayammum up to the elbows and three rak'ahs of Witr as valid, he does not need to repeat the prayers already performed in that state. However, if he performed the prayer without consulting anyone, out of sheer ignorance, and later learned that three rak'ahs of Witr are required, he should repeat all such Witr prayers; this is recorded in Al-Zakirah. In Al-Sayrafiyah, it is mentioned that if a woman misses a prayer, then has her menses (hayd), then becomes pure, and despite remembering that missed prayer, she does not make it up and performs her current prayer, it is not valid; this is written in Al-Tatarkhaniyah. If a non-Muslim from the Abode of War (Dar al-Harb) becomes Muslim and is unaware of the Sharia rulings regarding prayer and fasting, and then enters the Abode of Islam (Dar al-Islam) or dies, then for him, regarding prayer and fasting, according to...

उसको याद था कि ज़ुहर की नमाज़ नहीं पढ़ी है तो वो फ़ासिद (अमान्य) होगी लेकिन आखिर वक़्त में पढ़ी होगी तो फ़ासिद न होगी। इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के नज़दीक इसकी फ़र्ज़ियत फ़ासिद होती है असल नमाज़ नहीं बातिल होती और इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक असल नमाज़ भी बातिल हो जाती है और ये मसला मशहूर है। फिर इमाम अबू हनीफ़ा रह. के नज़दीक फ़र्ज़ियत बफ़साद-ए-मौक़ूफ़ फ़ासिद होती है यानी अगर किसी ने ज़ुहर की नमाज़ क़ज़ा होने के बाद छह नमाज़ें या इससे ज़ियादा और पढ़ीं और ज़ुहर की क़ज़ा न पढ़ी तो अब वो अस्र की नमाज़ जाइज़ हो जाएगी और उसका इआदा (दोहराना) वाजिब न होगा और साहबैन के नज़दीक क़तअन फ़ासिद हो जाती है किसी हालत में जाइज़ नहीं होती। और असल इस मसले में ये है कि इमाम अबू हनीफ़ा रह. के नज़दीक क़ज़ा और वक़्त की नमाज़ में तरतीब (क्रम) की रिआयत जिस तरह कि बहुत सी नमाज़ों के छूटने से साक़ित हो जाती है इसी तरह बहुत सी अदा नमाज़ों के जमा होने से भी साक़ित हो जाती है, ये मुहीत में लिखा है। अगर किसी शख़्स की एक नमाज़ फ़ासिद हो गई और वो भूल गया कि कौन सी नमाज़ थी और गुमान-ए-ग़ालिब (प्रबल संभावना) भी किसी नमाज़ पर नहीं होता तो हमारे नज़दीक एक दिन रात की नमाज़ों का इआदा करे, ये ज़ुहरिया में लिखा है। फ़क़ीह अबू अल-लैस ने कहा है कि हम इसी को इख़्तियार करते हैं, ये तातारख़ानिया में यनाबी से नक़ल किया है। इसी तरह अगर दो नमाज़ें दो दिन की क़ज़ा हुईं और अब याद नहीं कौन सी नमाज़ें थीं तो दोनों दिन की नमाज़ का इआदा करेगा और इसी तरह अगर तीन नमाज़ें तीन दिन की या पांच नमाज़ें पांच दिन की इस तरह भूल गया तो भी यही हुक्म है। और एक दिन की ज़ुहर और दूसरे दिन की अस्र क़ज़ा हुई और ये याद नहीं कि कौन सी अव्वल क़ज़ा हुई थी तो गुमान-ए-ग़ालिब से किसी को अव्वल मुक़र्रर करे और अगर किसी तरफ़ गुमान-ए-ग़ालिब न हो तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. के नज़दीक दोनों को क़ज़ा पढ़े और जिसको अव्वल पढ़ा है उसको दोबारा फिर पढ़े इसलिए कि एहतियात के तौर पर तरतीब की रिआयत हो सकती है और इबादात में एहतियात वाजिब है। और इमाम मुहम्मद रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के नज़दीक जब गुमान-ए-ग़ालिब से किसी एक को अव्वल मुक़र्रर करने से लाचार है तो तरतीब उससे साक़ित हो जाएगी, पस दोबारा अदा करना लाज़िम न होगा ये मुहीत-ए-सरख़्सी में लिखा है। पस अगर अव्वल ज़ुहर की नमाज़ पढ़ी फिर अस्र की नमाज़ पढ़ी फिर ज़ुहर की नमाज़ पढ़ी तो अफ़ज़ल है और अगर अव्वल अस्र की नमाज़ पढ़ी फिर ज़ुहर की पढ़ी फिर अस्र की पढ़ी तो भी जाइज़ है। अस्र की नमाज़ पढ़ने वाले को अगर ये याद

आया कि एक सजदा उससे छूट गया है और ये याद नहीं कि वो ज़ुहर की नमाज़ में से छूटा है या अस्र की नमाज़ जो पढ़ रहा है उसमें से छूटा है तो एक तरफ़ गुमान-ए-ग़ालिब करे, अगर किसी तरफ़ गुमान-ए-ग़ालिब न हो तो अस्र की नमाज़ को पूरा करे कि इस संभावना के कारण कि शायद वो सजदा इसी अस्र से छूटा हुआ एक सजदा और कर ले फिर ज़ुहर की नमाज़ का इआदा करे फिर अस्र की नमाज़ दोबारा पढ़े और अगर इआदा न करे तो कुछ हर्ज नहीं ये मुहीत में लिखा है।

मुतफ़र्रिक़ मसाइल: ततमीम में लिखा है कि मेरे वालिद से किसी ने पूछा कि किसी शख़्स ने अस्र की नमाज़ शुरू की फिर नमाज़ के दरम्यान में सूरज ग़ुरूब (अस्त) हो गया फिर इस अस्र में किसी शख़्स ने उसका इक़्तिदा किया (पीछे नमाज़ पढ़ी) तो ये इक़्तिदा सही होगा या नहीं? तो उन्होंने जवाब दिया कि अगर इमाम मुक़ीम और मुक़्तदी मुसाफ़िर नहीं है तो जाइज़ होगी, ये तातारख़ानिया में लिखा है। शाफ़ई मज़हब वाला अगर हनफ़ी हो जाए और उसकी कुछ नमाज़ें शाफ़ई मज़हब में होने के ज़माने में क़ज़ा हुई थीं फिर हनफ़ी होने के ज़माने में उसने क़ज़ा करने का इरादा किया तो उनको इमाम अबू हनीफ़ा रह. के मज़हब के मुवाफ़िक़ पढ़े, ये ख़ुलासा में लिखा है। कोई शख़्स तयम्मुम सिर्फ़ पहुँच (कलाई) तक और वित्र की एक रक़अत जाइज़ समझता है, इसके बाद तयम्मुम को कोहनियों तक और वित्र की तीन रक़अतें जाइज़ समझने लगा तो जो नमाज़ इसी हालत में पढ़ चुका है उसका इआदा न करे और अगर इस तरह नमाज़ उसने बग़ैर किसी से पूछे सिर्फ़ अपनी जहालत से पढ़ी थी फिर किसी से पूछा और उसने वित्र की तीन रक़अतों का हुक्म किया तो जिस क़दर वित्र की नमाज़ें इस तरह पढ़ी हैं उनका इआदा करे, ये ज़ख़ीरा में लिखा है। और सैरफ़िया में है कि किसी औरत से एक नमाज़ छूट गई फिर उसको हैज़ (मासिक धर्म) हुआ फिर पाक हुई और बावजूद ये कि उसको वो क़ज़ा नमाज़ याद थी तो उसको क़ज़ा न किया और नमाज़ पढ़ी तो जाइज़ नहीं, ये तातारख़ानिया में लिखा है। कोई हर्बी काफ़िर दारुल-हर्ब में मुसलमान हुआ और उसको शरीअत का हुक्म नमाज़ रोज़ा का कुछ न मालूम हुआ फिर दारुल-इस्लाम में दाख़िल हुआ या मर गया तो उस पर नमाज़ रोज़ा की ब-मूजिब...

اس کو یاد تھا کہ ظہر کی نماز نہیں پڑھی ہے تو وہ فاسد ہو گی لیکن آخر وقت میں پڑھی ہو گی تو فاسد نہ ہوگی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرضیت فاسد ہوتی ہے اصل نماز نہیں باطل ہوتی اور امام محمدؒ کے نزدیک اصل نماز بھی باطل ہو جاتی ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرضیت بفساد موقوف فاسد ہوتی ہے یعنی اگر کسی نے ظہر کی نماز قضا ہونے کے بعد چھ نمازیں یا اس سے زیادہ اور پڑھیں اور ظہر کی قضا نہ پڑھی تو اب وہ عصر کی نماز جائز ہو جائے گی اور اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک قطعاً فاسد ہو جاتی ہے کسی حالت میں جائز نہیں ہوتی اور اصل اس مسئلہ میں یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قضا اور وقت کی نماز میں ترتیب کی رعایت جس طرح کہ بہت سی نمازوں کے چھوٹنے سے ساقط ہو جاتی ہے اس طرح بہت سی ادا نمازوں کے جمع ہونے سے بھی ساقط ہو جاتی ہے یہ محیط میں لکھا ہے کہ کسی شخص کی ایک نماز فاسد ہوگئی اور وہ بھول گیا کہ کونسی نماز تھی اور گمان غالب بھی کسی نماز پر نہیں ہوتا تو ہمارے نزدیک ایک دن رات کی نمازوں کا اعادہ کرے یہ ظہریہ میں لکھا ہے فقیہ ابواللیث نے کہا ہے کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں یہ تاتارخانیہ میں ینابیع سے نقل کیا ہے اس طرح اگر دو نمازیں دو دن کی قضا ہوئیں اور اب یاد نہیں کونسی نمازیں تھیں تو دونوں دن کی نماز کا اعادہ کریگا اور علیٰ ہذا القیاس اگر تین نمازیں تین دن کی یا پانچ نمازیں پانچ دن کی اس طرح بھول گیا تو بھی یہی حکم ہے اور ایک دن کی ظہر اور دوسرے دن کی عصر قضا ہوئی اور یہ یاد نہیں کہ کونسی اول قضا ہوئی تھی تو گمان غالب سے کسی کو اول مقرر کرے اور اگر کسی طرف کو گمان غالب نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں کو قضا پڑھے اور جس کو اول پڑھا ہے اس کو دوبارہ پھر پڑھے اس لئے کہ بطریق احتیاط

ترتیب کی رعایت ہوسکتی ہے اور احتیاط عبادات میں واجب ہے اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب گمان غالب سے کسی ایک کو اول مقرر کرنے سے عاجز ہے تو ترتیب اس سے ساقط ہو جائے گی پس دوبارہ ادا کرنا لازم نہ ہوگا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے ۔ پس اگر اول ظہر کی نماز پڑھی پھر عصر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو افضل ہے اور اگر اول عصر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی پڑھی پھر عصر کی پڑھی تو بھی جائز ہے۔ عصر کی نماز پڑھنے والے کو اگر یہ یاد آیا کہ ایک سجدہ اس سے چھوٹ گیا ہے اور یہ یاد نہیں کہ وہ ظہر کی نماز میں سے چھوٹا ہے یا عصر کی نماز جو پڑھ رہا ہے اس میں سے چھوٹا ہے تو ایک طرف گمان غالب کرے اگر کسی طرف گمان غالب نہ ہو تو عصر کی نماز کو پورا کرے کہ اس احتمال کے سبب سے کہ شاید وہ سجدہ اسی عصر سے چھوٹا ہوا ایک سجدہ اور کرلے پھر ظہر کی نماز کا اعادہ کرے پھر عصر کی نماز دوبارہ پڑھے اور اگر اعادہ نہ کرے تو کچھ حرج نہیں یہ محیط میں لکھا ہے۔

مسائل متفرقہ-تتمیم میں لکھا ہے کہ میرے والد سے کسی نے پوچھا کہ کسی شخص نے عصر کی نماز شروع کی پھر نماز کے درمیان میں سورج غروب ہو گیا پھر اس عصر میں کسی شخص نے اس کا اقتدا کیا تو یہ اقتدا صحیح ہوگا یا نہیں تو اس نے جواب دیا کہ اگر امام مقیم اور مقتدی مسافر نہیں ہے تو جائز ہوگی یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے شافعی مذہب والا اگر حنفی ہو جائے اور اس کی کچھ نمازیں شافعی مذہب میں ہونے کے زمانہ میں قضا ہوئی تھیں پھر حنفی ہونے کے زمانہ میں اس نے قضا کرنے کا ارادہ کیا تو ان کو امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے موافق پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے کوئی شخص تیمم صرف پہونچ تک اور وتر کی ایک رکعت جائز سمجھتا ہے اس کے بعد تیمم کو کہنیوں تک اور وتر کی تین رکعتیں جائز سمجھنے لگا تو جو نماز اسی حالت میں پڑھ چکا ہے اس کا اعادہ نہ کرے اور اگر اس طرح نماز اس نے بغیر کسی سے پوچھے صرف اپنی جہالت

سے پڑھی تھی پھر کسی سے پوچھا اور اس نے وتر کی تین رکعتوں کا حکم کیا تو جس قدر وتر کی نمازیں اس طرح پڑھی ہیں ان کا اعادہ کرے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور صیرفیہ میں ہے کہ کسی عورت سے ایک نماز چھوٹ گئی پھر اس کو حیض ہوا پھر پاک ہوئی اور باوجودیکہ اس کو وہ قضا نماز یاد تھی تو اس کو قضا نہ کیا اور نماز پڑھی تو جائز نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے کوئی حربی کا فردار الحرب میں مسلمان ہوا اور اس کو شریعت کا حکم نماز روزہ کا کچھ ن معلوم ہوا پھر دارالاسلام میں داخل ہوا یا مر گیا تو اس پر نماز روزہ کی بہ موجب

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① | 358 | Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

According to analogy (Qiyas) and juristic preference (Istihsan), there is no making up (Qaza) for those prayers, and there will be no punishment for him after death. If a person becomes a Muslim in an Islamic state (Dar al-Islam) but is unaware of the rulings of Sharia, then according to the rule of Istihsan, making up the prayers will be obligatory; this is mentioned in Fatawa Qazi Khan. If the person was previously in a non-Islamic state (Dar al-Harb) and someone informed him of the rulings, then making up the prayers becomes obligatory. Hasan has narrated from Imam Abu Hanifa (RA) that if information was not conveyed to him by two men or one man and two women, then Qaza will not be obligatory; this is recorded in al-Muhit al-Sarakhsi.

It is narrated in Inaya from Abu Nasra that if a person has not missed any prayer but makes up his lifetime prayers as a precaution (ihtiyat), it is better if he does so because of some defect or dislike (karahat) in his previous prayers. If not for this reason, he should not do so. The correct view is that it is permissible, but he should not pray them after the Fajr and Asr prayers. Many among the predecessors (Salaf) did this due to doubt of invalidity (shubha fasad); this is mentioned in Muzmarat. The person should recite a Surah along with Surah al-Fatiha (Al-hamd) in all rak'ahs; this is stated in Zahiriya.

It is stated in the Fatawa that if a person makes up missed prayers, he should also make up the Witr prayer. If he is unsure whether any Witr prayer is due or not, he should recite Qunut in the third rak'ah, then perform a sitting (Qa'da) for the duration of Tashahhud, then add one more rak'ah. If Witr was due, it is fulfilled; if not, it becomes four rak'ahs of voluntary (Nafil) prayer. Reciting Qunut in a Nafil prayer does no harm. It is mentioned in al-Hujjah that performing Qaza prayers is superior to performing Nafil prayers. However, established Sunnahs, Ishraq/Chasht prayer, Salatul Tasbih, and those prayers for which specific Surahs and dhikr are mentioned in Hadith should be performed with the intention of Nafil. Apart from these, all other prayers should be performed with the intention of Qaza; this is written in Muzmarat.

Qaza prayers should not be performed in the mosque but at home; this is mentioned in Wajiz al-Karduri. If a father commands his son to perform missed prayers and fasts on his behalf, this is not permissible according to us.^1 This is written in Tatar-Khaniya. If a person dies with many missed prayers and leaves a will to give atonement (Kaffarah) for them, then from one-third of his estate, half a Sa'^2 of wheat should be given for each prayer, half a Sa' for each Witr, and half a Sa' for each

fast. If he leaves no inheritance, his heirs should borrow half a Sa' of wheat and give it to a poor person (miskeen), then the poor person should donate it back to some heirs, then the heirs give it back to the poor person, and in this manner complete the full atonement; this is mentioned in al-Khulasah.

It is stated in Fatawa al-Hujjah that if he did not leave a will for his heirs, but the heirs wish to act kindly on their own accord, it is permissible. They should give half a Sa' of wheat for each prayer; half a Sa' is equivalent to two 'man' according to Sharia. If all the wheat is given to a single poor person, it is permissible, unlike the atonement for oaths, Zihar, and fasting, where it is not permissible. If nine 'man' of wheat were given to one poor person for five prayers and one 'man' to another, the jurists have preferred that it will be valid for four prayers and not for the fifth.

It is mentioned in Yatima that someone asked Hasan bin Ali (RA) if it is permissible for a person in his terminal illness (marz-ul-mawt) to give charity (Sadaqah) on behalf of his prayers. He replied, "It is not permissible." A question was asked of Haymar Dabiri and Imam Abu Yusuf bin Muhammad whether it is obligatory for a very elderly person to give charity for prayers during his life, as it is for fasting. They said, "No." This is recorded in Tatar-Khaniya.

It is mentioned in Fatawa Ahl al-Samarqand that if someone performed five prayers and then realized that in one of those prayers, he did not recite (Qira'at) in the first two rak'ahs, but he does not know which prayer it was, then as a precaution, he should repeat (i'adah) Fajr and Maghrib. If he remembers that he missed recitation in only one rak'ah and the prayer is unknown, he should repeat Fajr and Witr. If he remembers missing it in two rak'ahs, he should repeat Fajr, Maghrib, and Witr. If he remembers missing it in four rak'ahs, he should repeat Zuhr, Asr, and Isha, but not repeat Witr, Fajr, and Maghrib. This is from al-Muhit.

---

^1 No (not permissible), but in Hajj, it is permissible. 12 ^2 Half a Sa' according to current standards is two seers of wheat. 12

क़यास (तर्क) और इस्तिहसान (वरीयता) के अनुसार (उन नमाज़ों की) कोई कज़ा नहीं है और मृत्यु के बाद उस पर कोई अज़ाब (सज़ा) भी नहीं होगा। यदि कोई व्यक्ति दारुल इस्लाम (इस्लामी राज्य) में मुसलमान हुआ और उसे शरीयत के आदेश ज्ञात नहीं थे, तो इस्तिहसान के नियम के अनुसार उस पर कज़ा अनिवार्य होगी; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति को दारुल हर्ब में किसी ने आदेशों की जानकारी दे दी थी, तो कज़ा अनिवार्य होगी। हसन ने इमाम अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाह अलैहि से रिवायत की है कि यदि दो पुरुषों या एक पुरुष और दो स्त्रियों ने उसे सूचना नहीं दी है, तो कज़ा अनिवार्य नहीं होगी; यह मुहीते सरख़सी में लिखा है।

इनाया में अबू नसरा से यह रिवायत है कि यदि किसी व्यक्ति की कोई नमाज़ कज़ा नहीं हुई है और वह एहतियात (सावधानी) के तौर पर अपनी पूरी उम्र की नमाज़ें कज़ा करता है, तो यदि वह पिछली नमाज़ों में किसी कमी या नापसंदगी (कराहियत) के कारण ऐसा करता है, तो यह बेहतर है। यदि इस कारण से नहीं करता, तो न करें। सही बात यह है कि यह जायज़ है, लेकिन फ़ज्र और असर की नमाज़ के बाद न पढ़े। पूर्वजों (सल्फ़) में से बहुत से लोगों ने संदेह या नमाज़ के बिगड़ने के डर से ऐसा किया है; यह मुज़मरात में लिखा है। वह व्यक्ति सभी रकातों में सूरह अल-फ़ातिहा (अल्हमदु) के साथ कोई और सूरह भी पढ़े; यह ज़हीरया में लिखा है।

फ़तावा में उल्लेख है कि यदि कोई व्यक्ति नमाज़ों की कज़ा करता है, तो वह वित्र की भी कज़ा करे। यदि उसे यकीन न हो कि उस पर कोई वित्र की नमाज़ शेष है या नहीं, तो वह तीन रकातों में कुनूत पढ़े, फिर तशहुद की मात्रा के बराबर कादा करे, फिर एक और रकात पढ़ ले। यदि वित्र शेष थी, तो वह अदा हो गई, और यदि नहीं थी, तो वह नफ़्ल की चार रकातें बन गईं। नफ़्ल नमाज़ में कुनूत पढ़ने से कोई नुकसान नहीं होता। हुज्जत में लिखा है कि कज़ा नमाज़ें पढ़ना नफ़्ल पढ़ने से श्रेष्ठ (औला) है, लेकिन प्रसिद्ध सुन्नतें, चाश्त की नमाज़, सलातुल तस्बीह और वे नमाज़ें जिनमें हदीसों में विशेष सूरह और ज़िक्र वर्णित हैं, उन्हें नफ़्ल की नीयत से पढ़े। इनके अलावा अन्य सभी नमाज़ों को कज़ा की नीयत से पढ़े; यह मुज़मरात में लिखा है।

कज़ा नमाज़ें मस्जिद में न पढ़ें बल्कि अपने घर पर पढ़ें; यह वजीज़ करदूरी में लिखा है। यदि पिता ने अपने बेटे को वसीयत की कि मेरी ओर से कुछ दिनों की नमाज़ों और रोज़ों की कज़ा कर देना, तो हमारे अनुसार यह जायज़ नहीं है।^1 यह तातारख़ानिया में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति मर गया और

उसकी बहुत सी नमाज़ें कज़ा थीं और उसने अपनी नमाज़ों का कफ़्फ़ारा (प्रायश्चित) देने की वसीयत की, तो उसकी कुल संपत्ति के एक-तिहाई भाग से प्रत्येक नमाज़ के लिए आधा^2 साअ (लगभग 2 किलो) गेहूँ, प्रत्येक वित्र के लिए आधा साअ और प्रत्येक रोज़े के लिए आधा साअ दिया जाए। यदि उसने कोई विरासत नहीं छोड़ी, तो उसके वारिस आधा साअ गेहूँ उधार लें और किसी गरीब को दें, फिर वह गरीब उनमें से कुछ वारिसों को उसे दान (सदक़ा) कर दे, फिर वारिस उसे दोबारा गरीब को दें, और इसी तरह सारा कफ़्फ़ारा पूरा कर लें; यह खुलासतुल फ़तावा में लिखा है।

फ़तावा हुज्जत में है कि यदि उसने अपने वारिसों के लिए वसीयत नहीं की और वारिस अपनी ओर से उपकार करना चाहें, तो यह जायज़ है। प्रत्येक नमाज़ के लिए आधा साअ गेहूँ दें, और आधा साअ शरीयत के अनुसार दो मन के बराबर होता है। यदि सभी गेहूँ एक ही फ़कीर को दे दिए जाएँ तो जायज़ है, इसके विपरीत कसम, ज़िहार और रोज़े के कफ़्फ़ारे में यह जायज़ नहीं है। यदि पाँच नमाज़ों के बदले नौ मन गेहूँ एक फ़कीर को दिए गए और एक मन दूसरे फ़कीर को, तो फ़कीह ने यह निर्णय लिया है कि चार नमाज़ों का कफ़्फ़ारा मान्य होगा, पाँचवीं का नहीं।

यतीमा में उल्लेख है कि किसी ने हसन बिन अली रज़ियल्लाहु अन्हुमा से पूछा कि क्या मृत्यु की बीमारी के दौरान अपनी नमाज़ की ओर से सदक़ा देना जायज़ है? आपने कहा, "जायज़ नहीं है।" हिमर दबीरी और इमाम अबू यूसुफ़ बिन मोहम्मद से पूछा गया कि क्या बहुत वृद्ध व्यक्ति पर अपने जीवनकाल में नमाज़ों का सदक़ा देना अनिवार्य है जैसे रोज़े का अनिवार्य है? उन्होंने कहा, "नहीं।" यह तातारख़ानिया में लिखा है।

फ़तावा अहल-ए-समरकंद में है कि यदि किसी व्यक्ति ने पाँच नमाज़ें पढ़ीं और फिर उसे पता चला कि उनमें से किसी एक नमाज़ की पहली दो रकातों में किरअत (पाठ) नहीं की गई थी, लेकिन यह नहीं पता कि वह कौन सी नमाज़ थी, तो एहतियात के तौर पर फ़ज्र और मग़रिब को फिर से पढ़े (इयादा करे)। यदि उसे याद आया कि केवल एक रकात में किरअत छोड़ी थी और नमाज़ का पता नहीं है, तो फ़ज्र और वित्र को फिर से पढ़े। यदि याद आया कि दो रकातों में किरअत छोड़ी है, तो फ़ज्र, मग़रिब और वित्र को फिर से पढ़े। और यदि याद आया कि चार रकातों में किरअत छोड़ी है, तो ज़ुहर, असर और ईशा को फिर से पढ़े, और वित्र, फ़ज्र और मग़रिब को फिर से न पढ़े। यह मुहीत में है।

---

^1 नहीं (जायज़ नहीं), लेकिन हज के मामले में यह जायज़ है। १२ ^2 वर्तमान गणना के अनुसार आधा साअ लगभग दो सेर (2 किलो) गेहूँ के बराबर होता है। १२

قیاس و استحسان کے کچھ قضا نہیں اور بعد مرنے کے اس پر عذاب بھی نہیں ہوگا اور اگر دارالاسلام میں مسلمان ہوا اور شریعت کے احکام معلوم نہ ہوئے تو اس پر بحکم استحسان کے قضا لازم ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر پہلے شخص کو دار الحرب میں کسی نے احکام پہنچا دیے تو قضا لازم ہوگی اور حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت کیا ہے کہ اس کو دو مردوں نے یا ایک مرد اور دو عورتوں نے خبر نہیں دی ہے تو قضا لازم نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے عنایہ میں ابو نصرہ سے یہ روایت کی ہے کہ اگر کسی شخص سے کوئی نماز قضا نہیں ہوئی اور وہ بطور احتیاط کے اپنی عمر کی نمازیں قضا کرتا ہے تو وہ اگر اپنی پچھلی نمازوں میں نقصان یا کراہت کی وجہ سے قضا کرتا ہے تو بہتر ہے اور اگر اس واسطے نہیں کرتا تو قضا نہ کرے اور صحیح یہ ہے کہ جائز ہے مگر فجر اور عصر کی نماز کے بعد نہ پڑھے اور سلف میں سے بہت لوگوں نے شبہ فساد کی وجہ سے ایسا کیا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور وہ شخص سب رکعتوں میں الحمد سورہ کے ساتھ پڑھے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور فتاویٰ میں ہے کہ کوئی شخص نمازوں کو قضا کرتا ہے تو وہ وتر کو بھی قضا کرے اور اگر اس بات کا یقین نہ ہو کہ اس پر کوئی وتر کی نماز باقی ہے یا باقی نہیں تو وہ تین رکعت میں قنوت پڑھے پھر بقدر تشہد قعدہ کرے پھر ایک رکعت اور پڑھ لے پس اگر وتر باقی ہے تو ادا ہو گئی اور اگر باقی نہ تھی تو نفل کی چار رکعتیں ہو گئیں اور نفل کی نماز میں قنوت پڑھنے سے کوئی نقصان نہیں ہے اور حجتہ میں ہے کہ قضا نمازیں پڑھنا نفل پڑھنے سے اولی ہے لیکن مشہور سنتیں اور چاشت کی نماز اور صلوٰۃ التسبیح اور وہ نمازیں جن میں حدیثوں میں خاص خاص سورتیں اور خاص خاص ذکر مروی ہیں ان کو نفل کی نیت سے پڑھے اور اس کے سوائے سب نماز میں قضا

کی نیت سے پڑھے یہ مضمرات میں لکھا ہے قضا نمازیں مسجد میں نہ پڑھے اپنے گھر پڑھے یہ وجیز کردوری میں لکھا ہے اور اگر باپ نے اپنے بیٹے کو حکم کیا کہ میری طرف سے کچھ دنوں کی نمازیں اور روزے قضا کر تو ہمارے نزدیک جائز نہیں ۱۸ یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اگر کوئی شخص مرا اور اس پر بہت سے نمازیں قضا ہیں اور اس نے اپنی نمازوں کا کفارہ دینے کی وصیت کی تو اس کو تہائی مال سے ہر نماز کے واسطے نصف ۲۸ صاع گیہوں اور ہر وتر کے واسطے بھی نصف صاع اور ہر روزے کے واسطے نصف صاع دے اور اگر اس نے کچھ ترکہ نہیں چھوڑا تو اس کے وارث نصف صاع گیہوں قرض لیں اور کسی مسکین کو دیں پھر وہ مسکین اس کے بعض وارثوں کو صدقہ دے دیے پھر اس مسکین کو دیں اور ایسے ہی سب کفارہ پورا کر لیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور فتاویٰ حجتہ میں ہے کہ اس نے اپنے وارثوں کے لئے وصیت نہیں کی اور بعض وارثوں نے اپنی طرف سے احسان کرنا چاہا تو جائز ہے اور ہر نماز سے نصف صاع گیہوں دے اور نصف صاع کے شرعی دومن ہوتے ہیں اور اگر سب گیہوں ایک ہی فقیر کو دے دے تو جائز ہے برخلاف اس کے قسم اور ظہار اور روزے کے کفارہ میں یہ جائز نہیں اور اگر پانچ نمازوں سے نومن ایک فقیر کو دے دیے اور ایک من ایک فقیر کو دے دیا تو فقیہ نے یہ اختیار کیا ہے کہ چار نمازوں سے جائز ہوگا پانچویں نماز سے جائز نہ ہوگا یتمہ میں ہے کہ حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے کسی شخص نے پوچھا کہ مرض الموت میں کسی شخص کو اپنی نماز کی طرف سے صدقہ دینا جائز ہے آپ نے فرمایا جائز نہیں اور حیمر دبیری اور امام ابو یوسف بن محمد سے سوال کیا کہ بہت ضعیف بوڑھے پر اپنی زندگی میں نمازوں کا صدقہ دینا واجب ہے جیسے کہ روزہ کا صدقہ دینا واجب ہے تو انھوں نے کہا نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے فتاویٰ اہل سمرقند میں ہے کہ کسی شخص نے پانچ نمازیں پڑھیں پھر اس کو معلوم ہوا کہ ان میں سے کسی ایک نماز میں پہلی دورکعتوں میں قرأت نہیں کی ہے اور یہ نہ معلوم ہوا کہ وہ کونسی نماز تھی تو

احتیاطاً فجر اور مغرب کا اعادہ کر لے اور اگر یہ یاد آیا کہ صرف ایک رکعت میں قرأت چھوڑی ہے اور وہ نماز معلوم نہیں تو فجر اور وتر کا اعادہ کرے اور اگر یہ یاد ہوا کہ دو رکعتوں میں قرأت چھوٹی ہے تو فجر اور مغرب اور وتر کا اعادہ کر لے اور اگر یہ یاد ہوا کہ چار رکعتوں میں قرأت چھوٹی ہے تو ظہر اور عصر اور عشا کا اعادہ کرے اور وتر اور فجر اور مغرب کا اعادہ نہ کرے یہ محیط

---

1۸ نہیں اور حج میں یہ جائز ہے ۱۲ 2۸ نصف صاع بحساب حال کے دو سیر گیہوں ہوتے ہیں ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri..... Volume ① (359) Kitab-us-Salat (Book of Prayer)

It is written in [the book]: Whosoever intentionally leaves prayer, do not kill him; this is written in the chapter of "Qada al-Fawait" (Making up missed prayers) in 'Al-Kafi'.

Chapter Twelve

Regarding the Description of the Prostration of Forgetfulness (Sajdah Sahw)

Sajdah Sahw (prostration of forgetfulness) is obligatory (Wajib); this is stated in 'Tabyin' and it is correct, as also written in 'Hidaya'. Sajdah Sahw is obligatory when there is sufficient capacity [time] for it within the prescribed prayer time. Therefore, if a person owed a prostration of forgetfulness for the Fajr (dawn) prayer but had not yet performed it, and the sun rose after the first greeting (Salam), the Sajdah Sahw is waived for him. Similarly, if someone was praying a missed prayer after Asr and a mistake occurred, and before performing the prostration, the sun turned red [near sunset], the Sajdah Sahw is waived. Any acts that prohibit continuing or building upon the prayer if they occur after the greeting, if they happen, the Sajdah Sahw is waived; this is written in 'Bahr-ur-Raiq'. It is in 'Quniya' that if a mistake occurs in an obligatory (Fard) prayer and one then continues it as a voluntary (Nafl) prayer, one should not perform Sajdah Sahw; this is in 'Nahr-ul-Faiq'. The timing for Sajdah Sahw is after the greeting, whether the forgetfulness was due to an addition or an omission in the prayer. If one prostrates before the greeting, it is permissible according to us; this is the narration of the principles. Performing two greetings is correct; this is written in 'Hidaya'. However, the correct [preferred] view is to perform one greeting, which is the opinion of the majority (Jumhur) and is pointed towards in the original text; this is written in 'Al-Kafi'. Turning for the greeting to the right is mentioned in 'Zahidi'. The method is: after the first greeting, say 'Allahu Akbar' and go into prostration, recite the Tasbih (glorification) in prostration, then perform the second prostration in the same way, then recite Tashahhud again, and finally perform the greetings; this is written in 'Muhit'. Reciting Durood and supplication (Dua) in the sitting position (Qa'dah) of forgetfulness is correct. Some have said it should be read in the first sitting; this is written in 'Tabyin'. It is more cautious to read it in both sittings; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'. The ruling of forgetfulness is the same for Fard and Nafl prayers; this is written in 'Muhit'. It is stated in the Fatawa that sitting after the two prostrations of forgetfulness is not an essential pillar (Rukn) of prayer. The command for that sitting after the Sahw prostrations is so that the prayer concludes with a sitting. If someone omitted that sitting, stood up and left, their

prayer would not be invalid; Halwani stated this, and it is written in 'Siraj-ul-Wahhaj'. It is in 'Dalwalajiyya' that essentially, actions missed in prayer are of three types: Fard (Obligatory), Sunnah, and Wajib (Necessary). If a Fard is missed and it is possible to compensate in makeup (Qada), then make it up; otherwise, the prayer becomes invalid. If a Sunnah act is missed, the prayer is not invalid because the foundation of the prayer is its pillars, which have been performed, and Sajdah Sahw does not compensate for it. If a Wajib is missed, then if it was missed forgetfully, it will be compensated by Sajdah Sahw. If it was left intentionally, then there is no Sajdah Sahw; this is in 'Tatarkhaniya'. Therefore, the apparent view of a large group [of scholars] is that if left intentionally, Sajdah Sahw is not obligatory, but rather repeating (I'ada) the prayer is obligatory to compensate for that deficiency; this is written in 'Bahr-ur-Raiq'. Sajdah Sahw becomes obligatory for these things: omitting a Wajib, or delaying a Wajib, or delaying a Fard, or giving precedence to a Fard [before its place], or repeating a Fard, or altering a Wajib (for example, reciting loudly in silent prayers). In reality, the obligation of Sajdah Sahw in all these cases is due to the omission of a Wajib; this is written in 'Al-Kafi'. Omitting the recitations of 'A'udhu', 'Bismillah', 'Subhanaka Allahumma', and the Takbirs for bowing and rising does not necessitate Sajdah Sahw. However, in the second unit (Rak'ah) of the Eid prayer, omitting the Takbir of bowing (Ruku') ① makes Sajdah Sahw obligatory. In Eid prayers or other prayers, omitting 'Raf-ul-Yadayn' (raising hands) does not necessitate Sajdah Sahw. If one mistakenly turns the first greeting to the left, Sajdah Sahw is not obligatory.

① Ahead of Ruku' because the Wajib Takbirs of Eid have been attached with it, and it is said that similarly, the Takbir of Ruku' in Witr is the same, though some scholars have termed both these views weak. 12

में लिखा है। जो व्यक्ति जानबूझकर नमाज छोड़ता हो, उसे कत्ल न करें; यह 'काफी' के'कज़ा अल-फवाइत' अध्याय में लिखा है।

बारहवाँ अध्याय

सज्दा-ए-सहव के बयान में

सज्दा-ए-सहव वाजिब (अनिवार्य) है, यह 'तबयीन' में लिखा है और यही सही है, यह 'हिदाया' में भी लिखा है। सज्दा-ए-सहव उस समय वाजिब है जब वक्त में उसकी गुंजाइश हो। अतः यदि किसी व्यक्ति पर फज्र (सुबह) की नमाज का सज्दा-ए-सहव वाजिब था और उसने अभी सज्दा नहीं किया था कि पहले सलाम के बाद सूरज निकल आया, तो सज्दा-ए-सहव उससे साकित (समाप्त) हो गया। इसी तरह यदि कोई व्यक्ति असर के बाद कज़ा पढ़ रहा था और उसमें सहव (भूल) हो गई, और सज्दा करने से पहले सूरज लाल हो गया (सूर्यास्त के करीब), तो सज्दा-ए-सहव साकित हो गया। और जिन चीजों से नमाज के बाद नमाज को जारी रखना मना हो जाता है, यदि वे सलाम के बाद घटित हों, तो सज्दा-ए-सहव साकित हो जाता है; यह 'बहर-उर-रायिक' में लिखा है। 'कुनिया' में लिखा है कि यदि किसी फर्ज़ नमाज में सहव हुआ और उसने उस पर नफल की बुनियाद रख ली, तो सज्दा-ए-सहव न करे; यह 'नहर-उल-फायिक' में लिखा है। सज्दा-ए-सहव का समय सलाम के बाद है, चाहे वह भूल नमाज में ज़्यादती (बढ़ोतरी) के कारण हो या कमी के कारण। और यदि सलाम से पहले सज्दा करे तो हमारे निकट जायज़ है; सिद्धांतों की रिवायत यही है। और दो सलाम फेरे, यही सही है; यह 'हिदाया' में लिखा है। और ठीक यह है कि एक सलाम फेरे, जम्हूर (बहुमत) का यही मत है और मूल रूप से इसी की ओर इशारा किया गया है; यह 'काफी' में लिखा है। और दाईं ओर सलाम फेरे, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। और इसका तरीका यह है कि पहले सलाम के बाद 'अल्लाहु अकबर' कहे और सज्दे के लिए झुक जाए और सज्दे में तस्बीह पढ़े, फिर दूसरा सज्दा इसी तरह करे, फिर दोबारा तशहुद पढ़े, फिर सलाम फेरे; यह 'मुहीत' में लिखा है। और दुरूद व दुआ सहव के कायदे (बैठने) में पढ़े, यही सही है। कुछ ने कहा है कि पहले कायदे में पढ़ ले, यह 'तबयीन' में लिखा है। और अधिक सावधानी इसमें है कि दोनों कायदों में पढ़े, यह 'फतावा काज़ी खान' में लिखा है। सहव का हुक्म फर्ज़ और नफल नमाज में बराबर है; यह 'मुहीत' में लिखा है। फतावा में है कि सहव के दोनों सज्दों के बाद कायदा करना नमाज का रुकन (अनिवार्य अंग) नहीं है। और उस कायदे का हुक्म सहव के

सज्दों के बाद इसलिए है ताकि नमाज का अंत कायदे पर हो। यदि किसी ने वह कायदा छोड़ दिया और खड़ा हो गया या चल दिया, तो उसकी नमाज फासिद (अमान्य) नहीं होगी; हलवानी ने यही कहा है, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। 'दलवलजिय्या' में है कि मूल बात यह है कि नमाज में जो कार्य छूट जाते हैं, वे तीन प्रकार के हैं: फर्ज़, सुन्नत और वाजिब। यदि फर्ज़ छूटा है और कज़ा में उसकी पूर्ति संभव है, तो कज़ा कर ले, अन्यथा नमाज फासिद हो जाएगी। और यदि सुन्नत कार्य छूटा है, तो नमाज फासिद नहीं होगी क्योंकि नमाज का अस्तित्व नमाज के अरकान (स्तंभों) से है और वे अदा हो गए, और इस पर सज्दा-ए-सहव से क्षतिपूर्ति नहीं की जाती। और यदि वाजिब छूटा है, तो यदि भूल से छूटा है तो सज्दा-ए-सहव से क्षतिपूर्ति की जाएगी, और यदि जानबूझकर छोड़ा है तो सज्दा-ए-सहव नहीं है; यह 'तातारखानिया' में लिखा है। अतः विद्वानों के एक बड़े समूह का स्पष्ट मत यही है कि यदि जानबूझकर छोड़े तो सज्दा-ए-सहव वाजिब नहीं होता, बल्कि उस कमी की पूर्ति के लिए नमाज को दोबारा पढ़ना (इआदा) वाजिब होता है; यह 'बहर-उर-रायिक' में लिखा है। सज्दा-ए-सहव इन चीजों से वाजिब होता है: वाजिब छोड़ने से, या वाजिब में देरी करने से, या फर्ज़ में देरी करने से, या फर्ज़ को पहले करने से, या फर्ज़ को दोबारा करने से, या वाजिब को बदलने से, जैसे धीमी आवाज वाली नमाज में ज़ोर से पढ़ना। वास्तव में इन सभी स्थितियों में सज्दा-ए-सहव की अनिवार्यता वाजिब छोड़ने के कारण ही है; यह 'काफी' में लिखा है। 'अऊज़ु', 'बिस्मिल्लाह', 'सुब्हानक अल्लाहुम्मा' और झुकने व उठने की तकबीरें छोड़ने से सज्दा-ए-सहव वाजिब नहीं होता। लेकिन ईद की नमाज की दूसरी रकात में रुकू① की तकबीर छोड़ने से सज्दा-ए-सहव वाजिब होता है। ईदैन की नमाज में या अन्य नमाजों में रफ-ए-यदैन (हाथ उठाना) छोड़ने से सज्दा-ए-सहव वाजिब नहीं होता। यदि भूल से पहले बाईं ओर सलाम फेर दिया, तो सज्दा-ए-सहव वाजिब नहीं है।

① रुकू से आगे क्योंकि वाजिब तकबीरें ईदैन के साथ जुड़ गई हैं और कहा गया कि इसी तरह वित्र की रुकू की तकबीर है, और कुछ विद्वानों ने इन दोनों कथनों को कमजोर (ज़ईफ) कहा है। १२

میں لکھا ہے۔ جو شخص عمداً نماز میں ترک کرتا ہو تو اس کو قتل نہ کریں یہ کافی کے باب قضاء الفوائت میں لکھا ہے۔

بارہواں باب

سجدہ سہو کے بیان میں

سجدہ سہو واجب ہے یہ تبیین میں لکھا ہے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ سجدہ سہو اس وقت واجب ہے کہ وقت میں اس کی گنجائش ہو پس اگر کسی شخص پر صبح کی نماز سہو کا سجدہ تھا اور اس نے ابھی سجدہ نہیں کیا اور پہلے سلام کے بعد سورج طلوع ہو گیا تو سجدہ سہو اس سے ساقط ہو گیا اور اس طرح اگر کوئی شخص عصر کے بعد قضا پڑھتا تھا اور اس میں سہو ہوا اور سجدہ کرنے سے پہلے آفتاب سرخ ہو گیا سجدہ سہو ساقط ہو گیا اور جن چیزوں سے نماز کے بعد اور نماز کا بنا کرنا منع ہو جاتا ہے وہ چیزیں اگر سلام کے بعد واقع ہوں تو سجدہ سہو ساقط ہو جاتا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور قنیہ میں ہے کہ اگر کسی فرض نماز میں سہو ہوا اور اس پر نفل کی بنا کر لے تو سجدہ سہو نہ کرے یہ نہر الفائق میں لکھا ہے سجدہ سہو کا موقع بعد سلام کے ہے خواہ وہ سہو نماز زیادتی کی وجہ سے ہو یا کمی کی اور اگر سلام سے پہلے سجدہ کرے تو ہمارے نزدیک جائز ہے اصول کی روایت یہی ہے اور دو سلام پھیرے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور ٹھیک یہ ہے کہ ایک سلام پھیرے جمہور کا قول یہی ہے اور اصل میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور دہنی طرف سلام پھیرے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ پہلے سلام کے بعد اللہ اکبر کہے اور سجدہ کو جھک جائے اور سجدہ میں

تسبیح پڑھے پھر دوسرا سجدہ اس طرح کرے پھر دوبارہ تشہد پڑھے پھر سلام پھیرے یہ محیط میں لکھا ہے اور درود اور دعا سہو کے قعدہ میں پڑھے یہی صحیح ہے اور بعضوں نے کہا ہے پہلے قعدہ میں پڑھ لے یہ تبیین میں لکھا ہے اور زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ دونوں قعدوں میں پڑھے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے سہو کا حکم فرض اور نفل میں برابر ہے یہ محیط میں لکھا ہے فتاویٰ میں ہے کہ سہو کے دونوں سجدوں کے بعد قعدہ کرنا نماز کا رکن نہیں ہے اور اس قعدہ کا حکم سہو کے سجدوں کے بعد اس کے واسطے ہوا ہے کہ نماز کا ختم قعدہ پر ہوا اگر کسی نے وہ قعدہ چھوڑ دیا اور کھڑا ہو گیا اور چل دیا تو نماز اس کی فاسد نہ ہو گی حلوانی نے یہی کہا ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے دلوالجیہ میں ہے کہ اصل یہ ہے کہ نماز میں جو افعال چھوٹ جاتے ہیں وہ تین اقسام ہیں فرض اور سنت اور واجب پس اگر فرض چھوٹا ہے اور قضا میں اس کا عوض ممکن ہے تو قضا کر لے اور ورنہ نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر فعل سنت چھوٹا ہے تو نماز فاسد نہ ہو گی اس لئے کہ نماز کا قیام ارکان نماز سے ہے اور وہ ادا ہو گئے اور اس پر سجدہ سہو کا جبر نہیں کیا جاتا اور واجب چھوٹا ہے تو اگر بھولے سے چھوٹا ہے تو سجدہ سہو کا جبر کیا جائے گا اور اگر جان کر چھوڑا ہے تو سجدہ سہو نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے پس بہت بڑی جماعت کا ظاہر کلام یہی ہے کہ اگر جان کر چھوڑے تو سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا بلکہ اس نقصان کا عوض کرنے کے لئے نماز کا اعادہ واجب ہوتا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اور سجدہ سہو اتنی چیزوں سے واجب ہوتا ہے واجب کے چھوڑنے سے یا واجب میں تاخیر کرنے سے یا فرض میں تاخیر کرنے سے یا فرض مقدم دینے سے یا فرض کو دوبارہ کرنے سے یا واجب کو بدل دینے سے مثلاً آہستہ پڑھنے کی نمازوں میں جہر کر دے اور در حقیقت وجوب سجدہ سہو کا ان سب صورتوں میں بھی ترک واجب ہی سے ہے یہ کافی میں لکھا ہے اعوذ اور بسم اللہ اور سبحانک اللھم اور جھکنے اور اٹھنے کی تکبیریں چھوڑنے سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا لیکن عید کی

نماز کی دوسری رکعت میں رکوع ① کی تکبیر چھوڑنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے عیدین کی نماز میں یا اور نمازوں میں رفع یدین کے چھوڑنے سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا اگر بھول کر اول بائیں طرف کو سلام پھیر دیا تو سجدہ سہو واجب نہیں

① رکوع سے آگے کیونکہ واجب تکبیرات عیدین کے ساتھ ملحق ہوگئی ہے اور کہا گیا کہ اسی طرح وتر کی تکبیر رکوع ہے اور بعض علماء نے ان دونوں قول کو ضعیف کہا ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) | 360 | Kitab-us-Salah (The Book of Prayer)

If one forgets to perform the *Qauma* (standing upright after bowing) and goes directly from *Ruku* to *Sajdah*, it is stated in *Fatawa Qazi Khan* that according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), *Sajdah Sahw* (prostration of forgetfulness) becomes obligatory (*Wajib*). This is also mentioned in *Fath al-Qadir*.

There are several types of *Wajib* actions in prayer, among which is the recitation of *Al-Hamdu* (Surah Al-Fatiha) and a Surah. If one omits *Al-Hamdu* in both of the first two rak'ats or in one of them, *Sajdah Sahw* becomes obligatory. If one recites most of *Al-Hamdu* and forgets a small part, *Sajdah Sahw* is not obligatory. However, if one recites only a small part and omits a large portion, *Sajdah Sahw* is obligatory, whether one is leading as an Imam or praying alone. This is recorded in *Fatawa Qazi Khan*. If *Al-Hamdu* is omitted in the last two rak'ats of a *Fard* (obligatory) prayer, *Sajdah Sahw* is not obligatory. But if it is a *Nafl* (voluntary) or *Witr* prayer, it becomes obligatory. This is mentioned in *Al-Bahr al-Ra'iq*. Repeating *Al-Hamdu* in the first two rak'ats requires *Sajdah Sahw*. In contrast, repeating it after the Surah or in the last two rak'ats does not necessitate *Sajdah Sahw*. This is stated in *Al-Tabyin*.

If only *Al-Hamdu* was recited and the Surah was omitted, *Sajdah Sahw* is obligatory. Similarly, if only one short verse was recited with *Al-Hamdu*, *Sajdah Sahw* is obligatory. If one recites two verses after *Al-Hamdu*, forgets and goes into *Ruku*, and then remembers while in *Ruku*, one should return to the standing position (*Qiyam*), complete at least three verses, and then perform *Sajdah Sahw*. This is according to *Al-Zahiriyya*. Reciting *Al-Hamdu* after the Surah also necessitates *Sajdah Sahw*. Reciting both *Al-Hamdu* and a Surah in the last two rak'ats does not make *Sajdah Sahw* obligatory; this is the most correct view. Reciting the Quran while in *Ruku*, *Sajdah*, or *Tashahhud* requires *Sajdah Sahw*. This rule applies if the recitation happened after the first *Tashahhud*.

If one forgets *Al-Hamdu* in the first or second rak'at and remembers after starting a Surah, one should stop the Surah, recite *Al-Hamdu*, then recite the Surah. Faqih Abu al-Layth states that if even one letter of the Surah was read before remembering, *Sajdah Sahw* becomes obligatory. If one forgets the Surah entirely and performs *Ruku*, one should stand back up, recite the Surah, repeat the *Ruku*, and then perform *Sajdah Sahw*. This is the correct procedure according to *Tatarkhaniya*. If one recites a verse of prostration (*Sajdah Tilawah*) and forgets to perform the prostration immediately, then performs it later in the prayer, *Sajdah Sahw* becomes obligatory

because the prostration was delayed from its proper place. This is the more correct opinion as stated in *Tatarkhaniya*.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) | 360 | किताब-उस-सलात (नमाज़ का बयान)

अगर भूलकर 'क़ौमा' (रुकू के बाद सीधा खड़ा होना) छोड़ दिया और रुकू से सीधे सजदे में चला गया, तो 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में है कि इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक 'सजदा सह्व' (भूल का सजदा) वाजिब होगा, यह 'फ़तह-उल-क़दीर' में लिखा है।

नमाज़ के वाजिब की कई किस्में हैं, और उनमें से एक 'अल्हम्दु' (सूरह फ़ातिहा) और सूरह की क़िरअत (पाठ) है। अगर पहली दो रकतों में या किसी एक में 'अल्हम्दु' छोड़ दी, तो सजदा सह्व वाजिब होगा। अगर 'अल्हम्दु' का बड़ा हिस्सा पढ़ लिया और थोड़ा सा भूल गया तो सजदा वाजिब नहीं होगा, और अगर थोड़ा सा पढ़ा और बहुत सा बाकी रह गया तो सजदा सह्व वाजिब होगा, चाहे इमाम हो या अकेले नमाज़ पढ़ रहा हो; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। अगर आख़िरी दो रकतों में 'अल्हम्दु' छोड़ दी, तो अगर फ़र्ज़ नमाज़ पढ़ रहा है तो सजदा सह्व वाजिब न होगा, और अगर नफ़्ल या वित्र पढ़ रहा है तो वाजिब होगा; यह 'बहरुर-रायिक़' में लिखा है। अगर पहली दो रकतों में 'अल्हम्दु' को दोहराया, तो सजदा सह्व वाजिब होगा; इसके विपरीत, अगर सूरह के बाद दोबारा 'अल्हम्दु' पढ़ी या आख़िरी दो रकतों में दोबारा 'अल्हम्दु' पढ़ी, तो सजदा सह्व वाजिब न होगा; यह 'तब्बीन' में लिखा है। अगर पहली बार पूरी 'अल्हम्दु' पढ़ी थी मगर एक अक्षर (हर्फ़) बाकी रह गया था या बहुत सी 'अल्हम्दु' पढ़ ली थी थोड़ी सी बाकी रह गई थी, और फिर उसी रकत में भूलकर दोबारा 'अल्हम्दु' पढ़ी तो वह दो मर्तबा पढ़ने के समान है; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। अगर केवल 'अल्हम्दु' पढ़ी और सूरह छोड़ दी, तो सजदा सह्व वाजिब होगा। इसी तरह अगर 'अल्हम्दु' के साथ एक छोटी आयत पढ़ी तो भी सजदा सह्व वाजिब होगा; यह 'तब्बीन' में लिखा है।

अगर 'अल्हम्दु' के साथ दो आयतें पढ़ीं फिर भूलकर रुकू में चला गया और रुकू में याद आया, तो दोबारा खड़े होकर (क़याम का एआदा करे) तीन आयतें पूरी करे, और फिर सजदा सह्व वाजिब होगा; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। अगर 'अल्हम्दु' सूरह के बाद पढ़ी, तो सजदा सह्व वाजिब होगा। अगर आख़िरी दो रकतों में 'अल्हम्दु' और सूरह दोनों पढ़ीं, तो सजदा सह्व वाजिब न होगा, यही अधिक सही (असह) है। अगर रुकू सजदे या तशह्हुद में क़िरअत की, तो सजदा सह्व वाजिब होगा। यह हुक्म उस समय है जब पहले क़िरअत की फिर तशह्हुद पढ़ा, और अगर पहले तशह्हुद पढ़ा फिर क़िरअत की, तो सजदा सह्व वाजिब न होगा; यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। और अगर दूसरे दोगाना (आख़िरी दो रकतों) में 'अल्हम्दु' न पढ़ी, तो ज़ाहिर-उर-रिवायत के अनुसार सजदा सह्व वाजिब न होगा। और अगर आख़िरी दो रकतों में न कुरान पढ़ा और न तस्बीह पढ़ी, तो इमाम अबू

हनीफ़ा रह. से एक रिवायत है कि जानबूझकर ऐसा किया तो बुरा किया और भूलकर किया तो सजदा सह्व वाजिब होगा। दूसरी रिवायत यह है कि जानबूझकर किया तो भी हर्ज नहीं और भूलकर किया तो भी सजदा सह्व वाजिब नहीं, और इसी रिवायत पर भरोसा है।

ہوتا اگر بھول کر قومہ چھوڑ دیا اور رکوع سے سجدہ میں چلا گیا تو فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سجدہ سہو واجب ہو گا یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔

نماز کے واجب کی چند قسم ہیں اور منجملہ ان کے الحمد اور سورۃ کی قرأت ہے اگر پہلی دونوں رکعتوں میں یا ایک میں الحمد چھوڑ دی تو سجدہ سہو واجب ہو گا اور اگر بہت سی الحمد پڑھ لی اور تھوڑی سی بھول گیا تو سجدہ واجب نہیں ہو گا اور تھوڑی سی پڑھی بہت سی باقی رہی تو سجدہ سہو واجب ہو گا خواہ امام ہو خواہ تنہا نماز پڑھتا ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر اخیر کی دونوں رکعتوں میں الحمد چھوڑی تو اگر فرض نماز پڑھتا ہے تو سجدہ سہو واجب نہ ہو گا اور اگر نفل یا وتر پڑھتا ہے تو واجب ہو گا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر پہلی دونوں رکعتوں میں الحمد مکرر پڑھے تو سجدہ سہو واجب ہو گا برخلاف اس کے اگر سورۃ کے بعد دوبارہ الحمد پڑھے یا اخیر کی دو رکعتوں میں الحمد دوبارہ پڑھے تو سجدہ سہو واجب نہ ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر پہلی مرتبہ پوری الحمد پڑھی تھی مگر ایک حرف باقی رہ گیا تھا یا بہت سی الحمد پڑھ لی تھی تھوڑی سی باقی رہ گئی تھی اور پھر اسی رکعت میں بھول کر دوبارہ الحمد پڑھی تو وہ بمنزلہ دو مرتبہ پڑھنے کے ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اگر فقط الحمد پڑھی اور سورۃ چھوڑ دی تو اس پر سجدہ سہو واجب ہو گا اسی طرح اگر الحمد کے ساتھ ایک چھوٹی آیت پڑھی تو سجدہ سہو واجب ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر الحمد کے ساتھ دو آیتیں پڑھیں پھر بھول کر رکوع میں چلا گیا اور رکوع میں یاد آیا تو پھر قیام کا اعادہ کرے اور تین آیتیں پوری کرے اور پھر سجدہ سہو واجب ہو گا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ اگر الحمد سورۃ کے بعد پڑھی تو سجدہ سہو واجب ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر اخیر کی دونوں رکعتوں میں الحمد اور سورۃ پڑھی تو سجدہ سہو واجب

نہ ہو گا یہی اصح ہے۔ اگر رکوع میں یا سجدہ یا تشہد میں قرأت کی تو سجدہ سہو واجب ہو گا یہ حکم اس وقت میں ہے کہ اوّل قرأت پڑھے پھر تشہد پڑھے اور اگر اوّل تشہد پڑھا اور پھر قرأت پڑھی تو سجدہ سہو واجب نہ ہو گا یہ محیطِ سرخسی میں لکھا ہے۔ اور اگر دوسرے دوگانہ میں الحمد نہ پڑھی تو ظاہر الروایت کے بموجب سجدہ سہو واجب نہ ہو گا یہ سراج الوہاج میں فتاویٰ سے نقل کیا ہے۔ اور اگر دوسرے دوگانہ میں کچھ قرآن نہ پڑھا اور تسبیح بھی نہ پڑھی تو امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ اگر عمداً ایسا کیا تو برا کیا اور بھول کر کیا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہو گا اور امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عمداً کیا تو بھی کچھ حرج نہیں اور اگر بھولے سے کیا تو بھی سجدہ سہو واجب نہیں اور اسی روایت پر اعتماد ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر پہلی رکعت یا دوسری رکعت میں الحمد بھول گیا اور تھوڑی سی سورۃ پڑھنے کے بعد یاد آیا تو سورۃ کو چھوڑ دے اور الحمد پڑھے پھر سورۃ پڑھے اور فقیہ ابو اللیث نے کہا ہے کہ اگر سورۃ کا ایک حرف بھی پڑھ چکا تھا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہو گا اور اس طرح اگر پوری سورۃ پڑھنے کے بعد یاد آیا رکوع میں یا رکوع سے سراٹھانے کے بعد یاد آیا تو الحمد پڑھے پھر سورہ کا اعادہ کرے پھر سہو کا سجدہ کرے اور خلاصہ میں ہے کہ اگر بغیر سورۃ پڑھے رکوع کر دیا تو رکوع سے سراٹھا دے اور سورۃ پڑھے اور دوبارہ رکوع کرے اور سجدہ سہو اس پر واجب ہو گا یہی صحیح ہے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اگر پہلی رکعت میں ایک سورۃ پڑھی اور دوسری رکعت میں اس سے پہلے سورۃ پڑھی تو سجدہ سہو واجب نہ ہو گا یہ محیط میں لکھا ہے والوالجیہ میں ہے کہ اگر نماز میں سجدہ کی آیت پڑھی اور اس وقت سجدہ تلاوت کرنا بھول جائے پھر اس کو یاد آئے اور سجدہ تلاوت کا کرے تو سجدہ سہو واجب ہو گا اس لئے کہ سجدہ تلاوت کو آیتِ سجدہ کے ساتھ ملانا واجب ہے اور وہ اس سے ترک ہوا اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس پر سجدہ سہو واجب نہیں اور پہلا قول اصح ہے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے

۱۔ نہیں اقول صحیح یہ ہے کہ اگر ایک آیت بھی چھوڑ گیا تو سجدہ سہو واجب ہو گا چنانچہ بحر الرائق وغیرہ میں مجتبیٰ و فتح القدیر سے نقل ہے بلکہ اگر الحمد کے اوّل بسم اللہ پڑھنا بھولا تو بھی سجدہ سہو واجب ہو گا افتح ۱۲ ع ۱ واجب نہ ہو گا اقول یہ اخیر تشہد میں ہو گا اور تتا خمیر قیام میں سہو ہے ۱۲ ۳۔ اعتماد ہے جاہر آنکہ وہ اسی رکعت میں قرأت فرض ہے اور بعض متاخرین نے سب میں الحمد واجب رکھی اور یہی ثواب ہے واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 361 | Kitab as-Salat (The Book of Prayer)

If one intended to recite a specific Surah in prayer but forgot and recited another Surah, the Prostration of Forgetfulness (*Sajda-e-Sahw*) is not mandatory; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. Among the requirements is to specify the recitation (*Qira'at*) in the first and second units (*Rak'ahs*); this is mentioned in *Bahr al-Ra'iq*. Also among them is observing the sequence (*Tartib*) in recurring actions. If one missed a prostration (*Sajdah*) in a unit and remembered it at the end of the prayer, he should perform that prostration and also the Prostration of Forgetfulness, because the sequence of that prostration was omitted, though repeating the elements (*Arkan*) performed before it is not required. If one performed the bowing (*Ruku*) before the recitation, the Prostration of Forgetfulness becomes necessary, and that bowing is not counted; repeating it after the recitation is obligatory (*Fard*); this is mentioned in *Bahr al-Ra'iq*.

Among the requirements is the composure of the elements (*Ta'dil al-Arkan*), meaning performing the bowing and prostration with tranquility. There is a difference of opinion regarding whether omitting it necessitates the Prostration of Forgetfulness because of the disagreement over whether it is mandatory (*Wajib*) or a tradition (*Sunnah*). The correct position is that it is mandatory, and if one omits it forgetfully, the Prostration of Forgetfulness is required; *Badai'* states this is the correct view, as noted in *Bahr al-Ra'iq*.

Among the requirements is the first sitting (*Qa'dah*); thus, if one omits it, the Prostration of Forgetfulness is required; this is mentioned in *Tabyin*. Also among them is the testimony (*Tashahhud*); if one does not recite the *Tashahhud* in the first or second sitting, the Prostration of Forgetfulness is mandatory. Similarly, if one recites part of the *Tashahhud* and omits part of it, the Prostration of Forgetfulness is also required; this is mentioned in *Tabyin*, whether it be an obligatory (*Fard*) or voluntary (*Nafl*) prayer, as noted in *Bahr al-Ra'iq*.

If one recites the *Tashahhud* while standing (*Qiyam*), nothing is required if it occurred in the first unit. If it occurred in the second unit, there is a difference of opinion among scholars; the correct view is that the Prostration of Forgetfulness is not required; this is mentioned in *Zahirah*. If one recites the *Tashahhud* while standing before reciting *Al-Hamd* (Surah Al-Fatihah), the Prostration of Forgetfulness is not required. However, if recited after it, the Prostration of Forgetfulness becomes mandatory; this is the most correct view because after *Al-Hamd* is the place for

reciting a Surah, and reciting *Tashahhud* then causes a delay in a mandatory act; before *Al-Hamd* is the place for the opening praise (*Thana*); this is mentioned in *Tabyin*.

If one recites the *Tashahhud* while standing in the final two units, the Prostration of Forgetfulness is not required; this is mentioned in *Muhit Sarkhasi*. If one recites *Al-Hamd* in place of the *Tashahhud*, the Prostration of Forgetfulness is mandatory; this is mentioned in *Muhit*. If one recites the *Tashahhud* twice in the first sitting, the Prostration of Forgetfulness is mandatory. Similarly, if one exceeds the *Tashahhud* in the first sitting by reciting the benedictions (*Durood*), the Prostration of Forgetfulness is mandatory; this is mentioned in *Tabyin* and is the basis for the ruling (*Fatwa*), as noted in *Mudmarat*. Regarding the amount of this excess, there is disagreement; some said if one recites "Allahumma salli 'ala Muhammad," the Prostration of Forgetfulness becomes mandatory, while others said it is not required unless one reaches "wa 'ala aali Muhammad." The first view is more correct. If one recites the *Tashahhud* twice in the second (final) sitting, the Prostration of Forgetfulness is not required; this is mentioned in *Tabyin*.

If one forgets to recite the *Tashahhud* and performs the salutations (*Salam*), then remembers, he should return and recite the *Tashahhud*, and according to the views of Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the Prostration of Forgetfulness is required; this is mentioned in *Muhit*. If one sits in a place meant for standing or stands in a place meant for sitting, the Prostration of Forgetfulness is required for both the Imam and the individual prayer. "Standing" (*Qiyam*) refers to becoming fully upright or nearing it, at which point one cannot return to the sitting position; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. If one does return to the sitting position [after standing], according to the correct view, the prayer becomes invalid; this is mentioned in *Tabyin*. If one has not yet neared the standing position, he should sit down, and the Prostration of Forgetfulness is not required; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan* and is the most correct view, as noted in *Hidayah* and *Tabyin*. This status is determined by the lower half of the person's body; if the lower half is straight, it is considered nearing the standing position; otherwise, it is not; this is mentioned in *Kafi*. One narration states that if a person forgets the sitting and stands up on his knees with the intention of standing, and then remembers, he should sit down, and the Prostration of Forgetfulness will be mandatory...

Footnotes: 1. Specification: In obligatory prayers, it is unspecified whether it is in the first or last units, but it is mandatory to specify it in the first two. (Al-Shami) 2. Intentional Omission: There is no Prostration of Forgetfulness for intentional

omission (rather, the prayer must be repeated), though a weak narration suggests it in certain cases of delaying or adding acts. Allama Qasim has labeled this opinion as weak.

अगर नमाज़ में एक सूरह पढ़ने का इरादा किया और भूलकर दूसरी सूरह पढ़ दी, तो इस पर सजदा-ए-सह्व वाजिब नहीं है; यह फ़तावा काज़ी ख़ान में लिखा है। और इनमें से एक पहली दो रकातों में क़िराअत को निश्चित करना है; यह बहरुल राइक़ में लिखा है। और इनमें से एक उन कार्यों में तरतीब (क्रम) का पालन करना है जो दोहराए जाते हैं। यदि किसी रकात में एक सजदा छोड़ दिया और नमाज़ के अंत में याद आया, तो वह सजदा कर ले और सह्व का सजदा भी करे, क्योंकि इस सजदे में तरतीब छूट गई, और इससे पहले जितने अरकान अदा कर चुका है, उनका दोहराना अब वाजिब नहीं है। यदि किसी ने क़िराअत से पहले रुकू कर लिया, तो सजदा-ए-सह्व लाज़िम होगा और उस रुकू का कोई श्रेय नहीं होगा; क़िराअत के बाद उसे दोहराना फ़र्ज़ है; यह बहरुल राइक़ में लिखा है। और इनमें से एक ता'दील-ए-अरकान है, यानी रुकू और सजदा इत्मीनान (तसल्ली) के साथ करना, और इसके छूटने से सजदा-ए-सह्व वाजिब होने के बारे में मतभेद है, क्योंकि इसके वाजिब या सुन्नत होने में मतभेद है; और सही मत यह है कि यह वाजिब है और यदि भूलकर इसे छोड़ दे, तो सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा; बदाए' में इसी को सही बताया गया है, यह बहरुल राइक़ में लिखा है। और इनमें से एक पहला क़ादा (बैठना) है; अतः यदि उसे छोड़ देगा, तो सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा; यह तब्यीन में लिखा है। और इनमें से एक तशह्हुद है; यदि पहले क़ादा या दूसरे क़ादा में तशह्हुद नहीं पढ़ा, तो सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा। और इसी तरह यदि कुछ तशह्हुद पढ़ा और कुछ नहीं पढ़ा, तो भी सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा; यह तब्यीन में लिखा है, चाहे वह फ़र्ज़ हो या नफ़्ल, यह बहरुल राइक़ में लिखा है। यदि क़याम (खड़े होने की स्थिति) में तशह्हुद पढ़ा, तो यदि पहली रकात में पढ़ा है तो कुछ लाज़िम नहीं होगा, और यदि दूसरी रकात में पढ़ा है तो इसमें उलेमा के बीच मतभेद है; सही यह है कि सजदा-ए-सह्व वाजिब नहीं होगा, यह ज़हीरा में लिखा है। यदि अल-हम्द (सूरतुल फ़ातिहा) पढ़ने से पहले क़याम में तशह्हुद पढ़ा, तो सजदा-ए-सह्व वाजिब नहीं होगा, और यदि इसके बाद पढ़ा तो सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा; यही सबसे सही है क्योंकि अल-हम्द पढ़ने के बाद सूरह पढ़ने का स्थान है और जब उस समय तशह्हुद पढ़ा, तो वाजिब में देरी हुई; और अल-हम्द से पहले 'सना' का स्थान है; यह तब्यीन में लिखा है। और यदि अंतिम दो रकातों में क़याम में तशह्हुद पढ़ा, तो सजदा-ए-सह्व वाजिब नहीं होगा; यह मुहीत सरख़्सी में लिखा है। और यदि तशह्हुद की जगह अल-हम्द पढ़ी, तो सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा; यह मुहीत में लिखा है। यदि पहले क़ादा में दो बार तशह्हुद पढ़ा, तो सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा। इसी तरह यदि पहले क़ादा में तशह्हुद के बाद दुरूद भी पढ़ लिया, तो

सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा; यह तब्यीन में लिखा है और इसी पर फ़तवा है; यह मुज़्मरात में लिखा है। और इस अतिरिक्त पढ़ने की मात्रा में मतभेद है; कुछ ने कहा है कि यदि 'अल्लाहुम्मा सल्ली अला मुहम्मद' पढ़ लिया तो सजदा-ए-सह्व वाजिब हो जाएगा, और कुछ ने कहा है कि जब तक 'व अला आलि मुहम्मद' नहीं पढ़ेगा सजदा-ए-सह्व वाजिब नहीं होगा; और पहला कथन अधिक सही है। और यदि दूसरे क़ादा में दो बार तशह्हुद पढ़ा, तो सजदा-ए-सह्व वाजिब नहीं होगा; यह तब्यीन में लिखा है। यदि तशह्हुद पढ़ना भूल गया और सलाम फेर दिया, फिर याद आया, तो लौटे और तशह्हुद पढ़े, और इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम अबू यूसुफ़ रह. के कथन के अनुसार उस पर सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा; यह मुहीत में लिखा है। यदि खड़े होने की जगह बैठ गया और बैठने की जगह खड़ा हो गया, तो यदि इमाम या अकेले नमाज़ पढ़ने वाला है, तो सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा। क़याम से मुराद खड़ा हो जाना या क़याम के करीब हो जाना है, क्योंकि वह फिर क़ादा की तरफ वापस नहीं लौट सकता; यह फ़तावा काज़ी ख़ान में लिखा है। और यदि वह वापस क़ादा करेगा, तो सही कथन के अनुसार नमाज़ फासिद (बाधित) हो जाएगी; यह तब्यीन में लिखा है। और यदि क़याम के करीब नहीं पहुँचा है तो बैठ जाए और उस पर सजदा-ए-सह्व वाजिब नहीं है; यह फ़तावा काज़ी ख़ान में लिखा है और यही सबसे सही है; यह हिदाया और तब्यीन में लिखा है। और इसका पैमाना इंसान के निचले आधे धड़ से होता है; यदि निचला आधा धड़ सीधा हो गया तो वह क़याम के करीब है, वरना नहीं; यह काफ़ी में लिखा है। और एक रिवायत में है कि यदि कोई व्यक्ति क़ादा भूलकर खड़े होने के इरादे से अपने घुटनों पर खड़ा हो गया और फिर याद आया तो बैठ जाए और सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा। पहला क़ादा और दूसरा इस...

फुटनोट: १. निश्चित करना: आज का मतलब है कि फ़र्ज़ में पहली या आखिरी रकातों में यह अनिश्चित है, और वाजिब यह है कि पहली दो रकातों में निश्चित करे। १२ अल-शामी। २. जानबूझकर छोड़ना: जानबूझकर छोड़ने में सजदा-ए-सह्व नहीं होता (बल्कि नमाज़ फिर से पढ़नी होती है), लेकिन एक कमज़ोर कथन में मोहम्मद अहमद ने कुछ स्थितियों में इसे बताया है... अल्लामा कासिम ने इस कथन को कमज़ोर कहा है।

اگر نماز میں ایک سورۃ پڑھنے کا ارادہ کیا اور بھول کر دوسری سورۃ پڑھ دی تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے پہلی دوسری رکعتوں میں قرآت کا معین کرنا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے ترتیب کی رعایت ان فعلوں میں ہے جو مکرر ہوتے ہیں اگر کسی رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ دیا اور آخر نماز میں یاد آیا تو وہ سجدہ کرلے اور سہو کا سجدہ بھی کرے اس لئے کہ اس سجدہ میں ترتیب چھوٹ گئی اور اس سے پہلے جتنے ارکان ادا کر چکا ہے ان کا اعادہ اب واجب نہیں اگر کسی نے قرآت سے پہلے رکوع کر لیا تو سجدہ سہو لازم ہوگا اور اس رکوع کا اعتبار نہیں ہے قرآت کے بعد اس کا اعادہ فرض ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے تعدیل ارکان ہے یعنی رکوع اور سجدہ اطمینان سے کرنا اور اس کے چھوٹنے سے سجدہ سہو واجب ہونے میں اختلاف ہے اس لئے کہ اس کے واجب یا سنت ہونے میں اختلاف ہے اور ٹھیک مذہب یہ ہے کہ واجب ہے اور اگر بھول کر اس کو چھوڑ دے تو سجدہ سہو واجب ہوگا بدائع میں اسی کو صحیح بتایا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے پہلا قعدہ ہے پس اگر اس کو چھوڑ دے گا تو سجدہ سہو واجب ہوگا یہ تبیین میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے تشہد ہے اگر پہلے قعدہ یا دوسرے قعدہ میں تشہد نہ پڑھا تو سجدہ سہو واجب ہوگا اور اسی طرح اگر کچھ تشہد پڑھا اور کچھ نہ پڑھا تو بھی سجدہ سہو واجب ہوگا یہ تبیین میں لکھا ہے خواہ فرض میں ہو یا نفل میں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر قیام میں تشہد پڑھا تو اگر پہلی رکعت میں پڑھا ہے تو کچھ لازم نہ ہوگا اور اگر دوسری رکعت میں پڑھا ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ سجدہ سہو واجب نہ ہوگا یہ ظہیرہ میں لکھا ہے۔ اگر الحمد پڑھنے سے پہلے قیام میں تشہد پڑھا تو سجدہ سہو واجب نہ ہوگا اور اگر بعد اس

کے پڑھا تو سجدہ سہو واجب ہوگا یہی اصح ہے اس لئے کہ الحمد پڑھنے کے بعد سورۃ پڑھنے کا محل ہے اور جب اس وقت تشہد پڑھا تو واجب میں تاخیر ہوئی اور الحمد سے قبل ثنا کا محل ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر اخیر کی دونوں رکعتوں میں قیام تشہد پڑھا تو سجدہ سہو واجب نہ ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر تشہد کی جگہ الحمد پڑھی تو سجدہ سہو واجب ہوگا یہ محیط میں لکھا ہے اگر پہلے قعدہ میں دو بار تشہد پڑھا تو سجدہ سہو واجب ہوگا اور اسی طرح اگر پہلے قعدہ میں تشہد پر زیادتی کر کے درود بھی پڑھا تو سجدہ سہو واجب ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے اس پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور اس زیادتی کی مقدار میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ اگر اللہم صلی علی محمد پڑھا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہو جائے گا اور بعضوں نے کہا ہے جب تک وعلیٰ آلِ محمد نہ پڑھے گا سجدہ سہو واجب نہ ہوگا اور پہلا قول اصح ہے اور اگر دوسرے قعدہ میں دو بار تشہد پڑھا تو سجدہ سہو واجب نہ ہوگا یہ تبیین میں لکھا ہے اگر تشہد پڑھنا بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو لوٹے اور تشہد پڑھے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے بموجب اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا یہ محیط میں لکھا ہے اگر کھڑے ہونے کی جگہ بیٹھ گیا اور بیٹھنے کی جگہ کھڑا ہو گیا تو اگر امام یا منفرد ہے تو سجدہ سہو واجب ہوگا قیام سے مراد ہے کھڑا ہو جانا یا قیام سے قریب ہو جانا اس لئے کہ وہ قعدہ کی طرف کو عود نہیں کر سکتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر قعدہ کو عود کرے گا تو موافق صحیح قول کے نماز فاسد ہو جائے گی یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر قیام سے قریب نہیں ہوا ہے تو بیٹھ جائے اور اس پر سجدہ سہو واجب نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے یہ ہدایہ اور تبیین میں لکھا ہے اور اس کا اعتبار آدمی کے نیچے کے آدھے دھڑ سے ہوتا ہے اگر نیچے کا آدھا دھڑ سیدھا ہو گیا تو قیام سے قریب ہے ورنہ قریب نہیں یہ کافی میں لکھا ہے اور ایک روایت میں ہے

کہ اگر کوئی شخص قعدہ بھول کر کھڑے ہونے کے ارادہ سے اپنے گھٹنوں پر کھڑا ہو گیا اور پھر یاد آیا تو بیٹھ جائے اور سجدہ سہو واجب ہوگا پہلا قعدہ اور دوسرا اس

حواشی: ۱ معین کرنا آج یعنی فرض تو اولین یا آخرین میں غیر معین ہے اور واجب یہ کہ اولین میں معین کرے ۱۲ الشامی ۱۲ ۲ چھوڑے گا عمد آ چھوڑنے میں سجدہ سہو نہیں ہے لیکن ضعیف قول میں محمد احمد و اول چھوڑ نا دوم درود پڑھنا سوم رکن کے برابر فکر میں نا چہارم رکعت اول کا سجدہ آخر نماز تک تاخیر کرنا۔ المہر علامہ قاسم نے اس قول کو ضعیف کہا ہے ۱۲ اش ط

Fatawa Alamgiri, Volume 1, Page 362, Book of Prayer (Kitab al-Salat)

The ruling is equal in this, and reliance is upon it. If one raises both their heads while both knees are on the ground, and remembers at that moment, then no prostration (Sajda Sahw) is required. This is narrated from Imam Abu Yusuf (RA), as recorded in Fatawa Qazi Khan. Similarly, if one performs a prostration (Sajda) in place of bowing (Ruku), or bows in place of prostration, or repeats any pillar of prayer, or performs any pillar before or after its prescribed time, then in these cases, the prostration for oversight (Sajda Sahw) becomes obligatory (Wajib). In Quduri, it is stated that if an act is omitted in prayer for which a specific remembrance (dhikr) is prescribed, then Sajda Sahw is Wajib. This is because the prescription of a specific dhikr for an act indicates that the act itself is intended; thus, its omission causes a deficiency in the prayer, which must be compensated for by Sajda Sahw. However, if it is an act for which no specific dhikr has been prescribed, then Sajda Sahw is not required, such as placing the right hand over the left, or the *Qauma* (standing still) between bowing and prostration. If one sits for the duration of the *Tashahhud* and then doubts whether they have prayed three rak'ahs or four, and this deliberation causes a delay in the prayer, but then becomes certain that they have prayed four, their prayer is complete, but Sajda Sahw is Wajib.

And if this doubt occurs after turning the head for one salutation (Salam), then Sajda Sahw is not required. If a state of ritual impurity (hadath) occurs during prayer and one goes to perform ablution (wudu), and at that time this doubt occurs and some delay happens in wudu due to this worry, then Sajda Sahw will become necessary; this is written in *Al-Muhit*. Among these (acts requiring Sajda Sahw) is *Qunoot*; if one omits *Qunoot*, Sajda Sahw becomes necessary. Omission of *Qunoot* is established once the head is raised from bowing (Ruku). If one omits the Takbeer that follows the recitation and precedes the Qunoot, they must perform Sajda Sahw because it is akin to the Takbeers of Eid; this is written in *Al-Tabyin*. Also among these are the Takbeers of the Eid prayers. In *Al-Badai'*, it says that if the Takbeers are omitted, reduced, increased, or performed out of place, then Sajda Sahw is Wajib; this is written in *Al-Bahr al-Ra'iq*, and it states that small or large increases or decreases are equal. Hasan narrated from Imam Abu Hanifa (RA) that if the Imam forgets even one Takbeer in the Eid prayer, he should perform Sajda Sahw; this is recorded in *Al-Zakhira*. In *Kashf al-Asrar*, it says that if the Imam forgets the Takbeers and has already gone into Ruku, he should not return to the standing position (Qiyam); conversely, if a latecomer (*masbuq*) finds the Imam in Ruku, he should say the Takbeers while in Ruku; this is

written in *Al-Bahr al-Ra'iq*. If the Takbeer for the second Ruku in Eid prayer is omitted, Sajda Sahw is Wajib because it is also obligatory in conjunction with the Eid Takbeers. However, contrary to this, the Takbeer of the first Ruku is not Wajib because it is not associated with the Eid Takbeers; this is written in *Al-Tabyin*. The rules for Sajda Sahw are the same for Friday (Jumu'ah), Eid, obligatory (Fard), and voluntary (Nafl) prayers. However, our scholars have said that one should not perform Sajda Sahw in Jumu'ah and Eid prayers so that people do not fall into confusion (fitna); this is quoted in *Al-Mudmarat* from *Al-Muhit*. Among these acts are reciting aloud (Jahr) or silently (Israr). If one recites aloud where it should be silent, or silently where it should be aloud, then Sajda Sahw is Wajib. There is disagreement regarding how much recitation warrants Sajda Sahw; some have said the amount of recitation required for the prayer to be valid is the standard in both cases, and this is the most correct view. There is no difference between Surah Al-Fatiha (Al-Hamd) and other Surahs. Sajda Sahw is not Wajib for a person praying alone due to aloud or silent recitation, because these are characteristics of congregational prayer; this is written in *Al-Tabyin*. If one recites *A'udhu*, *Bismillah*, or *Ameen* aloud, Sajda Sahw becomes Wajib; this is written in *Fatawa Qazi Khan*.

Section: Regarding the Imam's oversight, Sajda Sahw becomes Wajib upon both the Imam and the followers. This is written in *Al-Muhit*. It is not a condition for the follower to have been present in the prayer at the time of the Imam's oversight. Therefore, if a person joins the prayer after the Imam has made an error, they must also perform Sajda Sahw by following the Imam. Similarly, if a person joins the prayer after the Imam has made an error, they must also perform Sajda Sahw by following the Imam. If a person joins at a time when the Imam has already performed one prostration of oversight, they should follow him in the second prostration and then make up (qada) for the first prostration.

फ़तावा आलमगीरी, जिल्द 1, पृष्ठ 362, किताबुल सलात

हुक्म में बराबर हैं और इसी पर भरोसा है। और अगर अपने दोनों सिर उठा लेते और दोनों घुटने ज़मीन पर हैं और उस समय याद आया तो उस पर सजदा नहीं है। इमाम अबू यूसुफ (रह.) से इसी तरह रिवायत है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। इसी तरह अगर रुकू की जगह सजदा किया या सजदे की जगह रुकू किया, या किसी रुकन को दोबारा कर दिया, या किसी रुकन को उसके स्थान से पहले या पीछे किया, तो इन स्थितियों में सहव का सजदा (सजदा सहव) वाजिब होगा। और कुदूरी में है कि अगर नमाज़ में कोई ऐसा काम छोड़ा जिसके लिए कोई ज़िक्र (दुआ आदि) निर्धारित है, तो उस पर सजदा सहव वाजिब होगा, क्योंकि किसी काम में ज़िक्र का तय होना इस बात की निशानी है कि वह काम स्वयं में मक़सूद है। अतः उसके छूटने से नमाज़ में कमी आ जाएगी, इसलिए उसका मुआवज़ा सजदा सहव से वाजिब है। और अगर ऐसा काम है जिसके लिए कोई ज़िक्र निर्धारित नहीं किया गया, तो उसके लिए सजदा सहव नहीं है, जैसे दायां हाथ बाएं हाथ पर रखना और कौमा (रुकू और सजदे के बीच खड़ा होना)। और अगर नमाज़ में तशह्हुद की मात्रा बैठने के बाद यह संदेह हुआ कि तीन रकअतें पढ़ी हैं या चार, और इस सोच-विचार के कारण नमाज़ में देरी हुई, फिर यकीन हुआ कि चार रकअतें पढ़ी हैं, तो नमाज़ पूरी है और सजदा सहव वाजिब है।

और अगर एक सलाम फेरने के बाद यह शक हुआ तो सजदा सहव नहीं। और अगर नमाज़ में हदस (अशुद्धि) हुई और वज़ू करने के लिए गया और उस समय यह शक हुआ और इस चिंता की वजह से वज़ू में कुछ देरी हुई, तो सजदा सहव अनिवार्य होगा, यह मुहीत में लिखा है। और इनमें से एक क़ुनूत है; अगर क़ुनूत छोड़ेगा तो सजदा सहव अनिवार्य होगा। क़ुनूत छोड़ना तब साबित होता है जब रुकू से सिर उठा लिया जाए। और अगर वह तकबीर छोड़ दी जो किराअत के बाद और क़ुनूत से पहले है, तो सहव का सजदा करे क्योंकि वह ईद की तकबीरों के समान है, यह तब्यीन में लिखा है। और इनमें ईद की तकबीरें भी शामिल हैं। बदाइअ में है कि अगर तकबीरों को छोड़ दिया, कम किया, ज़्यादा किया या उन्हें दूसरी जगह अदा किया, तो सजदा सहव वाजिब होगा; यह बहरुल रैक में लिखा है, कमी और ज़्यादती थोड़ी हो या बहुत, बराबर है। हसन ने इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) से रिवायत की है कि अगर इमाम ईद की नमाज़ में एक तकबीर भी भूल गया तो सजदा सहव करे, यह ज़ख़ीरा में लिखा है। कश्फ़ुल असरार में है कि अगर इमाम तकबीरें भूल गया और उसने रुकू कर दिया, तो फिर क़ियाम की तरफ़ न लौटे। इसके विपरीत, मस्बूक (देर से आने वाले) ने अगर इमाम को रुकू में पाया तो वह रुकू में ही तकबीरें कह ले, यह बहरुल रैक में लिखा है। अगर ईद की नमाज़ में दूसरे

रुकू की तकबीर छोड़ी तो सजदा सहव वाजिब होगा क्योंकि वह भी ईद की तकबीरों के साथ मिलकर वाजिब है। मगर इसके विपरीत पहले रुकू की तकबीर वाजिब नहीं क्योंकि वह ईद की तकबीरों से जुड़ी नहीं है, यह तब्यीन में लिखा है। सहव जुमा, ईदैन, फ़र्ज़ और नफ़्ल में एक जैसा है, मगर हमारे मशाइख़ (विद्वानों) ने कहा है कि जुमा और ईदैन में सजदा सहव न करे ताकि लोग फ़िटने (भ्रम) में न पड़ जाएं यह मुज़्मरात में मुहीत से नक़ल किया गया है। और इनमें से एक बुलंद आवाज़ (जह्र) और धीरे (इख़फ़ा) पढ़ना है। अगर धीरे पढ़ने की जगह बुलंद आवाज़ में पढ़ा या बुलंद आवाज़ की जगह धीरे पढ़ा, तो सजदा सहव वाजिब होगा। इसमें मतभेद है कि कितनी किराअत पर सजदा सहव वाजिब होगा; कुछ ने कहा है कि जितनी किराअत से नमाज़ जायज़ हो जाती है, उसी मात्रा का एतबार है, यही सबसे सही है। सूरह अल-हमद (फ़ातिहा) और अन्य सूरतों में कोई अंतर नहीं है। अकेले नमाज़ पढ़ने वाले पर जह्र या इख़फ़ा से सजदा सहव वाजिब नहीं होता क्योंकि ये दोनों जमाअत की विशेषताएँ हैं, यह तब्यीन में लिखा है। अगर 'अऊज़ु', 'बिस्मिल्लाह' या 'आमीन' में बुलंद आवाज़ की तो सजदा सहव वाजिब होगा, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

फ़स्ल: इमाम के सहव से इमाम और मुक्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाले) सब पर सजदा सहव वाजिब होता है। यह मुहीत में लिखा है। और मुक्तदी के लिए यह शर्त नहीं कि वह इमाम की गलती के समय नमाज़ में शामिल हो। अतः यदि कोई व्यक्ति इमाम के भूलने के बाद नमाज़ में शामिल हुआ, तो इमाम के अनुसरण में उस पर भी सजदा सहव वाजिब होगा। और यदि कोई व्यक्ति इमाम के भूलने के बाद नमाज़ में शामिल हुआ, तो इमाम के अनुसरण में उस पर भी सजदा सहव वाजिब होगा। और अगर कोई व्यक्ति ऐसे समय शामिल हुआ जब इमाम सजदा सहव का एक सजदा कर चुका है, तो दूसरे सजदे में उसका अनुसरण करे और पहले सजदे की कज़ा करे।

حکم میں برابر ہیں اور اسی پر اعتماد ہے اور اگر اپنے دونوں سریں اٹھا لیتے اور دونوں گھٹنے زمین پر ہیں اور اس وقت یاد آیا تو اس پر سجدہ نہیں امام ابو یوسفؒ سے اس طرح مروی ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اس طرح اگر رکوع کی جگہ سجدہ کیا یا سجدہ کی جگہ رکوع کیا یا کسی رکن کو دوبارہ کر دیا یا کسی رکن کو اس کے موقع سے پہلے یا پیچھے کیا تو ان صورتوں میں سہو کا سجدہ واجب ہو گا اور قدوری میں ہے کہ اگر نماز میں کوئی ایسا فعل چھوڑا کہ جس فعل میں کوئی ذکر مقرر ہے تو اس پر سجدہ سہو واجب ہو گا اس واسطے کہ کسی فعل میں کوئی ذکر مقرر کیا گیا ہے تو یہ اس بات کی نشانی ہے کہ وہ فعل فی نفسہ مقصود ہے پس اس کے چھوٹنے سے نماز میں نقصان آ جائے گا پس اس کا عوض سجدہ سہو سے واجب ہے اور اگر ایسا فعل ہے کہ اس کے واسطے کوئی ذکر مقرر نہیں کیا گیا تو اس کے واسطے سہو کا سجدہ نہیں جیسے داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھنا اور قومہ جو رکوع اور سجود کے درمیان میں ہے اور اگر نماز میں بقدر تشہد بیٹھ گیا پھر اس کو یہ شک ہوا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار اور اس تامل کی وجہ سے نماز میں دیر ہوئی پھر یقین ہوا کہ چار رکعتیں پڑھی ہیں تو نماز اس کی پوری ہے اور سجدہ سہو واجب ہے۔

اور اگر ایک سلام پھیرنے کے بعد یہ شک ہوا تو سجدہ سہو نہیں اور اگر نماز میں حدث ہوا اور وضو کرنے کے لئے گیا اور اس وقت یہ شک ہوا اور اس فکر کی وجہ سے وضو میں کچھ دیر ہوئی تو سجدہ سہو لازم ہو گا یہ محیط میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے قنوت ہے اگر قنوت کو چھوڑے گا تو سجدہ سہو لازم ہو گا قنوت کا چھوڑنا اس وقت ثابت ہوتا ہے جب رکوع سے سر اٹھا لیا اور اگر وہ تکبیر چھوڑ دی جو قرآت سے بعد اور قنوت سے پہلے ہے تو سہو کا سجدہ کرے

اس واسطے کہ وہ بمنزلہ عید کی تکبیروں کے ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے عیدیں کی تکبیریں ہیں بدائع میں ہے کہ اگر تکبیروں کو چھوڑ دیا یا کم کیا یا زیادہ کیا یا ان کو دوسری جگہ ادا کیا تو سہو کا سجدہ واجب ہو گا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے کمی اور زیادتی تھوڑی اور بہت برابر ہے۔ حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر امام عید کی نماز میں ایک تکبیر بھی بھولا تو سہو کا سجدہ کرے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے کشف الاسرار میں ہے کہ اگر امام تکبیریں بھول گیا اور اس نے رکوع کر دیا تو پھر قیام کی طرف لوٹنے بر خلاف اس کے مسبوق نے جو امام کو رکوع میں پایا تو وہ تکبیریں رکوع میں کہہ لے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر عید کی نماز میں دوسرے رکوع کی تکبیر چھوڑی تو سجدہ سہو واجب ہو گا اس واسطے کہ وہ بھی عید کی تکبیروں کے ساتھ مل کر واجب ہے مگر برخلاف اس کے پہلے رکوع کی تکبیر واجب نہیں اس واسطے کہ وہ عید کی تکبیروں سے ملحق نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے سہو جمعہ عیدین اور فرض اور نفل میں ایک سا ہے مگر ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ جمعہ اور عیدین میں سہو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ میں نہ پڑ جائیں یہ مضمرات میں محیط سے نقل کیا ہے اور منجملہ ان کے جہر اور آہستہ پڑھنا ہے اور اگر آہستہ پڑھنے کی جگہ جہر کیا جہر کی جگہ آہستہ پڑھا تو سجدہ سہو واجب ہو گا اس میں اختلاف ہے کہ جہر اور اخفا کس قدر پڑھنے سے سجدہ سہو واجب ہو گا بعضوں نے کہا ہے کہ جس قدر قرأت سے نماز جائز ہو جاتی ہے ان دونوں صورتوں میں اس قدر کا اعتبار ہے یہی اصح ہے اور الحمد اور غیر الحمد میں فرق نہیں اور اکیلے نماز پڑھنے والے پر جہر یا اخفا سے سہو کا سجدہ واجب نہیں ہوتا اس واسطے کہ وہ دونوں جماعت کے خصائص سے ہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اگر اعوذ یا بسم اللہ یا آمین میں جہر کیا تو سجدہ سہو واجب ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

فصل ☆ امام کے سہو سے امام اور مقتدی سب پر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور مقتدی کے واسطے یہ شرط نہیں کہ امام کے سہو کے وقت بھی نماز میں شریک ہو پس اگر کوئی شخص امام کے بھولنے کے بعد نماز میں شریک ہوا تو امام کی متابعت سے اس پر بھی سجدہ سہو واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص امام کے بھولنے کے بعد نماز میں شریک ہوا تو امام کی متابعت سے اس پر بھی سجدہ سہو واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص ایسے وقت میں شریک ہوا کہ امام ایک سجدہ سہو کا کر چکا ہے تو دوسرے سجدہ میں اس کی متابعت کرے اور پہلے سجدہ کو قضا

...should not do so, and if one joins the Imam at a time when he has already performed both prostrations of forgetfulness (Sajda-e-Sahw), then one should not make them up; this is stated in 'At-Tabyeen'. Prostration is not mandatory (Wajib) due to the mistake of a follower (Muqtadi), and if the Imam did not perform Sajda-e-Sahw, it is not mandatory for the follower either; this is written in 'Al-Muheet'. A latecomer (Masbuq) should follow the Imam in Sajda-e-Sahw, then stand up to complete the remainder of their prayer, and should not repeat the Sajda-e-Sahw at the end of their own prayer. The Sajda-e-Sahw performed by a 'Lahiq' (one who joined late but was present from the start and missed parts due to an excuse) with the Imam is not considered, and they should perform it at the end of their own prayer. A Masbuq should wait for a short while after the Imam's Salaam, as the Imam might still need to perform a mistake prostration; this is mentioned in 'Muheet Sarakhsi'. If a follower does not perform Sajda-e-Sahw with the Imam and stands up to finish their prayer, the Sajda-e-Sahw is not waived and they should perform it at the end of their prayer. If the Imam completes the Salaam and the Masbuq stands up, but then the Imam remembers he has a Sajda-e-Sahw to perform and does it, then if the Masbuq hasn't yet performed the prostration (Sajda) of his missed Rak'ah, it is obligatory for him to leave that Rak'ah and return to follow the Imam. Once the Imam completes the Salaam, the Masbuq should stand and make up his prayer. The standing (Qiyam), recitation (Qira'at), and bowing (Ruku) he had already done will not count. However, if he does not return to follow the Imam and continues his prayer, his prayer will be valid, but according to the principle of preference (Istihsan), he should perform Sajda-e-Sahw at the end. If the Imam prostrates while the Masbuq has already performed the prostration of his own Rak'ah, he should not return to follow the Imam. If he does follow, his prayer becomes invalid; this is in 'Siraj al-Wahhaj'. In the 'Fear Prayer' (Salat al-Khawf), if the Imam performs Sajda-e-Sahw and the second group follows him, the first group should perform Sajda-e-Sahw after completing their prayer; this is in 'Bahr al-Ra'iq'. A Lahiq who errs while making up their prayer does not perform prostration, but for a Masbuq who errs while completing their own prayer, Sajda-e-Sahw is mandatory. If the Imam performed Sajda-e-Sahw and the Masbuq did not prostrate with him, but then also made an error while completing his prayer, the two prostrations suffice for both errors. A resident (Muqim) praying behind a traveler (Musafir) is treated as a Masbuq regarding Sajda-e-Sahw. If the Imam errs, then undergoes a state of ritual impurity

(Hadath) and appoints a Masbuq as his substitute (Imam), the Masbuq completes the prayer but does not give Salaam; instead, he puts forward someone who was present from the start. That person gives Salaam and performs Sajda-e-Sahw, and the Masbuq prostrates with him. If there is no one who joined from the beginning, everyone should stand to complete their remaining prayers and perform Sajda-e-Sahw at the end of their respective prayers; this is in 'Muheet Sarakhsi'. If someone prayed five Rak'ahs for Dhuhr and had performed the sitting (Qa'dah) for the duration of Tashahhud in the fourth Rak'ah, and then remembers he is in the fifth Rak'ah before prostrating for it, he should return to the sitting position and give Salaam; this is in 'Al-Muheet', and he should perform Sajda-e-Sahw, as per 'Siraj al-Wahhaj'. If he remembers after having performed the prostration of the fifth Rak'ah, he should not return to the sitting or give Salaam, but should add one more Rak'ah to complete a pair (making it six), then perform Tashahhud and Salaam; this is in 'Al-Muheet'. By principle of Istihsan, he should perform Sajda-e-Sahw, as per 'Al-Hidayah', which is the preferred view (Mukhtar), as stated in 'Al-Kifayah'. Then he recites Tashahhud and gives Salaam; this is in 'Al-Muheet'. Those two extra Rak'ahs will be counted as optional (Nafl) and, according to the correct view, cannot replace the Sunnah prayers of Dhuhr; this is in 'Al-Jawharat an-Nayyarah'. Jurists say that in the Asr prayer, one should not add a sixth Rak'ah, while some say one should, and this is more correct; this is in 'At-Tabyeen' and is the relied-upon view. This is because performing optional prayers after Asr is disliked (Makruh) when done voluntarily, but not when involuntary; this is in 'Fatawa Qazi Khan'. In Fajr prayer, if one sat for Tashahhud in the second Rak'ah, then stood for a third and performed its prostration, one should not add a fourth Rak'ah; this is in 'At-Tabyeen'. 'At-Tajnees' clarifies that Imam Hisham's fatwa is based on the narration that there is no difference between Fajr and Asr regarding adding a Rak'ah, and it is not disliked to add a Rak'ah in Fajr and Asr either.

...न करे और अगर इमाम के साथ ऐसे समय में मिला जब वह सहव (भूल) के दोनों सजदे कर चुका है, तो इन दोनों की कज़ा न करे, यह 'तब्बीन' में लिखा है। मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) की भूल से सजदा वाजिब नहीं होता और अगर इमाम ने सजदा-ए-सहव नहीं किया तो मुक़्तदी पर वाजिब नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। मसबूक़ (जिसकी कुछ रकअतें छूट गई हों) सजदा-ए-सहव में इमाम का अनुसरण करे, इसके बाद अपनी बाकी नमाज़ पूरी करने के लिए खड़ा हो और फिर अपनी नमाज़ के अंत में सजदा-ए-सहव को न दोहराए। लाहिक़ ने जो इमाम के साथ सजदा-ए-सहव किया है उसका कोई विचार नहीं किया जाएगा और अपनी नमाज़ के अंत में सजदा करे। मसबूक़ को चाहिए कि इमाम के सलाम फेरने के बाद थोड़ी देर रुका रहे क्योंकि हो सकता है कि इमाम पर सहव वाजिब हो, यह 'मुहीत सरख़्सी' में लिखा है। और अगर मुक़्तदी ने सजदा-ए-सहव इमाम के साथ नहीं किया और अपनी नमाज़ पढ़ने के लिए खड़ा हो गया, तो सजदा-ए-सहव उससे साक़ित (ख़त्म) नहीं होगा और वह अपनी नमाज़ के अंत में सजदा करे। और अगर इमाम ने सलाम फेर दिया और मसबूक़ खड़ा हो गया, फिर इमाम को याद आया कि उस पर सजदा-ए-सहव वाजिब है और उसने सजदा किया, तो अगर मसबूक़ ने अभी तक अपनी (छूटी हुई) रकअत का सजदा नहीं किया है, तो उस पर वाजिब है कि उस रकअत को छोड़ दे और इमाम के अनुसरण की ओर लौट जाए। फिर जब इमाम सलाम फेर दे, तो वह खड़ा होकर अपनी नमाज़ की कज़ा करे। और जो क़ियाम, क़िरात और रुकूअ वह पहले कर चुका था, उसका कोई श्रेय नहीं मिलेगा। और अगर वह इमाम के अनुसरण की ओर नहीं लौटा और इसी तरह अपनी नमाज़ पढ़ता रहा, तो उसकी नमाज़ जायज़ हो जाएगी और इस्तिहसान (श्रेष्ठता) के हुक्म के अनुसार अंत में सजदा-ए-सहव करे। और अगर इमाम ने उस समय सजदा किया जब मसबूक़ अपनी रकअत का सजदा कर चुका था, तो वह इमाम के अनुसरण की ओर न लौटे। और अगर उसने अनुसरण किया तो नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) हो जाएगी, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। और अगर इमाम ने ख़ौफ की नमाज़ (युद्ध के समय की नमाज़) में सजदा-ए-सहव किया और दूसरे समूह ने इमाम का अनुसरण किया, तो पहले समूह के लोग जब अपनी नमाज़ पूरी कर लें, तब सजदा-ए-सहव करें, यह 'बहरुर राइक़' में लिखा है। लाहिक़ को अगर अपनी नमाज़ पूरी करने में कोई भूल हो जाए तो वह सजदा न करे, लेकिन मसबूक़ को अपनी नमाज़ पूरी करने में भूल हो जाए तो उस पर सजदा-ए-सहव वाजिब होगा। अगर इमाम ने सजदा-ए-सहव किया और मसबूक़ ने उसके साथ सजदा नहीं किया और उसे अपनी नमाज़ पूरी करने में भी भूल हो गई, तो वे

दोनों सजदे उसके दोनों भूलों के लिए पर्याप्त हैं। यदि कोई निवासी (मुक़ीम) यात्री (मुसाफ़िर) के पीछे नमाज़ पढ़े, तो सजदा-ए-सहव के मामले में उस पर मसबूक़ का नियम लागू होगा। इमाम से भूल हुई, फिर उसे हदस (अशुद्धि) हो गई और उसने एक मसबूक़ को इमाम बना दिया, तो मसबूक़ उस नमाज़ को पूरा करे लेकिन सलाम न फेरे, बल्कि किसी ऐसे व्यक्ति को आगे कर दे जो शुरू से नमाज़ में शामिल था। वह व्यक्ति सलाम फेरे और सजदा-ए-सहव करे और मसबूक़ उसके साथ सजदा करे। और अगर उनमें ऐसा कोई व्यक्ति न हो जिसे शुरू से नमाज़ मिली हो, तो सभी लोग अपनी बाकी नमाज़ें पूरी करने के लिए खड़े हो जाएं और हर व्यक्ति अपनी नमाज़ के अंत में सजदा-ए-सहव कर ले, यह 'मुहीत सरख़्सी' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने ज़ुहर की पाँच रकअतें पढ़ीं और चौथी रकअत में तशहहुद की मात्रा के बराबर काअदा (बैठना) कर लिया था, तो यदि उसे पाँचवीं रकअत का सजदा करने से पहले याद आ जाए कि वह पाँचवीं रकअत में है, तो वह काअदा की ओर लौट आए और सलाम फेर दे, यह 'मुहीत' में लिखा है, और वह सजदा-ए-सहव करे, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। और अगर उस समय याद आया जब वह पाँचवीं रकअत का सजदा कर चुका है, तो काअदा की ओर न लौटे और न ही सलाम फेरे, बल्कि एक रकअत और पढ़ कर दो रकअत (जोड़ा) पूरा कर ले, फिर तशहहुद पढ़कर सलाम फेर दे, यह 'मुहीत' में लिखा है, और इस्तिहसान के हुक्म के अनुसार सजदा-ए-सहव कर ले, यह 'हिदाया' में लिखा है और यही चुनिंदा मत (मुख़्तार) है, यह 'किफ़ाया' में लिखा है। फिर तशहहुद पढ़े और सलाम फेरे, यह 'मुहीत' में लिखा है, और वे दोनों रकअतें नफ़्ल (ऐच्छिक) होंगी और सही मत के अनुसार वे ज़ुहर की सुन्नतों के बराबर नहीं हो सकतीं, यह 'जौहरतुन नैयिरा' में लिखा है। फ़क़ीहों ने कहा है कि अस्र की नमाज़ में छठी रकअत न मिलाए, और कुछ ने कहा है कि मिला दे और यही अधिक सही है, यह 'तब्बीन' में लिखा है और इसी पर भरोसा है, क्योंकि अस्र के बाद स्वेच्छा से नफ़्ल पढ़ना मकरूह (नापसंद) है, और जब वह स्वेच्छा से न हो तो मकरूह नहीं है, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। और फ़ज्र की नमाज़ में अगर दूसरी रकअत में तशहहुद के बराबर काअदा किया और फिर तीसरी रकअत के लिए खड़ा हो गया और उसका सजदा कर लिया, तो चौथी रकअत उसमें न मिलाए, यह 'तब्बीन' में लिखा है। और 'तजनीस' में स्पष्ट किया गया है कि हज़रत हिशाम का फतवा इसी रिवायत पर है कि एक रकअत और मिलाने में फ़ज्र और अस्र में कोई अंतर नहीं है और फ़ज्र और अस्र में भी रकअत मिलाना मकरूह नहीं है।

نہ کرے اور اگر امام کے ساتھ ایسے وقت میں ملا کہ جب وہ سہو کے دونوں سجدہ کر چکا ہے تو ان دونوں کو قضا نہ یہ تبیین میں لکھا ہے۔ مقتدی کے سہو سے سجدہ واجب نہیں ہوتا اور اگر امام نے سجدہ سہو نہ کیا تو مقتدی پر واجب نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور مسبوق سجدہ سہو میں امام کی متابعت کرے اس کے بعد اپنی بقیہ نماز کی قضا کرنے پر کھڑا ہو اور پھر اپنی نماز کے آخر میں سجدہ سہو کا اعادہ نہ کرے لاحق نے جو امام کے ساتھ سجدہ سہو کیا ہے اس کا اعتبار نہیں اور اپنی نماز کے آخر میں اور سجدہ کرے مسبوق کو چاہیے کہ امام کے سلام کے بعد تھوڑی دیر ٹھہرا رہے اس لئے کہ امام پر شاید سہو ہو یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر مقتدی نے سہو کا سجدہ امام کے ساتھ نہیں کیا اور اپنی نماز پڑھنے کو کھڑا ہو گیا تو سہو کا سجدہ اس سے ساقط نہ ہوگا اور اپنی نماز کے آخر میں سجدہ کرے اور اگر امام نے سلام پھیرا اور مسبوق کھڑا ہو گیا پھر امام کو یاد آیا کہ اس پر سہو کا سجدہ ہے اور اس نے سہو سجدہ کیا تو اگر مسبوق نے ابھی تک اپنی رکعت کا سجدہ نہیں کیا ہے تو پھر اس پر واجب ہے کہ اس رکعت کو چھوڑ دے اور امام کی متابعت کی طرف کو لوٹے پھر جب امام سلام پھیرے تو کھڑا ہو کر اپنی نماز قضا کرے اور قیام و قرآت اور رکوع جو پہلے کر چکا ہے اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا اور اگر امام کی متابعت کی طرف کو نہ لوٹا اور اس طرح اپنی نماز پڑھتا رہا تو اس کی نماز جائز ہو جائے گی اور بحکم استحسان کے آخر میں سجدہ سہو کا کرے اور اگر امام نے اس وقت سجدہ کیا جب مسبوق اپنی رکعت کا سجدہ کر چکا تھا تو امام کی متابعت کی طرف کو نہ لوٹے اور اگر امام کی متابعت کی تو نماز فاسد ہو جائے گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اگر امام نے خوف کی نماز میں سہو کا سجدہ کیا اور دوسرے گروہ نے امام کی متابعت کی تو پہلے گروہ کے لوگ جب اپنی نماز تمام کر چکیں اس وقت سہو کا سجدہ کریں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے لاحق کو جو اپنی نماز قضا کرنے

میں سہو ہو تو اس کا سجدہ نہ کرے اور مسبوق کو جو اپنی نماز ادا کرنے میں سہو ہو تو اس کا سجدہ سہو واجب ہوگا اگر امام نے سجدہ سہو کا کیا اور مسبوق نے اس کے ساتھ سجدہ نہ کیا اور اس کو اپنی نماز کے ادا کرنے میں بھی سہو ہوا تو دونوں سجدے اس کو دونوں سہووں سے کافی ہیں مقیم اگر مسافر کے پیچھے نماز پڑھے تو اس کو سہو کے سجدہ میں حکم مسبوق کا ہے امام کو سہو ہوا پھر اس کو حدث ہو گیا اور اس نے ایک مسبوق کو مقدم کر دیا تو مسبوق اس نماز کو تمام کرے مگر سلام نہ پھیرے اور کسی اور ایسے شخص کو بڑھادے جو اول سے نماز میں شریک ہے وہ شخص سلام پھیرے اور سہو کا سجدہ کرے اور مسبوق اس کے ساتھ سجدہ کرے اور اگر ان میں کوئی ایسا شخص نہیں جس پر اول سے نماز ملی ہو تو سب لوگ اپنی باقی نمازوں کے قضا کرنے کے واسطے کھڑے ہو جائیں اور ہر شخص اپنی نماز کے آخر میں سہو کا سجدہ کر لے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے کسی شخص نے ظہر کی پانچ رکعتیں پڑھیں اور چوتھی رکعت میں بقدر تشہد قعدہ کر لیا تھا تو اگر اس کو پانچویں رکعت کے سجدہ کرنے سے پہلے یاد آ گیا کہ وہ پانچویں رکعت میں ہے تو قعدہ کی طرف کو عود کر لے اور سلام پھیر دے یہ محیط میں لکھا ہے اور سہو کا سجدہ کرے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اگر اس وقت یاد آیا کہ جب پانچویں رکعت کا سجدہ کر چکا ہے تو قعدہ کی طرف کو عود نہ کرے اور سلام نہ پھیرے بلکہ ایک رکعت اور پڑھ کر دو گانہ پورا کر لے پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیر دے یہ محیط میں لکھا ہے اور بحکم استحسان سہو کا سجدہ کر لے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی مختار ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیرے یہ محیط میں لکھا ہے اور وہ دونوں رکعتوں میں نفل ہوں گی اور صحیح قول کے بموجب ظہر کی سنتوں کے قائم مقام نہیں ہو سکتیں یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے فقہا نے یہ کہا ہے کہ عصر کی نماز میں چھٹی رکعت نہ ملائے اور بعضوں نے کہا ہے کہ ملا دے اور یہی اصح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اسی پر اعتماد ہے اس واسطے کہ نفل عصر کے

بعد اپنے اختیار سے پڑھے تو مکروہ ہے اور جب اختیار سے نہ ہو تو مکروہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور فجر کی نماز میں اگر دوسری رکعت میں بقدر تشہد قعدہ کیا اور پھر تیسری رکعت کو کھڑا ہو گیا اور اس کا سجدہ کر لیا تو چوتھی رکعت اس میں نہ ملا دے یہ تبیین میں لکھا ہے اور تجنیس میں تصریح کی ہے کہ فتویٰ ہشام کا اس روایت پر ہے کہ ایک رکعت اور ملانے میں صبح اور عصر میں کچھ فرق نہیں اور صبح اور عصر میں بھی رکعت ملانا مکروہ نہیں یہ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① Page 364 Book of Prayer (Kitab-us-Salat)

It is written in *Bahr al-Raiq* that if, in the Fajr prayer, one did not perform the sitting posture (*qa'da*) for the duration of the *tashahhud* after the two units (*rak'at*), then the obligatory (*fard*) nature of the prayer is voided. Furthermore, it is disliked (*makruh*) to perform more than two units of voluntary (*nafl*) prayer before the Fajr prayer. Conversely, if in the Asr prayer one did not perform the *qa'da* at the fourth unit and stood up for the fifth and performed its prostration (*sajda*), one should add a sixth unit. This is because performing *nafl* before Asr prayer is not disliked. If in Asr prayer one did not sit in the fourth unit and stood for the fifth but has not yet performed the prostration, one should return to the sitting posture. This is recorded in *al-Muheet*. It is mentioned in *Khulasa-e-Khania* that one should recite the *tashahhud*, perform the salutations (*salam*), and then perform the prostrations of forgetfulness (*sajda-e-sahw*); this is also noted in *Tatar Khania*. If in the Dhuhr prayer one missed the *qa'da* in the fourth unit and stood for the fifth, performing its prostration, then according to our view, the Dhuhr prayer is invalidated (*fasid*). This is mentioned in *al-Muheet*. According to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the obligatory prayer converts into voluntary units, and one should complete a sixth unit. If one does not, nothing further is binding; this is written in *Hidayah*. There is a difference of opinion between Imam Abu Yusuf (RA) and Imam Muhammad (RA) regarding the exact moment the prayer becomes invalidated: Imam Abu Yusuf (RA) maintains that it becomes invalidated the moment the head is placed on the ground for prostration. Imam Muhammad (RA) holds that it becomes invalidated when the head is raised from that prostration. The reasoning is that according to Imam Abu Yusuf, the obligatory prostration is fulfilled by placing the head on the ground, whereas according to Imam Muhammad, it is fulfilled by placing the head and then raising it. This is recorded in *al-Muheet* and noted by Fakhr al-Islam in *Jami' al-Saghir*.

For issuing a fatwa, the opinion of Imam Muhammad (RA) is the chosen one (*mukhtar*), as written in *al-Nihayah*. The benefit of this difference of opinion is apparent in a scenario where a ritual impurity (*hadath*) occurs during the prostration: according to Imam Abu Yusuf, the prayer cannot be rectified, but according to Imam Muhammad, it is possible for the person to go and perform ablution (*wudu*). This is in *al-Muheet*. Then one should sit, recite *tashahhud*, and give *salam*. This is in *Fath al-Qadir*. The most correct view is that one should not perform *sajda-e-sahw*, as in *al-Nihayah*. If *sajda-e-sahw* is mandatory upon someone and they give *salam* to terminate the prayer, they remain within the state of prayer (*salat*) even after the

salam. If they perform *sajda-e-sahw* then, they are fine; if they do not, according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, they are no longer in the state of prayer, which is the most correct view. However, according to Imam Muhammad and Imam Zufar, they are still considered within the prayer even if they haven't performed *sajda-e-sahw*. Therefore, if someone joins them in prayer after the *salam*, it is valid in every case according to Imam Muhammad. According to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, it is only valid if the leader performs *sajda-e-sahw*, otherwise it is not. If at that moment the person laughs loudly, according to Imam Muhammad, their *wudu* is broken, but according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, the *wudu* remains intact, the prayer is complete by consensus (*ijma*), and the requirement for *sajda-e-sahw* is dropped. If a traveler intends residency (*iqamah*) at that moment, then according to Imam Muhammad, the obligatory prayer becomes four units, and they must perform *sajda-e-sahw* at the end. According to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, the obligatory units will not become four, and *sajda-e-sahw* is dropped because its imposition would lead to the invalidation of the prayer. This is recorded in *Sharh-e-Nuqaya* authored by Abu al-Makarim. If someone performed two units of *nafl* prayer, erred, and did *sajda-e-sahw*, and then built upon that prayer, it is valid as per *Hidayah* because the initial *tahrimah* (sanctity) remains. The preferred view is to repeat the *sajda-e-sahw*. If a traveler intends residency after *sajda-e-sahw*, then four units become mandatory, and they should repeat the *sajda-e-sahw*; this is in *Tabyeen*. If someone performed the Isha prayer, erred, and had also recited a verse requiring prostration (*ayat-e-sajda*) but didn't perform it, and also missed one prostration of a unit, then gave *salam*, there are four possibilities: either all actions were accidental, all were intentional, the prostration of recitation was missed accidentally while the prayer prostration was missed intentionally, or vice-versa. In the first case, by consensus, the prayer is not invalidated because the *salam* was due to forgetfulness, and an accidental *salam* does not exit one from the *tahrimah* of prayer. In the second and third cases, the prayer...

'बहरुर राइक' में लिखा है कि यदि फ़ज्र की नमाज़ में दो रकअतों के बाद तशह्हुद की मात्रा के बराबर क़ादा (बैठना) नहीं किया था, तो उसके फ़र्ज़ बातिल (अमान्य) हो गए, और फ़ज्र की नमाज़ से पहले दो रकअतों से ज़्यादा नफ़्ल पढ़ना मकरूह है। इसके विपरीत, यदि असर की नमाज़ में चौथी रकअत पर क़ादा नहीं किया और पाँचवीं रकअत के लिए खड़ा हो गया और उसका सजदा भी कर लिया, तो छठी रकअत भी मिला ले, क्योंकि असर से पहले नफ़्ल पढ़ना मकरूह नहीं है। और यदि असर की नमाज़ में चौथी रकअत में नहीं बैठा और पाँचवीं के लिए खड़ा हो गया और अभी सजदा नहीं किया है, तो क़ादा की तरफ वापस आ जाए, यह 'मुहीत' में लिखा है। 'ख़ुलासा-ए-ख़ानिया' में है कि तशह्हुद पढ़े और सलाम फेरे और सजदा-ए-सहव करे, यह 'ताता़र ख़ानिया' में लिखा है। यदि ज़ुहर की नमाज़ में चौथी रकअत में क़ादा नहीं किया और पाँचवीं रकअत के लिए खड़ा हो गया और पाँचवीं रकअत का सजदा कर लिया, तो हमारे नज़दीक उसकी ज़ुहर फ़ासिद (अमान्य) हो गई, यह 'मुहीत' में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक उसके फ़र्ज़ नफ़्ल में बदल गए, वह छठी रकअत और मिला ले, और यदि न मिलाए तो उस पर कुछ वाजिब नहीं, यह 'हिदाया' में लिखा है। फिर इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) में यह मतभेद है कि उसकी नमाज़ किस समय फ़ासिद होती है: इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) का यह कथन है कि जिस समय उसने सजदे के लिए सर रखा, उसी समय उसकी नमाज़ फ़ासिद हो गई; और इमाम मुहम्मद (रह.) का यह कहना है कि जब वह सजदे से सर उठाएगा, उस समय फ़ासिद होगी। इसकी वजह यह है कि इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक ज़मीन पर सर रखने से ही सजदे का फ़र्ज़ अदा हो जाता है, और इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक सर रखकर फिर उठाने से सजदे का फ़र्ज़ अदा होता है, यह 'मुहीत' में लिखा है। फ़ख़रुल इस्लाम ने 'जामे सग़ीर' में लिखा है।

फ़तवे के लिए इमाम मुहम्मद (रह.) का कथन मुख़्तार (पसंदीदा) है, यह 'निहाया' में लिखा है। इस मतभेद का लाभ इस स्थिति में प्रकट होता है कि यदि सजदे में 'हदस' (अशुद्धि) हो जाए, तो इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक उस नमाज़ का सुधार मुमकिन नहीं, और इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक मुमकिन है कि जाए और वज़ू करे, यह 'मुहीत' में लिखा है। फिर क़ादा करे, तशह्हुद पढ़े और सलाम फेरे, यह 'फ़तहुल क़दीर' में लिखा है। सही बात यह है कि वह सजदा-ए-सहव न करे, यह 'निहाया' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति पर सजदा-ए-सहव वाजिब है और वह नमाज़ समाप्त करने के लिए सलाम फेरता है, तो वह सलाम के बाद भी नमाज़ (सलात) में ही रहता है। यदि उस समय वह

सजदा-ए-सहव करे और सजदा न करे तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक वह नमाज़ में शामिल नहीं रहा, और यही सही है। इमाम मुहम्मद (रह.) और इमाम ज़ुफ़र के नज़दीक वह नमाज़ के अंदर ही है चाहे उसने सजदा-ए-सहव न किया हो। अतः सलाम के बाद यदि किसी व्यक्ति ने उसके पीछे इक़्तिदा (नमाज़ पढ़ना शुरू) की, तो इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक हर स्थिति में सही है। इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक यदि वह सजदा-ए-सहव कर ले तो सही है, वरना सही नहीं। और यदि उस समय वह ठहाका मारकर हँसा, तो इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक वज़ू टूट जाएगा, और इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) व इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक वज़ू नहीं टूटेगा और उसकी नमाज़ सर्वसम्मति (इज्मा) से पूरी हो गई और सजदा-ए-सहव उस पर से गिर गया। यदि उस समय मुसाफ़िर (यात्री) ने 'इक़ामत' (ठहरने) की नीयत कर ली, तो इमाम मुहम्मद (रह.) के नज़दीक अब उसके फ़र्ज़ चार रकअत हो जाएँगे और वह नमाज़ के अंत में सजदा-ए-सहव करे। इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक उसके फ़र्ज़ चार नहीं होंगे और सजदा-ए-सहव साक़ित (ख़त्म) हो जाएगा क्योंकि इसे लागू करना नमाज़ के निरस्त होने का कारण बनेगा, यह 'शरह-ए-नुक़ाया' में लिखा है जो अबू अल-मकारिम की रचना है। यदि किसी व्यक्ति ने दो रकअत नफ़्ल पढ़ी और उनमें भूल हुई और उसने सजदा-ए-सहव किया, उसके बाद और नमाज़ उसी पर जारी रखे (बना करे), यह 'हिदाया' में लिखा है। यदि उसने नमाज़ जारी रखी तो सही हो जाएगी क्योंकि 'तहरीमा' (प्रारंभिक तकबीर) अभी बाक़ी है। मुख़्तार यह है कि सजदा-ए-सहव को दोहराए। यदि मुसाफ़िर ने सजदा-ए-सहव के बाद इक़ामत की नीयत की, तो अब चार रकअतें उस पर लाज़िम (अनिवार्य) हो जाएँगी, वह सजदा-ए-सहव को दोहराए, यह 'तबयीन' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने ईशा की नमाज़ पढ़ी और उसमें भूल हुई, और उसी नमाज़ में आयत-ए-सजदा पढ़ी थी पर उसका सजदा नहीं किया था, और एक रकअत का एक सजदा छोड़ दिया, फिर सलाम फेर दिया, तो इस मसले (मामले) में चार स्थितियाँ हैं: या तो सभी कार्य भूलवश किए गए, या सभी जानबूझकर किए गए, या तिलावत का सजदा भूलकर छोड़ा और नमाज़ का सजदा जानबूझकर छोड़ा, या नमाज़ का सजदा भूलकर छोड़ा और तिलावत का सजदा जानबूझकर छोड़ा। पहली स्थिति में सर्वसम्मति (इत्तिफ़ाक़) से उसकी नमाज़ फ़ासिद नहीं होगी, क्योंकि यह सलाम भूलवश है और भूल से सलाम फेरने से नमाज़ के'तहरीमा' से बाहर नहीं निकलता। दूसरी और तीसरी स्थिति में उसकी नमाज़...

بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر فجر کی نماز میں دو رکعتوں کے بعد بقدر تشہد قعدہ نہیں کیا تھا تو فرض اس کے باطل ہو گئے اور فجر کی نماز سے پہلے دو رکعتوں سے زیادہ نفل پڑھنا مکروہ ہے بر خلاف اس کے اگر عصر کی نماز میں چوتھی رکعت پر قعدہ نہ کیا اور پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا اور اس کا سجدہ بھی کر لیا تو چھٹی رکعت ملا لے اس واسطے کہ عصر سے پہلے نفل پڑھنا مکروہ نہیں ہے اور اگر عصر کی نماز میں چوتھی رکعت میں نہیں بیٹھا اور پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا اور ابھی سجدہ نہیں کیا تو قعدہ کی طرف عود کرے یہ محیط میں لکھا ہے اور خلاصہ خانیہ میں ہے کہ تشہد پڑھے اور سلام پھیرے اور سہو کا سجدہ کرے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اگر ظہر کی نماز میں چوتھی رکعت میں قعدہ نہیں کیا اور پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا اور پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو ہمارے نزدیک اس کی ظہر فاسد ہو گئی یہ محیط میں لکھا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک فرض اس کے نفل سے بدل گئے اور چھٹی رکعت اور ملا لے اور اگر نہ ملائے تو اس پر کچھ واجب نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے پھر امام ابو یوسفؒ اور امام ابو محمدؒ میں یہ اختلاف ہے کہ اس کی نماز کس وقت فاسد ہوتی ہے امام ابو یوسفؒ کا یہ قول ہے کہ جس وقت اس نے سجدہ کے واسطے سر رکھا اسی وقت نماز اس کی فاسد ہو گئی اور امام محمدؒ کا یہ قول ہے کہ جب سجدہ سے سر اٹھائے گا اس وقت فاسد ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک سرزمین پر رکھنے ہی سجدہ فرض ادا ہو جاتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک سر رکھ کر پھر اٹھانے سے سجدہ کا فرض ادا ہوتا ہے یہ محیط میں لکھا ہے فخر الاسلام نے جامع صغیر میں لکھا ہے ۔

فتویٰ کے واسطے قول امام محمدؒ کا مختار ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے اور فائدہ اختلاف کا اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سجدہ میں حدث ہوا تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس نماز کی درستی ممکن نہیں اور امام محمدؒ کے نزدیک ممکن ہے کہ جائے اور وضو کرے یہ محیط میں لکھا ہے اور قعدہ کرے اور تشہد پڑھے اور سلام پھیرے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور اصح یہ ہے کہ وہ سہو کا سجدہ نہ کرے یہ نہایہ میں لکھا ہے اگر کسی شخص پر سجدہ سہو کا واجب ہے تو اگر وہ نماز کے قطع کرنے کے واسطے سلام پھیرے تو وہ سلام کے بعد بھی داخل صلوٰۃ رہتا ہے اگر اس وقت سہو کا سجدہ کرے اور سجدہ نہ کرے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز میں داخل نہیں اور یہی اصح ہے اور امام محمدؒ اور زفر کے نزدیک وہ داخل صلوٰۃ ہے اگرچہ وہ سہو کا سجدہ نہ کرے پس بعد سلام کے اگر کسی شخص نے اس کے ساتھ اقتدا کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک ہر صورت میں صحیح ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ سجدہ سہو کا کرے تو صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں اور اگر اس وقت قہقہہ مارا تو امام محمدؒ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وضو نہ ٹوٹے گا اور نماز اس کی بالا جماع پوری ہوگئی اور سجدہ سہو اس سے ساقط ہو گیا اور اگر اس وقت مسافر نے اقامت کی نیت کر لی تو امام محمدؒ کے نزدیک اب اس کے فرض چار رکعت ہو جائیں گے اور نماز کے آخر میں سہو کا سجدہ کرے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض اس کے چار نہ ہوں گے اور سجدہ سہو اس سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کا ایجاب موجب ابطال ہے یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو ابوالمکارم کی تصنیف ہے کسی شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اور ان میں سہو ہوا اور سہو کا سجدہ کیا اس کے بعد اور نماز اس پر بنا کرے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر نماز بنا کر لی تو صحیح ہو جائے گی اس لئے کہ تحریمہ باقی ہے اور مختار یہ ہے کہ سجدہ سہو کا اعادہ کرے اگر مسافر نے سجدہ سہو کے بعد اقامت کی نیت کی تو

اب چار رکعتیں اس پر لازم ہو جائے گی سجدہ سہو کا اعادہ کرے یہ تبیین میں لکھا ہے کسی شخص نے عشا کی نماز پڑھی اور اس میں سہو ہوا اور اسی نماز میں آیت سجدہ پڑھی تھی اس کا سجدہ بھی نہیں کیا اور ایک رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دیا پھر سلام پھیر دیا تو اس مسئلہ میں چار صورتیں ہیں یا تو سب فعل بھول سے کئے یا سب عمداً کئے یا تلاوت کا سجدہ بھول کر چھوڑا اور نماز کا سجدہ جان کر چھوڑا یا نماز کا سجدہ بھول کر چھوڑا اور تلاوت کا جان کر چھوڑا پہلی صورت میں بالا تفاق اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ یہ سلام سہوا ہے اور سہو سے سلام ہونے میں نماز کے اندر تحریمہ سے خارج نہیں ہوتا اور دوسری اور تیسری صورت میں نماز اس کی

Fatawa-e-Alamgiri... Volume 1 (465) **Book of Prayer (Kitab-us-Salah)**

...by consensus, it will become invalid because intentionally turning for the Salaam exits one from the state of Tahrimah (sanctity of prayer). According to the apparent narration in the fourth case, the prayer will also be invalidated. This is written in *Al-Muhit*. If a mistake occurs within the Prostration of Forgetfulness (Sajdah-e-Sahw), a further Sajdah-e-Sahw is not mandatory, as this sequence would never end. This is mentioned in *At-Tehzib*. If there is doubt during Sajdah-e-Sahw, one should act upon the strongest probability (*Guman-e-Ghalib*). If multiple mistakes occur in prayer, two prostrations are sufficient. This is stated in *Al-Khulasa*. If one leads optional (Nafl) prayers at night and intentionally recites quietly, it is disliked; if done forgetfully, Sajdah-e-Sahw becomes mandatory. This is found in *Fatawa Qazi Khan* and *At-Tamheed*.

If the Imam does not recite loudly in Tarawih or Witr, Sajdah-e-Sahw becomes obligatory; this is in *At-Tatarkhaniyya*. If the Imam makes a mistake and then a ritual impurity (*Hadath*) occurs, and he appoints a deputy (*Khalifah*), the deputy shall perform the Sajdah-e-Sahw after the final Salaam. If the deputy also makes a mistake in his own prayer, two prostrations suffice for both the Imam's and the deputy's mistakes, similar to how an Imam handles two mistakes. If the original Imam made a mistake before appointing the deputy, the Sajdah-e-Sahw for that mistake is also obligatory upon the deputy. However, if the mistake happens after the Imam has appointed the deputy, nothing additional is mandatory due to it. This is in *Ad-Dhakheerah*. The principle is: if in the fourth unit (Rak'at) one sits for the duration of Tashahhud (Qa'dah) but forgetfully turns for Salaam without reciting Tashahhud, Sajdah-e-Sahw is mandatory; one must recite Tashahhud, then turn for Salaam, perform Sajdah-e-Sahw, recite Tashahhud again, and complete with Salaam. This is in *Al-Muhit*.

Issues regarding doubt in prayer: If a person doubts whether they have prayed three or four Rak'ats, and this is the very first time such a doubt has ever occurred to them, they should start the prayer anew. This is in *Siraj al-Wahhaj*. Starting over is possible only after exiting the first prayer through Salaam, speech, or any act incompatible with prayer. Turning for Salaam is preferred. Merely intending to exit is insufficient as it doesn't effectively terminate the prayer sanctity; this is in *At-Tabyeen*. Scholars differ on the meaning of "the first time having a doubt." Some jurists say it means forgetfulness is not their habit, not necessarily that they never forgot in their lifetime.

Others say it means it is the first such instance in this specific prayer. The first view is correct, as stated in *Al-Muhit*.

If one frequently experiences doubt, one should act upon the strongest probability (*Dhann-e-Ghalib*), as noted in *At-Tabyeen*. If even after deliberation, no side seems more probable, one should base it on the lower number. For instance, if unsure whether it's the first or second Rak'at, consider it the first. If unsure between second and third, consider it the second. If between third and fourth, consider it the third. However, at every point where a sitting (Qa'dah) is possible, one must perform it, whether it is Fard (obligatory) or Wajib (necessary), to ensure no required sitting is missed.

If in a four-Rak'at prayer, one doubts if it's the first or second, designate it as the first and perform a Qa'dah. Then stand, pray one Rak'at, and perform Qa'dah. Then stand, pray another, and perform Qa'dah. Then stand and pray one more Rak'at, totaling four Qa'dahs. The third and fourth Qa'dahs are Fard, and the rest are Wajib. This is in *Bahr al-Ra'iq*. If doubt arises after finishing Tashahhud but before Salaam, or after Salaam, the prayer is considered valid and the doubt is ignored, per *Al-Khulasa*. If someone doubts whether they prayed at all, if time remains, repeating it is mandatory; if time has passed, nothing is due, per *Al-Muhit*. If in Fajr prayer during standing (Qiyam), doubt arises if it is the third or first Rak'at, do not complete the unit; instead, sit for the duration of Tashahhud and abandon the standing. Then stand again, pray two Rak'ats reciting Al-Hamd (Fatihah) and a Surah in each, recite Tashahhud, and perform both prostrations of forgetfulness. If doubt occurs within the prostration itself—whether it's the first or second Rak'at—continue praying in this manner whether the doubt occurred in the first or second prostration, because if it's the first Rak'at, continuing is mandatory, and if it's the second, its completion...

...सर्वसम्मति से (नमाज़) फासिद (रद्द) हो जाएगी, क्योंकि जान-बूझकर सलाम फेरने से तहरीमा (नमाज़ की पाबंदी) से बाहर हो जाता है, और चौथी स्थिति में ज़ाहिर-ए-रिवायत के अनुसार उसकी नमाज़ फासिद हो जाएगी। यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर सजदा-ए-सहव (भूल के सजदे) में फिर से भूल हो जाए, तो दोबारा सजदा-ए-सहव वाजिब नहीं होगा, क्योंकि यह सिलसिला कभी खत्म नहीं होगा। यह 'तहज़ीब' में लिखा है। अगर सजदा-ए-सहव में शक हो, तो 'गुमान-ए-गालिब' (प्रबल संभावना) पर अमल करे। और अगर नमाज़ में कई बार भूल हो, तो दो सजदे काफी हैं। यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि रात की नफ़्ल नमाज़ की इमामत में जान-बूझकर क़िरात (क़ुरआन का पाठ) धीरे पढ़ी, तो बुरा किया, और यदि भूल से पढ़ी, तो सजदा-ए-सहव वाजिब होगा। यह 'फ़तावा काज़ी खान' और 'तमहीद' में लिखा है।

यदि तरावीह और वित्र में इमाम ने ज़ोर से क़िरात नहीं की, तो सजदा-ए-सहव अनिवार्य होगा, यह 'ततारखनिया' में लिखा है। यदि इमाम को भूल हुई और फिर वज़ू टूट गया (हदस हुआ), और उसने किसी अन्य को खलीफा (नायब इमाम) बना दिया, तो खलीफा सलाम के बाद सजदा-ए-सहव करेगा। यदि खलीफा को अपनी नमाज़ में भी भूल हो जाए, तो दो सजदे दोनों (इमाम और खलीफा) की भूल के लिए काफी हैं। यदि पहले इमाम को भूल हुई, तो खलीफा के भूल करने से पहले, इमाम की भूल के लिए भी सजदा-ए-सहव वाजिब होगा। यदि इमाम को खलीफा बनाने के बाद भूल हुई, तो उस पर कुछ वाजिब नहीं होता। यह 'ज़खीरा' में लिखा है। मूल रूप से यह है कि चौथी रकात में तशह्हुद के बराबर बैठने (क़ादा) के बाद भूल से सलाम फेर दिया और तशह्हुद नहीं पढ़ा, तो उस पर भूल का सजदा वाजिब है कि पहले तशह्हुद पढ़े, फिर सलाम फेरे, फिर सजदा-ए-सहव करे, फिर तशह्हुद पढ़कर सलाम फेरे। यह 'मुहीत' में लिखा है।

नमाज़ में शक होने के मसले: जिस व्यक्ति को नमाज़ में शक हो कि उसने तीन रकात पढ़ी हैं या चार, और ऐसा पहली बार हुआ हो, तो वह नए सिरे से नमाज़ पढ़े। यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। नए सिरे से नमाज़ तब पढ़ सकता है जब वह पहली नमाज़ से बाहर हो जाए, जो सलाम, बातचीत या किसी ऐसे कार्य से होगा जो नमाज़ के विरुद्ध हो। सलाम फेरना बेहतर है। केवल नीयत करने से कोई लाभ नहीं क्योंकि इससे नमाज़ से बाहर नहीं निकला जा सकता। यह 'तब्ईन' में लिखा है। उलेमा में इस पर मतभेद है कि "पहली बार शक होने" का क्या अर्थ है। कुछ फक़ीहों ने कहा है कि इसका अर्थ है कि भूलना उसकी आदत न हो। इसका यह अर्थ नहीं कि उसने जीवन में कभी गलती

न की हो। दूसरों ने कहा कि इसका अर्थ है कि इस विशेष नमाज़ में यह पहली भूल हो। पहला मत सही है। यह 'मुहीत' में लिखा है।

यदि अक्सर शक होता रहता हो, तो प्रबल संभावना (ज़न-ए-ग़ालिब) पर अमल करे। यह 'तब्ईन' में लिखा है। यदि सोच-विचार के बाद भी किसी एक पक्ष पर यकीन न हो, तो कम संख्या को मान ले। उदाहरण के तौर पर, यदि शक हो कि पहली रकात है या दूसरी, तो उसे पहली मान ले। यदि शक दूसरी या तीसरी में हो, तो दूसरी मान ले। यदि तीसरी या चौथी में हो, तो तीसरी मान ले। लेकिन जहाँ भी बैठने (क़ादा) का संदेह हो, वहां क़ादा ज़रूर करे, चाहे वह फ़र्ज़ हो या वाजिब, ताकि कोई क़ादा छूट न जाए।

यदि चार रकात वाली नमाज़ में शक हो कि पहली है या दूसरी, तो पहली मान ले और उसमें क़ादा करे। फिर खड़ा होकर एक रकात पढ़े और क़ादा करे। फिर खड़ा होकर एक और पढ़े और क़ादा करे। फिर खड़ा होकर एक और पढ़े, इस तरह कुल चार क़ादा करे। तीसरा और चौथा क़ादा फ़र्ज़ है और बाकी वाजिब। यह 'बह्र अल-राइक' में लिखा है। यदि तशह्हुद से फारिग होने के बाद सलाम से पहले या बाद में शक हो, तो नमाज़ जायज़ मानी जाएगी और शक का विचार नहीं किया जाएगा। यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि किसी को शक हो कि नमाज़ पढ़ी है या नहीं, तो यदि समय बाकी है, तो उसे दोबारा पढ़ना अनिवार्य है, और यदि समय निकल गया है, तो कुछ अनिवार्य नहीं। यह 'मुहीत' में लिखा है। फज्र की नमाज़ में खड़े होने (क़ियाम) की स्थिति में शक हो कि यह तीसरी रकात है या पहली, तो रकात पूरी न करे बल्कि तशह्हुद की मात्रा के बराबर बैठकर क़ियाम छोड़ दे, फिर दो रकात पढ़े और हर रकात में अल-हम्द (सूरह फातिहा) और सूरत पढ़े, फिर तशह्हुद पढ़े और दोनों सजदा-ए-सहव करे। यदि सजदे के अंदर शक हो कि यह पहली रकात है या दूसरी, तो नमाज़ जारी रखे, चाहे शक पहले सजदे में हो या दूसरे में, क्योंकि यदि पहली रकात है तो पढ़ना वाजिब है और यदि दूसरी है तो उसकी पूर्णता...

بالاتفاق فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ عمدًا سلام پھیرنے سے تحریمہ سے خارج ہو جاتا ہے اور چوتھی صورت میں ظاہر روایت کے بموجب نماز اس کی فاسد ہو جائے گی یہ محیط میں لکھا ہے اگر سہو کے سجدہ میں سہو ہوا تو سجدہ سہو واجب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا یہ تہذیب میں لکھا ہے اگر سجدہ سہو میں شک ہوا تو گمانِ غالب پر عمل کرے اور اگر نماز میں بہت بار سہو ہو تو دو سجدہ کافی ہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر رات میں نفل نماز کی امامت کی تو اگر جان کر قرأت آہستہ پڑھی تو برا کیا اور جو بھولے سے پڑھی تو سجدہ سہو واجب ہوگا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے یہ تمہید میں ہے۔

اگر تراویح اور وتر میں امام نے جہر نہ کیا تو سجدہ سہو لازم ہوگا یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اگر امام کو سہو ہوا پھر حدث ہوا اور اس نے کسی شخص کو خلیفہ کر دیا تو خلیفہ سلام کے بعد سہو کا سجدہ کرے اور اگر خلیفہ کو اپنی نماز میں بھی سہو ہوا تو دو سجدہ سہو کے امام اور خلیفہ دونوں کے سہو کو کافی ہیں جیسے کہ امام کو دو مرتبہ کے سہو میں ہوتے ہیں اور اگر پہلے امام کو سہو ہوا تو خلیفہ کے سہو سے پہلے امام پر بھی سجدہ سہو واجب ہوگا اور اگر پہلے امام کو خلیفہ کرنے کے بعد سہو ہوا تو اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور اصل میں ہے کہ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد قعدہ کر کے بھولے سے سلام پھیر دیا اور تشہد نہیں پڑھا تو اس پر سہو واجب ہے کہ تشہد پڑھے پھر سلام پھیرے اور پھر سہو کا سجدہ کرے پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیرے یہ محیط میں لکھا ہے اور اسی سے ملتے ہوئے ہیں نماز میں شک پڑ جانے کے مسئلے جس شخص کو نماز میں شک ہو اور یہ نہ معلوم ہوا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار اور ایسا اتفاق اول ہی بار ہوا تھا تو از سر نو نماز پڑھے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے پھر از سر نو

نماز پڑھنا اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ پہلی نماز سے خارج ہو اور یہ سلام سے ہو گا یا کلام سے یا کسی اور عمل سے جو نماز کے منافی ہیں ہمیشہ کر سلام پھیرنا اولیٰ ہے اور فقط نیت کر لینے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اس سے نماز سے خارج نہیں ہوتا یہ تبیین میں لکھا ہے مشائخ کا اس بات میں اختلاف ہے کہ اول بار شک ہونے کے کیا معنی ہیں بعض فقہا نے کہا ہے کہ بھولنا اس کی عادت نہ ہو یہ معنی نہیں کہ کبھی اپنی عمر میں سہو نہ ہوا ہو اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نماز میں وہ پہلا سہو واقع ہوا ہے اور پہلا قول ٹھیک ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر اکثر شک ہوتا ہے تو ظنِ غالب پر عمل کرے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر فکر کے بعد بھی کوئی جانب اس کی اس کے نزدیک غالب نہیں ہوتی تو کمی کی جانب کو مقرر کر لے مثلاً اگر اس کو یہ شک ہو کہ پہلی رکعت ہے یا دوسری تو پہلی رکعت مقرر کرے اور اگر یہ شک ہو کہ دوسری ہے یا تیسری تو دوسری مقرر کرے اور اگر یہ شک ہو کہ تیسری رکعت ہے یا چوتھی تو تیسری مقرر کرے لیکن جہاں جہاں قعدہ کا شک ہے ان سب جگہ وہ قعدہ کرے خواہ وہ فرض ہو یا واجب تا کہ قعدہ کا فرض و واجب ترک نہ ہو اگر چار رکعتوں کی نماز میں شک ہوا کہ پہلی رکعت میں ہے یا دوسری میں تو پہلی رکعت مقرر کر لے اور اس میں قعدہ کرے پھر کھڑا ہو اور ایک رکعت پڑھے اور قعدہ کرے پھر کھڑا ہو اور ایک رکعت اور پڑھے اور قعدہ کرے پھر کھڑا ہوا اور ایک رکعت پڑھے کل چار قعدہ کرے تیسرا اور چوتھا قعدہ فرض ہے اور باقی واجب یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اور اگر کسی شخص کو تشہد سے فارغ ہونے کے بعد سلام سے پہلے یا سلام سے بعد شک ہوا تو جواز کا حکم دیا جائے گا اور شک کا اعتبار نہ ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے کسی شخص کو شک ہوا کہ نماز پڑھی ہے یا نہیں تو اگر وقت باقی ہے تو اس پر نماز کا اعادہ واجب ہے اور اگر وقت نکل گیا تو پھر کچھ واجب نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اگر فجر کی نماز میں قیام کی حالت میں یہ شک ہوا کہ تیسری رکعت ہے یا پہلی تو رکعت پوری نہ کرے بلکہ بقدر

تشہد قعدہ کرے اور قیام کو چھوڑ دے پھر قیام کر کے دو رکعتیں پڑھے اور ہر رکعت میں الحمد اور سورۃ پڑھے پھر تشہد پڑھے پھر سہو کے دونوں سجدے کرے اور اگر سجدہ کے اندر شک ہوا پس اگر یہ شک ہوا کہ پہلی رکعت ہے یا دوسری تو اس طرح نماز پڑھتا رہے خواہ پہلے سجدہ میں شک ہو خواہ دوسرے میں اس لئے کہ اگر پہلی رکعت ہے تب تو اس طرح پڑھتا رہنا واجب ہے اور اگر دوسری رکعت ہے تو بھی اس کی تکمیل

It is obligatory, and when one raises their head from the second prostration (Sajdah), they should perform a sitting posture (Qa'dah) equivalent to the duration of the testimony (Tashahhud), then stand up and pray one more unit (Rak'at). If during the prostration of the Dawn (Fajr) prayer, a doubt arises whether two or three units have been prayed: if one is in the first prostration, it is possible to correct the prayer because having prayed two units makes this the second unit, and completing it is obligatory, hence the prayer will be valid. If it is actually the third unit, then according to Imam Muhammad (may Allah have mercy on him), the prayer is not invalidated because when the person remembered during the first prostration, that prostration became null and void, similar to how a prostration becomes nullified by the occurrence of an impurity (Hadath) in the first prostration of a fifth unit. This ruling is known as the "Ruling of Zufar" (Mas'ala Zufar). If this doubt occurs during the second prostration, the prayer is invalidated.

If in the Fajr prayer, a doubt arises whether it is the second or third unit, and there is no predominant thought (Guman-e-Ghalib) either way: if in the standing position (Qiyam), sit down immediately, then stand up, pray one unit, and perform the sitting posture (Qa'dah). If already in the sitting posture and this doubt arises, follow the predominant thought. If the predominant thought is that it is the second unit, pray accordingly. If the predominant thought is that it is the third unit, consider the sitting posture; if the thought prevails that the sitting posture was not performed after two units, the prayer is invalid. If there is no predominant thought in any direction, the prayer is also invalid.

Similarly, if in a four-unit prayer a doubt arises whether it is the fourth or fifth, the same ruling applies. If the doubt is whether it is the third or fifth, act as mentioned regarding the Fajr prayer: return to the sitting posture, pray one unit, recite Tashahhud, then stand up, pray one unit, sit for Qa'dah, and perform the prostrations of forgetfulness (Sajdah Sahw). If in the Witr prayer during the standing position, a doubt arises whether it is the second or third unit, complete that unit by reciting the Qunoot supplication and sit for Qa'dah, then stand up for one more unit and recite Qunoot in that as well. This is the preferred (Mukhtar) view. Up to here was the text from 'Al-Khulasa'. It is also essential to understand that in all cases of doubt, the prostration of forgetfulness is obligatory, whether one acts on the predominant thought or chooses the lesser amount. This is quoted in 'Al-Bahr al-Ra'iq' from 'Fat-h al-Qadir'.

If during prayer, one doubts whether three or four units have been prayed and spends a long time contemplating before becoming certain that three were prayed: if due to this contemplation there was a lapse in performing an essential part (Rukn), such that one continued praying while contemplating, then Sajdah Sahw is not obligatory. However, if the contemplation lasted so long that it caused a disturbance in a unit or a prostration, or if one was in Ruku or Sajdah and thought for a long time, causing a change in their state due to this thinking, then according to the principle of Istihsan (juristic preference), Sajdah Sahw becomes obligatory. It is stated in 'Al-Muhit' that if during prayer a person had a strong suspicion of an impurity (Hadath) and hadn't performed wiping (Masah), then became certain without doubt, and subsequently became certain that no impurity occurred or that they had indeed performed wiping: Abu Bakr said that if the person performed any essential part (Rukn) while in a state of certainty about the impurity or lack of wiping, then they must restart the prayer; otherwise, they may continue. This is recorded in 'Fatawa Qadi Khan'.

If one knows an essential part has been performed and then doubts whether the opening Takbir was said, or doubts if an impurity occurred, or doubts if clothes are soiled, or doubts if the head was wiped: if this doubt occurs for the first time, restart the prayer; otherwise, continue, and performing ablution or washing clothes is not obligatory. This is in 'Fat-h al-Qadir'. It is in 'Fatawa 'Atabiyyah' that if a doubt arises during prayer whether one is a traveler or a resident, pray four units and as a precaution perform a sitting posture in the second unit. This is in 'Tatarkhaniyyah'. Someone was leading the prayer, and after completing two units and the prostration of the second unit...

Mas'ala Zufar: This term is used ironically (meaning "how wonderful"). When Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him) heard Imam Muhammad's (may Allah have mercy on him) statement, he said, "How wonderful, the prayer that was invalid has been corrected twofold," meaning this action is extraordinary. 12

वाजिब है और जब दूसरे सजदे से सिर उठाए तो तशहुद के बराबर कायदा करे, फिर खड़ा होकर एक रकात और पढ़ ले। अगर फज्र की नमाज़ के सजदे में शक हुआ कि उसने दो रकातें पढ़ी हैं या तीन, तो अगर पहले सजदे में है तो उसको नमाज़ दुरुस्त कर लेना मुमकिन है, क्योंकि उसने दो रकातें पढ़ी हैं तो यह दूसरी रकात है, इसका पूरा करना उस पर वाजिब है, अतः नमाज़ जायज़ होगी। और अगर तीसरी रकात है, तो भी इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक उसकी नमाज़ फासिद (रद्द) न होगी, क्योंकि जब उसे पहले सजदे में याद आ गया तो वह सजदा काल-अदम (निष्प्रभावी) हो गया, जैसे कि पांचवीं रकात के पहले सजदे में ह़दथ (अशुद्धि) होने से वह काल-अदम हो जाता था, और यह मसला 'मसला-ए-ज़ुफर रह.' कहलाता है। और अगर यह शक दूसरे सजदे में हुआ तो उसकी नमाज़ फासिद हो गई।

अगर फज्र की नमाज़ में यह शक हुआ कि दूसरी रकात है या तीसरी, और किसी भी सूरत में गुमान-ए-गालिब (प्रबल धारणा) नहीं है, तो यदि वह कयाम (खड़ी स्थिति) में है तो फौरन बैठ जाए, फिर खड़ा हो और एक रकात पढ़े और कायदा करे। और अगर कायदे में है और यही शक हुआ तो गुमान-ए-गालिब करे। यदि उसका प्रबल गुमान यह है कि वह दूसरी रकात है, तो उसी तरह नमाज़ पढ़े। और अगर प्रबल गुमान हुआ कि वह तीसरी रकात है, तो अपने कायदे के बारे में सोचे। यदि उसे प्रबल गुमान यह हो कि दो रकातों के बाद कायदा नहीं किया, तो नमाज़ फासिद होगी। और अगर किसी तरफ प्रबल गुमान न हुआ, तो भी नमाज़ फासिद होगी।

और इसी तरह अगर चार रकातों वाली नमाज़ में यह शक हुआ कि वह चौथी है या पांचवीं, तब भी यही हुक्म है। और अगर यह शक हुआ कि तीसरी है या पांचवीं, तो वैसा ही करे जैसा फज्र की नमाज़ के बारे में बताया गया है, यानी कायदे की तरफ लौटे, फिर एक रकात पढ़े और तशहुद पढ़े, फिर खड़ा हो और एक रकात पढ़े और कायदा करे और सजदा-ए-सह्व करे। अगर वित्र की नमाज़ में कयाम की स्थिति में यह शक हुआ कि वह दूसरी रकात है या तीसरी, तो उस रकात को कुनूत पढ़कर पूरा करे और कायदा करे, फिर खड़ा होकर एक रकात और पढ़े और उसमें भी कुनूत पढ़े। यही मुख़्तार (पसंदीदा मत) है। यहाँ तक इबारत 'खुलासा' की थी। और यह समझना भी ज़रूरी है कि शक की सभी सूरतों में सजदा-ए-सह्व वाजिब होता है, चाहे प्रबल गुमान पर अमल करे या कम की तरफ जाए। यह 'बहरुल राइक' में 'फतह अल-कदीर' से नक़ल किया गया है।

अगर नमाज़ में यह शक हो कि तीन रकातें पढ़ी हैं या चार और उसमें बहुत देर तक सोचता रहा, फिर यकीन हो गया कि उसने तीन रकातें पढ़ी हैं, तो यदि इस सोच की वजह से किसी रुकन को अदा करने में कोई कमी आई कि नमाज़ पढ़ता रहा और सोचता रहा, तो उस पर सजदा-ए-सह्व वाजिब न होगा। और अगर उसका सोचना बहुत देर तक रहा, यहाँ तक कि एक रकात या सजदे में खलल पड़ा, या रुकू और सजदे में था और देर तक सोचता रहा और उसकी सोच की वजह से उसकी स्थिति में परिवर्तन हुआ, तो इस्तिहसान (विवेक) के हुक्म के अनुसार सजदा-ए-सह्व वाजिब होगा। 'मुहीत' में लिखा है कि अगर नमाज़ में उसे यह प्रबल गुमान हुआ कि उसे ह़दथ (अशुद्धि) हुई है और उसने मस़ह नहीं किया था, फिर उसे यकीन हुआ और कोई शक न रहा, उसके बाद उसे यकीन हुआ कि उसे ह़दथ नहीं हुई है या उसने वास्तव में मस़ह कर लिया है, तो अबू बकर ने कहा है कि यदि उसने अशुद्धि या मस़ह न करने की निश्चितता की स्थिति में कोई रुकन अदा कर लिया था, तो वह फिर से नमाज़ पढ़े, अन्यथा वही नमाज़ जारी रखे। यह 'फतवा काज़ी खान' में लिखा है।

और अगर जानता है कि एक रुकन अदा हो चुका था, फिर यह शक हुआ कि उसने शुरू की तकबीर कही थी या नहीं, या यह शक हुआ कि ह़दथ हुई है या नहीं, या यह शक हुआ कि कपड़े पर नजासत (गन्दगी) लगी है या नहीं, या यह शक हुआ कि सर का मस़ह किया है या नहीं, तो यदि यह शक पहली ही बार हुआ है, तो फिर से नमाज़ पढ़े, अन्यथा नमाज़ पढ़ता रहे और उस पर वुज़ू करना या कपड़ा धोना वाजिब न होगा। यह 'फतह अल-कदीर' में लिखा है। 'फतवा अताबिया' में है कि अगर नमाज़ के अंदर यह शक हुआ कि मुसाफिर (यात्री) है या मुकीम (निवासी), तो चार रकातें पढ़े और एहतियात के तौर पर दूसरी रकात में कायदा करे। यह 'तातार्खानिया' में लिखा है। कोई व्यक्ति इमामत कर रहा था और जब दो रकातें पढ़ चुका और दूसरी रकात का सजदा...

मसला-ए-ज़ुफर: यह शब्द व्यंग्य के रूप में (कितना बढ़िया) बोला जाता है। इमाम अबू यूसुफ रह. ने जब इमाम मुहम्मद रह. का मत सुना तो कहा, "कितना बढ़िया, जो नमाज़ फासिद हुई थी उसे दोगुना दुरुस्त कर दिया," यानी यह कार्य आश्चर्यजनक है। १२

واجب ہے اور جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے تو بقدر تشہد قعدہ کرے پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت اور پڑھ لے اگر فجر کی نماز کے سجدہ میں شک ہوا کہ اس نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین تو اگر پہلے سجدہ میں ہے تو اس کو نماز کا درست کر لینا ممکن ہے اس لئے کہ اس نے دو رکعتیں پڑھی ہیں تو یہ دوسری رکعت ہے اس کا تمام کرنا اس پر واجب ہے پس نماز جائز ہوگی اور اگر تیسری رکعت ہے تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ جب اس کو پہلے سجدہ میں یاد آ گیا تو وہ سجدہ کالعدم ہو گیا جیسے کہ پانچویں رکعت کے پہلے سجدہ میں حدث ہونے سے کالعدم ہو جاتا تھا اور یہ مسئلہ مسئلہ زفرؒ کہلاتا ہے اور اگر یہ شک دوسرے سجدہ میں ہوا تو نماز اس کی فاسد ہو گئی اگر فجر کی نماز میں یہ شک ہوا کہ دوسری رکعت ہے یا تیسری پس اگر کسی صورت پر گمان غالب نہیں ہے تو اگر قیام میں ہے تو فوراً بیٹھ جائے پھر کھڑا ہو اور ایک رکعت پڑھے اور قعدہ کرے اور اگر قعدہ میں ہے اور یہی شک ہوا تو گمان غالب کرے تو اگر گمان غالب اس کا یہ ہے کہ وہ دوسری رکعت ہے تو اس طرح نماز پڑھے اور اگر گمان غالب ہوا کہ وہ تیسری رکعت ہے تو اپنے قعدہ کو سوچے اگر اس کو گمان غالب یہ ہو کہ دو رکعتوں کے بعد قعدہ نہیں کیا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر کسی طرف گمان غالب نہ ہوا تو بھی نماز فاسد ہوگی۔

اور اسی طرح اگر چار رکعتوں کی نماز میں یہ شک ہوا کہ وہ چوتھی یا پانچویں ہے تب بھی یہی حکم ہے اور اگر یہ شک ہوا کہ تیسری یا پانچویں ہے تو اس طرح عمل کرے جیسے ہم فجر کی نماز کی بابت ذکر کر چکے ہیں یعنی قعدہ کی طرف عود کرے پھر ایک رکعت پڑھے اور تشہد پڑھے پھر کھڑا ہو اور ایک رکعت پڑھے اور قعدہ کرے اور سہو کا سجدہ کر لے اگر وتر کی

نماز میں حالت قیام میں یہ شک ہوا کہ وہ دوسری رکعت ہے یا تیسری تو اس رکعت کو قنوت پڑھ کر تمام کرے اور قعدہ کرے پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت اور پڑھے اور اس میں بھی قنوت پڑھے یہی مختار ہے یہاں تک کہ عبارت خلاصہ کی تھی اور اس کا سمجھ لینا بھی ضرور ہے کہ شک کی سب صورتوں میں سہو کا سجدہ واجب ہوتا ہے خواہ گمان غالب پر عمل کرے خواہ کمی کی جانب اختیار کرے یہ بحر الرائق میں فتح القدیر سے نقل کیا ہے اور اگر نماز میں یہ شک ہو کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار اور اس میں بہت دیر تک فکر کرتا رہا پھر یقین ہو گیا کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں پس اگر اس تفکر کی وجہ سے کسی رکن کے ادا کرنے میں یہ نقصان ہوا کہ نماز پڑھتا رہا اور فکر کرتا رہا تو اس پر سجدہ سہو واجب نہ ہوگا اور اگر اس کا تفکر بہت دیر تک رہا یہاں تک کہ ایک رکعت میں یا سجدہ میں خلل پڑا یا رکوع و سجدہ میں تھا اور دیر تک اس میں سوچتا رہا اس کے تفکر کی وجہ سے اس کے حال میں تغییر ہوا تو بحکم استحسان سجدہ سہو واجب ہو گا محیط میں لکھا ہے اور اگر نماز میں اس کو یہ گمان غالب ہوا کہ اس کو حدث ہوا ہے اس نے مسح نہیں کیا تھا پھر اس کا یقین ہوا اور کچھ شک نہ ہوا اس کے بعد پھر اس کو یہ یقین ہوا کہ اس کو حدث نہیں ہوا یا بیشک اس نے مسح کر لیا ہے تو ابوبکر نے کہا ہے کہ اس نے حدث یا مسح نہ کرنے کی یقین کی حالت میں کوئی رکن ادا کر لیا تھا تو پھر از سر نو نماز پڑھے ورنہ وہی نماز پڑھتا رہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر جانتا ہے کہ ایک رکن ادا ہو چکا تھا پھر یہ شک ہوا کہ اس نے شروع کی تکبیر کہی تھی یا نہ کہی تھی یا یہ شک ہوا کہ حدث ہوا ہے یا نہیں یا یہ شک ہوا کہ کپڑے کو نجاست لگی ہے یا نہیں یا یہ شک ہوا کہ سر کا مسح کیا ہے یا نہیں تو اگر یہ شک اول ہی بار ہوا ہے تو از سر نو نماز پڑھے ورنہ نماز پڑھتا رہے اور اس پر وضو کرنا یا کپڑا دھونا واجب نہ ہوگا یہ فتح القدیر میں لکھا ہے فتاویٰ عتابیہ میں ہے کہ اگر نماز کے اندر یہ شک ہوا کہ مسافر ہے یا مقیم ہے تو چار رکعتیں پڑھے اور احتیاطاً دوسری رکعت میں

قعدہ کرے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے کوئی شخص امامت کرتا تھا اور جب دو رکعتیں پڑھ چکا اور دوسری رکعت کا سجدہ!

مسئلہ زفر۔ یہ لفظ بطور طعنہ کے (کیا خوب) بولتے ہیں۔ ابویوسفؒ نے جب امام محمدؒ کا قول سنا تو کہا کہ کیا خوب جو نماز فاسد ہوئی اُس کو دگنے درست کر دیا ہے یعنی یہ عمل عجیب ہے ۱۲

...completed. Then if he becomes doubtful whether it is the first, second, third, or fourth rak'ah, he should look towards his followers (muqtadis). If they stand up, he should stand; if they remain sitting, he should sit. There is no harm in relying on them, and no error of forgetfulness (suhw) will be incurred. This is mentioned in 'Al-Muhit'. If the Imam is in doubt and two reliable persons inform him, he should accept their word. If a person was praying alone or was an Imam, and after performing Salam, a reliable person informed him that he had prayed three rak'ahs of Zuhr, the jurists stated that if the person praying believed in his own estimation that he had prayed four rak'ahs, he should not rely on the informer's statement; this is written in 'Al-Muhit'. In 'Az-Zahiriyyah', it is mentioned that Imam Muhammad bin Hasan said, "I repeat the prayer in every case upon the information of a reliable person," as recorded in 'At-Tatarkhaniyyah'. If the person praying is unsure whether the informer is truthful or lying, it is narrated from Imam Muhammad that he should repeat the prayer as a precaution. If he doubts the statement of two reliable persons, he should also repeat the prayer. If the informer is not reliable, his word should not be trusted; this is written in 'Al-Muhit'.

Chapter Nine Regarding the Prostration of Recitation (Sajdah al-Tilawah)

There are fourteen verses of prostration (sajdah) in the Quran, as mentioned in 'Al-Hidayah'. 1. In Surah Al-A'raf, at the end of the verse: "Innal-lazeena 'inda rabbika la yastakbiroona 'an 'ibadatihi wa yusabbihoonahu wa lahu yasjudoon." 2. In Surah Ar-Ra'd, at the verse: "Wa lillahi yasjudu man fis-samawati wal-ardi tau'an wa karhan wa zilaluhum bil-ghuduwwi wal-asal." 3. In Surah An-Nahl, at the verse: "Wa lillahi yasjudu ma fis-samawati wa ma fil-ardi min dabbatin wal-malaikatu wa hum la yastakbiroon." 4. In Surah Bani Isra'il, at the verse: "Innal-lazeena ootul-'ilma min qablihi iza yutla 'alaihim yakhirroona lil-azqani sujjadan wa yaqooloona subhana rabbina in kana wa'du rabbina lamaf'oola." 5. In Surah Maryam, at the verse: "Iza tutla 'alaihim ayatur-rahmani kharroo sujjadan wa bukia." 6. In Surah Al-Hajj, at the verse: "Alam tara annallaha yasjudu lahu man fis-samawati wa man fil-ardi wash-shamsu wal-qamaru wan-nujoomu wal-jibalu wash-shajaru wad-dawabbu wa kaseerun minan-nasi wa kaseerun haqqa 'alaihil-'azabu wa may yuhinillahu fama lahu mim mukrimin innallaha yaf'alu ma yashaa." 7. In Surah Al-Furqan, at the verse: "Wa iza qeela lahum usjudoo lirrahmani qaloo wa mar-rahmanu anasjudu lima tamuruna wa zadahum nufoora." 8. In Surah An-Naml, at the verse: "Wa ya'lamu ma tukhfoona wa ma tu'linoon." 9. In Surah Al-M Tanzil (Surah As-Sajdah), at the verse: "Innama yum'inu bi ayatinallazeena iza zukkiroo biha kharroo sujjadan wa sabbahoo

bihamdi rabbihim wa hum la yastakbiroon." 10. In Saad (Surah Sad), at the verse: "Fastaghfara rabbahu wa kharra raki'an wa anab." 11. In Surah Ha-Meem (Ha-Meem As-Sajdah/Fussilat), at the word "La yasamoon." 12. In Surah An-Najm, at the words "Fasjudoo lillahi wa'budoo." 13. In Surah Izas-samaun shaqqat (Surah Al-Inshiqaq), at the verse: "Fama lahum la yum'inoon wa iza quria 'alaihimul qur'anu la yasjudoon." 14. In Surah Iqra (Surah Al-Alaq), at the verse: "Wasjud waqtarib."

This is mentioned in 'Al-Ayni'. Prostration is mandatory (wajib) for both the reciter and the listener at these places, whether the listener intended to hear the Quran or not, as stated in 'Al-Hidayah'. If someone recites a verse of sajdah, it will not become mandatory merely by moving the lips; it becomes mandatory when the letters are articulated correctly such that a sound is produced which the person himself can hear or someone putting their ear close to his mouth can hear. This is mentioned in 'Fatawa Qazi Khan'. If one recites a verse of sajdah but omits the final letter, sajdah is not required. Similarly, if only the specific word for sajdah is recited, it is not required. However, if more than half of the verse is recited along with the word of sajdah, then it becomes mandatory. It is stated in 'Mukhtasar al-Bahr' that if one recites "Wasjud" and then falls silent, and does not recite "Waqtarib," sajdah still becomes mandatory; this is mentioned in 'At-Tabyin'. If a person hears the complete verse of sajdah from a group such that he hears one letter from each person, the prostration of recitation does not become mandatory for him.

...कर चुका फिर उसे संदेह हुआ कि पहली रक़अत है या दूसरी या तीसरी या चौथी, तो अपने मुक़्तदियों (अनुयायियों) का ध्यान करे और अगर वे खड़े हो जाएँ तो खड़ा हो जाए और वे बैठ जाएँ तो बैठ जाए, इस पर भरोसा करने में कोई हर्ज नहीं है और इस पर सह्व (भूल) नहीं होगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर इमाम को संदेह हुआ और दो विश्वसनीय व्यक्तियों ने उसे सूचना दी तो उनकी बात मान ले। कोई अकेला नमाज़ पढ़ रहा था या इमाम था और जब उसने सलाम फेरा तो एक विश्वसनीय व्यक्ति ने सूचना दी कि तुमने ज़ुहर की तीन रक़अतें पढ़ी हैं, तो फ़क़ीहों ने कहा कि अगर नमाज़ पढ़ने वाले ने अपनी राय में चार रक़अतें पढ़ी हैं, तो उस सूचना देने वाले की बात का कोई भरोसा न करे, यह 'मुहीत' में लिखा है। और 'ज़हीरिया' में है कि इमाम मुहम्मद बिन हसन ने कहा है कि मैं एक विश्वसनीय व्यक्ति की सूचना से हर स्थिति में नमाज़ दोबारा पढ़ लेता हूँ, यह 'तातारा़ख़ानिया' में लिखा है। अगर नमाज़ पढ़ने वाले को सूचना देने वाले के बारे में संदेह हुआ कि वह सच्चा है या झूठा, तो इमाम मुहम्मद से रिवायत है कि वह एहतियातन नमाज़ दोबारा पढ़े, और अगर दो विश्वसनीय व्यक्तियों की बात में संदेह किया तो भी नमाज़ दोबारा पढ़े, और अगर सूचना देने वाला विश्वसनीय नहीं है तो उसकी बात का भरोसा न करे, यह 'मुहीत' में लिखा है।

नवां अध्याय सजदा-ए-तिलावत के वर्णन में

क़ुरआन में तिलावत के चौदह सजदे हैं, यह 'हिदाया' में लिखा है। १. सूरह आराफ़ के अंत में इस आयत पर: "इन्नल्लज़ीना इंदा रब्बिका ला यस्तक्बिरूना अन इबादतिही व युसब्बिहूना व लहू यसजुदुन"। २. सूरह राद में इस आयत पर: "व लिल्लाहि यसजुदु मन फिस समावाति वल अर्ज़ि तौअन व करहन व ज़िलालुहुम बिल गुदुव्वि वल आसाल"। ३. और सूरह नहल में इस आयत पर: "व लिल्लाहि यसजुदु मा फिस समावाति व मा फ़िल अर्ज़ि मिन दाब्बतिन वल मलाइकतु व हुम ला यस्तक्बिरून"। ४. और सूरह बनी इस्राईल में इस आयत पर: "इन्नल्लज़ीना ऊतुल इल्मा मिन क़ब्लिही इज़ा युतला अलैहिम यख़िररूना लिल अज़क़ानि सुज्जदन व यक़ूलूना सुबहाना रब्बिना इन काना वअदु रब्बिना लमफ़ऊला"। ५. और सूरह मरयम में इस आयत पर: "इज़ा तुतला अलैहिम आयातुर रह़मानि ख़र्रू सुज्जदन व बुकिया"। ६. सूरह हज में इस आयत पर: "अलम तरा अन्नल्लाहा यसजुदु लहू मन फिस समावाति व मन फ़िल अर्ज़ि वश शम्सु वल क़मरु वन नुजूमु वल जिबालु वश शजरु वद दवाब्बु व कसीरुन मिनन नासि व कसीरुन ह़क़्क़ा अलैहिल अज़ाबु वमय युहिनिल्लाहु फ़मा लहू मिम मुकरिमिन इन्नल्लाहा यफ़अलु मा यशाअ"। ७. सूरह फ़ुरक़ान में इस आयत पर: "व इज़ा क़ीला लहुम उसजुदू लिर रह़मानि क़ालू व मर रह़मानु अनसजुदु लिमा तामुरुना व ज़ादहुम नफ़ूरा"। ८. सूरह

नमल में इस आयत पर: "व यअलमु मा तुख़फ़ूना व मा तुअलिनून"। ९. सूरह अलम तनज़ील (सूरह सजदा) में इस आयत पर: "इन्नमा युमिनु बि आयातिनल्लज़ीना इज़ा ज़ुक्किरू बिहा ख़र्रू सुज्जदन व सब्बहू बिह़म्दि रब्बिहिम व हुम ला यस्तक्बिरून"। १०. साद (सूरह साद) में इस आयत पर: "फ़स्तगफ़रा रब्बहा व खर्रा राकिअन व अनाब"। ११. सूरह हाम (हाम अस-सजदा/फ़ुस्सिलत) में "ला यसअमून" शब्द पर। १२. सूरह वन-नज्म में "फ़सजुदू लिल्लाहि वअ्बुदू" शब्द पर। १३. सूरह इज़ास्सामाउन शक्क़त (सूरह इनशिकाक़) में इस आयत पर: "फ़मा लहुम ला युमिनून व इज़ा क़ुरिआ अलैहिमुल् क़ुरआनु ला यसजुदुन"। १४. सूरह इक़रा (सूरह अलक़) में इस आयत पर: "वसजुद वक़्तरिब"।

यह 'ऐनी' में लिखा है। इन स्थानों पर पढ़ने और सुनने वाले पर सजदा वाजिब (अनिवार्य) है, चाहे क़ुरआन सुनने का इरादा हो या न हो, यह 'हिदाया' में लिखा है। अगर किसी ने सजदे की आयत पढ़ी, तो केवल होंठों के हिलने से सजदा वाजिब नहीं होगा, बल्कि तब वाजिब होगा जब वह सही अक्षर निकाले और उससे ऐसी आवाज़ पैदा हो जिसे वह स्वयं सुन सके या कोई और व्यक्ति जो उसके मुँह के पास कान लगा दे वह सुन सके, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। अगर सजदे की आयत पढ़ी और उसका अंतिम अक्षर नहीं पढ़ा तो सजदा न करे, और अगर केवल वह अक्षर पढ़ा जिस पर सजदा होता है तब भी सजदा न करे, लेकिन यदि आयत का अधिकांश हिस्सा सजदा शब्द के साथ पढ़ लिया तो सजदा वाजिब होगा। 'मुख्तसरुल बहर' में है कि अगर "वसजुद" पढ़ा और चुप हो गया और "वक़्तरिब" नहीं पढ़ा तो सजदा वाजिब होगा, यह 'तब्बीन' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने पूरी सजदे की आयत एक समूह से इस तरह सुनी कि हर व्यक्ति से एक-एक अक्षर सुना, तो उस पर सजदा-ए-तिलावत वाजिब नहीं होगा।

کر چکا پھر اس کو شک ہوا کہ پہلی رکعت ہے یا دوسری یا تیسری یا چوتھی تو اپنے مقتدیوں کی طرف لحاظ کرے اور اگر وہ کھڑے ہو جائیں تو کھڑا ہو جائے اور وہ بیٹھ جائیں تو بیٹھ جائے اس پر اعتماد کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں اور اس پر سہو نہ ہو گا یہ محیط میں لکھا ہے اگر امام کو شک ہوا اور دو معتبر شخصوں نے اس کو خبر دی تو ان کا قول اختیار کرے کوئی تنہا نماز پڑھتا تھا یا امام تھا اور جب اس نے سلام پھیرا تو ایک معتبر شخص نے خبر دی کہ تو نے ظہر کی تین رکعتیں پڑھی ہیں تو فقہا نے کہا کہ اگر نماز پڑھنے والے نے اپنے رائے میں چار رکعتیں پڑھی ہیں تو اس خبر دینے والے کے قول کا کچھ اعتبار نہ کرے یہ محیط میں لکھا ہے اور ظہیر یہ میں ہے کہ امام محمدؒ بن حسن نے کہا ہے کہ میں ایک معتبر شخص کے خبر دینے سے ہر صورت میں نماز کا اعادہ کر لیتا ہوں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اگر نماز پڑھنے والے کو خبر دینے میں شک ہوا کہ وہ سچا ہے یا جھوٹا تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وہ احتیاطاً نماز کا اعادہ کرے اور اگر دو معتبر شخصوں کے قول میں شک کیا تو بھی نماز کا اعادہ کرے اور اگر خبر دینے والا معتبر نہیں تو اس کے قول پر اعتبار نہ کرے یہ محیط میں لکھا ہے۔

نواں باب سجدہ تلاوت کے بیان میں

قرآن میں تلاوت کے چودہ سجدہ ہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ ۱۔ سورہ اعراف کے آخر میں اس آیت پر: "ان الذین عند ربك لا یستکبرون عن عبادته ویسبحونه وله یسجدون"۔ ۲۔ سورہ رعد میں اس آیت پر: "وللہ یسجد من فی السموات والارض طوعا وکرھا وظلالھم بالغدو والآصال"۔ ۳۔ اور سورہ نحل میں اس آیت پر: "وللہ یسجد ما فی السموات وما فی الارض من دابته والملٰئکۃ وھم لایستکبرون"۔ ۴۔ اور سورہ بنی اسرائیل میں اس آیت پر: "ان الذین اوتوا العلم من قبلہ اذا یتلی علیہم یخرون للاذقان

سجدا و یقولون سبحان ربنا ان کان وعد ربنا لمفعولا"۔ ۵۔ اور سورہ مریم میں اس آیت پر: "اذا تتلی علیہم آیات الرحمن خروا سجدا و بکیا"۔ ۶۔ سورہ حج میں اس آیت پر: "الم تر ان اللہ یسجد لہ من في السموات و من فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیر من الناس وکثیر حق علیہ العذاب ومن یہن اللہ فمالہ من مکرم ان اللہ یفعل مایشاء"۔ ۷۔ سورہ فرقان میں اس آیت پر: "واذا قیل لہم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن انسجد لما تامرنا وزادہم نفورا"۔ ۸۔ سورہ نمل میں اس آیت پر: "ویعلم ماتخفون و ما تعلنون"۔ ۹۔ سورہ الم تنزیل میں اس آیت پر: "انما یو من بآیاتنا الذین اذا ذکر وبہا خروا سجدا وسبحو الحمد ربہم وھو لا یستکبرون"۔ ۱۰۔ ص میں اس آیت پر: "فاستغفر ربہ وخر راکعا واناب"۔ ۱۱۔ سورہ حم میں "لا یسامون" کے لفظ پر۔ ۱۲۔ سورہ والنجم میں "فاسجد واللہ واعبد" کے لفظ پر۔ ۱۳۔ سورہ اذا السماء انشقت میں اس آیت پر: "فما لہم لا یومنون واذا قر علیہم القرآن لایسجدون"۔ ۱۴۔ سورہ اقراء میں اس آیت پر: "واسجد واقترب"۔

یہ عینی میں لکھا ہے ان مقاموں پر پڑھنے اور سننے والے پر سجدہ واجب ہے خواہ قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر کسی نے سجدہ کی آیت پڑھی تو اس پر صرف ہونٹوں کے ہلانے سے سجدہ واجب نہ ہوگا اور اس وقت واجب ہوگا جب وہ صحیح حروف نکالے اور اس سے ایک آواز پیدا ہو کہ جس کو مرد خود سن لے یا اور کوئی شخص جو اس کے منہ کے پاس کان لگا دے وہ سن لے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر سجدہ کی آیت پڑھی اور اس کے آخر کا حرف نہ پڑھا تو سجدہ نہ کرے اور اگر صرف حرف پڑھا جس پر سجدہ ہوتا ہے تو بھی سجدہ نہ کرے لیکن آدمی سے زیادہ آیت سجدہ کی حرف سجدہ کے ساتھ پڑھ لے تو سجدہ واجب ہوگا اور مختصر البحر میں ہے کہ اگر واسجد پڑھا اور خاموش ہو گیا اور واقترب نہ پڑھا تو سجدہ واجب ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے کسی شخص نے پوری آیت سجدہ کی ایک جماعت سے اس طرح سنی کہ ایک ایک شخص سے ایک ایک حرف سنا تو اس پر سجدہ تلاوت واجب نہ ہوگا۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 368 Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

...because he did not hear it from a reciter; this is written in Fatawa Qadi Khan. The fundamental principle regarding the obligation (Wajib) of the prostration (Sajdah) is that whoever is eligible for the obligation of prayer, whether as performance (ada) or as a makeup (qada), is also eligible for the obligation of the prostration of recitation (Sajdah al-Tilawah), otherwise not. This is stated in Al-Khulasah. Even if the reciter is a non-believer (Kafir), insane, a child, or a woman in her menses (Hayd) or post-partum bleeding (Nifas), or if she became pure after less than ten days of menses or less than forty days of post-partum bleeding and then recited, the prostration of recitation shall not be obligatory. Similarly, it shall not be obligatory for the listener. However, if a sane, adult Muslim hears it, the prostration becomes obligatory for him. If someone recites or hears verses of prostration while without ritual ablution (Wudu) or in a state of major ritual impurity (Janabah), prostration remains obligatory for them. The same rule applies to the sick. If the verse of prostration is heard from an animal, prostration shall not be obligatory; this is the chosen (mukhtar) opinion. If heard from a person who is asleep, the correct (sahih) view is that prostration shall be obligatory. If someone recites the verse of prostration loudly inside a dome and the sound echoes back, and someone hears that echo, prostration shall not be obligatory for the listener; this is written in Al-Khulasah. A person who was asleep and is later informed that he recited the verse of prostration while sleeping, the prostration shall be obligatory for him; in Nisab, it says this is the most correct (asah) view, and this is written in Tatar-Khaniyyah. If someone recites a verse of prostration while intoxicated and it becomes obligatory for the listeners, this is mentioned in Muhit al-Sarakhsi. If a woman recited a verse of prostration during prayer but had not yet performed the prostration when her menses started, the obligation of that prostration is dropped for her; this is written in Al-Muhit. If a person recited a verse of prostration in a voluntary (nafl) prayer and performed the prostration, but then his prayer became invalid and its makeup (qada) became obligatory, repeating the prostration is not necessary. Similarly, if a Muslim recites a verse of prostration and then—God forbid—apostatizes (murtad) and subsequently returns to Islam, the prostration is not obligatory for him. Writing the Quran does not make prostration obligatory; this is stated in Fatawa Qadi Khan. If the verse of prostration is recited in Persian, prostration is obligatory for both the reciter and the listener, whether the listener understands it or not. This ruling applies when the listener is informed that a verse of prostration has been recited. According to the Sahibayn (Imam Abu Yusuf

and Imam Muhammad), if the listener knows it is the Quran being recited, prostration is mandatory, otherwise not; this is written in Al-Khulasah. Some scholars have stated it is obligatory by consensus (ijma), and this is the correct view; this is written in Muhit al-Sarakhsi. If the Quran is recited in Arabic, prostration is mandatory in every circumstance.

However, as long as it is not known, the person is excused for the delay. If a deaf person recites the verse of prostration and does not hear it himself, prostration is obligatory for him; this is written in Al-Khulasah. If one recites the verse of prostration backwards (reversing the words), prostration shall not be obligatory; this is written in Al-Sirajiyyah. If the Imam recites a verse of prostration, he should perform the prostration, and the followers (muqtadi) should also prostrate with him, whether they hear it or not, and whether it is a loud (jahr) prayer or a silent (ahista) prayer. However, it is recommended (mustahabb) not to recite a verse of prostration in silent prayers. If a stranger (someone not in the congregation) hears the verse of prostration from the Imam and does not join the prayer afterwards, prostration is obligatory for him; this is written in Jawahir al-Nayyirah and is the correct view as stated in Al-Hidayah. If a person hears a verse of prostration from an Imam and joins the prayer with him before the Imam performs the prostration, he should prostrate with him. If he joins after the Imam has performed it, he should not perform it then; this rule applies if he joins by the end of that same rak'ah. But if he joins in the second rak'ah, he should perform the prostration after finishing his prayer; this is written in Al-Kafi and Al-Nihayah. If a follower (muqtadi) recites the verse of prostration, it is not obligatory for the Imam or the other followers, neither during the prayer nor after it; this is written in Siraj al-Wahaj. If a person praying hears a verse of prostration from an external person who is not part of the prayer, he should perform the prostration after completing the prayer. If he performs it during the prayer, it will not be sufficient, though his prayer will not be invalidated; this is written in Al-Tahdhib and is the correct view as stated in Al-Khulasah. This ruling applies when the person praying hears the verse of prostration from an external person and is not a follower himself, provided he had not already recited that verse himself, and if he had previously recited it...

इस कारण कि उसने किसी तिलावत करने वाले से नहीं सुना, यह फ़तावा काज़ी खान में लिखा है। और सजदा के वाजिब होने में मूल नियम यह है कि जिस व्यक्ति में नमाज़ वाजिब होने की योग्यता हो, चाहे वह अदा (समय पर अदा करना) के रूप में हो या कज़ा (छूटी हुई नमाज़) के रूप में, उसमें सजदा-ए-तिलावत के वाजिब होने की भी योग्यता है, अन्यथा नहीं। यह 'खुलासा' में लिखा है। यहाँ तक कि यदि तिलावत करने वाला काफ़िर हो या पागल या बच्चा या ऐसी स्त्री जो मासिक धर्म (हैज़) या प्रसवोपरांत स्थिति (निफ़ास) में हो, या उसने दस दिन से कम हैज़ या चालीस दिन से कम निफ़ास से पवित्र होकर तिलावत की, तो सजदा-ए-तिलावत अनिवार्य (लाज़िम) न होगा। इसी प्रकार सुनने वाले पर भी अनिवार्य न होगा। और यदि किसी मुसलमान, बुद्धिमान और वयस्क (आक़िल-बा़लिग़) ने इसे सुना तो उस पर सजदा वाजिब हो गया। और यदि बिना वज़ू या जनाबत की स्थिति में सजदा की आयतें पढ़ीं या सुनीं, तो उन पर भी सजदा वाजिब होगा। और रोगी का भी यही नियम है। यदि किसी पशु से सजदा की आयत सुनी तो सजदा वाजिब न होगा, यही पसंदीदा (मुख़्तार) राय है। और यदि सोते हुए व्यक्ति से सुनी तो सही बात यह है कि सजदा वाजिब होगा। यदि किसी ने गुंबद के अंदर आवाज़ लगाकर सजदा की आयत पढ़ी और वहाँ से वह आवाज़ गूँजकर लौटी और वह गूँज किसी ने सुनी तो उस पर सजदा वाजिब न होगा, यह 'खुलासा' में लिखा है। जो व्यक्ति सो रहा था और उसे सूचित किया जाए कि उसने सोते में सजदा की आयत पढ़ी थी, तो उस पर सजदा वाजिब होगा और 'निसा़ब' में है कि यही अधिक सही (अ़सह) है, यह 'ता़तारख़ानिया' में लिखा है। और यदि नशे की अवस्था में किसी ने सजदा की आयत पढ़ी और इस कारण सुनने वालों पर सजदा वाजिब हो गया, यह 'मुहीत़-ए-सरख़सी' में लिखा है। और यदि किसी स्त्री ने नमाज़ में सजदा की आयत पढ़ी और सजदा करने से पहले ही उसे मासिक धर्म (हैज़) शुरू हो गया, तो वह सजदा उससे गिर गया (साक़ित हो गया), यह 'मुहीत़' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने नफ़्ल नमाज़ में सजदा की आयत पढ़ी और उसका सजदा कर लिया, फिर उसकी नमाज़ दूषित (फ़ासिद) हो गई और उसकी कज़ा वाजिब हुई, तो सजदा को दोहराना अनिवार्य न होगा। इसी प्रकार यदि किसी मुसलमान ने सजदा की आयत पढ़ी फिर वह—अल्लाह न करे—धर्मत्यागी (मुरतद) हो गया, फिर दोबारा मुसलमान हुआ, तो उस पर सजदा वाजिब नहीं होगा। कुरान लिखने से सजदा वाजिब नहीं होता, यह फ़तावा काज़ी खान में लिखा है। यदि सजदा की आयत फ़ारसी में पढ़ी तो पढ़ने वाले और सुनने वाले पर सजदा वाजिब होगा, चाहे सुनने वाला उसे समझे या न समझे। यह आदेश तब प्रभावी है जब सुनने वाले को सूचित किया जाए

कि सजदा की आयत पढ़ी गई है। 'साहिबैन' (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मोहम्मद) के अनुसार यदि सुनने वाला जानता है कि वह कुरान पढ़ रहा है तो सजदा अनिवार्य होगा, अन्यथा नहीं; यह 'खुलासा' में लिखा है। और कुछ विद्वानों ने कहा कि यह सर्वसम्मति (इज्मा) से वाजिब होगा, यही सही है; यह 'मुहीत़-ए-सरख़सी' में लिखा है। यदि अरबी में कुरान पढ़ा गया तो हर स्थिति में सजदा अनिवार्य होगा।

लेकिन जब तक ज्ञात न हो, उस समय तक विलंब करने में वह क्षम्य होगा। और यदि किसी बहरे ने सजदा की आयत पढ़ी और स्वयं उसे नहीं सुना तो उस पर सजदा वाजिब होगा, यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि सजदा की आयत को उलटकर (पीछे से) पढ़ा गया तो सजदा वाजिब न होगा, यह 'सिराजिया' में लिखा है। यदि इमाम सजदा की आयत पढ़े तो वह सजदा करे और मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाले) भी उसके साथ सजदा करें, चाहे वे उसे सुनें या न सुनें, चाहे वह ज़ोर से (जहर) पढ़ी जाने वाली नमाज़ हो या धीरे (आहिस्ता) पढ़ी जाने वाली। परंतु उत्तम (मुस्तहब) यह है कि धीरे पढ़ी जाने वाली नमाज़ में सजदा की आयत न पढ़ी जाए। यदि इमाम से किसी बाहरी व्यक्ति ने सजदा की आयत सुनी जो उसके साथ नमाज़ में शामिल नहीं है और बाद में भी शामिल नहीं हुआ, तो उस पर भी सजदा अनिवार्य होगा, यह 'जवहरतुन नैय्यरा' में लिखा है और यही सही है; यह 'हिदाया' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने एक इमाम से सजदा की आयत सुनी और इमाम के सजदा करने से पहले उसके साथ नमाज़ में सम्मिलित हो गया, तो वह उसके साथ सजदा करे। और यदि वह इमाम के सजदा करने के बाद नमाज़ में प्रविष्ट हुआ तो सजदा न करे, और यह आदेश तब है जब वह उसी रकात के अंत में शामिल हो जाए। लेकिन यदि वह दूसरी रकात में शामिल हुआ तो नमाज़ पूरी करने के बाद सजदा कर ले, यह 'काफी' में लिखा है और यही 'निहाया' में लिखा है। यदि किसी मुक़्तदी ने सजदा की आयत पढ़ी तो इमाम और अन्य मुक़्तदियों पर सजदा वाजिब न होगा, न नमाज़ के दौरान और न नमाज़ के बाद, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। यदि नमाज़ पढ़ने वाले ने किसी बाहरी व्यक्ति से सजदा की आयत सुनी जो उसके साथ नमाज़ में शामिल नहीं है, तो नमाज़ से फारिग (मुक्त) होने के बाद सजदा कर ले, और यदि नमाज़ के दौरान सजदा किया तो वह पर्याप्त न होगा लेकिन उसकी नमाज़ दूषित नहीं होगी, यह 'तहज़ीब' में लिखा है और यही सही है; यह 'खुलासा' में लिखा है। यह आदेश तब है जब स्वयं नमाज़ पढ़ने वाले ने सजदा की आयत किसी बाहरी व्यक्ति से सुनी हो और वह स्वयं मुक़्तदी न हो, और उसने उस आयत को पहले न पढ़ लिया हो, और यदि उसने पहले स्वयं भी उस आयत को...

اس لئے کہ اس نے کسی تلاوت کرنے والے سے نہیں سنا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور سجدہ کے واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ جس شخص میں نماز واجب ہونے کی اہلیت ہو خواہ بطور ادا کے خواہ بطور قضا کے اس میں اہلیت سجدہ تلاوت کے واجب ہونے کی بھی ہے ورنہ نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے حتیٰ کہ اگر تلاوت کرنے والا کافر ہو یا مجنون یا طفل یا ایسی عورت جو حیض یا نفاس میں ہے یا اس نے دس دن سے کم حیض یا چالیس دن سے کم نفاس سے طاہر ہو کر تلاوت کی تو سجدہ تلاوت لازم نہ ہوگا ایسے ہی سننے والے پر بھی لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے کوئی مسلمان عاقل بالغ سنے تو اس پر سجدہ واجب ہوا اور اگر بے وضو یا جنب سجدہ کی آیتیں پڑھیں یا سنیں تو ان پر بھی سجدہ واجب ہوگا اور مریض کا بھی یہی حکم ہے اگر کسی جانور سے آیت سجدہ سنی تو سجدہ واجب نہ ہوگا یہی مختار ہے اور اگر سوتے ہوئے سے سنی تو صحیح یہ ہے کہ سجدہ واجب ہوگا اگر کسی نے گنبد کے اندر چلا کے آیت سجدہ پڑھی اور وہاں سے وہ آواز گونج کر لوٹی اور وہ آواز کسی نے سنی تو اس پر سجدہ واجب نہ ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے جو شخص سویا تھا اور اسے خبر دی جائے کہ اس نے سوتے میں آیت سجدہ پڑھی تھی تو اس پر سجدہ واجب ہوگا اور نصاب میں ہے کہ یہی اصح ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور اگر نشہ کی حالت میں کسی نے آیت سجدہ پڑھی اور اس پر اس کے سننے والوں پر سجدہ واجب ہو گیا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور عورت نے اگر نماز میں آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ نہیں کیا تھا کہ اس کو حیض ہو گیا تو وہ سجدہ اس سے ساقط ہو گیا یہ محیط میں لکھا ہے اگر کسی شخص نے نفل کی نماز میں آیت سجدہ پڑھی اور اس کا سجدہ کر لیا پھر اس کی نماز فاسد ہو گئی اور اس کی قضا واجب ہوئی تو سجدہ کا اعادہ لازم نہ ہو گا اس طرح اگر کسی مسلمان نے آیت سجدہ پڑھی پھر

معاذ اللہ وہ مرتد ہو گیا پھر مسلمان ہوا تو اس پر سجدہ واجب نہیں ہوگا قرآن کے لکھنے سے سجدہ واجب نہیں ہوتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر سجدہ کی آیت فارسی میں پڑھی تو پڑھنے والے پر اور سننے والے پر سجدہ واجب ہوگا خواہ سننے والا سمجھے یا نہ سمجھے یہ حکم اس وقت ہے کہ جب سننے والے کو خبر دی جائے کہ سجدہ کی آیت پڑھی ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر سننے والا جانتا ہے کہ وہ قرآن پڑھتا ہے تو سجدہ لازم ہوگا ورنہ لازم نہ ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اور بعضوں نے کہا کہ بالاجماع واجب ہو گا یہی صحیح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر عربی میں قرآن پڑھا تو ہر صورت میں سجدہ لازم ہوگا ۔

لیکن جب تک معلوم نہیں ہے اس وقت تک تاخیر کرنے میں معذور ہو گا اور اگر بہرے نے آیت سجدہ کی پڑھی اور خود اس کو نہ سنا تو اس پر سجدہ واجب ہو گا یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر پیچھے کر کے آیت سجدہ کی پڑھی تو سجدہ واجب نہ ہو گا یہ سراجیہ میں لکھا ہے اگر امام سجدہ کی آیت پڑھے تو سجدہ کرلے اور مقتدی بھی اس کے ساتھ سجدہ کریں خواہ سنیں یا نہ سنیں خواہ جہر کی نماز میں ہو خواہ آہستہ کی نماز میں ہو مگر مستحب یہ ہے کہ آہستہ پڑھنے کی نماز میں سجدہ کی آیت نہ پڑھے اگر امام سے کسی اجنبی شخص نے آیت سجدہ سنی جو اس کے ساتھ نماز میں نہیں ہے اور بعد کو بھی نہیں داخل ہوا اس پر بھی سجدہ لازم ہو گا یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے کسی شخص نے ایک امام سے آیت سجدہ سنی اور اس کے سجدہ کرنے سے پہلے اس کے ساتھ نماز میں شریک ہو گیا تو اس کے ساتھ سجدہ کرے اور اگر اس کے کرنے کے بعد نماز میں داخل ہوا تو سجدہ نہ کرے اور یہ حکم اس وقت ہے جب اسی رکعت کے آخر میں شامل ہو جائے لیکن اگر دوسری رکعت میں شامل ہوا تو نماز سے فارغ ہو کر سجدہ کرلے یہ کافی میں لکھا ہے اور یہی نہایہ میں لکھا ہے اگر کسی مقتدی نے آیت سجدہ پڑھی تو امام پر اور مقتدیوں پر سجدہ واجب نہ ہو گا نہ نماز میں نہ بعد نماز کے یہ سراج الوہاج میں لکھا

ہے اگر نماز پڑھنے والے نے کسی غیر شخص سے آیت سجدہ کی سنی جو اس کے ساتھ نماز میں شریک نہیں ہے تو نماز سے فارغ ہونے کے بعد سجدہ کرلے اور اگر نماز کے اندر سجدہ کیا تو کافی نہ ہوگا اور نماز اس کی فاسد نہ ہو گی یہ تہذیب میں لکھا ہے یہی صحیح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ جب خود نماز پڑھنے والے نے جو آیت سجدہ غیر شخص سے سنی اور خود مقتدی نہ ہو اس آیت کو پہلے نہ پڑھ لیا ہو اور اگر پہلے خود بھی اس آیت کو...

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① [369] Kitab al-Salah (The Book of Prayer)

If one has recited it [a verse of prostration] and then heard it and performed the prostration, according to the apparent narration (zahir al-riwayah), one should not perform a second prostration. If one heard it first and then recited it oneself, there are two narrations; Siraj al-Wahhaj has confirmed that one should not perform a second prostration, as stated in Nahr al-Faiq. If the verse of prostration is recited during prayer, and if it is in the middle of a Surah, the best practice is to prostrate, then stand back up, finish the Surah, and then perform the bowing (Ruku). If one did not prostrate but performed Ruku and made the intention for the prostration of recitation (Sajdah al-Tilawah) within that Ruku, it is permissible by way of analogy (qiyas), and this is what we adopt. If one performed neither the prostration nor the Ruku [immediately] but performed Ruku after completing the Surah with the intention of prostration, it is insufficient; the prostration of recitation will not be absolved by this Ruku. As long as the person is in prayer, performing this prostration remains obligatory (wajib). Sheikh Imam Khawahir Zada stated that if three verses are recited after the verse of prostration, the command for immediate prostration lapses, and Ruku cannot substitute for the prostration. However, Shams al-A'immah al-Halwani stated that as long as more than three verses are not recited, this ruling is not terminated; this is recorded in Fatawa Qazi Khan. If the verse of prostration is at the end of a Surah, it is preferable to perform Ruku in its stead. If one prostrates and does not perform Ruku [immediately], it is necessary to recite a small portion of the Surah after rising from the prostration. If one rose from the prostration and did not recite anything else but performed Ruku, it is permissible. If one performed neither Ruku nor prostration and proceeded further in the prayer, the prostration of recitation will not be fulfilled through Ruku, and it remains obligatory to perform it as long as one is in prayer. If the prostration verse is at the very end of a Surah and there are two or three verses following it, one has the choice to perform Ruku or prostration. If one chooses Ruku, it is permissible to do so after finishing the Surah. If one chooses to prostrate, one should then stand up, finish the Surah, and then perform Ruku; it is even better to add another Surah with it, as stated in al-Mudmarat. If one performs a separate Ruku or prostration for it immediately, one should stand back up, and it is recommended (mustahabb) not to go into Ruku again immediately but to recite two or three verses before bowing; this is written in Sharh Munyat al-Musalli, authored by Amir al-Hajj. If the verse of prostration was recited in prayer and one intended to use the Ruku for it, the intention must be made at the

time of Ruku; if the intention is not made at that time, it is insufficient. There is a disagreement among scholars regarding making the intention within the Ruku; some say it is sufficient, while others say it is not, as noted in al-Mudmarat. The more correct view (al-Azhar) is that it is not sufficient, as stated in Sharh Abu al-Karam. In al-Badai', it is stated that if the intention is made after rising from Ruku, it is unanimously insufficient, as recorded in Bahr al-Raiq. If the Imam makes the intention during Ruku after the recitation but the follower (muqtadi) does not, it will not be sufficient for the follower; the follower should prostrate after the Imam's final salutation and repeat the sitting (Qa'dah). If the sitting is omitted, the prayer becomes invalid (fasid), as recorded in al-Qunyah. There is a consensus (ijma') that the prostration of recitation is fulfilled through the prayer's prostration even if there is no specific intention for the prostration of recitation, as mentioned in al-Khulasah. If a person praying forgets the prostration of recitation at its proper time and remembers it during Ruku, prostration, or sitting, they should perform it then, return to whichever posture they were in, and according to the principle of preference (istihsan), it is commanded to repeat that posture; if not repeated, the prayer remains valid, as stated in the chapter on Forgetfulness (Sahw) in al-Zahiriyyah. If an Imam recites the verse of prostration while some people are in the mosque's courtyard, and the Imam says "Allahu Akbar" to go into the prostration of recitation, and those in the courtyard assume he said it for Ruku and thus they perform Ruku; then when the Imam says "Allahu Akbar" and rises from the prostration, they assume he is rising from Ruku and also rise with the takbir—if they did not add anything else, their prayer is not invalidated. If a person praying hears a verse of prostration from someone else outside the prayer and prostrates with that person intending to follow them, their prayer becomes invalid. Outside of prayer, it is recommended for the listener to prostrate along with the reciter.

अगर कोई पहले पढ़ चुका है, फिर सुना, फिर सजदा किया, तो ज़ाहिर रिवायत के अनुसार दूसरा सजदा न करे। और अगर पहले सुन चुका है, फिर खुद उसकी तिलावत की, तो इसमें दो रिवायतें हैं। सिराजुल वहाज में इस पर यक़ीन किया गया है कि दूसरा सजदा न करे, यह नहरुल फ़ाइक में लिखा है। अगर सजदा की आयत नमाज़ के अंदर पढ़ी, तो अगर वह सूरह के बीच में है तो अफ़ज़ल यह है कि सजदा करे फिर खड़ा हो और सूरह ख़त्म करे और रुकू करे। और अगर सजदा न किया और रुकू किया और उसी रुकू में तिलावत के सजदे की नियत कर ली, तो क़यास के अनुसार जायज़ है और इसी को हम अपनाते हैं। अगर रुकू व सजदा न किया और सूरह तमाम करने के बाद रुकू किया और सजदे की नियत की तो काफ़ी नहीं, और इस रुकू से सजदा तिलावत साक़ित (ख़त्म) न होगा और जब तक वह नमाज़ में है, उस सजदे को अदा करना उस पर वाजिब होगा। शेख इमाम ख़वाहर ज़ादा ने कहा है कि अगर आयत सजदा के बाद तीन आयतें पढ़ लीं, तो फ़ौरन सजदा करने का हुक्म जाता रहा और रुकू सजदा का स्थानापन्न (क़ायम मक़ाम) नहीं हो सकता। और शम्सुल अइम्मा हलवाई ने कहा है कि जब तक तीन आयतों से ज़्यादा न पढ़े, यह हुक्म मुन्क़ते (टूटा) नहीं होता, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और अगर आयत सजदा सूरह के अंत में है, तो अफ़ज़ल यह है कि उसके बदले में रुकू कर दे। और अगर सजदा किया और रुकू न किया, तो ज़रूरी है कि सजदे से सर उठाने के बाद थोड़ी सूरह और पढ़े। और अगर सजदे से सर उठाने के बाद कुछ और न पढ़ा और रुकू कर दिया तो जायज़ है। और अगर रुकू भी न किया और सजदा भी न किया और नमाज़ में आगे बढ़ गया, तो फिर रुकू से सजदा तिलावत अदा न होगा और जब तक नमाज़ में है, सजदा अदा करना उस पर वाजिब होगा। और अगर सजदा सूरह के आख़िर में हुआ और उसके बाद दो या तीन आयतें हों, तो उसे अधिकार है कि उसका रुकू कर ले या चाहे तो सजदा करे। और अगर उसका रुकू कर ले, तो अगर सूरह ख़त्म करके रुकू करे तो जायज़ है। और अगर उसका सजदा किया तो फिर खड़ा होकर सूरह ख़त्म करे और रुकू कर ले, और अगर उसके साथ दूसरी सूरह भी मिला दे तो अफ़ज़ल है, यह मुज़्मरात में लिखा है। और अगर फ़ौरन उसके लिए अलग रुकू या सजदा किया तो फिर खड़ा हो जाए और मुस्तहब यह है कि इसके बाद भी रुकू न कर दे बल्कि दो या तीन आयतें पढ़कर रुकू करे, यह शरह मुनियतुल मुसल्ली में लिखा है जो अमीरुल हाज की रचना है। और अगर आयत सजदा नमाज़ में पढ़ी और यह इरादा किया कि उसका रुकू करे तो रुकू करते समय उसकी नियत ज़रूरी है, और अगर रुकू करते समय यह नियत नहीं की तो काफ़ी नहीं।

और अगर रुकू के अंदर नियत की तो इसमें मशाईख़ का मतभेद है; कुछ ने कहा है कि काफ़ी है और कुछ ने कहा है कि काफ़ी नहीं, यह मुज़्मरात में लिखा है। और अज़हर (अधिक स्पष्ट) यह है कि काफ़ी नहीं, यह शरह अबुल कारम में लिखा है। और बदाइय में है कि अगर रुकू से सर उठाने के बाद नियत की तो सर्वसम्मति से काफ़ी नहीं, यह बहरुर राइक में लिखा है। और अगर इमाम ने रुकू के अंदर तिलावत के बाद नियत की और मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाले) ने नियत नहीं की, तो वह उसकी ओर से काफ़ी न होगा और इमाम के सलाम फेरने के बाद वह सजदा करे और क़ादा का एआदा (दोहराव) करे, और अगर क़ादा छोड़ दिया तो उसकी नमाज़ फ़ासिद (निरस्त) हो जाएगी, यह कुनियत में लिखा है। इस बात पर इज्मा (आम सहमति) है कि तिलावत का सजदा नमाज़ के सजदे से अदा हो जाता है भले ही तिलावत के सजदे की नियत न की जाए, यह खुलास में लिखा है। नमाज़ पढ़ने वाला अगर तिलावत का सजदा उसके मौक़े पर भूल गया, फिर उसे रुकू या सजदा या क़ादा में याद आया, तो उस समय सजदा कर ले, फिर जिस रुकन (हिस्से) में था उस रुकन में आ जाए और इस्तिहसान के अनुसार हुक्म यह है कि उस रुकन का एआदा करे और अगर एआदा न किया तो उसकी नमाज़ जायज़ होगी, यह ज़हीरिया की सहव (चूक) की फ़स्ल में लिखा है। इमाम ने आयत सजदा पढ़ी और जमात के कुछ लोग मस्जिद के सहन (आँगन) में थे। इमाम ने सजदा तिलावत में जाने के लिए तकबीर कही और उन लोगों ने जो सहन में थे, यह गुमान (अंदाज़ा) किया कि रुकू के लिए तकबीर कही है, इसलिए उन्होंने रुकू किया। और जब इमाम तकबीर कहकर सजदे से उठा तो उन लोगों ने गुमान किया कि इमाम रुकू से उठा, इसलिए उन्होंने भी रुकू से तकबीर कहकर रुकू से सर उठाया। अगर फिर कुछ ज़्यादती नहीं की तो उनकी नमाज़ फ़ासिद न होगी। नमाज़ पढ़ने वाले ने अगर किसी बाहरी व्यक्ति से आयत सजदा सुनी और उस तिलावत करने वाले के साथ सजदा किया, अगर उसकी पैरवी (मुताबियत) का इरादा किया तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। नमाज़ से बाहर मुस्तहब यह है कि सुनने वाला तिलावत करने वाले के साथ सजदा कर ले।

پڑھ چکا ہے پھر سنا پھر سجدہ کیا تو ظاہر روایت کے بموجب دوسرا سجدہ نہ کرے اور اگر اوّل سن چکا ہے پھر خود اس کی تلاوت کی تو اس میں دو روایتیں ہیں سراج الوہاج میں اس پر یقین کیا ہے کہ دوسرا سجدہ نہ کرے یہ نہر الفائق میں لکھا ہے اگر سجدہ کی آیت نماز کے اندر پڑھی تو اگر وہ سورۃ کے بیچ میں ہے تو افضل یہ ہے کہ سجدہ کرے پھر کھڑا ہوا اور سورہ ختم کرے اور رکوع کرے اور اگر سجدہ نہ کیا اور رکوع کیا اور اسی رکوع میں نیت سجدہ تلاوت کی کرلی تو ازروئے قیاس جائز ہے اور اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں اگر رکوع و سجدہ نہ کیا اور سورہ تمام کرنے کے بعد رکوع کیا اور نیت سجدہ کی تو کافی نہیں اور اس رکوع سے سجدہ تلاوت ساقط نہ ہوگا اور جب تک وہ نماز میں ہے اس سجدہ ادا کرنا اس پر واجب ہوگا شیخ امام خواہر زادہ نے کہا ہے کہ اگر آیت سجدہ کے بعد تین آیتیں پڑھ لیں تو فوراً سجدہ کرنے کا حکم جاتا رہا اور رکوع قائم مقام سجدہ کا نہیں ہو سکتا اور شمس الائمہ حلوائی نے کہا ہے کہ جب تک تین آیتوں سے زیادہ نہ پڑھے یہ حکم منقطع نہیں ہوتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر آیت سجدہ آخر سورۃ میں ہے تو افضل یہ ہے کہ اس کے عوض میں رکوع کر دے اور اگر سجدہ کیا اور رکوع نہ کیا تو ضرور ہے سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد تھوڑی سورۃ اور پڑھے اور اگر سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد کچھ اور نہ پڑھا اور رکوع کر دیا تو جائز ہے اور اگر رکوع بھی نہ کیا اور سجدہ نہ کیا اور نماز میں آگے کو چل دیا تو پھر رکوع سے سجدہ تلاوت ادا نہ ہوگا اور جب تک نماز میں ہے سجدہ ادا کرنا اس پر واجب ہوگا اور اگر سجدہ آخر سورۃ میں ہوا اور بعد اس کے دو یا تین آیتیں ہوں تو اس کو اختیار ہے اس کا رکوع کرلے اور چاہے سجدہ کرے اور اگر اس کا رکوع کر لے تو اگر سورہ ختم کر کے رکوع کرے تو جائز ہے اور اگر اس کا سجدہ کیا تو پھر کھڑا ہو کر سورۃ

ختم کرے اور رکوع کر لے اور اگر اس کے ساتھ میں دوسری سورۃ بھی ملا دے تو افضل ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور اگر فوراً اس کے واسطے علیحدہ رکوع یا سجدہ کیا تو پھر کھڑا ہو جائے اور مستحب یہ ہے کہ اس کے بعد بھی رکوع نہ کر دے بلکہ دو یا تین آیتیں پڑھ کر رکوع کرے یہ شرح منیہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحاج کی تصنیف ہے اور اگر آیت سجدہ کی نماز میں پڑھی اور یہ ارادہ کیا کہ اس کا رکوع کرے تو رکوع کرتے وقت اس کی نیت ضروری ہے اور اگر رکوع کرتے وقت اس نیت کی نہ کی تو کافی نہیں اور اگر رکوع کے اندر نیت کی تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ کافی ہے بعضوں نے کہا ہے کہ کافی نہیں یہ مضمرات میں لکھا ہے اور اظہر یہ ہے کہ کافی نہیں یہ شرح ابوالکارم میں لکھا ہے اور بدائع میں ہے کہ اگر رکوع سے سر اٹھانے کے بعد نیت کی تو بالاتفاق کافی نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر امام نے رکوع کے اندر تلاوت کے بعد نیت کی اور مقتدی نے نیت نہ کی تو وہ اس کی طرف سے کافی نہ ہوگا اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد سجدہ کرے اور قعدہ کا اعادہ کرے اور اگر قعدہ چھوڑ دیا تو نماز اس کی فاسد ہو جائے گی یہ قنیہ میں لکھا ہے اس امر پر اجماع ہے کہ سجدہ تلاوت کا نماز کے سجدہ سے ادا ہو جاتا ہے اگرچہ نیت تلاوت کے سجدہ کی نہ کرے یہ خلاصہ میں لکھا ہے نماز پڑھنے والا اگر تلاوت کا سجدہ اس کے موقع پر بھول گیا پھر اس کو رکوع یا سجدہ یا قعدہ میں یاد آیا تو اس وقت سجدہ کر لے پھر جس رکن میں تھا اس رکن میں آجائے اور ازروئے استحسان یہ حکم ہے کہ اس رکن کا اعادہ کرے اور اگر اعادہ نہ کیا تو نماز اس کی جائز ہوگی یہ ظہیریہ کی سہو کی فصل میں لکھا ہے امام نے آیت سجدہ کی پڑھی اور جماعت کے کچھ لوگ مسجد کے صحن میں تھے امام نے سجدہ تلاوت میں جانے کے واسطے تکبیر کہی اور ان لوگوں نے جو صحن میں تھے یہ گمان کیا کہ رکوع کے واسطے تکبیر کہی ہے پس انہوں نے رکوع کیا اور جب امام تکبیر کہہ کر سجدہ سے اٹھا تو ان لوگوں نے یہ گمان کیا کہ

امام رکوع سے اٹھا پس انہوں نے بھی رکوع سے تکبیر کہہ کر رکوع سے سر اٹھایا اگر پھر کچھ زیادتی نہیں کی تو نماز ان کی فاسد نہ ہو گی نماز پڑھنے والا نے اگر کسی غیر شخص سے آیت سجدہ کی سنی اور اس تلاوت کرنے والے کے ساتھ سجدہ کی اگر اس کی متابعت کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی نماز سے باہر مستحب یہ ہے کہ سننے والا تلاوت کرنے والے کے ساتھ سجدہ کر لے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [370] Kitab al-Salat

And he should not lift his head before this; it is written in "Al-Khulasa" that the reciter should move forward and the rest of the people should form a row behind him and perform prostration (Sajda). Abu Bakr mentioned that in this Sajda, a woman can be an imam for a man; this is written in "Al-Bahr al-Ra'iq". There is also a rule of overlapping (Tadakhul) for this Sajda. So, if the reciter both reads and hears it, one Sajda is sufficient for both. The condition for multiple recitations requiring only one Sajda is that it must be the same verse and the same session (Majlis). If the session changes and the verse is the same, or if the session is the same but the verses are different, then one Sajda will not suffice for multiple prostrations; this is written in "Al-Muhit". If the listener's session changes but the reciter's does not, then a repeated Sajda is obligatory for the listener. If the reciter's session changes but the listener's does not, then a repeated Sajda is obligatory for the reciter. According to the majority of scholars, a repeated Sajda would not be obligatory for the listener, and this is what we adopt; this is written in "Al-Itabiyyah". Staying in one state for a long time, eating a morsel, drinking water once, standing up, walking a step or two, or moving from one corner of a house or mosque to another does not change the session. However, if the house is large, like a king's palace, the session will change. If one moves from one corner of a congregational mosque to another, a repeated Sajda will not be obligatory. If one moves from one part of a congregational mosque to another, as long as following the imam of the mosque is valid, it will be considered one place. A session is not interrupted by the movement of a boat. The movement of a riding animal interrupts the session if the rider is not in prayer; this is written in "Fatawa Qazi Khan". If one is occupied with glorification (Tasbih), declaration of faith (Tahlil), or recitation (Qira'at), the session does not change. If one recites a verse of Sajda and then mounts an animal but dismounts before it starts moving, the session is not interrupted. If one recites a verse of Sajda, performs the prostration, then recites a lot of Quran and recites the same verse again, a second Sajda is not obligatory. If one recites a verse of Sajda in one place, stands up and mounts an animal, and then recites the same verse again before the animal moves, only one Sajda is obligatory, which should be performed on the ground. If the animal starts moving and then the verse is recited, two prostrations are obligatory. Similarly, if one recites a verse of Sajda while mounted on an animal and dismounts before it moves and then recites it again, one Sajda is obligatory, which should be performed on the ground; this is written in "Al-Jawharah al-Nayyirah". The change of session is

considered, not the change of intention. To the extent that if someone said they would not recite it again but then did in the same session, one Sajda would be sufficient. Repeated Sajda is obligatory for spinning cloth, pounding something with feet, or plowing the land; this is written in "Al-Kafi". Moving from one branch to another also makes a Sajda obligatory according to the more correct view; this is written in "Al-Mudmarat". If one recites the verse of Sajda while walking, a Sajda is obligatory for every recitation. The same rule applies if one is swimming in a river or a large canal. If one is swimming in a pond or spring with known boundaries, the correct view is that the Sajda is repeated. If one recites the verse of Sajda while walking around a mill in a millhouse, the correct view is that the Sajda is repeated; this is written in "Al-Khulasa". If an excessive action (Amal-e-Kathir) is performed, such as eating a lot, sleeping lying down, or doing some other work, by way of juristic preference (Istihsan), a second Sajda becomes obligatory because these actions change the nature of the session. According to custom, the Sajda will be attributed to it; the session will also change; this is written in "Al-Muhit al-Sarakhsi". A Sajda that became obligatory during prayer cannot be performed outside of prayer; this is written in "Al-Sirajiyyah" and "Al-Kafi", and one is a sinner for omitting it; this is written in "Al-Bahr al-Ra'iq". This rule applies if the prayer is not invalidated before the Sajda. If the prayer is invalidated before the Sajda, it should be performed outside the prayer. If the prayer is invalidated after the Sajda, the Sajda should not be repeated; this is written in "Al-Qunyah". If the Quran is recited during bowing (Ruku) or prostration (Sajda), a prostration of recitation (Sajda al-Tilawat) is not mandatory. Imam Radiyallahu Anhu said that in my view, the Sajda is obligatory, but within the bowing or prostration...

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) [370] किताब अल-सलात

और इससे पहले सर न उठाए यह खुलासा में लिखा है कि तिलावत करने वाला आगे बढ़ जाए और बाकी लोग इसके पीछे सफ बांधकर सजदा करें और अबू बकर ने ज़िक्र किया है कि इस सजदे में औरत मर्द की इमाम हो सकती है यह बहर-उर-रैक में लिखा है इस सजदे के लिए तदाखुल का भी हुक्म है बस तिलावत करने वाला अगर पढ़ता भी है और सुनता भी है तो दोनों के एवज़ एक ही सजदा काफी है कई सजदों का एक सजदा होने के वास्ते शर्त यह है कि एक ही आयत और एक ही मज्लिस हो बस अगर मज्लिस मुख्तलिफ हो और आयत एक हो या मज्लिस एक हो और आयतें मुख्तलिफ हों तो कई सजदों के बदले एक सजदा काफी न होगा यह मुहीत में लिखा है अगर सुनने वाले की मज्लिस बदली पढ़ने वाले की न बदली तो सुनने वाले पर मुकरर और अगर पढ़ने वाले की मज्लिस बदली सुनने वाली की न बदली तो पढ़ने वाले पर मुकरर सजदा वाजिब होगा सजदा वाजिब होगा या सुनने वाले पर अक्सर मशाइख के कौल के बमूजिव मुकरर सजदा वाजिब न होगा और इसी को हम इख्तियार करते हैं यह अताबिया में लिखा है और बहुत देर तक एक हालत में रहने या एक लुक़्मा खा लेने या एक मर्तबा पानी पी लेने या खड़ा हो जाने या एक दो कदम चलने या घर मस्जिद के एक कोने से दूसरे कोने में जाने से मज्लिस एक ही रहती है बदलती नहीं लेकिन अगर घर बड़ा है जैसे बादशाह का घर तो मज्लिस बदल जाएगी और अगर जामे मस्जिद में एक कोने से दूसरे कोने में चला गया तो मुकरर सजदा वाजिब न होगा और अगर जामे मस्जिद में एक घर से दूसरे घर में गया तो जहाँ तक मस्जिद के इमाम के साथ इक़्तिदा सही हो सकता है वहाँ तक एक ही मकान समझा जाएगा। कश्ती के चलने से मज्लिस कतअ नहीं होती और सवारी के जानवर के चलने से अगर उसका सवार नमाज़ में न हो तो मज्लिस कतअ हो जाती है यह फतावी काजी खान में लिखा है अगर तस्बीह या तहलील या किरात में मश्गूल हुआ तो मज्लिस नहीं बदलती और अगर आयते सजदा की पढ़ी फिर जानवर पर सवार हुआ फिर उसके चलने से पहले उतर आया तो मज्लिस कतअ न होगी और अगर आयते सजदा की पढ़ी फिर सजदा किया फिर उसके बाद बहुत सा कुरान पढ़ा फिर वही आयत दोबारा पढ़ी तो दूसरा सजदा वाजिब न होगा और अगर आयते सजदा की एक जगह पढ़ी फिर खड़ा होकर जानवर पर सवार हुआ फिर उस जानवर के चलने से पहले उस आयत को दोबारा पढ़ा तो उस पर एक ही सजदा वाजिब होगा और वह सजदा ज़मीन पर कर ले और अगर जानवर चल दिया फिर उस आयत की तिलावत की तो दो सजदे वाजिब होंगे इस तरह अगर जानवर के ऊपर सवार होकर आयते सजदा की पढ़ी और उसके चलने से पहले उतर आया फिर उसको दोबारा पढ़ा

तो एक ही सजदा वाजिब होगा और वह सजदा ज़मीन पर करे यह जौहरा अन-नेय्यारा में लिखा है मज्लिस के बदलने का एतबार है एराज़ के बदलने का एतबार नहीं यहाँ तक कि अगर किसी ने कहा कि दोबारा न पढ़ूँगा फिर इसी मज्लिस में पढ़ा तो एक सजदा काफी होगा और कपड़े कातना करने में और किसी चीज़ को कूट-कूट कर पाँव से कूटने में और ज़मीन के जोतने में सजदा मुकरर वाजिब होगा यह काफी में लिखा है और एक शाख से दूसरी शाख पर चले जाने में भी असअ यह है कि सजदा वाजिब होगा यह मुज्मरात में लिखा है और अगर चलने में आयते सजदा की पढ़ी तो हर मर्तबा के पढ़ने में सजदा वाजिब होगा और इस तरह अगर दरिया या बड़ी नहर के अंदर पानी में तैरता हो तो भी यही हुक्म है और अगर किसी ऐसे हौज़ या चश्मे में तैरता हो जिसकी हद मालूम है तो भी सही यह है कि सजदा मुकरर होगा। अगर चक्की के गिर्द चक्की घर में आयते सजदा की पढ़ी तो भी सही यह है कि सजदा मुकरर होगा यह खुलासा में लिखा है और अगर अमल-ए-कसीर किया मसलन बहुत सा खाया या लेट कर सोया या कुछ बचाया किसी तरह का कुछ और काम किया तो अज़-रू-ए-इस्तहसान दूसरा सजदा वाजिब होगा इस वास्ते कि इन कामों से मज्लिस का नाम बदल जाता है पस उर्फ के मुवाफिक सजदा भी इसी की तरफ मुज़ाफ़ होगा मज्लिस भी बदल जाएगी यह मुहीत सरखसी में लिखा है जो सजदा नमाज़ में वाजिब हुआ है वह नमाज़ से बाहर अदा न होगा यह सिराजिया में लिखा है और यही काफी में लिखा है और इसके छोड़ने में गुनहगार होता है यह बहर-उर-रैक में लिखा है यह हुक्म इस सूरत में है कि सजदे से पहले नमाज़ को फासिद न करे और अगर सजदे से पहले नमाज़ को फासिद कर दे तो सजदे को नमाज़ से बाहर अदा कर ले और अगर सजदे के बाद नमाज़ को फासिद किया तो दोबारा सजदा न करे यह कनिया में लिखा है और अगर रुकू में या सजदे में कुरान पढ़ा तो तिलावते सजदा लाज़िम न होगा और इमाम रजी अल्लाह अन्हु ने कहा है कि मेरे नज़दीक सजदा वाजिब होगा लेकिन रुकू या सजदे के अंदर

اور اس سے پہلے سر نہ اٹھائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے کہ تلاوت کرنے والا آگے بڑھ جائے اور باقی لوگ اس کے پیچھے صف باندھ کر سجدہ کریں اور ابوبکر نے ذکر کیا ہے کہ اس سجدہ میں عورت مرد کی امام ہو سکتی ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اس سجدہ کے لئے تداخل کا بھی حکم ہے پس تلاوت کرنے والا اگر پڑھتا بھی ہے اور سنتا بھی ہے تو دونوں کے عوض ایک ہی سجدہ کافی ہے کئی سجدوں کا ایک سجدہ ہونے کے واسطے شرط یہ ہے کہ ایک ہی آیت اور ایک ہی مجلس ہو پس اگر مجلس مختلف ہو اور آیت ایک ہو یا مجلس ایک ہو اور آیتیں مختلف ہوں تو کئی سجدوں کے بدلے ایک سجدہ کافی نہ ہو گا یہ محیط میں لکھا ہے اگر سننے والے کی مجلس بدلی پڑھنے والے کی نہ بدلی تو سننے والے پر مکرر اور اگر پڑھنے والے کی مجلس بدلی سننے والی کی نہ بدلی تو پڑھنے والے پر مکرر سجدہ واجب ہوگا سجدہ واجب ہوگا یا سننے والے پر اکثر مشائخ کے قول کے بموجب مکرر سجدہ واجب نہ ہوگا اور اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں یہ عتابیہ میں لکھا ہے اور بہت دیر تک ایک حالت میں رہنے یا ایک لقمہ کھا لینے یا ایک مرتبہ پانی پی لینے یا کھڑا ہو جانے یا ایک دو قدم چلنے یا گھر مسجد کے ایک کونے سے دوسرے کونے میں جانے سے مجلس ایک ہی رہتی ہے بدلتی نہیں لیکن اگر گھر بڑا ہے جیسے بادشاہ کا گھر تو مجلس بدل جائے گی اور اگر جامع مسجد میں ایک کونے سے دوسرے کونے میں چلا گیا تو مکرر سجدہ واجب نہ ہو گا اور اگر جامع مسجد میں ایک گھر سے دوسرے گھر میں گیا تو جہاں تک مسجد کے امام کے ساتھ اقتداء صحیح ہو سکتا ہے وہاں تک ایک ہی مکان سمجھا جائے گا۔ کشتی کے چلنے سے مجلس قطع نہیں ہوتی اور سواری کے جانور کے چلنے سے اگر اس کا سوار نماز میں نہ ہو تو مجلس قطع ہو جاتی ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر تسبیح یا تہلیل یا قرآت میں مشغول

ہوا تو مجلس نہیں بدلتی اور اگر آیت سجدہ کی پڑھی پھر جانور پر سوار ہوا پھر اس کے چلنے سے پہلے اتر آیا تو مجلس قطع نہ ہو گی اور اگر آیت سجدہ کی پڑھی پھر سجدہ کیا پھر اس کے بعد بہت سا قرآن پڑھا پھر وہی آیت دوبارہ پڑھی تو دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا اور اگر آیت سجدہ کی ایک جگہ پڑھی پھر کھڑا ہو کر جانور پر سوار ہوا پھر اس جانور کے چلنے سے پہلے اس آیت کو دوبارہ پڑھا تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا اور وہ سجدہ زمین پر کرلے اور اگر جانور چل دیا پھر اس آیت کی تلاوت کی تو دو سجدے واجب ہوں گے اس طرح اگر جانور کے اوپر سوار ہو کر آیت سجدہ کی پڑھی اور اس کے چلنے سے پہلے اتر آیا پھر اس کو دوبارہ پڑھا تو ایک ہی سجدہ واجب ہو گا اور وہ سجدہ زمین پر کرے یہ جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے مجلس کے بدلنے کا اعتبار ہے اعراض کے بدلنے کا اعتبار نہیں یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا کہ دوبارہ نہ پڑھوں گا پھر اسی مجلس میں پڑھا تو ایک سجدہ کافی ہو گا اور کپڑے کاتنا کرنے میں اور کسی چیز کو کوٹ کوٹ کر پاؤں سے کوٹنے میں اور زمین کے جوتنے میں سجدہ مکرر واجب ہوگا یہ کافی میں لکھا ہے اور ایک شاخ سے دوسری شاخ پر چلے جانے میں بھی اصح یہ ہے کہ سجدہ واجب ہو گا یہ مضمرات میں لکھا ہے اور اگر چلنے میں آیت سجدہ کی پڑھی تو ہر مرتبہ کے پڑھنے میں سجدہ واجب ہو گا اور اس طرح اگر دریا یا بڑی نہر کے اندر پانی میں تیرتا ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر کسی ایسے حوض یا چشمے میں تیرتا ہو جس کی حد معلوم ہے تو بھی صحیح یہ ہے کہ سجدہ مکرر ہو گا۔ اگر چکی کے گرد چکی گھر میں آیت سجدہ کی پڑھی تو بھی صحیح یہ ہے کہ سجدہ مکرر ہو گا یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر عمل کثیر کیا مثلاً بہت سا کھایا یا لیٹ کر سویا یا کچھ بچایا کسی طرح کا کچھ اور کام کیا تو ازروئے استحسان دوسرا سجدہ واجب ہو گا اس واسطے کہ ان کاموں سے مجلس کا نام بدل جاتا ہے پس عرف کے موافق سجدہ بھی اسی کی طرف مضاف ہو گا مجلس بھی بدل جائے گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے جو سجدہ نماز میں واجب ہوا ہے وہ

نماز سے باہر ادا نہ ہو گا یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور یہی کافی میں لکھا ہے اور اس کے چھوڑنے میں گنہگار ہوتا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے یہ حکم اس صورت میں ہے کہ سجدہ سے پہلے نماز کو فاسد نہ کرے اور اگر سجدہ سے پہلے نماز کو فاسد کر دے تو سجدہ کو نماز سے باہر ادا کرلے اور اگر سجدہ کے بعد نماز کو فاسد کیا تو دوبارہ سجدہ نہ کرے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور اگر رکوع میں یا سجدہ میں قرآن پڑھا تو تلاوت کا سجدہ لازم نہ ہو گا اور امام رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک سجدہ واجب ہو گا لیکن رکوع یا سجدہ کے اندر

Fatwa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (371) Kitab-us-Salat

It will be considered fulfilled; this is written in *Zahiriyyah*. If one recites a verse of prostration (*Ayat-e-Sajdah*) and performs the prostration, then starts praying in the same place and recites the same verse during the prayer, a second prostration becomes obligatory. However, if the first prostration was not performed, then one prostration is sufficient, and the first prostration is waived. If one recites the verse of prostration during a unit of prayer (*Rak'at*) and performs the prostration, then repeats it in the same Rak'at, performing it again is not obligatory; this is written in *Muhit as-Sarakhsi*. If one recites the verse of prostration in the first Rak'at and performs it, and then repeats it in the second or third Rak'at, performing the prostration again is not obligatory. This is the most correct view, as written in *Khulasah*. If one recites the verse of prostration during prayer and performs it, then after the final salutation (*Salam*) recites the same verse again in the same place, a second prostration should be performed according to the explicit tradition (*Zahir-e-Riwayah*). Some have said this rule applies only if speech occurred after the Salam. If one recites the verse of prostration in prayer but does not perform it until after the Salam, and then recites the same verse again, one prostration is performed, and the obligation for the first one is waived; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If one recites a verse of prostration in a Rak'at, then an impurity occurs (*Hadath*) and they go to perform ablution (*Wudu*), then return and hear the same verse from someone else, two prostrations become obligatory; this is written in *Muhit as-Sarakhsi*. If one recites the verse in prayer or hears it from another and performs it, then an impurity occurs, and after performing Wudu, they resume the prayer and hear it again from someone else, a second prostration becomes obligatory, to be performed after completing the prayer. Conversely, if one recites the verse within prayer, then an impurity occurs, they perform Wudu, resume prayer, and then recite the same verse themselves, a second prostration is not obligatory; this is written in *Zahiriyyah*. If the verse is recited during a permissible time but the prostration is performed during a disliked (*Makruh*) time, it is not valid. If the verse is recited during a disliked time and performed during those same times, it is valid. If one recites the verse after dismounting a beast of burden and then, due to fear, remounts and prostrates while mounted, it is valid in a state of fear but not in a state of safety; this is written in *Muhit as-Sarakhsi*. Except for the opening Takbir (*Takbir-e-Tahrima*), all conditions for the prostration of recitation (*Sajdah-e-Tilawat*) are the same as for prayer. Its obligation is to place the forehead on the ground or its equivalent, such as bowing (*Ruku'*) or a gesture for an ill person, or

being mounted on an animal during travel. A prostration that is obligatory on the ground cannot be performed while mounted, but a prostration that becomes obligatory while mounted can be performed on the ground. This prostration is invalidated by the same things that invalidate prayer.

For example, it is invalidated by impurities, speech, or loud laughter. If these occur within the prostration, repeating it becomes obligatory, similar to the rule for prostration in prayer. However, the difference is that loud laughter during this prostration does not break Wudu, and it is not invalidated if a woman stands alongside. According to the correct view, falling asleep during Sajdah-e-Tilawat does not break Wudu; this is written in *Bahr ar-Ra'iq*. The Sunnah is to say the Takbir at the beginning and the end; this is written in *Muhit as-Sarakhsi*. This is the apparent view as stated in *Tabyin*. When intending to prostrate, one should say "Allahu Akbar" without raising the hands, perform the prostration, then say "Allahu Akbar" and raise the head. Reciting Tashahhud or saying Salam is not obligatory; this is written in *Hidayah*. One should say "Subhana Rabbiyal A'la" three times during the prostration and should not do less than three times, just as it is not reduced in obligatory prayers; this is written in *Khulasah* and is the correct view according to *Fatawa Qazi Khan*. Even if nothing is recited during the prostration, it is valid, just as in the prostration of an obligatory prayer; this is written in *Khulasah*. One should say "Allahu Akbar" in a loud voice. It is recommended (*Mustahabb*) that when intending to perform Sajdah-e-Tilawat, one should stand up, then prostrate, stand up again after prostrating, and then sit; this is written in *Zahiriyyah*. When intending to prostrate, one should make the intention in the heart and say with the tongue, "I perform Sajdah-e-Tilawat for the sake of Allah, Allahu Akbar"; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. In *Ghiyathiyyah*, it is stated that its immediate performance is not obligatory; if one performs it later, it is considered a performance (*Ada'*) and not a makeup (*Qada'*); this is written in *Tatar Khaniyyah*. This rule applies to a prostration that did not become obligatory during prayer. For a prostration that becomes obligatory during prayer, if one delays it...

अदा हो जाएगा यह ज़हीरैया में लिखा है। अगर सजदा की आयत पढ़ कर सजदा किया, फिर उसी जगह नमाज़ शुरू कर दी और उसमें भी वही आयत पढ़ी, तो उस पर दूसरा सजदा वाजिब होगा। और अगर पहला सजदा नहीं किया था, तो एक ही सजदा काफी है; पहला सजदा साकित (समाप्त) हो जाएगा। और अगर एक रकात में आयत-ए-सजदा पढ़ी और सजदा कर लिया, फिर उसी रकात में उसका इयादा (दोहराना) किया, तो दोबारा सजदा वाजिब न होगा; यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। अगर नमाज़ की पहली रकात में आयत-ए-सजदा पढ़ी और उसका सजदा कर लिया और फिर दूसरी और तीसरी रकात में उसका इयादा किया, तो उसका सजदा वाजिब नहीं; यही असह (सबसे सही) है। यह खुलासा में लिखा है। अगर सजदा की आयत नमाज़ में पढ़ी और सजदा कर लिया, फिर सलाम फेरने के बाद उसी जगह दोबारा वही आयत पढ़ी, तो दूसरा सजदा बा-मोजिब (अनुसार) ज़ाहिर-ए-रिवायत के कर ले। और कुछ ने कहा है कि यह हुक्म उस वक्त है जब सलाम के बाद कलाम (बातचीत) किया हो। और अगर नमाज़ में आयत-ए-सजदा पढ़ी और उसका सजदा न किया यहाँ तक कि सलाम फेर दिया, उसके बाद फिर वही सजदा की आयत पढ़ी, तो एक सजदा करे और पहला सजदा उससे साकित हो गया; यह फतावा-ए-काज़ी खान में लिखा है। सजदा की आयत किसी रकात में पढ़ी, फिर हदस (अशुद्धि) हो गया और वज़ू करने को चला गया, फिर आया और किसी गैर से उसी सजदा की आयत को सुना तो उस पर दो सजदे वाजिब हो गए; यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। और अगर आयत-ए-सजदा नमाज़ में पढ़ी या दूसरे से सुनी और उसका सजदा कर लिया, फिर हदस हुआ और वज़ू कर के उस पर नमाज़ बनाई (जारी रखी) और फिर उसको किसी और से सुना, तो उस पर दूसरा सजदा वाजिब होगा और नमाज़ से बाहर होने के बाद सजदा कर ले। इसके विपरीत, अगर सजदा की आयत नमाज़ के अंदर पढ़ी, फिर हदस हुआ और वज़ू कर के उस पर नमाज़ बनाई और फिर वही आयत पढ़ी, तो दूसरा सजदा वाजिब न होगा; यह ज़हीरैया में लिखा है। अगर मुबाह (जायज़) वक्त में आयत-ए-सजदा पढ़ी और मकरूह वक्त में सजदा किया तो जायज़ न होगा, और अगर मकरूह वक्त में आयत-ए-सजदा पढ़ी और उन्हीं वक्तों में सजदा किया तो जायज़ होगा। और अगर सवारी से उतर कर आयत-ए-सजदा पढ़ी फिर उसको खौफ पैदा हुआ, जिस वजह से वह सवार हो गया और इस तरह सजदा किया, तो खौफ की हालत में जायज़ है, अमन (शांति) की हालत में जायज़ नहीं है; यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। और तहरीमा के सिवा सजदा-ए-तिलावत की सब शर्तें वही हैं जो नमाज़ की शर्तें हैं। और फ़र्ज़ इसका पेशानी ज़मीन पर रखना है या जो इसके

कायम मकाम (स्थान पर) हो मसलन रुकूअ, या मरीज़ के वास्ते इशारा, या सफर में जानवर पर सवार होना। जो सजदा ज़मीन पर वाजिब होगा वह जानवर पर सवार होकर अदा न होगा और जो जानवर पर सवारी में वाजिब होगा वह ज़मीन पर अदा हो जाएगा। और जिन चीज़ों से नमाज़ फासिद (भंग) होती है उन्हीं चीज़ों से यह सजदा भी फासिद हो जाता है।

मसलन हदस करने से, और कलाम से, और कहकहा (ज़ोर की हंसी) से। और अगर ये चीज़ें सजदा के अंदर वाकई हों तो इयादा-ए-सजदा वाजिब होगा जैसे नमाज़ के सजदा का हुक्म है। मगर इतना फर्क है कि इस सजदा में कहकहा से वज़ू नहीं टूटता और औरत के बराबर आ जाने से यह सजदा फासिद नहीं होता। अगर सजदा-ए-तिलावत में सो गया तो सही कौल के मुताबिक वज़ू न टूटेगा; यह बहर-उर-राइक़ में लिखा है। और सुन्नत इसमें अव्वल व आखिर तकबीर कहना है; यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है, यही ज़ाहिर है; यह तब्यीन में लिखा है। और जब सजदा का इरादा करे तो 'अल्लाहु अकबर' कहे और हाथ न उठाए और सजदा करे, फिर 'अल्लाहु अकबर' कहे और सर उठाए; तशहुद और सलाम वाजिब नहीं; यह हिदाया में लिखा है। सजदा में तीन बार 'सुब्हान रब्बी अल-आला' पढ़े, तीन बार से कम न करे जिस तरह फ़र्ज़ नमाज़ में इससे कमी नहीं की जाती; यह खुलासा में लिखा है और यही सही है; यह फतावा-ए-काज़ी खान में लिखा है। और अगर सजदा में कुछ न पढ़ता तो भी जायज़ है, जैसे कि फ़र्ज़ नमाज़ के सजदा में जायज़ होता है; यह खुलासा में लिखा है। और 'अल्लाहु अकबर' बुलंद आवाज़ से कहे। और मुस्तहब यह है कि जब सजदा-ए-तिलावत का इरादा करे तो खड़ा हो जाए और फिर सजदा करे, और सजदा करने के बाद फिर खड़ा हो जाए फिर बैठे; यह ज़हीरैया में लिखा है। फिर जब सजदा का इरादा करे तो उसकी नियत दिल से कर ले और ज़ुबान से कहे कि अल्लाह के वास्ते सजदा-ए-तिलावत करता हूँ 'अल्लाहु अकबर'; यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है। और गयासिया में है कि अदा करना इसका फ़िल-फ़ौर (तुरंत) वाजिब नहीं, बस अगर इसको किसी वक्त में अदा करेगा तो अदा है कज़ा नहीं; यह तातार खानिया में लिखा है। यह हुक्म उस सजदा का है जो नमाज़ में वाजिब न हुआ हो, और जो सजदा नमाज़ में वाजिब हो वह उसमें अगर ताखीर (देरी) की...

ادا ہو جائے گا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اگر سجدہ کی آیت پڑھ کر سجدہ کیا پھر اسی جگہ نماز شروع کر دی اور اس میں بھی وہی آیت پڑھی تو اس پر دوسرا سجدہ واجب ہو گا اور اگر پہلا سجدہ نہیں کیا تھا تو ایک ہی سجدہ کافی ہے پہلا سجدہ ساقط ہو جائے گا اور اگر ایک رکعت میں آیت سجدہ کی پڑھی اور سجدہ کر لیا پھر اسی رکعت میں اس کا اعادہ کیا تو دوبارہ سجدہ واجب نہ ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر نماز کی پہلی رکعت میں آیت سجدہ کی پڑھی اور اس کا سجدہ کر لیا اور پھر دوسری اور تیسری رکعت میں اس کا اعادہ کیا تو اس کا سجدہ واجب نہیں یہی اصح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر سجدہ کی آیت نماز میں پڑھی اور سجدہ کر لیا پھر سلام پھیرنے کے بعد اسی جگہ دوبارہ وہی آیت پڑھی تو دوسرا سجدہ بموجب ظاہر روایت کے کرلے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب سلام کے بعد کلام کیا ہو اور اگر نماز میں آیت سجدہ کی پڑھی اور اس کا سجدہ نہ کیا یہاں تک کہ سلام پھیر دیا اس کے بعد پھر وہی سجدہ کی آیت پڑھی تو ایک سجدہ کرے اور پہلا سجدہ اس سے ساقط ہو گیا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے سجدہ کی آیت کسی رکعت میں پڑھی پھر حدث ہو گیا اور وضو کرنے کو چلا گیا پھر آیا اور کسی غیر سے اسی سجدہ کی آیت کو سنا تو اس پر دو سجدہ واجب ہو گئے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر آیت سجدہ کی نماز میں پڑھی یا دوسرے سے سنی اور اس کا سجدہ کر لیا پھر حدث ہوا اور وضو کر کے اس پر نماز بنائی اور پھر اس کو کسی اور سے سنا تو اس پر دوسرا سجدہ واجب ہو گا اور نماز سے خارج ہونے کے بعد سجدہ کر لے بخلاف اس کے اگر سجدہ کی آیت نماز کے اندر پڑھی پھر حدث ہوا اور وضو کر کے اس پر نماز بنائی اور پھر وہی آیت پڑھی تو دوسرا سجدہ واجب نہ ہو گا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اگر وقت مباح میں آیت سجدہ کی پڑھی اور

وقت مکروہ میں سجدہ کیا تو جائز نہ ہو گا اور اگر وقت مکروہ میں آیت سجدہ کی پڑھی اور انہیں وقتوں میں سجدہ کیا تو جائز ہو گا اور اگر سواری سے اتر کر آیت سجدہ کی پڑھی پھر اس کو خوف پیدا ہوا کہ اس وجہ سے سوار ہو گیا اور اس طرح سجدہ کیا تو خوف کی حالت میں جائز ہے امن کی حالت میں جائز نہیں ہے یہ محیط میں سرخسی میں لکھا ہے اور تحریمہ کے سوا سجدہ تلاوت کی سب شرطیں وہی ہیں جو نماز کی شرطیں ہیں اور فرض اس کا پیشانی زمین پر رکھنا ہے یا جو اس کے قائم مقام ہو مثلاً رکوع یا مریض کے واسطے اشارہ یا سفر میں جانور پر سوار ہونا جو سجدہ زمین پر واجب ہو گا وہ جانور پر سوار ہو کر ادا نہ ہو گا اور جو جانور پر سواری میں واجب ہو گا وہ زمین پر ادا ہو جائے گا اور جن چیزوں سے نماز فاسد ہوتی ہے انہیں چیزوں سے یہ سجدہ بھی فاسد ہو جاتا ہے۔

مثلاً حدث کرنے سے اور کلام سے اور قہقہہ سے اور اگر یہ چیزیں سجدہ کے اندر واقع ہوں تو اعادہ سجدہ کا واجب ہو گا جیسے نماز کے سجدہ کا حکم ہے مگر اتنا فرق ہے کہ اس سجدہ میں قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا اور عورت کے برابر آجانے سے یہ سجدہ فاسد نہیں ہوتا اگر سجدہ تلاوت میں سو گیا تو صحیح قول کے بموجب وضو نہ ٹوٹے گا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور سنت اس میں اول و آخر تکبیر کہنا ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے یہی ظاہر ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور جب سجدہ کا ارادہ کرے تو اللہ اکبر کہے اور ہاتھ نہ اٹھائے اور سجدہ کرے پھر اللہ اکبر کہے اور سر اٹھائے تشہد اور سلام واجب نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے سجدہ میں تین بار سبحان ربی الاعلیٰ پڑھے تین بار سے کم نہ کرے جس طرح فرض میں اس سے کمی نہیں کی جاتی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر سجدہ میں کچھ نہ پڑھتا تو بھی جائز ہے جیسے کہ فرض نماز کے سجدہ میں جائز ہوتا ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اللہ اکبر بلند آواز سے کہے اور مستحب یہ ہے کہ جب سجدہ تلاوت کا ارادہ کرے تو کھڑا

ہو جائے اور پھر سجدہ کرے اور سجدہ کرنے کے بعد پھر کھڑا ہو جائے پھر بیٹھے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے پھر جب سجدہ کا ارادہ کرے تو اس کی نیت دل سے کر لے اور زبان سے کہے کہ اللہ کے واسطے سجدہ تلاوت کرتا ہوں اللہ اکبر یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور غیاثیہ میں ہے کہ ادا کرنا اس کا فی الفور واجب نہیں پس اگر اس کو کسی وقت میں ادا کرے گا تو ادا ہے قضا نہیں یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے یہ حکم اس سجدہ کا ہے جو نماز میں واجب نہ ہوا ہو اور جو سجدہ نماز میں واجب ہو وہ اس میں اگر تاخیر کی

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 372 | The Book of Prayer (Kitab al-Salat)

...to the extent that if he continued the recitation (Qira'at) for a long time afterward, it would become missed (Qaza) and he would be a sinner; this is written in *Al-Bahr al-Ra'iq*. If there are people with the reciter who are not in the habit of performing prostration (Sajdah), and he believes in his heart that performing prostration will not be burdensome for them, he should recite aloud. However, if they are without ablution (Wudu), or if he suspects they will listen but not prostrate, or if prostrating would be burdensome for them, he should recite silently, whether in prayer or outside of it; this is written in *Al-Khulasa*. It is disliked (Makruh) to recite a Surah but omit the verse of prostration (Ayat al-Sajdah). If one recites only the verse of prostration outside of prayer, it is not disliked. It is recommended (Mustahabb) to recite one or two verses along with it; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If nothing else was recited with it, there is no harm; this is written in *Al-Khulasa*.

Similar to this are the rulings on the Prostration of Gratitude (Sajdah al-Shukr). According to Imam Abu Hanifa, the Prostration of Gratitude is not considered established and is disliked (Makruh) in his view; no reward is given for it, and it is better to omit it. However, Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad said that it is an act of worship for which there is reward. Their method for it is that when a blessing becomes apparent to someone, or Allah grants them a child, or a lost item is found, or an affliction is removed, or a sick person is healed, or a missing person returns, it is recommended for them to perform a prostration of gratitude for Allah's sake facing the Qibla. One should recite praises (Hamd) and glorifications (Tasbih) of Allah in it, then raise the head after saying another Takbir, following the rule of the Prostration of Recitation (Sajdah al-Tilawat); this is written in *Siraj al-Wahaj*. In *Al-Hujjah*, it states that people should not be forbidden from the Prostration of Gratitude because it involves humility and worship, and the Fatwa is based on this; this is written in *Tatar Khaniya*. During times after prayer when voluntary (Nafil) prayers are disliked, the Prostration of Gratitude is also disliked; at other times, it is not; this is written in *Al-Qunyah*. Performing a prostration without a reason is not worship, though not disliked either. The prostration performed habitually after prayer is disliked because people come to consider it Sunnah or obligatory (Wajib), and any permitted (Mubah) act that reaches this state becomes disliked; this is written in *Al-Zahidi*.

Chapter Fourteen Concerning the Prayer of the Sick

A sick person who is unable to stand (Qiyam) should pray sitting down and perform the bowing (Ruku) and prostration (Sajdah). This is written in *Al-Hidayah*. Regarding the meaning of 'unable' (Aajiz), the most correct opinion is that standing causes harm (Zarar), and the Fatwa is based on this; this is written in *Mi'raj al-Dirayah*. Likewise, when there is fear that standing will increase the illness, delay recovery, or cause dizziness, the same ruling applies; this is written in *Al-Tabyin*. Or if standing causes pain, the same ruling applies. If there is only slight discomfort, abandoning the standing position is not permissible; this is written in *Al-Kafi*.

If one is capable of standing for a short time but not for the entire prayer, they will be commanded to stand for as long as they can. Thus, if one is able to say the Takbir (Takbir al-Tahrimah) while standing but cannot stand for the recitation, or can stand for some of the recitation but not all, the ruling is that they must say the Takbir while standing and recite for as long as they are able to stand, then sit down when unable. Shams al-A'imma al-Halwani said that this is the correct position of the school, and if one abandons it, I fear their prayer will not be valid; this is written in *Al-Khulasa*. If one is able to stand with support, the correct view is that they should pray standing with support; nothing else is permissible. Similarly, if one can stand by leaning on a staff (Asa) or on a servant, they must pray standing with support; this is written in *Al-Tabyin*. If a sick person... and if a person cannot perform the full recitation standing but can say the opening Takbir (Takbir al-Tahrimah) standing, it is not permissible for them to say it while sitting. Ibn al-Humam favored this in *Fath al-Qadir*.

यहाँ तक कि यदि इसके बाद बहुत देर तक क़िरात (क़ुरआन पाठ) की, तो कज़ा हो जाएगा और वह गुनहगार होगा, यह 'बहर-उर-रायिक़' में लिखा है। यदि कारी (पाठक) के पास ऐसे लोग हों जिन्हें सजदा करने की आदत न हो और वह अपने मन में समझे कि उन पर सजदा करना भारी न होगा, तो उसे चाहिए कि ज़ोर से (जहर) पढ़े। और यदि वे लोग बिना वज़ू के हों या यदि उसे यह गुमान हो कि वे सुनेंगे और सजदा नहीं करेंगे या उन पर सजदा करना भारी होगा, तो चाहिए कि धीरे से (आहिस्ता) पढ़ ले, चाहे नमाज़ में हो या नमाज़ के बाहर, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और यह मकरूह है कि सूरह पढ़े और सजदे की आयत छोड़ दे, और यदि केवल सजदे की आयत नमाज़ से बाहर पढ़े तो मकरूह नहीं। और मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि उसके साथ एक या दो आयतें और पढ़े, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है। और यदि उसके साथ कुछ और न पढ़ा तो कोई नुक़सान नहीं, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

और इसी से मिलते-जुलते सजदा-ए-शुक्र के मसले हैं। सजदा-ए-शुक्र का इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक एतबार नहीं और वह उनके नज़दीक मकरूह है, इस पर सवाब नहीं मिलता और इसका छोड़ना बेहतर है। और इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मोहम्मद ने कहा है कि वह इबादत है और इस पर सवाब मिलता है। और उनके नज़दीक इसका तरीक़ा यह है कि जिस व्यक्ति पर कोई नेमत (आशीर्वाद) ज़ाहिर हो, या अल्लाह उसे पुत्र प्रदान करे, या कोई खोई हुई चीज़ उसे मिल जाए, या कोई मुसीबत उससे दूर हो, या उसके मरीज़ को शिफ़ा (स्वास्थ्य) मिले, या कोई व्यक्ति जो ग़ायब हो गया था वापस आ जाए, तो उसके लिए मुस्तहब है कि अल्लाह के लिए क़िबला की ओर मुँह करके शुक्र का सजदा करे। इसमें अल्लाह की हम्द (प्रशंसा) और तस्बीह पढ़े, फिर दूसरी तकबीर कहकर सिर उठाए जैसे सजदा-ए-तिलावत का तरीक़ा है, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। 'हुज्जत' में है कि लोगों को सजदा-ए-शुक्र से मना न करें क्योंकि इसमें आज़िजी (विनम्रता) और इबादत है, और इसी पर फ़तवा है, यह 'ताता़र ख़ानिया' में लिखा है। नमाज़ के बाद उन समयों में जिनमें नफ़्ल पढ़ना मकरूह है, सजदा-ए-शुक्र भी मकरूह है, और अन्य समयों में मकरूह नहीं, यह 'कुनिया' में लिखा है। बिना कारण सजदा करना इबादत नहीं और मकरूह भी नहीं। नमाज़ के बाद जो सजदा किया करते हैं वह मकरूह है, क्योंकि लोग इसे सुन्नत या वाजिब समझ लेते हैं, और जिस मुबाह (अनुमति प्राप्त कार्य) का यह हाल हो वह मकरूह हो जाता है, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है।

चौदहवाँ अध्याय मरीज़ की नमाज़ के बयान में

जो मरीज़ क़ियाम (खड़े होने) से लाचार है, वह बैठकर नमाज़ पढ़े और रुकू और सजदा करे। यह 'हिदाया' में लिखा है। 'लाचार' (आजिज़) के अर्थ में सबसे सही बात यह है कि उसे खड़े होने से नुक़सान (ज़रर) पहुँचता हो, और इसी पर फ़तवा है, यह 'मेराज-उद-दराया' में लिखा है। इसी प्रकार जब खड़े होने से बीमारी के बढ़ने, या देर से ठीक होने, या सिर चकराने का डर हो, तब भी यही हुक्म है, यह 'तबीईन' में लिखा है। या खड़े होने से दर्द होता हो तब भी यही हुक्म है। और यदि थोड़ी तकलीफ़ हो तो क़ियाम छोड़ना जायज़ नहीं है, यह 'काफ़ी' में लिखा है।

यदि वह थोड़ी देर खड़े होने पर सक्षम है लेकिन पूरी नमाज़ में नहीं, तो जितनी देर वह खड़ा हो सकता है, उतनी देर खड़े होने का हुक्म दिया जाएगा। अतः यदि वह इस बात पर सक्षम है कि खड़े होकर तकबीर (तकबीर-ए-तहरीमा) कह सके लेकिन क़िरात के लिए खड़ा नहीं रह सकता, या थोड़ी क़िरात के लिए खड़ा रह सकता है लेकिन पूरी क़िरात के लिए नहीं, तो उसके लिए यह हुक्म है कि वह खड़े होकर तकबीर कहे और जितनी देर खड़ा होकर पढ़ सकता है उतनी देर क़िरात करे, फिर लाचार होने पर बैठ जाए। शम्स-उल-अइम्मा हलवानी ने कहा है कि यही मज़हब सही है और यदि वह इसे छोड़ेगा तो मुझे यह डर है कि उसकी नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि वह सहारा लेकर खड़े होने में सक्षम है, तो सही बात यह है कि सहारा लेकर खड़ा होकर नमाज़ पढ़े, इसके अलावा कुछ और जायज़ नहीं। इसी प्रकार यदि लाठी (असा) पर या अपने सेवक पर सहारा लेकर खड़ा हो सकता है, तो सहारे से खड़ा होकर नमाज़ पढ़े, यह 'तबीईन' में लिखा है। यदि मरीज़ ऐसा है... और यदि एक व्यक्ति खड़े होकर पूरी क़िरात नहीं कर सकता लेकिन तकबीर-ए-तहरीमा (शुरुआती तकबीर) खड़े होकर कह सकता है, तो उसके लिए बैठकर तकबीर कहना जायज़ नहीं है। इसे इब्न-ए-हुमाम ने 'फ़तह-उल-क़दीर' में सही करार दिया है।

یہاں تک کہ اگر اس کے بعد بہت دیر تک قرأت کی تو قضا ہو جائے گا اور گنہگار ہو گا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر قاری کے پاس ایسے لوگ ہوں کہ سجدہ کرنے کی ان کو عادت نہ ہو اور وہ اپنے دل میں یہ سمجھے کہ ان پر سجدہ کرنا شاق نہ ہوگا تو اس کو چاہئے کہ جہر سے پڑھے اور اگر وہ لوگ بے وضو ہوں یا اگر اس کو یہ گمان ہو کہ وہ سنیں گے اور سجدہ نہ کریں گے یا ان پر سجدہ کرنا شاق ہوگا تو چاہئے کہ آہستہ پڑھ لے خواہ نماز میں ہو خواہ نماز سے خارج ہو یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہ مکروہ ہے کہ سورۃ پڑھے اور سجدہ کی آیت چھوڑ دے اور اگر صرف سجدہ کی آیت نماز سے باہر پڑھے تو مکروہ نہیں اور مستحب یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایک یا دو آیتیں اور پڑھے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر اس کے ساتھ کچھ اور نہ پڑھا تو کچھ نقصان نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اسی سے ملتے ہوئے ہیں سجدہ شکر کے مسئلے سجدہ شکر کا امام ابو حنیفہ کے نزدیک اعتبار نہیں اور وہ ان کے نزدیک مکروہ ہے اس پر ثواب نہیں ملتا اور اس کا چھوڑنا اولیٰ ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا ہے کہ وہ عبادت ہے اور اس پر ثواب ملتا ہے اور طریقہ اس کا ان دونوں کے نزدیک یہ ہے کہ جس شخص پر کوئی نعمت ظاہر ہو یا اللہ اس کو فرزند دے یا بالی دے یا کوئی گم شدہ چیز اس کو مل جائے یا کوئی مصیبت اس سے دور ہو یا اس کے مریض کو شفا ہو یا کوئی شخص جو غائب ہو گیا تھا آ جائے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اللہ کے واسطے قبلہ کی طرف کو شکر کا سجدہ کرے اس میں اللہ کی حمد و تسبیح پڑھے پھر دوسری تکبیر کہہ کر سر اٹھائے جیسے سجدہ تلاوت کا قاعدہ ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے حجتہ میں ہے کہ لوگوں کو سجدہ شکر سے منع نہ کریں اس لئے کہ اس میں عاجزی اور عبادت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے نماز کے بعد ان وقتوں میں

جن میں نفل پڑھنا مکروہ ہے سجدہ شکر بھی مکروہ ہے اور وقتوں میں مکروہ نہیں یہ قنیہ میں لکھا ہے بغیر سبب سجدہ کرنا عبادت نہیں اور مکروہ بھی نہیں نماز کے بعد جو سجدہ کیا کرتے ہیں وہ مکروہ ہے اس لئے کہ جہاں اس کو سنت یا واجب سمجھ لیتے ہیں اور جس مباح کا یہ حال ہو وہ مکروہ ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔

چودھواں باب مریض کی نماز کے بیان میں

جو مریض قیام سے عاجز ہے وہ بیٹھ کر نماز پڑھے اور رکوع اور سجدہ کرے۔ یہ ہدایہ میں لکھا ہے عاجز کے معنی میں اصح قول یہ ہے کہ اس کھڑے ہونے سے ضرر ہوتا ہو اور اسی پر فتویٰ ہے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور اس طرح جب کھڑے ہونے سے مرض کی زیادتی کا یا دیر میں صحت ہونے کا یا دوران سر کا خوف ہو تب بھی یہی حکم ہے یہ تبیین میں لکھا ہے یا کھڑے ہونے سے درد ہوتا ہو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر کچھ تھوڑی تکلیف ہو تو قیام کا چھوڑنا جائز نہیں ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر تھوڑی دیر قیام پر قادر ہے اور ساری نماز میں قادر نہیں تو جس قدر کھڑا ہو سکتا ہے اتنی دیر کھڑا ہونے کا حکم کیا جائے گا پس اگر اس بات پر قادر ہے کہ کھڑے ہو کر تکبیر کہے اور قرأت کے واسطے قیام نہیں کر سکتا یا تھوڑی سی قرأت کے واسطے بھی قیام کر سکتا ہے پوری قرأت کے واسطے قیام نہیں کر سکتا تو اس کے لئے یہ حکم ہے کہ کھڑے ہو کر تکبیر کہے اور جس قدر کھڑے ہو کر پڑھ سکتا ہے اتنی دیر کھڑا ہو کر قرأت کرے پھر عاجز ہو تو بیٹھ جائے شمس الائمہ حلوانی نے کہا ہے کہ یہی مذہب صحیح ہے اور اگر اس کو چھوڑے گا تو مجھ کو یہ خوف ہے کہ اس کی نماز جائز نہ ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر سہارا لگا کر کھڑے ہونے پر قادر ہے تو صحیح یہ ہے کہ سہارا لگا کر کھڑا ہو کر نماز پڑھے اس کے سوا اور کچھ جائز نہیں اس طرح اگر عصا پر یا اپنے خادم پر سہارا لگا کر کھڑا ہو سکتا ہے تو سہارے سے کھڑے ہو کر نماز پڑھے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر مریض ایسا ہے کہ گھر اور

اگر ایک شخص کھڑے ہو کر پوری قرأت نہیں کر سکتا لیکن بجہر تحریمہ باندھ سکتا ہے تو اس کو بیٹھ کر تحریمہ باندھنا جائز نہیں ہے اس کو ابن الہمام نے فتح القدیر میں مرجح کہا ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 343 Kitab-us-Salat (Book of Prayer)

If one can stand for prayer [at home] but would be unable to stand if they went out [to the mosque], there is a difference of opinion among scholars. The preferred view (Mukhtar) is that he should pray standing in his own home; the fatwa is based on this, as mentioned in 'Muzmirat'. When a sick person prays sitting, how should they sit? The most correct (Asah) view is that they should sit in whatever way is easiest for them, according to 'Siraj al-Wahaj', and this is the correct position as stated in 'Ayni Sharh Hidaya'. If someone cannot sit upright but is capable of sitting by leaning against a wall or a person, it is obligatory for them to sit and pray with that support, as stated in 'Zakhira'. Praying while lying down is not permissible according to the preferred view if one can sit, as stated in 'Tabyin'. If a person is unable to perform standing (Qiyam), bowing (Ruku), and prostrating (Sujood) but is capable of sitting, they should pray sitting by using gestures, making the gesture for Sujood lower than the one for Ruku; this is according to 'Qadhi Khan'. If the gestures for Ruku and Sujood are equal in level, the prayer will not be valid, as mentioned in 'Bahr al-Raiq'. If someone is unable to perform Ruku and Sujood but is capable of standing, it is recommended (Mustahab) to pray sitting with gestures, though praying standing with gestures is also permissible according to us, as stated in 'Fatawa Qadhi Khan'. One praying by gestures should also perform the prostration of forgetfulness (Sajda Sahw) by gesture, as mentioned in 'Muhit'. It is disliked (Makruh) to raise an object like a stick or pillow for the person praying with gestures to prostrate upon. However, if this is done and the person's head dips lower for Sujood than for Ruku toward that object, it is permissible according to 'Khulasa', though this action is considered bad in 'Muzmirat'. If the head does not dip during Ruku and Sujood and the object is simply touched to the forehead, the prayer will not be valid; this is the most correct view. If a pillow is placed on the ground and one prostrates upon it, the prayer is valid, as stated in 'Khulasa'. If there is a wound on the forehead preventing prostration, prayer by gestures alone is not valid; it is obligatory to prostrate on the nose. If they do not prostrate on the nose and instead pray by gestures, it will not be valid, as stated in 'Zakhira'.

If sitting is not possible, the person should lie on their back with feet facing the Qibla and perform Ruku and Sujood by gestures. A pillow should be placed under the head so that they resemble a sitting person to facilitate better gesturing for Ruku and Sujood. Lying on one's side while facing the Qibla and praying by gesture is also permissible, though the first method (lying on the back) is superior, according to

'Kafi'. If lying on the right side is not possible, one should lie on the left side, as stated in 'Siraj al-Wahaj', and face the Qibla, as mentioned in 'Quniya'. If a healthy person starts prayer standing and then develops a condition that makes standing impossible, they should continue the prayer sitting with Ruku and Sujood. If they also become unable to perform Ruku and Sujood, they should pray sitting with gestures. If sitting also becomes impossible, they should lie down and pray with gestures, as stated in 'Tabyin'. According to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), if someone was praying sitting with Ruku and Sujood and then recovers during the prayer, they should finish the remaining prayer standing. However, if a portion of the prayer was performed with gestures and then the person becomes capable of Ruku and Sujood, there is consensus (Bil-Ittifaq) that the prayer must be restarted from the beginning, as stated in 'Hidaya'. This ruling applies if the recovery occurs after having performed Ruku or Sujood by gestures; however, if recovery occurs after starting the prayer but before performing Ruku or Sujood, they should continue and complete the current prayer, as mentioned in 'Jawharat-un-Nayyirah'. If the patient is even unable to gesture with their head, the obligation of prayer is dropped according to 'Zahir al-Riwayah'; gestures made with eyes or eyebrows are not recognized. Regarding making up (Qada) such missed prayers after recovery, there is disagreement. Some say that if this condition lasts more than a day and night (24 hours), making them up is not required. If it lasts less, making them up is required, similar to the case of unconsciousness; this is the most correct view according to 'Fatawa Qadhi Khan' and the fatwa is based on this as per 'Zahiriyyah'. If the person dies during this illness, those prayers are not obligatory upon them and no compensation (Fidya) is required. This is mentioned in 'Muhit'. And if four...

में नमाज़ पढ़े तो क़याम (खड़ा होना) कर सकता है और अगर बाहर निकले तो क़याम पर क़ादिर नहीं होगा, तो इसमें मशाइख़ (विद्वानों) का इख़्तिलाफ़ है। मुख़्तार (पसंद किया गया मत) यह है कि अपने घर में खड़ा होकर नमाज़ पढ़ ले, इसी पर फ़तवा है, यह 'मुज़मिरात' में लिखा है। फिर मरीज़ बैठकर नमाज़ पढ़े तो किस तरह बैठे? असह (सबसे सही) यह है कि जिस तरह उस पर आसान हो उस तरह बैठे, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है और यही सही है, यह 'ऐनी शर्ह हिदाया' में लिखा है। और अगर सीधा बैठने पर क़ादिर नहीं है और किसी दीवार या आदमी का सहारा लेकर बैठने पर क़ादिर है, तो उस पर वाजिब है कि इस तरह सहारे से बैठकर नमाज़ पढ़े, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। लेटकर नमाज़ पढ़ना क़ौले-मुख़्तार के मुताबिक़ जाइज़ नहीं है, यह 'तबीन' में लिखा है। अगर क़याम, रुकू और सुजूद (सज्दा) से आज़िज़ (अक्षम) है और बैठने पर क़ादिर है, तो बैठकर इशारे से नमाज़ पढ़े और सज्दे को रुकू से ज़्यादा नीचा करे, यह 'क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। पस अगर रुकू और सज्दा बराबर करेगा तो नमाज़ सही न होगी, यह 'बह्र-रैक' में लिखा है। अगर रुकू और सज्दा से आज़िज़ है और क़याम पर क़ादिर है, तो मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि बैठकर इशारे से नमाज़ पढ़े, और अगर खड़े होकर इशारे से नमाज़ पढ़े तो हमारे नज़दीक जाइज़ है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और इशारे से नमाज़ पढ़ने वाला सहव का सज्दा (भूल का सज्दा) भी इशारे से करे, यह 'मुहीत' में लिखा है। और इशारे से नमाज़ पढ़ने वाले के सामने कोई लकड़ी या तकिया उठा देना मकरूह (नापसंद) है, और अगर ऐसा किया जाए तो अगर उसका सर सज्दे के लिए रुकू की तुलना में ज़्यादा झुकता है तो जाइज़ है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है, लेकिन यह अमल बुरा है, यह 'मुज़मिरात' में लिखा है। और अगर रुकू और सज्दे में उसका सर न झुकता हो और लकड़ी उसकी पेशानी (माथे) पर लगा दी जाए तो नमाज़ जाइज़ न होगी, यही असह है। और अगर तकिया ज़मीन पर पड़ा हो और उस पर सज्दा करता हो तो नमाज़ जाइज़ है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और अगर पेशानी पर ज़ख़्म हो और इस वजह से पेशानी पर सज्दा न कर सके तो उसे इशारे से नमाज़ जाइज़ न होगी, उसे वाजिब है कि नाक पर सज्दा करे, और अगर नाक पर सज्दा नहीं किया और इशारे से नमाज़ पढ़ी तो जाइज़ न होगी, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है।

और अगर बैठने पर क़ादिर नहीं है तो चित लेट जाए और दोनों पाँव अपने क़िबले की तरफ़ फैलाए और इशारे से रुकू और सज्दा करे। और चाहिए कि उसके सर के नीचे एक तकिया रख दें ताकि वह बैठने वाले के मुशाबेह (समान) हो जाए और रुकू और सज्दे का इशारा अच्छी तरह कर सके। और

अगर पहलू (करवट) पर लेटे और मुँह क़िबला की तरफ़ करके इशारे से नमाज़ पढ़े तो जाइज़ है और पहली सूरत औला (बेहतर) है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और अगर दाईं करवट पर लेटने पर क़ादिर न हो तो बाईं करवट पर लेटे, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है और मुँह क़िबला की तरफ़ करे, यह 'क़ुनैया' में लिखा है। अगर तंदुरुस्त आदमी ने खड़े होकर नमाज़ शुरू की फिर उसे कोई ऐसा मर्ज़ हो गया कि क़याम नहीं कर सकता, तो बैठकर नमाज़ पढ़े और रुकू और सज्दा करे, और अगर रुकू और सुजूद पर भी क़ादिर नहीं है तो बैठकर इशारे से नमाज़ पढ़े, और अगर बैठने पर भी क़ादिर नहीं तो लेटकर इशारे से नमाज़ पढ़े, यह 'तबीन' में लिखा है। जो शख़्स बैठकर रुकू और सज्दे के साथ नमाज़ पढ़ रहा था फिर नमाज़ के दौरान तंदुरुस्त हो गया, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह० और इमाम मुहम्मद रह० के नज़दीक बाक़ी नमाज़ अपनी खड़ी होकर पढ़ ले। और अगर थोड़ी सी नमाज़ इशारों से पढ़ी है फिर रुकू और सज्दे पर क़ादिर हो गया, तो बिल-इत्तिफ़ाक़ (आम सहमति से) यह हुक्म है कि नए सिरे से नमाज़ पढ़े, यह 'हिदाया' में लिखा है। यह हुक्म उस वक़्त है जब यह कुदरत (क्षमता) उसे इशारे से रुकू या सज्दा कर लेने के बाद हासिल हो, लेकिन अगर नमाज़ शुरू करने के बाद और रुकू और सज्दा करने से पहले यह कुदरत हासिल हुई तो उसी नमाज़ को मुकम्मल करे, यह 'जौहरातुन-नय्यिरा' में लिखा है। और जब मरीज़ सर से इशारा करने से भी आज़िज़ हो तो 'ज़ाहिर अल-रवायत' के मुताबिक़ नमाज़ का फ़र्ज़ उससे साक़ित (ख़त्म) हो जाता है; आँखों और भौंहों से इशारा करने का कोई ऐतबार नहीं है। फिर जब उसके मर्ज़ में कमी आए, तो ऐसी नमाज़ों की क़ज़ा (बाद में पढ़ना) लाज़िम होने में इख़्तिलाफ़ है। कुछ ने कहा है कि अगर यह हालत एक दिन-रात से ज़्यादा रही तो क़ज़ा लाज़िम न होगी और अगर इससे कम हो तो क़ज़ा लाज़िम होगी जैसे कि बेहोशी में होता है, और यही असह है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है और इसी पर फ़तवा है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और अगर इसी मर्ज़ में मर जाए तो उस पर वे नमाज़ें वाजिब नहीं हैं और उनका फ़िदया भी लाज़िम नहीं होगा। यह 'मुहीत' में लिखा है। और अगर चार...

میں نماز پڑھے تو قیام کر سکتا ہے اور اگر نکلے تو قیام پر قادر نہیں ہوگا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے مختار یہ ہے کہ اپنے گھر میں کھڑا ہو کر نماز پڑھ لے اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے پھر مریض بیٹھ کر نماز پڑھے تو کس طرح بیٹھے اصح یہ ہے کہ جس طرح اس پر آسان ہو اس طرح بیٹھے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر سیدھا بیٹھنے پر قادر نہیں اور کسی دیوار پر یا آدمی پر سہارا لگا کر بیٹھنے پر قادر ہے تو اس پر واجب ہے کہ اس طرح سہارے سے بیٹھ کر نماز پڑھے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے لیٹ کر نماز پڑھنا اس کو قول مختار کے بموجب جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اگر قیام اور رکوع اور سجود سے عاجز ہے اور بیٹھنے پر قادر ہے تو بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے اور سجدہ کو رکوع سے زیادہ تر نیچا کرے یہ قاضی خان میں لکھا ہے پس اگر رکوع اور سجدہ برابر کرے گا تو نماز صحیح نہ ہوگی یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر رکوع و سجود سے عاجز ہے اور قیام پر قادر ہے تو مستحب یہ ہے کہ بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے اور اگر کھڑے ہو کر اشارہ سے نماز پڑھے تو ہمارے نزدیک جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اشارہ سے نماز پڑھنے والا سہو کا سجدہ بھی اشارہ سے کرے یہ محیط میں لکھا ہے اور اشارہ سے نماز پڑھنے والے کی طرف کوئی لکڑی یا تکیہ اٹھادینا مکروہ ہے اور اگر ایسا کیا جائے تو اگر اس کا سر سجدہ کے واسطے بہ نسبت رکوع کے زیادہ جھکتا ہے تو جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے لیکن یہ فعل برا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور اگر رکوع اور سجدہ میں سر اس کا نہ جھکتا اور لکڑی اس کی پیشانی پر لگا دی جائے تو نماز جائز نہ ہوگی یہی اصح ہے اور اگر تکیہ زمین پر پڑا ہو اور اس پر سجدہ کرتا ہو تو نماز جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر پیشانی پر زخم ہو

اور اس وجہ سے پیشانی پر سجدہ نہ کر سکے تو اس کو اشارہ سے نماز جائز نہ ہوگی ہے اور اس کو واجب ہے کہ ناک پر سجدہ کرے اور اگر ناک پر سجدہ نہ کیا اور اشارہ سے نماز پڑھی تو جائز نہ ہوگی یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔

اور اگر بیٹھنے پر قادر نہیں ہے تو چت لیٹے اور دونوں پاؤں اپنے قبلہ کی طرف کو پھیلائے اور اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرے اور چاہئے کہ اس کے سر کے نیچے ایک تکیہ رکھ دیں تاکہ وہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہو جائے اور رکوع اور سجدہ کا اشارہ اچھی طرح کر سکے اور اگر پہلو پر لیٹے اور منہ قبلہ کی طرف کو کر کے اشارہ سے نماز پڑھے تو جائز ہے اور پہلی صورت اولیٰ ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر داہنی کروٹ کے لیٹنے پر قادر نہ ہو تو بائیں کروٹ پر لیٹے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور منہ قبلہ کی طرف کو کرے یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ اگر تندرست آدمی نے کھڑے ہو کر نماز شروع کی پھر اس کو کوئی مرض ایسا پیدا ہو گیا کہ قیام نہیں کر سکتا تو بیٹھ کر نماز پڑھے اور رکوع اور سجدہ کرے اور اگر رکوع اور سجود پر بھی قادر نہیں ہے تو بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے اور اگر بیٹھنے پر بھی قادر نہیں تو لیٹ کر اشارہ سے نماز پڑھے یہ تبیین میں لکھا ہے جو شخص بیٹھ کر رکوع اور سجدہ سے نماز پڑھتا تھا پھر نماز کے اندر تندرست ہو گیا اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک باقی نماز اپنی کھڑے ہو کر پڑھ لے اور اگر تھوڑی سی نماز اشاروں سے پڑھی ہے پھر رکوع اور سجدہ پر قادر ہو گیا تو بالاتفاق یہ حکم ہے کہ از سر نو نماز پڑھے یہ ہدایہ میں لکھا ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ جب یہ قدرت اس کو اشارہ سے رکوع یا سجدہ کر لینے کے بعد حاصل ہو لیکن اگر نماز شروع کرنے کے بعد اور رکوع اور سجدہ کرنے سے پہلے یہ قدرت حاصل ہوئی تو اسی نماز کو تمام کرے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ اور جب مریض سر سے اشارہ کرنے سے بھی عاجز ہو تو ظاہر الروایت کے بموجب نماز کا فرض اس سے ساقط ہو جاتا ہے آنکھوں سے اور بھوؤں سے اشارہ کرنے کا کچھ

اعتبار نہیں ہے پھر جب اس کے مرض کو تخفیف ہو جائے تو اس پر ایسی نمازوں کی قضا لازم ہونے میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ اگر یہ حالت اس کی ایک دن رات سے زیادہ ہو گئی تو قضا لازم نہ ہو گی اور اگر اس سے کم ہو تو قضا لازم ہو گی جیسے کہ بیہوشی میں اور یہی اصح ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر اسی مرض میں مر جائے تو اس پر وہ نمازیں واجب نہیں اور ان کا فدیہ بھی لازم نہیں ہوگا۔ یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر چار

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 Kitab al-Salat (Book of Prayer) 474

...perform rakats sitting down. When one sits in the sitting posture (Qa'dah) of the fourth rakat, if they perform recitation (Qira'at) before reciting the Tashahhud and then perform Ruku (bowing), it will be counted as standing (Qiyam), and they should continue the prayer in this manner. This is written in Fatawa Qadi Khan. It is stated in al-Hawi that they should perform the prostration of forgetfulness (Sajda Sahw); this is recorded in al-Tatarkhaniyya. If they raise their head from the second prostration of the second rakat with the intention of standing (Qiyam) and do not recite, but then remember, they should return to the sitting posture (Qa'dah) and read Tashahhud; this is mentioned in Fatawa Qadi Khan. A sick person prayed sitting down. When they raised their head from the final prostration of the fourth rakat, they thought it was the third rakat. They then recited and performed Ruku and prostration (Sajda) by gesturing. Consequently, their prayer became void. If they were in the third rakat but thought it was the second and began reciting, but then realized it was the third rakat, they should not return to Tashahhud but continue reciting and perform the prostration of forgetfulness at the end of the prayer; this is written in al-Muhit. In al-Tajrid, it is stated that a sick person should perform recitation, glorification (Tasbih), and Tashahhud in prayer just like a healthy person. However, if they are unable to do all of them, they may omit them; this is in al-Tatarkhaniyya. The only difference between a healthy person and a sick person is in those things which the sick person is unable to do. Regarding things the sick person is capable of, the ruling for them is the same as for a healthy person. If they know the direction of the Qibla but are unable to face it and find no one to turn their face toward it, according to the Zahir al-Riwayah, they should pray as they are and do not need to repeat the prayer. If they find someone who can turn them toward the Qibla, they should ask them to do so. If they do not ask and pray in a direction other than the Qibla, it will not be valid. If a sick person is on an impure bedding and cannot find a clean one, or finds one but no one to change it for them, they may pray on the impure bedding. If there is someone who can change it to a clean one, they should ask them. If they do not ask and pray on the impure bedding, it will not be valid; this is in al-Muhit. If there are impure clothes under a sick person, and their condition is such that any clean bedding placed under them would immediately become impure, they should pray in that state. If a second bedding would not become impure but changing it would cause them great distress, then it should not be changed; this is recorded in Fatawa Qadi Khan.

If a person remains unconscious for the duration of five prayers, they should make up for them (perform Qada). If it exceeds that, they do not need to make them up. The ruling for insanity is the same as for unconsciousness; this is the correct view. According to Imam Muhammad, the criterion for 'frequency' is based on prayer times, and this is the most authentic view. This ruling applies when unconsciousness is continuous without any interval of recovery. If there are periods of recovery, one should consider whether they recover at a fixed time, for example, the illness lessens in the morning and they recover for a short while, but then the illness recurs and they become unconscious again. In this case, that recovery will be taken into account. If the period of unconsciousness before it was less than a day and a night, the ruling (of exemption) becomes void. If the time of recovery is not fixed, but they suddenly recover and talk like healthy people and then become unconscious again, this recovery is not taken into account; this is written in al-Tabyin. If someone remains unconscious for more than a day and a night due to fear of an animal or a person, the obligation of Qada is dropped from them by consensus (Ijma'). If they drank wine and remained unconscious for more than a day and a night, the prayer is not dropped. If they consumed bhang (cannabis) or any other medicine due to which their intellect was not sound for more than a day and a night, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, the prayer is not dropped; this is written in al-Khulasa. If it exceeds a day and a night, they should perform the missed prayers. There is a person who, if they fast in Ramadan, must pray sitting down, but if they do not fast, they can pray standing up. In this case, they should fast and pray sitting down; this is written in Muhit al-Sarakhsi. If a sick person prays before the designated time, either intentionally or by mistake, thinking they won't be able to pray later due to illness, that prayer will not be sufficient. Similarly, praying without recitation or without ablution (Wudu) is also not valid...

फ़तावा आलमगिरी ..... जिल्द 1 किताब अस-सलात (नमाज़ का अध्याय) 474

...रकअतें बैठकर पढ़ें। जब चौथी रकअत के कायदा (बैठने की स्थिति) में बैठा, तो तशह्हुद पढ़ने से पहले उसने किराअत (क़ुरआन पाठ) की और रुकू किया, तो यह कियाम (खड़े होने) के बराबर हो गया और इसी तरह नमाज़ पढ़ता रहे। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है और 'हावी' में है कि सहू का सज्दा (भूल का सज्दा) करे; यह तातारख़ानिया में लिखा है। और अगर दूसरी रकअत के दूसरे सज्दे से सिर उठाकर कियाम की नियत की और किराअत नहीं की, फिर याद आ गया तो कायदा की तरफ लौटे और तशह्हुद पढ़े; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। एक मरीज़ ने बैठकर नमाज़ पढ़ी, जब चौथी रकअत के आखिरी सज्दे से सिर उठाया तो उसे लगा कि यह तीसरी रकअत है, फिर उसने किराअत की और इशारे से रुकू और सज्दा किया, तो उसकी नमाज़ फासिद (अमान्य) हो गई। और अगर वह तीसरी रकअत में था और उसने उसे दूसरी रकअत समझा और किराअत शुरू कर दी, फिर पता चला कि वह तीसरी रकअत पढ़ रहा है, तो तशह्हुद की तरफ न लौटे बल्कि इसी तरह किराअत पढ़ता रहे और नमाज़ के अंत में सहू का सज्दा करे; यह 'मुहीत' में लिखा है। 'तज्रीद' में है कि मरीज़ अपनी नमाज़ में किराअत, तस्बीह और तशह्हुद उसी तरह पढ़े जैसे तंदुरुस्त पढ़ता है, और अगर इन सबसे मजबूर हो तो छोड़ दे; यह तातारख़ानिया में लिखा है। तंदुरुस्त और मरीज़ में केवल उन चीज़ों में अंतर है जिनमें मरीज़ मजबूर है, और जिन पर मरीज़ सक्षम है उनका हुक्म उस पर तंदुरुस्त जैसा ही है। अगर वह क़िबला को पहचानता हो लेकिन क़िबला की तरफ मुँह करने में सक्षम न हो और कोई ऐसा व्यक्ति न मिले जो उसका मुँह क़िबला की तरफ फेर दे, तो 'ज़ाहिर अल-रिवायत' के अनुसार वह इसी तरह नमाज़ पढ़े और उस नमाज़ को दोहराने की ज़रूरत नहीं है। और अगर उसे कोई ऐसा व्यक्ति मिल गया जो उसका मुँह क़िबला की तरफ फेर दे, तो उसे चाहिए कि उसे हुक्म दे कि मेरा मुँह फेर दे। अगर उसने हुक्म नहीं दिया और क़िबला के अलावा किसी और दिशा में नमाज़ पढ़ी तो जायज़ नहीं होगी। और अगर मरीज़ नापाक बिछौने पर हो, और उसे पाक बिछौना नहीं मिलता या मिलता है लेकिन कोई ऐसा व्यक्ति नहीं है जो उसका बिछौना बदल दे, तो नापाक बिछौने पर नमाज़ पढ़ ले। और अगर कोई ऐसा व्यक्ति मिले जो उसका बिछौना पाक बदल दे, तो उसे चाहिए कि उसे यह हुक्म दे। और अगर हुक्म नहीं दिया और नापाक बिछौने पर नमाज़ पढ़ी तो जायज़ नहीं होगी; यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि किसी मरीज़ के नीचे नापाक कपड़े हैं और उसकी स्थिति ऐसी है कि जो भी बिछौना उसके नीचे बिछाया जाएगा वह तुरंत नापाक हो जाएगा, तो

उसी हाल में नमाज़ पढ़े। और अगर दूसरा बिछौना नापाक न होता हो लेकिन बिछौना बदलने में उसे बहुत तकलीफ़ होगी, तो न बदलें; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ाں में लिखा है।

अगर कोई पाँच नमाज़ों के समय तक बेहोश रहा तो उन नमाज़ों की कज़ा (बाद में पढ़ना) कर ले, और जो इससे ज़्यादा हो तो कज़ा न करे। जुनून (पागलपन) का हुक्म बेहोशी जैसा ही है, यही सही है। इमाम मुहम्मद के नज़दीक 'अधिकता' का विचार समय (औकात) से किया जाता है और यही सबसे सही (अस़ह) है। यह हुक्म उस समय है जब बेहोशी निरंतर रहे और इस अवधि में कभी होश (अफ़ाक़ा) न आए। यदि होश आता हो, तो इस बात पर गौर करे कि क्या उसे किसी निश्चित समय पर होश आता है, जैसे सुबह के समय बीमारी कम हो जाती है और थोड़ी देर के लिए होश आ जाता है, फिर उसके बाद बीमारी दोबारा लौट आती है और वह बेहोश हो जाता है, तो इस होश का विचार किया जाएगा। और यदि इससे पहले की बेहोशी एक दिन-रात से कम थी, तो (छूट का) हुक्म बातिल हो जाएगा। और अगर होश आने का समय निश्चित न हो लेकिन अचानक कभी होश आ जाता है और वह तंदुरुस्त लोगों जैसी बातें करता है, फिर बेहोश हो जाता है, तो इस होश का विचार नहीं किया जाएगा; यह 'तब्ईन' में लिखा है। और अगर किसी जानवर या आदमी के डर से एक दिन-रात से ज़्यादा बेहोश रहा तो सर्वसम्मति (इज़मा) से कज़ा उससे साक़ित (माफ़) हो जाएगी। और अगर शराब पी और एक दिन-रात से ज़्यादा बेहोशी रही तो नमाज़ साक़ित नहीं होगी। और अगर भांग या कोई और दवा पी जिससे एक दिन-रात से ज़्यादा अक्ल ठीक नहीं रही, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक नमाज़ साक़ित नहीं होगी; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। अगर एक दिन-रात से ज़्यादा हो गया तो नमाज़ की कज़ा करे। कोई व्यक्ति ऐसा है कि रमज़ान में रोज़े रखे तो बैठकर नमाज़ पढ़ेगा, और अगर रोज़े न रखे तो खड़ा होकर नमाज़ पढ़ सकता है, तो उसे चाहिए कि रोज़े रखे और बैठकर नमाज़ पढ़े; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। अगर मरीज़ समय से पहले जान-बूझकर या गलती से इस ख्याल से नमाज़ पढ़ ले कि बाद में बीमारी की वजह से नमाज़ नहीं पढ़ सकेगा, तो वह नमाज़ काफी नहीं होगी। इसी तरह बिना किराअत या बिना वज़ू नमाज़ पढ़ी तो भी जायज़ नहीं...

رکھتیں بیٹھ کر پڑھیں جب چوتھی رکعت کے قعدہ میں بیٹھا تو تشہد پڑھنے سے پہلے اس نے قرأت کی اور رکوع کیا تو بمنزلہ قیام کے ہو گیا اور اس طرح نماز پڑھتا رہے۔ یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور حاوی میں ہے کہ سہو کا سجدہ کرے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور اگر دوسری رکعت کے دوسرے سجدے سے سر اٹھا کر قیام کی نیت کی اور قرأت نہ کی پھر یاد آگیا تو قعدہ کی طرف عود کرے اور تشہد پڑھے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے مریض نے بیٹھ کر نماز پڑھی جب چوتھی رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھایا تو اس کو گمان ہوا کہ یہ تیسری رکعت ہے پھر اس نے قرأت کی اور اشارہ سے رکوع اور سجدہ کیا تو نماز اس کی فاسد ہوگئی اور اگر تیسری رکعت میں تھا اور اس کو دوسری رکعت سمجھا اور قرأت شروع کر دی پھر معلوم ہوا کہ وہ تیسری رکعت پڑھ رہا ہے تو تشہد کی طرف عود نہ کرے بلکہ اس طرح قرأت پڑھتا رہے اور نماز کے آخر میں سہو کا سجدہ کرے یہ محیط میں لکھا ہے۔ تجرید میں ہے کہ مریض اپنی نماز میں قرأت اور تسبیح اور تشہد اس طرح پڑھے جیسے تندرست پڑھتا ہے اور اگر ان سب سے عاجز ہو تو چھوڑ دے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے تندرست اور مریض میں صرف ان چیزوں میں فرق ہے جن میں مریض عاجز ہے اور جن پر مریض قادر ہے ان کا حکم اس پر مثل تندرست کے ہے۔ اگر قبلہ کو پہچانتا ہو اور قبلہ کی طرف منہ کرنے پر قادر نہیں اور ایسا کوئی شخص نہیں ملتا جو اس کا منہ قبلہ کی طرف پھیر دے تو ظاہر الروایت کے بموجب اس طرح نماز پڑھے اور اس نماز کا پھر اعادہ نہ کرے اور اگر اس کو کوئی ایسا شخص مل گیا جو اس کا منہ قبلہ کی طرف پھیر دے تو چاہیے کہ اس کو حکم کرے کہ میرا منہ پھیر دے اگر اس کو حکم نہ کیا اور قبلہ کے سوا کسی اور طرف کو نماز پڑھی تو جائز نہ ہوگی اور اگر مریض نجس بچھونے پر ہو تو اگر اس

کو پاک بچھونا نہیں ملتا یا ملتا ہے لیکن کوئی ایسا شخص نہیں جو اس کا بچھونا بدل دے تو نجس بچھونا پر نماز پڑھ لے اور اگر کوئی شخص ایسا ملے کہ اس کا بچھونا پاک بدل دے تو چاہیے کہ اس کو یہ حکم کرے اور اگر حکم نہ کیا اور نجس بچھونے پر نماز پڑھی تو جائز نہ ہوگی یہ محیط میں لکھا ہے کسی مریض کے نیچے نجس کپڑے ہیں تو اگر اس کا یہ حال ہے کہ جو بچھونا اس کے نیچے بچھایا جائے گا وہ فوراً نجس ہو جائے گا تو اسی حالت پر نماز پڑھے اور اگر دوسرا بچھونا نجس نہ ہوتا ہو لیکن بچھونا بدلنے میں اس کو بہت تکلیف ہوگی تو نہ بدلیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

اگر پانچ نمازوں کے وقت تک بیہوش رہا تو ان نمازوں کو قضا کرلے اور جو اس سے زیادہ ہو تو قضا نہ کرے اور جنون کا حکم مثل بیہوشی کے ہے یہی صحیح ہے کثرت کا اعتبار امام محمدؒ کے نزدیک اوقات سے کیا جاتا ہے اور یہی اصح ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ برابر بیہوشی رہے اور اس مدت میں کبھی افاقہ نہ ہو اگر افاقہ ہوتا ہو پس اس بات پر غور کرے کہ اگر اس کو ایک وقت مقرر میں افاقہ ہوتا ہے مثلاً صبح کے وقت مرض کو تخفیف ہو جاتی ہے اور تھوڑی دیر افاقہ ہو جاتا ہے پھر اس کے بعد وہ مرض عود کر آتا ہے اور وہ بیہوش ہو جاتا ہے تو اس افاقہ کا اعتبار کیا جائے گا اور اس سے پہلے بیہوشی اگر ایک دن رات سے کم تھی تو حکم باطل ہو جائے گا اور اگر افاقہ کا وقت مقرر نہ ہو لیکن کبھی یکایک افاقہ ہو جاتا ہے اور تندرستوں کی سی باتیں کرتا ہے پھر بیہوش ہو جاتا ہے اس افاقہ کا اعتبار نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر کسی جانور یا آدمی کے خوف سے ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہا تو بالا جماع قضا اس سے ساقط ہو جائے گی اور اگر شراب پی اور ایک دن رات سے زیادہ بیہوشی رہی تو نماز ساقط نہ ہوگی اور اگر بنگ یا اور کوئی دوا پی جس سے ایک دن رات سے زیادہ عقل درست نہ رہی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز ساقط نہ ہوگی یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر دن رات سے زیادہ ہو گیا تو نماز

قضا کرے کوئی شخص ایسا ہے کہ رمضان میں روزے رکھے تو بیٹھ کر نماز پڑھے گا اور اگر روزے نہ رکھے تو کھڑا ہو کر نماز پڑھ سکتا ہے تو اس کو چاہئے کہ روزے رکھے اور بیٹھ کر نماز پڑھے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر مریض وقت سے پہلے جان کر یا خطا سے اس خیال سے نماز پڑھ لے کہ پھر بیماری کی وجہ سے نماز نہ پڑھ سکے گا تو وہ نماز کافی نہ ہوگی اور اس طرح بغیر قرأت یا بغیر وضو نماز پڑھی تو بھی جائز نہ

...it becomes valid; and if one is unable to recite (Qira'at), they should offer the prayer through gestures without recitation. If a person's slave is sick and unable to perform ablution (Wudu), it is mandatory upon the master to help them perform Wudu. However, if a person's wife is sick, it is not mandatory for him to help her perform Wudu; this is mentioned in *Al-Muhit*. If someone is unable to perform a specific pillar (Rukn) of prayer without an occurrence that invalidates prayer (Hadath), then that pillar is waived for them; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. Therefore, if a person has a wound and because of it, when they prostrate (Sajdah), the wound starts to bleed, but they are capable of bowing (Ruku'), standing (Qiyam), and recitation, then they should offer the prayer sitting down using gestures. If they prayed from Ruku' and gestured for Sajdah while sitting, it is permissible, though the first method is superior (Afdhal); this is recorded in *Al-Muhit*. Similarly, if a person is such that if they pray standing, they will suffer from urinary incontinence or the wound will bleed or they will be unable to recite, but if they pray sitting, there will be no issue, then they should pray sitting; this is mentioned in *Al-Sirajiyyah*. If a person fears an enemy while standing, or is in a tent where they cannot stand, or cannot pray outside due to mud and rain, they should pray sitting down. If a sick person missed a prayer and performs the makeup (Qada) prayer after recovering, they should pray it as a healthy person does. If they prayed in the same condition as when the prayer was missed, it would not be valid; this is mentioned in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If they perform Qada for prayers missed during health while they are sick, they should pray as they are capable, either sitting or through gestures; this is mentioned in *Al-Sirajiyyah*. If a person praying keeps someone beside them to notify them if they forget Ruku' or Sajdah, and they cannot pray correctly without this assistance, it is permissible; this is mentioned in *Al-Quniyah*. It is recommended (Mustahabb) for a sick person to delay their prayer until the Imam has finished the Friday (Jumu'ah) prayer; if they do not delay it that much, it is disliked (Makruh), and this is the correct view according to *Al-Mudmarat*.

Fifteenth Chapter

Regarding the Prayer of a Traveler

The minimum distance by which the rulings (of prayer) change is that which is completed in three days of travel; this is mentioned in *Al-Tabyin* and is correct. As recorded in *Al-Bahr al-Ra'iq*, the rulings that change due to travel are: shortening the

prayer (Qasr), the permission to not fast, the extension of the period for wiping over socks (Masah) to three days, the waiving of the obligation for Friday prayer, Eid prayers, and sacrifice (Qurbani), and the prohibition of a free woman traveling without a Mahram (legal male guardian); this is mentioned in *Al-Atabiyyah*. This distance is calculated based on an average pace, as mentioned in *Al-Sirajiyyah*, which is the pace of camels and pedestrians during the shortest days of the year, as stated in *Al-Tabyin*. There is a difference of opinion regarding the condition of traveling from morning until evening during the journey; the correct view is that it is a condition. Thus, if one travels from morning until noon (Zawal), reaches a destination, stays there, spends the night, and continues similarly on the second and third days, they become a traveler (Musafir); this is mentioned in *Siraj al-Wahhaj*. In this matter, the calculation of leagues (Farsakhs) is not considered; this is mentioned in *Al-Hidayah*. The pace of travel on land is not compared with the pace on water (river), nor vice-versa; rather, in every place, the pace appropriate to its condition is considered, as mentioned in *Al-Jawharat al-Nayyirah*. The duration is calculated based on the specific route taken; this is mentioned in *Al-Bahr al-Ra'iq*. Thus, if someone intends to go to a city that has two routes—one being a three-day and night journey and the other being shorter—if they take the longer route, they will be considered a traveler according to our view; this is mentioned in *Fatawa Qazi Khan*. If they take the shorter route, they must offer the full prayer; this is mentioned in *Al-Bahr al-Ra'iq*. And if a place has two routes, one by water that takes three days to complete and another by land that takes two days...

...हो गई, और अगर क़िरात (कुरान पाठ) से लाचार है तो बिना क़िरात के इशारे से नमाज़ पढ़ ले। किसी व्यक्ति का गुलाम बीमार हो जो वूज़ू करने में समर्थ न हो, तो मालिक पर अनिवार्य (वाजिब) है कि वह उसे वूज़ू कराए; यदि किसी की पत्नी बीमार हो, तो उस पर उसका वूज़ू कराना अनिवार्य नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति ऐसा हो कि नमाज़ के किसी विशेष अंग (रुकन) को बिना किसी घटना (हदस) के पूरा करने में सक्षम न हो, तो वह अंग उसकी ज़िम्मेदारी से हट जाएगा, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। अतः यदि किसी व्यक्ति को घाव हो और जब वह सजदा (साष्टांग दंडवत) करता है, तो घाव बहने लगता है, जबकि वह रुकू क़ियाम (खड़े होने) और क़िरात पर सक्षम है, तो उसे चाहिए कि बैठकर नमाज़ इशारों से पढ़े। और यदि रुकू से नमाज़ पढ़ी और बैठकर सजदे का इशारा कर लिया तो जायज़ है, लेकिन पहली स्थिति बेहतर (अफ़ज़ल) है, यह 'मुहीत' में लिखा है। इसी तरह यदि कोई व्यक्ति ऐसा हो कि यदि वह खड़े होकर नमाज़ पढ़ेगा तो उसे पेशाब का रिसाव होने लगेगा या घाव बहने लगेगा या क़िरात करने में असमर्थ होगा, और यदि बैठकर नमाज़ पढ़ेगा तो कोई समस्या नहीं होगी, तो उसे चाहिए कि बैठकर नमाज़ पढ़े, यह 'सिराजिया' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति को खड़े होने में दुश्मन का डर हो या वह ऐसे टेंट में हो जहाँ खड़ा नहीं हो सकता, और बाहर निकलने पर कीचड़ या बारिश के कारण नमाज़ नहीं पढ़ सकता, तो उसे चाहिए कि बैठकर नमाज़ पढ़ ले। यदि बीमार की नमाज़ छूट गई और स्वास्थ्य की स्थिति में उसकी क़ज़ा (भरपाई) की, तो ऐसी नमाज़ पढ़े जैसे स्वस्थ लोग पढ़ते हैं, और यदि उसी स्थिति में पढ़ी जैसी स्थिति में नमाज़ छूटी थी, तो जायज़ नहीं होगी, यह 'मुहीत सरख़्सी' में लिखा है। यदि बीमारी की स्थिति में उन नमाज़ों की क़ज़ा करे जो स्वास्थ्य के दौरान छूटी थीं, तो वैसे ही पढ़े जैसे समर्थ हो, बैठकर या इशारे से, यह 'सिराजिया' में लिखा है। यदि नमाज़ पढ़ने वाले ने किसी व्यक्ति को अपने पास इसलिए बिठा लिया कि यदि वह रुकू या सजदा भूल जाए तो उसे सूचित कर दे, तो यदि वह उसके बिना नमाज़ सही ढंग से नहीं पढ़ सकता तो यह जायज़ है, यह 'क़ुनिया' में लिखा है। और बीमार के लिए यह मुस्तहब (पसंदीदा) है कि नमाज़ में इतनी देरी करे कि इमाम जुमे की नमाज़ से फ़ारिग (मुक्त) हो जाए, और यदि इतनी देरी न करे तो मकरूह (नापसंद) है, यही सही है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है।

पंद्रहवाँ अध्याय

मुसाफ़िर (यात्री) की नमाज़ के विवरण में

न्यूनतम दूरी जिससे (नमाज़ के) नियम बदल जाते हैं, वह है जो तीन दिन की पैदल यात्रा में पूरी हो, यह 'तय्यीन' में लिखा है और यही सही है। 'बहर-उर-रायिक' में लिखा है कि वे नियम जो यात्रा के कारण बदल जाते हैं वे ये हैं: नमाज़ का क़सर (छोटा करना), रोज़ा न रखने की अनुमति, मोज़ों पर मसह (पोंछने) की अवधि का तीन दिन तक बढ़ जाना, जुमा, ईदैन और क़ुरबानी की अनिवार्यता का समाप्त हो जाना, और एक स्वतंत्र महिला का बिना महरम के बाहर निकलना हराम होना, यह 'अताबिया' में लिखा है। इस दूरी के लिए औसत गति मान्य है, यह 'सिराजिया' में लिखा है, और वह ऊंटों और पैदल चलने वालों की औसत गति है उन दिनों में जो साल के सबसे छोटे दिन होते हैं, यह 'तय्यीन' में लिखा है। यात्रा में सुबह से शाम तक चलने की शर्त होने में मतभेद है, सही यह है कि वह शर्त है; अतः यदि कोई एक दिन सुबह से ज़वाल (दोपहर) तक चला और गंतव्य पर पहुँचकर वहीं रुक गया और रात बिताई, और फिर दूसरे और तीसरे दिन इसी तरह चला, तो वह मुसाफ़िर माना जाएगा, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। इस मसले में 'फ़रसख़ों' (एक प्राचीन माप) के हिसाब का विचार नहीं किया गया है, यह 'हिदाया' में लिखा है। ज़मीन पर चलने की गति का पानी (नदी) में चलने की गति से और पानी की गति का ज़मीन की गति से कोई मेल नहीं है, बल्कि हर स्थान पर उसी गति का विचार होगा जो उस परिस्थिति के अनुकूल हो, यह 'जौहरत-उल-नय्यिरा' में लिखा है। अवधि का विचार उस रास्ते से होता है जिस रास्ते से व्यक्ति जाता है, यह 'बहर-उर-रायिक' में लिखा है। अतः यदि किसी ने किसी शहर का इरादा किया और वहाँ के दो रास्ते हैं, एक तीन दिन और रात का रास्ता है और दूसरा उससे कम का, तो यदि वह लंबे रास्ते से चला तो हमारे अनुसार वह मुसाफ़िर हो जाएगा, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और यदि वह छोटे रास्ते से जाएगा, तो पूरी नमाज़ पढ़ेगा, यह 'बहर-उर-रायिक' में लिखा है। और यदि किसी स्थान के दो रास्ते हों, एक पानी का रास्ता हो जो तीन दिन में पूरा होता हो और दूसरा ज़मीनी रास्ता हो जो दो दिन में पूरा होता हो...

ہو گئی اور اگر قرأت سے عاجز ہے تو بغیر قرأت کے اشارہ سے نماز پڑھ لے۔ کسی شخص کا غلام بیمار ہو جو وضو پر قادر نہیں تو مالک پر واجب ہے کہ اس کو وضو کرادے اگر کسی کی عورت بیمار ہو تو اس پر اس کا وضو کرانا واجب نہیں یہ محیط میں لکھا ہے۔ کوئی شخص ایسا ہو کہ نماز کے کسی خاص رکن پر بغیر حدث قادر نہ ہو تو وہ رکن اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے پس اگر کسی شخص کے زخم ہو اور اس کی وجہ جب وہ سجدہ کرتا ہے تو وہ زخم بہنے لگتا ہے اور اس کے سوا رکوع اور قیام اور قرأت پر قادر ہے تو اس کو چاہئے کہ بیٹھ کر نماز اشاروں سے پڑھے اور اگر رکوع سے نماز پڑھی اور بیٹھ کر سجدہ کا اشارہ کرلیا تو جائز ہے اور پہلی صورت افضل ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور اس طرح اگر کوئی شخص ایسا ہو کہ اگر کھڑے ہو کر نماز پڑھے گا تو اس کو پیشاب جاری ہو جائے گا یا زخم بہنے لگے گا یا قرأت پر قادر نہ ہوگا اور اگر بیٹھ کر نماز پڑھے گا تو کوئی حرج نہ ہو گا تو اس کو چاہئے کہ بیٹھ کر نماز پڑھے یہ سراجیہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی شخص کو کھڑے ہونے میں دشمن کا خوف ہو یا ایسے خیمہ میں ہو کہ وہاں کھڑا نہیں ہو سکتا اور وہ باہر نکلے تو کیچڑ اور مینہ کی وجہ سے نماز نہیں پڑھ سکتا تو چاہئے کہ بیٹھ کر نماز پڑھ لے مریض کی نماز اگر فوت ہو گئی اور حالتِ صحت میں اس کی قضا کی تو ایسی نماز پڑھے جیسے تندرست پڑھتے ہیں اور اگر جس حالت کی نماز فوت ہو گئی تھی اسی حالت کی طرح پڑھی تو جائز نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر مرض کی حالت میں ان نمازوں کو قضا کرے جو صحت میں فوت ہوئی تھیں تو اس طرح پڑھے جیسے قادر ہے بیٹھ کر یا اشارہ سے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اگر نماز پڑھنے والے نے کسی آدمی کو اپنے پاس اس واسطے بٹھا لیا کہ اگر رکوع و سجدہ بھولے تو اسے

خبر کر دے تو اگر بغیر اس کے وہ نماز صحیح نہیں پڑھ سکتا تو جائز ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور مریض کے واسطے یہ مستحب ہے کہ نماز میں اتنی تاخیر کرے کہ جمعہ کی نماز سے امام فارغ ہو جائے اور اگر اتنی تاخیر نہ کرے تو مکروہ ہے یہی صحیح ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے۔

پندرھواں باب

مسافر کی نماز کے بیان میں

کم سے کم مسافت جس سے احکام بدل جاتے ہیں وہ ہے جو تین دن کے چلنے میں تمام ہو یہ تبیین میں لکھا ہے یہی صحیح ہے یہ جو بحر الرائق میں لکھا ہے وہ احکام جو سفر سے بدل جاتے ہیں یہ ہیں نماز کا قصر روزہ نہ رکھنے کا مباح ہونا موزوں کے مسح کی مدت کا تین دن تک بڑھ جانا جمعہ اور عیدین اور قربانی کا وجوب ساقط ہو جانا آزاد عورت کو بغیر محرم کے باہر نکلنا حرام ہو جانا یہ عتابیہ میں لکھا ہے یہ مسافت اوسط چال کی معتبر ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور وہ اونٹوں اور پیادہ چلنے والوں کی چال ہے ان دنوں میں جو سال میں سب سے چھوٹے دن ہوتے ہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور سفر میں صبح سے شام تک کے چلنے کی شرط ہونے میں اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ وہ شرط پس اگر ایک روز صبح سے زوال تک چلا اور منزل پر پہنچ گیا اور وہاں اترا اور رات کو رہا اور پھر اس طرح دوسرے اور تیسرے دن چلا تو مسافر ہو جائے گا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اس مسئلہ میں فرسخوں کے حساب کا اعتبار نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے زمین کی چال کا دریا کی چال میں اور دریا کی چال کا زمین کی چال میں اعتبار نہیں ہوتا بلکہ ہر مقام میں اسی چال کا اعتبار ہوتا ہے جو اس کے حال کے لائق ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور مدت کا اعتبار اس راستہ سے ہوتا ہے جس راستہ سے وہ جاتا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے پس اگر کسی شہر کا قصد کیا اور اس کے دو راستے ہیں ایک تین دن رات کا راستہ ہے اور دوسرا کم

کا پس اگر دور کے راستے سے چلا تو ہمارے نزدیک مسافر ہو جائے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور قریب راستہ کی طرف سے چلے گا تو پوری نماز پڑھے گا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر کسی جگہ کے دو راستے ہیں ایک پانی کا راستہ ہو جو تین دن میں تمام ہوتا ہو اور دوسرا خشکی کا راستہ ہو جو دو دن میں تمام ہوتا ہو۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 [376] Kitab-us-Salat (Book of Prayer) If one travels by a water route, they shall shorten the prayer (perform Qasr), but in a land route, they shall not [unless the distance requirement is met]. If reaching a destination takes three days by land but two days by sea, then one should perform Qasr for the land route but not for the sea route. For sea travel, three days are considered valid [for the distance requirement] when the wind is moderate—neither too strong nor calm. Similarly, in mountainous regions, three days of travel according to the local pace are considered, even if the same distance could be covered in less than three days on level ground. If the distance corresponds to a standard three-day journey but a person traveling on a fast horse reaches in two days or less, they shall still perform Qasr. This is mentioned in al-Jawhara al-Nayyira. In a four-unit (rak'ah) prayer, two rak'ahs are obligatory for a traveler; this is stated in al-Hidayah. Shortening the prayer is mandatory (wajib) according to us, as mentioned in al-Khulasah. Therefore, if someone performs four rak'ahs and sits for the duration of the Tashahhud (sitting posture) after the second rak'ah, their prayer is valid, but the last two rak'ahs will be considered voluntary (nafl). However, they have acted improperly due to the delay in the final salutation (Salam). If they did not sit for the duration of the Tashahhud after the second rak'ah, the prayer becomes invalid; this is mentioned in al-Hidayah. Similarly, if the recitation is omitted in both or one of the first two rak'ahs, the prayer becomes void according to us; this is recorded in al-Tatar-Khaniyah. The ruling on travel applies to every traveler, whether the journey is for an act of obedience or sin, as stated in al-Muhit. Likewise, the ruling is the same for those mounted and those on foot, as mentioned in al-Tahdhib. There is no shortening (Qasr) for Sunnah prayers, as mentioned in al-Muhit al-Sarakhsi. Some jurists have permitted travelers to omit Sunnah prayers, but the preferred view is not to perform them in a state of fear or insecurity, and to perform them in a state of peace and safety; this is recorded in Wajiz al-Karduri. Imam Muhammad (may Allah have mercy on him) stated that when a person exits their city and leaves its buildings behind, they should begin performing Qasr. This is mentioned in al-Muhit, and al-Ghiyathiyah states that this is the chosen view and the fatwa is based upon it; it is also recorded in al-Tatar-Khaniyah. The correct view is that leaving the inhabited area of the city is what matters, not necessarily the official city limits. If one or more villages are adjacent to the city walls, exiting them is also necessary, and one should start performing Qasr before leaving the villages connected to the city outskirts (Fana al-Misr); this is mentioned in al-Muhit. Similarly, when returning from a journey to one's own city, one should not perform full prayer until entering the inhabited area. A person does

not become a traveler simply by intention until they leave the city, whereas a resident (muqim) becomes so merely by intention; this is recorded in al-Muhit al-Sarakhsi. The direction from which one leaves the city is what is taken into account. Therefore, if someone exits the city from one side but buildings from another side are still parallel to them, they should continue to perform Qasr; this is mentioned in al-Tabyin. If the side one is leaving has a neighborhood that is now separate from the city but was formerly connected, they should not shorten the prayer until they are past that neighborhood; this is mentioned in al-Khulasah. A traveler gains the right to the concession (rukhsah) when they intend a journey of three stages (manzil). If they do not have such an intention, they will not be granted the status of a traveler even if they circle the entire globe—for instance, if chasing an escapee or a debtor without intending a three-day journey. For this intention, a strong probability (zann-e-ghalib) is sufficient; absolute certainty is not a requirement. If a person strongly believes they will travel for three days, they should perform Qasr; this is mentioned in al-Tabyin. It is also necessary that the person is capable of forming a valid intention. Therefore, if a boy and a Christian travel together and after two days the boy reaches puberty and the Christian converts to Islam, the boy shall perform the full prayer while the new Muslim shall perform Qasr; this is mentioned in al-Zahidin. As long as one does not intend to stay in a village or city for fifteen days or more, they remain under the ruling of a traveler; this is mentioned in al-Hidayah. This ruling applies after one has traveled for three days; however, if they have not traveled for three days and decide to return or intend residency (iqamah), they become a resident even in a wilderness. The intention of residency becomes effective under five conditions: first, that one ceases traveling; therefore, if one intends residency but continues moving, the intention is invalid. Second, the place where residency is intended must be suitable for staying.

फतवा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① [३७६] किताबुस्सलात अगर कोई व्यक्ति जल मार्ग से यात्रा करेगा तो नमाज़ में कसर (नमाज़ को छोटा करना) करेगा, और स्थल मार्ग में कसर नहीं करेगा (यदि दूरी पूरी न हो)। और यदि स्थल मार्ग से पहुँचने में तीन दिन लगें और समुद्री मार्ग से दो दिन, तो स्थल मार्ग में कसर करेगा लेकिन समुद्री मार्ग में नहीं। समुद्र के रास्ते में तीन दिन का विचार उस स्थिति में मान्य है जब हवा संतुलित हो, न बहुत तेज़ और न ही स्थिर। इसी प्रकार पहाड़ी क्षेत्रों में भी वहाँ की सामान्य गति के अनुसार तीन दिन की यात्रा का विचार किया जाएगा, चाहे समतल भूमि पर वह रास्ता तीन दिन से कम में तय हो जाए। यदि दूरी सामान्य परिस्थितियों में तीन दिन की हो और कोई व्यक्ति तेज़ घोड़े पर सवार होकर दो दिन या उससे कम में पहुँच जाए, तब भी वह कसर करेगा। यह 'जौहरा-ए-नय्यिरा' में लिखा है। चार रकात वाली नमाज़ में मुसाफ़िर (यात्री) पर दो रकात फ़र्ज़ हैं, यह 'हिदाया' में लिखा है। हमारे अनुसार कसर करना वाजिब (अनिवार्य) है, जैसा कि 'खुलासा' में लिखा है। अतः यदि किसी ने चार रकात पढ़ लीं और दूसरी रकात में तशहुद की मात्रा के बराबर बैठा (कादा किया), तो उसकी नमाज़ हो जाएगी, लेकिन अंतिम दो रकात नफ़्ल मानी जाएँगी, हालाँकि उसने बुरा किया क्योंकि सलाम फेरने में देरी हुई। और यदि दूसरी रकात में तशहुद की मात्रा के बराबर नहीं बैठा, तो नमाज़ बातिल (अमान्य) हो जाएगी, यह 'हिदाया' में लिखा है। इसी प्रकार यदि पहली दो रकातों में या किसी एक में क़िराअत छोड़ दी, तो हमारे अनुसार नमाज़ फ़ासिद (भंग) हो जाएगी, यह 'तातारख़ानिया' में दर्ज है। सफ़र का यह आदेश प्रत्येक मुसाफ़िर के लिए है, चाहे यात्रा पुण्य के लिए हो या पाप के लिए, जैसा कि 'मुहीत' में लिखा है। इसी प्रकार सवार और पैदल चलने वाले का आदेश भी समान है, यह 'तहज़ीब' में लिखा है। सुन्नत नमाज़ों में कसर नहीं है, जैसा कि 'मुहीत सुरख़सी' में लिखा है। कुछ फ़ुक़हा (विधिवेत्ताओं) ने मुसाफ़िर के लिए सुन्नतें छोड़ना जायज़ लिखा है, लेकिन पसंदीदा विचार यह है कि भय और असुरक्षा की स्थिति में सुन्नतें न पढ़े और शांति व सुरक्षा की स्थिति में पढ़ ले, यह 'वजीज़ करदूरी' में वर्णित है। इमाम मुहम्मद (रह.) कहते हैं कि जब व्यक्ति अपने शहर से बाहर निकल जाए और शहर के मकान पीछे रह जाएँ, उस समय से कसर करना शुरू करे, यह 'मुहीत' में लिखा है और 'ग़यासिया' में इसी को मुख्तार (वरीयता प्राप्त) विचार माना गया है और इसी पर फ़तवा है, यह 'तातारख़ानिया' में भी दर्ज है। सही बात यह है कि शहर की आबादी से बाहर निकलने का विचार है, शहर की आधिकारिक सीमाओं का नहीं। यदि एक या अधिक गाँव शहर की चहारदीवारी से मिले हुए हों, तो उनसे बाहर निकलना भी आवश्यक होगा, और शहर के बाहरी क्षेत्रों (फ़ना-ए-शहर) से बाहर निकलने से पहले कसर शुरू कर दे, यह 'मुहीत' में लिखा है। इसी प्रकार जब यात्रा से वापस अपने शहर आए, तो जब तक आबादी में प्रवेश न कर जाए,

पूरी नमाज़ न पढ़े। केवल नियत (संकल्प) करने से कोई मुसाफ़िर नहीं बनता जब तक कि वह शहर से बाहर न निकल जाए, लेकिन मुक़ीम (निवासी) केवल नियत करने से हो जाता है, यह 'मुहीत सुरख़सी' में दर्ज है। शहर से जिस दिशा में निकल रहा हो, उसी ओर से निकलने का विचार होगा। अतः यदि एक तरफ से शहर से निकल गया लेकिन दूसरी तरफ के मकान उसके सामने (महाज़ी) हों, तो कसर करें, यह 'तबीईन' में लिखा है। और यदि जिस ओर से निकल रहा है वहाँ कोई ऐसा मोहल्ला हो जो अब शहर से अलग हो चुका हो लेकिन पहले जुड़ा हुआ था, तो जब तक उस मोहल्ले से बाहर न निकल जाए, कसर न करे, यह 'खुलासा' में लिखा है। मुसाफ़िर को सफ़र की रियायत (छूट) तब मिलेगी जब वह तीन मंज़िलों की यात्रा का इरादा करे। यदि इतना इरादा न हो, तो चाहे वह पूरी दुनिया का चक्कर लगा ले, उसे मुसाफ़िर का हुक्म प्राप्त नहीं होगा। उदाहरण के लिए, किसी भागे हुए व्यक्ति या ऋणी का पीछा करे और उसका इरादा तीन दिन की यात्रा का न हो, तो रियायत साबित नहीं होगी। इस इरादे में पूर्ण निश्चय आवश्यक नहीं है, बल्कि गुमान-ए-ग़ालिब (प्रबल संभावना) पर्याप्त है, अर्थात यदि उसे प्रबल संभावना हो कि वह तीन दिन की यात्रा करेगा, तो कसर कर सकता है, यह 'तबीईन' में लिखा है। यह भी आवश्यक है कि वह नियत करने योग्य हो। अतः यदि एक लड़का और एक ईसाई साथ यात्रा करें और दो दिन बाद लड़का बालिग़ हो जाए और ईसाई मुसलमान हो जाए, तो लड़का पूरी नमाज़ पढ़ेगा जबकि नया मुसलमान कसर करेगा, यह 'ज़ाहिदीन' में लिखा है। जब तक किसी गाँव या शहर में पंद्रह दिन या उससे अधिक ठहरने की नियत न करे, तब तक वह मुसाफ़िर ही रहेगा, यह 'हिदाया' में लिखा है। यह आदेश तब है जब वह तीन दिन की यात्रा कर चुका हो, लेकिन यदि तीन दिन की यात्रा पूरी नहीं की और वापसी का इरादा कर लिया या किसी स्थान पर ठहरने की नियत कर ली, तो वह जंगल में भी मुक़ीम हो जाएगा। इक़ामत (ठहरने) की नियत के प्रभावी होने के लिए पाँच शर्तें हैं: पहली यह कि वह चलना बंद कर दे, अतः यदि ठहरने की नियत की लेकिन चलता ही रहा, तो नियत सही नहीं है। दूसरी यह कि जहाँ ठहरने की नियत की है, वह स्थान ठहरने के योग्य हो।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ۱ [۳۷۶] کتاب الصلوٰۃ اگر کوئی شخص پانی کے راستے سے سفر کرے گا تو نماز میں قصر کرے گا، جبکہ خشکی کے راستے میں قصر نہیں کرے گا (اگر مسافت پوری نہ ہو)۔ اور اگر خشکی کے راستے سے منزل تک پہنچنے میں تین دن لگیں اور دریا کے راستے سے دو دن، تو خشکی کے راستے میں قصر کرے گا لیکن دریا کے راستے میں نہیں۔ دریا کے راستے میں تین دن کا اعتبار اس صورت میں ہے جب ہوا اعتدال پر ہو، نہ بہت تیز اور نہ بالکل رکی ہوئی۔ اسی طرح پہاڑی علاقوں میں بھی وہاں کی عام رفتار کے مطابق تین دن کی مسافت کا اعتبار ہوگا، چاہے ہموار زمین پر وہ راستہ تین دن سے کم میں طے ہو جائے۔ اگر مسافت عام حالات میں تین دن کی ہو اور کوئی شخص تیز گھوڑے پر سوار ہو کر دو دن یا اس سے کم میں پہنچ جائے، تب بھی وہ قصر کرے گا۔ یہ 'جوہرۃ النیرہ' میں لکھا ہے۔ چار رکعت والی نماز میں مسافر پر دو رکعتیں فرض ہیں، یہ 'ہدایہ' میں مذکور ہے۔ ہمارے نزدیک قصر کرنا واجب ہے، جیسا کہ 'خلاصہ' میں لکھا ہے۔ پس اگر کسی نے چار رکعتیں پڑھ لیں اور دوسری رکعت میں تشہد کی مقدار بیٹھا (قعدہ کیا) تو اس کی نماز ہو جائے گی، لیکن آخری دو رکعتیں نفل شمار ہوں گی، البتہ اس نے برا کیا کیونکہ سلام پھیرنے میں تاخیر ہوئی۔ اور اگر دوسری رکعت میں تشہد کی مقدار نہ بیٹھا تو نماز باطل ہو جائے گی، یہ 'ہدایہ' میں لکھا ہے۔ اسی طرح اگر پہلی دو رکعتوں میں یا کسی ایک میں قرآت چھوڑ دی تو ہمارے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، یہ 'تاتارخانیہ' میں درج ہے۔ سفر کا یہ حکم ہر مسافر کے لیے ہے، چاہے سفر نیکی کے لیے ہو یا گناہ کے لیے، جیسا کہ 'محیط' میں لکھا ہے۔ اسی طرح سوار اور پیدل چلنے والے کا حکم بھی برابر ہے، یہ 'تہذیب' میں لکھا ہے۔ سنتوں میں قصر نہیں ہے، جیسا کہ 'محیط سرخسی' میں لکھا ہے۔ بعض فقہاء نے مسافر کے لیے سنتیں چھوڑنا جائز لکھا ہے، لیکن پسندیدہ قول یہ ہے کہ خوف و خطرے

کی حالت میں سنتیں نہ پڑھے اور اطمینان و امن کی حالت میں پڑھ لے، یہ ’وجیز کردوری‘ میں مذکور ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب انسان اپنے شہر سے باہر نکل جائے اور شہر کے مکانات پیچھے رہ جائیں، اس وقت سے قصر کرنا شروع کرے، یہ ’محیط‘ میں لکھا ہے اور ’غیاثیہ‘ میں اسے ہی مختار (پسندیدہ) قول قرار دیا گیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، یہ ’تاتارخانیہ‘ میں بھی درج ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ شہر کی آبادی سے باہر نکلنے کا اعتبار ہے، شہر کی حدود کا نہیں۔ اگر ایک یا زیادہ گاؤں شہر کی فصیل (دیوار) سے ملے ہوئے ہوں تو ان سے باہر نکلنا بھی ضروری ہے، اور شہر کے مضافاتی علاقوں (فناء شہر) سے باہر نکلنے سے پہلے قصر شروع کر دے، یہ ’محیط‘ میں لکھا ہے۔ اسی طرح جب سفر سے واپس اپنے شہر آئے تو جب تک آبادی میں داخل نہ ہو جائے، پوری نماز نہ پڑھے۔ صرف نیت کرنے سے کوئی مسافر نہیں بنتا جب تک شہر سے باہر نہ نکل جائے، لیکن مقیم صرف نیت کرنے سے ہو جاتا ہے، یہ ’محیط سرخسی‘ میں درج ہے۔ شہر سے جس سمت نکل رہا ہو، اسی طرف سے نکلنے کا اعتبار ہوگا۔ پس اگر ایک طرف سے شہر سے نکل گیا لیکن دوسری طرف کے مکانات اس کے سامنے (محاذی) ہوں تو قصر کرے، یہ ’تبیین‘ میں لکھا ہے۔ اور اگر جس طرف سے نکل رہا ہے وہاں کوئی ایسا محلہ ہو جو اب شہر سے کٹ چکا ہو لیکن پہلے ملا ہوا تھا، تو جب تک اس محلے سے باہر نہ نکل جائے قصر نہ کرے، یہ ’خلاصہ‘ میں لکھا ہے۔ مسافر کو سفر کی رعایت (رخصت) تب ملے گی جب وہ تین منزلوں کے سفر کا ارادہ کرے۔ اگر اتنا ارادہ نہ ہو تو چاہے وہ پوری دنیا کا چکر لگا لے، اسے مسافر کا حکم حاصل نہیں ہوگا۔ مثلاً کسی بھاگے ہوئے شخص یا قرضدار کا پیچھا کرے اور اس کا ارادہ تین دن کے سفر کا نہ ہو تو رخصت ثابت نہیں ہوگی۔ اس ارادے میں پختہ یقین ضروری نہیں، بلکہ گمانِ غالب (زیادہ تر امکان) کافی ہے، یعنی اگر اسے غالب گمان ہو کہ وہ تین دن کا سفر کرے گا تو قصر کر سکتا ہے، یہ ’تبیین‘ میں لکھا ہے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ نیت کرنے کا اہل

ہو۔ پس اگر ایک نابالغ بچہ اور ایک غیر مسلم (نصرانی) ایک ساتھ سفر کریں اور دو دن بعد بچہ بالغ ہو جائے اور غیر مسلم مسلمان ہو جائے، تو بچہ پوری نماز پڑھے گا جبکہ نومسلم قصر کرے گا، یہ 'زاہدین' میں لکھا ہے۔ جب تک کسی گاؤں یا شہر میں پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت نہ کرے، تب تک وہ مسافر ہی رہے گا، یہ 'ہدایہ' میں لکھا ہے۔ یہ حکم تب ہے جب وہ تین دن کی مسافت طے کر چکا ہو، لیکن اگر تین دن کا سفر مکمل نہیں کیا اور واپسی کا ارادہ کر لیا یا کسی جگہ ٹھہرنے کی نیت کر لی تو وہ جنگل میں بھی مقیم ہو جائے گا۔ اقامت کی نیت کے مؤثر ہونے کے لیے پانچ شرطیں ہیں: اول یہ کہ وہ چلنا بند کر دے، پس اگر اقامت کی نیت کی لیکن چلتا ہی رہا تو نیت صحیح نہیں۔ دوم یہ کہ جس جگہ ٹھہرنے کی نیت کی ہے، وہ جگہ ٹھہرنے کے لائق ہو۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (377) Book of Prayer (Kitab-us-Salat)

...up to the point that if one intends to stay in a forest, at sea, or on an island, the intention is not valid. Third, the intention should be to stay in a single place. Fourth, the intention should be to stay for fifteen consecutive days or more. Fifth, one's decision must be independent; this is written in *Mi'raj al-Diraya*. Shams al-A'imma al-Halwani stated that if a Muslim army intends to stay at a place and they have with them canopies and small and large tents, and they camp somewhere in a forest along the way and intend to stay there for fifteen days, they will not be considered residents (*muqim*) because all of that is equipment for travel, not a dwelling (*maskan*); this is written in *al-Muhit*.

There is a difference of opinion among jurists (*fuqaha*) regarding forest-dwellers who always live in tents etc. in the forest becoming residents by making an intention. Two narrations are reported from Imam Abu Yusuf: in one narration they do not become residents, and in the second they do. The *fatwa* (legal decree) is based on the latter; this is written in *al-Ghiyathiyya*. If one intends to stay for less than fifteen days, they should shorten the prayer (*qasr*); this is written in *al-Hidaya*. If someone stays in a city for years with the intention that they will leave as soon as their work is finished, and they never intend to stay for fifteen days, they should pray *qasr*; this is written in *al-Tahdhib*. When people going for Hajj reach Baghdad and do not intend to stay there, but rather intend not to leave without a caravan, planning to leave whenever the caravan departs, and it is known that the caravan will leave in fifteen days or more, they should pray the full four units (*rak'ahs*) and not perform *qasr*. If a person intends to stay or reside for fifteen days in two separate places, if those two places are independent and distinct, such as Mecca and Mina, or Kufa and Hirah, then that person will not be a resident. However, if one place is a subordinate of the other, to the extent that Friday prayer is not obligatory for the people there, then they will become a resident. If one intends to stay in two villages for fifteen days in such a way that they spend the day in one village and the night in the other, they will become a resident when they enter the village where they spend the night; this is written in *Muhit al-Sarkhasi*. They will not become a resident upon entering the village where they spend the day; this is written in *al-Khulasa*. In *Kitab al-Manasik*, it is mentioned that if people going for Hajj enter Mecca during the first ten days (*asharah*) of Dhu al-Hijjah and intend to stay there for half a month, it is not valid because they will have to go out to Mina and Arafat during Hajj, so the condition (of staying in one place) will not be met. It is said that this very issue was the reason for 'Isa ibn Aban learning *fiqh*

(jurisprudence). His story is that he was busy seeking Hadith. He said, "I entered Mecca with a companion during the first ten days of Dhu al-Hijjah, and I intended to stay there for a whole month and began praying full prayers. I met some companions of Abu Hanifa, and one of them said, 'You have erred, because you will have to go to Mina and Arafat.' Then, when I returned from Mina, my companion intended to travel, and I also intended to accompany him and began shortening my prayers. Then I met the companion of Abu Hanifa again, and he said, 'You have erred again, for you are still a resident in Mecca until you leave it; you will not be a traveler until then.' At that point, I said to myself that I had erred twice on one issue, so I went to the assembly of Imam Muhammad and became occupied with *fiqh*." This is written in *al-Bahr al-Ra'iq*. If an army besieges a city in *Dar al-Harb* (Abode of War) or rebels in *Dar al-Islam* (Abode of Islam) in a place where there is no town, and they intend to stay for fifteen days, they should still shorten their prayers because in such situations, flight is possible. Therefore, even if they are in houses, the intention is not considered; this is written in *Tatarkhaniyya*. For this reason, our companions (scholars) have said that if a merchant enters a city for a need and intends to stay for fifteen days to fulfill that need, he will not be a resident because his situation is such that he will leave as soon as his need is met. And if the need...

Footnote 1: Therefore, meaning the intention of residence (*iqamat*) there is not correct for this reason etc.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① (377) किताब-उस-सलात

...यहाँ तक कि अगर जंगल में या समुद्र में या द्वीप में ठहरने की नीयत की तो (नियत) सही नहीं है। तीसरे यह कि एक ही जगह ठहरने की नीयत करे। चौथे यह कि लगातार पन्द्रह दिन या उससे अधिक ठहरने की नीयत करे। पाँचवें यह कि उसकी अपनी स्वतंत्र राय हो, यह 'मेराजुद्दराया' में लिखा है। शम्सुल अइम्मा हलवाई ने कहा है कि अगर मुसलमानों का लश्कर किसी जगह का इरादा करे और उनके साथ शामियाने और छोटे-बड़े डेरे हों और रास्ते में कहीं जंगल में उतरकर डेरे खड़े करें और वहाँ पन्द्रह दिन ठहरने का इरादा करें तो वह मुकीम (निवासी) नहीं होंगे, क्योंकि वह सब साथ ले जाने का सामान है, रहने का स्थान (मस्कन) नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है।

जंगल के लोग जो हमेशा डेरे वगैरह में जंगल में रहते हैं, उनके नीयत करने से मुकीम हो जाने में फकीहों के बीच मतभेद है। इमाम अबू यूसुफ से इस बारे में दो रिवायतें (वर्णन) हैं, एक रिवायत में वह मुकीम नहीं होते और दूसरी में मुकीम हो जाते हैं और इसी पर फतवा है, यह 'गियासिया' में लिखा है। और अगर पन्द्रह दिन से कम ठहरने की नीयत करे तो 'कसर' (नमाज़ छोटी) करे, यह 'हिदाया' में लिखा है। और अगर किसी शहर में बरसों इस इरादे पर रहे कि जब उसका काम पूरा हो जाएगा तो चला जाएगा और पन्द्रह दिन ठहरने की नीयत न करे, तो नमाज़ कसर की पढ़े, यह 'तहज़ीब' में लिखा है। हज के लिए जाने वाले लोग जब बग़दाद पहुँचें और वहाँ ठहरने की नीयत न करें और यह इरादा करें कि बिना काफिले के नहीं जाएँगे, जब काफिला जाएगा तब जाएँगे, और यह बात मालूम हो कि काफिला अब से पन्द्रह दिन या उससे ज्यादा दिनों में जाएगा, तो पूरी चार रकतें पढ़ें, कसर न करें। अगर कोई व्यक्ति दो स्थानों में पन्द्रह दिन रहने या ठहरने की नीयत करे, तो अगर वह दोनों स्थान स्वतंत्र और अलग-अलग हों, जैसे मक्का और मिना, या कूफ़ा और हीरा, तो वह व्यक्ति मुकीम नहीं होगा। और अगर एक स्थान दूसरे स्थान के अधीन हो, यहाँ तक कि वहाँ के लोगों पर जुमा वाजिब न होता हो, तो मुकीम हो जाएगा। और अगर दो गाँवों में पन्द्रह दिन इस तरह ठहरने की नीयत करे कि दिन में एक गाँव में रहूँगा और रात को दूसरे गाँव में, तो जब वह रात बिताने वाले गाँव में प्रवेश करेगा तो मुकीम हो जाएगा, यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। और पहले जब वह दिन बिताने वाले गाँव में दाखिल हुआ था, तो उसके दाखिल होने से मुकीम नहीं होगा, यह 'खुलासा' में लिखा है। किताब 'मनासिक' में है कि हज को जाने वाले लोग अगर ज़िल-हिज्जा के पहले दस दिनों (अशरह) में मक्का में दाखिल हों और वहाँ आधा महीना (पन्द्रह दिन) ठहरने की नीयत करें तो यह सही नहीं है, क्योंकि हज के दौरान उन्हें मिना और अरफात जाना पड़ेगा, इसलिए (एक जगह ठहरने

की) शर्त पूरी नहीं होगी। कहा गया है कि ईसा बिन अबान के फिकह (इस्लामी धर्मशास्त्र) सीखने का कारण यही मसला बना। उनकी कहानी यह है कि वह हदीस की तलाश में व्यस्त थे। उन्होंने कहा कि मैं ज़िल-हिज्जा के पहले अशरे में अपने एक साथी के साथ मक्का में दाखिल हुआ और वहां मैंने एक पूरा महीना ठहरने का इरादा किया और नमाज़ पूरी पढ़नी शुरू कर दी। इमाम अबू हनीफ़ा के कुछ साथियों से मेरी मुलाकात हुई और उन्होंने कहा कि तुमने गलती की है, क्योंकि तुम्हें मिना और अरफात जाना होगा। फिर जब मैं मिना से लौटा तो मेरे साथी ने सफर का इरादा किया और मैंने भी उसके साथ जाने का इरादा किया और नमाज़ कसर करना शुरू कर दी। फिर दोबारा इमाम अबू हनीफ़ा के साथी से मेरी मुलाकात हुई और उन्होंने कहा कि तुमने फिर गलती की, क्योंकि तुम अभी मक्का में मुकीम हो, जब तक वहां से बाहर नहीं निकलोगे मुसाफिर नहीं कहलाओगे। तब मैंने अपने दिल में कहा कि मैंने एक ही मसले में दो जगह गलती की, तब मैं इमाम मुहम्मद की मजलिस की तरफ चला गया और फिकह सीखने में लग गया, यह 'बहरुर राइक' में लिखा है। अगर 'दारुल हरब' (शत्रु देश) में किसी शहर का या 'दारुल इस्लाम' में विद्रोहियों का घेराव ऐसी जगह करें जहाँ शहर न हो और पन्द्रह दिन ठहरने की नीयत करें, तो भी नमाज़ में कसर करें, क्योंकि ऐसे मौकों पर भागना भी संभव होता है। इसलिए चाहे वह घरों में ही क्यों न हों, नीयत का ऐतबार (मान्यता) नहीं होगा, यह 'तातारीखानी' में लिखा है। इसी वजह से हमारे साथियों (विद्वानों) ने कहा है कि अगर कोई व्यापारी किसी शहर में अपनी ज़रूरत के लिए दाखिल हो और वह अपनी ज़रूरत पूरी करने के लिए पन्द्रह दिन ठहरने की नीयत करे, तो वह मुकीम नहीं होगा, क्योंकि उसकी स्थिति यह है कि जैसे ही उसकी ज़रूरत पूरी हो जाएगी, वह चला जाएगा। और अगर ज़रूरत...

१ इसलिए, यानी वहाँ इकामत (ठहरने) की नीयत सही नहीं है।

یہاں تک کہ اگر جنگل میں یا دریا میں یا جزیرہ میں ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں تیسرے یہ کہ ایک ہی جگہ ٹھہرنے کی نیت کرے چوتھے یہ کہ برابر پندرہ دن یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے پانچویں یہ کہ اس کی رائے مستقل ہو یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے شمس الائمہ حلوائی نے کہا ہے کہ اگر مسلمانوں کا لشکر کسی جگہ قصد کرے اور ان کے ساتھ سائبان اور چھوٹے اور بڑے ڈیرے ہوں اور راستہ میں کہیں جنگل میں اتر کر ڈیرے کھڑے کریں اور وہاں پندرہ دن ٹھہرنے کا قصد کریں تو مقیم نہ ہوں گے اس لئے کہ وہ سب لے چلنے کا سامان ہے مسکن نہیں ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔

جنگل کے لوگ جو ہمیشہ ڈیرہ وغیرہ میں جنگل میں رہتے ہیں ان کی نیت کرنے سے مقیم ہو جانے میں فقہا کا اختلاف ہے امام ابو یوسف سے اس میں دو روایتیں ہیں ایک روایت میں مقیم نہیں ہوتے اور دوسری میں مقیم ہو جاتے ہیں اسی پر فتویٰ ہے یہ غیاثیہ میں لکھا ہے اور اگر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کی نیت کرے تو قصر کرے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر کسی شہر میں برسوں اس ارادہ پر رہے کہ جب اس کا کام ہو جائے گا چلا جائے گا اور پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت نہ کرے تو نماز قصر کی پڑھے یہ تہذیب میں لکھا ہے۔ حج کو جانے والے لوگ جب بغداد میں پہنچیں اور وہاں ٹھہرنے کی نیت نہ کریں اور یہ ارادہ کریں کہ بغیر قافلہ کے نہ جائیں گے جب قافلہ جائے گا تو جائیں گے اور یہ بات معلوم ہو کہ قافلہ اب سے پندرہ روز میں یا زیادہ دنوں میں جائے گا تو پوری چار رکعتیں پڑھیں قصر نہ کریں اگر کوئی شخص دو مقاموں میں پندرہ روز یا ٹھہرنے کی نیت کرے تو اگر وہ دونوں مقام مستقل جدا جدا ہوں جیسے مکہ اور منا اور کوفہ اور حیرہ تو وہ مقام مقیم نہ ہو گا اور اگر ایک مقام دوسرے مقام کا تابع ہو یہاں تک کہ وہاں کے لوگوں

پر جمعہ نہ واجب ہوتا ہو تو مقیم ہو جائے گا اور اگر دو قریوں میں پندرہ روزہ اس طرح ٹھہرنے کی نیت کرے کہ دن میں ایک قریہ میں رہوں گا اور رات کو ایک قریہ میں تو جب وہ رات کے رہنے کے قریہ میں داخل ہوگا تو مقیم ہو جائے گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور پہلے جو دن کے رہنے کے قریہ میں داخل ہوا تھا اس کے داخل ہونے سے مقیم نہ ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے کتاب مناسک میں ہے کہ حج کو جانے والے لوگ اگر ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں مکہ میں داخل ہوں اور وہاں آدھا مہینہ ٹھہرنے کی نیت کریں تو صحیح نہیں اس واسطے کہ حج میں عرفات کو باہر جانا پڑے گا تو شرط پوری نہ ہوگی کہا گیا ہے کہ عیسیٰ بن ابان کی فقہ سیکھنے کا سبب یہی مسئلہ ہوا اور اس کی حکایت یہ ہے کہ وہ حدیث کی طلب میں مشغول تھے انہوں نے کہا ہے کہ میں ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں اپنے ایک رفیق کے ساتھ مکہ میں داخل ہوا اور وہاں میں نے ایک پورا مہینہ ٹھہرنے کا ارادہ کیا اور نماز پوری پڑھنا شروع کردی بعض اصحاب ابو حنیفہ سے میری ملاقات ہوئی اور اس نے کہا کہ تم نے خطا کی ہے اس لئے کہ تم کو منا اور عرفات کو جانا پڑے گا پھر جب میں منا سے لوٹا تو میرے رفیق نے سفر کرنے کا ارادہ کیا اور میں نے بھی اس کی رفقات کا قصد کیا اور نماز کا قصر شروع کر دیا پھر اس سے صاحب ابو حنیفہ سے میری ملاقات ہوئی اور اس نے کہا کہ تم نے پھر خطا کی اس لئے کہ ابھی مکہ میں مقیم ہو جب تک وہاں سے باہر نہ نکلو گے مسافر نہ ہو گے تب میں نے اپنے دل میں کہا کہ میں نے ایک مسئلہ دو جگہ خطا کی تب میں امام محمد کی مجلس کی طرف کوچ کیا اور فقہ میں مشغول ہوا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اگر دارالحرب میں کسی شہر کا یا دارالاسلام میں باغیوں کا محاصرہ ایسی جگہ کریں جہاں شہر نہ ہو اور پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کریں تو بھی نماز میں قصر کریں اس لئے کہ ایسے موقعوں میں فرار بھی ہوتا ہے پس اگر چہ گھروں میں ہوں تو بھی نیت کا اعتبار نہیں یہ تاتارخانی میں لکھا ہے اس واسطے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر کوئی تاجر کسی شہر میں اپنی حاجت

کے واسطے داخل ہو اور وہ اپنی حاجت پوری کرنے کے واسطے پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت کرے تو مقیم نہ ہو گا اس لئے کہ اس کا حال یہ ہے کہ جب اس کی حاجت پوری ہو جائے گی تو چلا جائے گا اور اگر حاجت

ے۱ اس لیے یعنی وہاں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہے اس لیے الخ ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (378) Book of Prayer (Kitab al-Salat)

...[The prayer] will not be complete [if he leaves], so he will stay; thus his intention is not firm. This issue is a major proof for those who say that if a person intends to go to a nearby place but wishes to obtain the travel concessions (*rukhsah*), the legal stratagem (*hila*) for him is to intend to travel to a distant place; however, this is incorrect. This is mentioned in *'Bahr al-Ra'iq'* from *'Mir'at al-Dirayah'*. A person who enters *Dar al-Harb* (the land of war) seeking safety and stays with the intention of residence (*iqamah*) at a place of residence, his intention is valid; this is recorded in *'Khulasah'*. If a person among the hostile non-Muslims (*Harbis*) becomes Muslim in *Dar al-Harb*, and the Harbis learn of his Islam and begin searching for him to kill him, and he flees out of fear with the intention of a three-day journey, he becomes a traveler (*musafir*), even if he remains hidden in one place for a month or more, because he has now become a combatant against them.

The same ruling applies to one who enters *Dar al-Harb* seeking safety, and then those people break their covenant and intend to kill him. If one of them was resident in a city in *Dar al-Harb* and, upon their intending to kill him, he hides somewhere within that same city, he must perform the full prayer because he is considered a resident of that city as long as he does not leave it; he will not be a traveler. Similarly, if the people of one city in *Dar al-Harb* become Muslims and the people of war (*Harbis*) start a war with them, and those who became Muslims are in their own city, they should perform the full prayer. Likewise, if the Harbis conquer their city and the Muslims leave with the intention of traveling one stage (*manzil*), they shall still perform the full prayer. But if they leave with the intention of a three-day journey, they shall shorten (*qasr*) the prayer.

If they return to their city and the polytheists (*mushrikeen*) are no longer there, they shall perform the full prayer. If the polytheists have conquered their city and are resident there, and the Muslims then return and clear the city, and if they make it their home and residence without intending to leave, it becomes *Dar al-Islam* (the land of Islam), and they should perform the full prayer therein. However, if there is no intention to make it a home and the intention is to stay for a month before returning to *Dar al-Islam*, they should shorten the prayer; this is written in *'al-Muhit'*. If a Muslim is a prisoner in *Dar al-Harb* and suddenly escapes from them and intends to stay in some ruins etc. for fifteen days, he will not become a resident (*muqim*) [1], as stated in *'Khulasah'*. In *'al-Tajnīs'*, it is mentioned that if a Muslim army enters *Dar al-Harb* and conquers a city and makes it their home, they should perform the full prayer. If they

do not make it their home but intend to stay for a month or more, they shall shorten the prayer; this is written in *'Bahr al-Ra'iq'*.

And he who is a follower of another, and whose obedience to him is obligatory, shall be considered a resident based on the residence of the one he follows and a traveler based on his intention to travel; this is written in *'al-Muhit al-Sarakhsi'*. Thus, a soldier in a forest will be considered a resident if the commander (*amir*) intends to stay in the city; this is mentioned in the section on things that nullify *wudu* in *'al-Kafi'*. The principle in this is that a person who can establish residency by his own choice becomes a resident by his own intention. A person who does not establish residency by his own choice does not become a resident by his own intention. Thus, a woman with her husband, a slave with his master, a student with his teacher, a servant with his master, and a soldier with his commander, if they travel, according to the manifest report (*zahir al-riwayah*), they will not be residents by their own intention; this is written in *'al-Muhit'*.

A woman is considered a follower of her husband when he has paid her prompt dower (*mahr mu'ajjal*); if he has not paid it, she is not a follower before consummation. A soldier is considered a follower of his commander when his food is provided by the commander; this is written in *'al-Tabyin'*. However, if he eats from his own wealth, his own intention is taken into account; this is written in *'al-Zahiriyyah'*. A person imprisoned for debt and in the custody of his creditor, the intention of the creditor is taken into account; this applies when the debtor is unable to pay the debt. If he is able to pay, the debtor's own intention is taken into account. And if he intends that...

(Footnote) [1] He will not be a resident because it is not a proper place for residence. (12)

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (378) किताबुस सलात (नमाज़ का बयान)

...पूरी नहीं होगी तो ठहरेगा, पस उसकी नीयत मज़बूत नहीं है और यही मसला बड़ी दलील है उस शख़्स के लिए जो शख़्स यह कहता है कि अगर कोई शख़्स किसी क़रीब जगह जाने का इरादा करे और यह चाहे कि सफ़र की रुख़सतें (छूट) हासिल हो जाएं तो उसका हीला (बहाना) यह है कि किसी दूर जगह के सफ़र की नीयत करे और यह ग़लत है। यह 'मेराजुद दराया' से 'बहरुर राइक' में लिखा है। जो शख़्स दारुल हर्ब (युद्ध क्षेत्र) में अमन चाहकर दाखिल हुआ और मौज़े इक़ामत (ठहरने की जगह) में इक़ामत की नीयत से ठहरा तो उसकी नीयत सही है, यह 'खुलासा' में लिखा है। अगर हर्बियों (दुश्मनों) में से कोई शख़्स दारुल हर्ब में मुसलमान हुआ और हर्बियों को उसके इस्लाम की ख़बर हुई और उसको क़त्ल करने के लिए तलाश करने लगे और वह उनके ख़ौफ़ से तीन दिन के सफ़र का इरादा करके भागा तो वह मुसाफ़िर हो गया, अगरचे किसी जगह एक महीने तक या उससे ज़्यादा छुपा रहा हो क्योंकि अब वह उनसे लड़ने वाला हो गया।

यही हुक्म उस शख़्स के वास्ते है जो अमन मांगकर दारुल हर्ब में दाखिल हुआ और फिर उन लोगों ने अपना अहद (वादा) तोड़कर उसके क़त्ल का इरादा किया। और अगर उनमें से कोई शख़्स दारुल हर्ब के किसी शहर में मुक़ीम था और जब वहां के लोगों ने उसके क़त्ल का इरादा किया तो उसी शहर में कहीं छुप गया तो नमाज़ पूरी पढ़े, इसलिए कि वह उस शहर में मुक़ीम था जब तक वहां से बाहर न निकलेगा मुसाफ़िर न होगा। इसी तरह अगर दारुल हर्ब में से किसी एक शहर के लोग मुसलमान हो गए और अहले हर्ब (दुश्मनों) ने उनसे लड़ाई शुरू की और वे जो मुसलमान हो गए हैं अपने शहर में हों तो नमाज़ पूरी पढ़ें। और इसी तरह अगर अहले हर्ब उनके शहर पर ग़ालिब (हावी) हो जाएं और वे मुसलमान एक मंज़िल चलने का क़स्द (इरादा) करके वहां से निकलें तब भी वे नमाज़ पूरी पढ़ेंगे और अगर तीन दिन के सफ़र का क़स्द करके निकलेंगे तो नमाज़ में क़स्र (छोटा) करेंगे।

अगर फिर अपने शहर में आएं और अब मुशरिकीन (शत्रु) इस शहर में न हों तो नमाज़ पूरी करेंगे। और अगर मुशरिकीन उनके शहर पर ग़ालिब हैं और वे वहां मुक़ीम हैं, फिर इस शहर में आएं और उसको ख़ाली कर दें तो मुसलमान अगर इस शहर में अपना घर और मंज़िल बना लें और वहां से निकलने का क़स्द न करें तो वह दारुल इस्लाम हो गया, उसमें पूरी नमाज़ पढ़ें। और अगर वहां घर बनाने का इरादा न हो और वहां एक महीना ठहर कर दारुल इस्लाम की तरफ़ आने का इरादा हो तो नमाज़ का क़स्र करें, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर दारुल हर्ब में कोई मुसलमान कैदी हो फिर

यकायक उनसे छूट जाए और किसी इमार (खंडहर) वग़ैरा में पंद्रह रोज़ ठहरने का इरादा कर ले तो मुक़ीम (1) न होगा, यह 'खुलासा' में लिखा है। 'तजनीस' में है कि अगर मुसलमानों का लश्कर (फ़ौज) दारुल हर्ब में दाखिल हुआ और किसी शहर पर ग़ालिब हो जाएं और उसको अपना घर बना लें तो पूरी नमाज़ पढ़ें और अगर उसको अपना घर न बनाएं लेकिन एक महीना या ज़्यादा ठहरने का इरादा करें तो नमाज़ क़स्र करें, यह 'बहरुर राइक' में लिखा है।

और जो शख़्स दूसरे का ताबेदार (अधीन) हो और उसकी ताबेदारी उस पर लाज़िम हो तो वह उसी की इक़ामत से मुक़ीम होगा और उसी के सफ़र की नीयत पर निकलने से मुसाफ़िर होगा, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। पस शहर में अमीर की इक़ामत की नीयत करने से फ़ौज का सिपाही जंगल में मुक़ीम होगा, यह 'काफ़ी' के नवाक़िज़े वुज़ू के बयान में लिखा है। असल इसमें यह है कि जो शख़्स इक़ामत अपने इख़्तियार से कर सकता है वह अपनी नीयत से मुक़ीम हो जाता है और जो शख़्स इक़ामत अपने इख़्तियार से नहीं करता वह अपनी नीयत से मुक़ीम नहीं होता, यहाँ तक कि औरत अगर अपने शौहर के साथ और ग़ुलाम अपने मालिक के साथ और शागिर्द अपने उस्ताद के साथ और नौकर अपने आक़ा के साथ और सिपाही अपने अमीर के साथ सफ़र करें तो ज़ाहिरे रिवायत के बमूजिब वे अपनी नीयत से मुक़ीम न होंगे, यह 'मुहीत' में लिखा है।

औरत अपने शौहर की ताबेदार उस वक़्त होती है जब वह उसका महरे मुअज्जल (तुरंत देय मेहर) अदा कर दे और अगर न अदा करे तो दुख़ूल (मिलन) से पहले ताबेदार न होगी। और सिपाही अपने अमीर का ताबेदार उस वक़्त होता है कि उसका खाना अमीर के पास से हो, यह 'तबीन' में लिखा है। लेकिन अगर वह अपने माल से खाना खाता हो तो उसकी अपनी नीयत का एतबार है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। जो शख़्स क़र्ज़ के बदले क़ैद हुआ और अपने क़र्ज़ख़्वाह (लेनदार) की हवालात में हो तो उसमें साहिबे क़र्ज़ (लेनदार) की नीयत का एतबार है, यह उस वक़्त है जब वह क़र्ज़दार उस क़र्ज़ को अदा न कर सकता हो और अगर अदा कर सकता है तो क़र्ज़दार की नीयत का एतबार है और अगर वह यह इरादा करे कि...

(फ़ुटनोट) (1) मुक़ीम न होगा क्योंकि वह ठहरने की जगह नहीं है। 12

پوری نہ ہوگی تو ٹھہرے گا پس اس کی نیت مضبوط نہیں ہے اور یہی مسئلہ بڑی دلیل ہے اس شخص کے لئے جو شخص یہ کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی قریب جگہ جانے کا ارادہ کرے اور یہ چاہے کہ سفر کی رخصتیں حاصل ہو جائیں تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ کسی دور جگہ کے سفر کی نیت کرے اور یہ غلط ہے یہ معراج الدرایہ میں سے بحرالرائق میں لکھا ہے جو شخص دارالحرب میں امن چاہ کر داخل ہوا اور موضع اقامت میں اقامت کی نیت سے ٹھہرا تو اس کی نیت صحیح ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر حربیوں میں سے کوئی شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا اور حربیوں کو اس کے اسلام کی خبر ہوئی اور اس کو قتل کرنے کے لئے تلاش کرنے لگے اور وہ انکے خوف سے تین دن کے سفر کا ارادہ کر کے بھاگا تو وہ مسافر ہو گیا اگر چہ کسی جگہ ایک مہینہ تک یا اس سے زیادہ چھپا رہا ہو اس لئے کہ اب وہ ان سے لڑنے والا ہو گیا اور یہی حکم ہے اس شخص کے واسطے جو امن مانگ کر دارالحرب میں داخل ہوا اور پھر ان لوگوں نے اپنا عہد توڑ کر اس کے قتل کا ارادہ کیا اور اگر ان میں سے کوئی شخص دارالحرب کے کسی شہر میں مقیم تھا اور جب وہاں کے لوگوں نے اس کے قتل کا ارادہ کیا تو اسی شہر میں کہیں چھپ گیا تو نماز پوری پڑھے اس واسطے کہ وہ اس شہر میں مقیم تھا جب تک وہاں سے باہر نہ نکلے گا مسافر نہ ہوگا اور اس طرح اگر دارالحرب میں سے کسی ایک شہر کے لوگ مسلمان ہو گئے اور اہل حرب نے ان سے لڑائی شروع کی اور وہ جو مسلمان ہو گئے ہیں اپنے شہر میں ہوں تو نماز پوری پڑھیں اور اس طرح اگر اہل حرب ان کے شہر پر غالب ہو جائیں اور وہ مسلمان ایک منزل چلنے کا قصد کر کے وہاں سے نکلیں تب بھی وہ نماز پوری پڑھیں گے اور اگر تین دن کے سفر کا قصد کر کے نکلیں گے تو نماز میں قصر کریں گے اگر پھر اپنے شہر میں آئیں اور اب مشرکین

اس شہر میں نہ ہوں تو نماز پوری کریں گے اور اگر مشرکین ان کے شہر پر غالب ہیں اور وہ وہاں مقیم ہیں پھر اس شہر میں آئیں اور اس کو خالی کر دیں تو مسلمان اگر اس شہر میں اپنا گھر اور منزل بنا لیں اور وہاں سے نکلنے کا قصد نہ کریں تو وہ دارالاسلام ہو گیا اس میں پوری نماز پڑھیں اور اگر وہاں گھر بنانے کا ارادہ نہ ہو اور وہاں ایک مہینہ ٹھہر کر دارالاسلام کی طرف آنے کا ارادہ ہو تو نماز کا قصر کریں یہ محیط میں لکھا ہے اگر دارالحرب میں کوئی مسلمان قیدی ہو پھر یکا یک ان سے چھوٹ جائے اور کسی عمار وغیرہ میں پندرہ روز ٹھہرنے کا ارادہ کر لے تو مقیم ١ـہ نہ ہو گا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ تجنیس میں ہے کہ اگر مسلمانوں کا لشکر دارالحرب میں داخل ہوا اور کسی شہر پر غالب ہو جائیں اور اس کو اپنا گھر بنا لیں تو پوری نماز پڑھیں اور اگر اس کو اپنا گھر نہ بنائیں لیکن ایک مہینہ یا زیادہ ٹھہرنے کا ارادہ کریں تو نماز قصر کریں یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اور جو شخص دوسرے کا تابعدار ہو اور اس کی تابعداری اس پر لازم ہو تو وہ اسی کی اقامت سے مقیم ہوگا اور اسی کے سفر کی نیت پر نکلنے سے مسافر ہوگا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے پس شہر میں امیر کی اقامت کی نیت کرنے سے فوج کا سپاہی جنگل میں مقیم ہو گا یہ کافی کے نواقض وضو کے بیان میں لکھا ہے اصل اس میں یہ ہے کہ جو شخص اقامت اپنے اختیار سے کر سکتا ہے وہ اپنی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے اور جو شخص اقامت اپنے اختیار سے نہیں کرتا وہ اپنی نیت سے مقیم نہیں ہوتا یہاں تک کہ عورت اگر اپنے شوہر کے ساتھ اور غلام اپنے مالک کے ساتھ اور شاگرد اپنے استاد کے ساتھ اور نوکر اپنے آقا کے ساتھ اور سپاہی اپنے امیر کے ساتھ سفر کریں تو ظاہر روایت کے بموجب وہ اپنی نیت سے مقیم نہ ہوں گے یہ محیط میں لکھا ہے عورت اپنے شوہر کی تابعدار اس وقت ہوتی ہے جب وہ اس کا مہر معجل ادا کر دے اور اگر نہ ادا کرے تو دخول سے پہلے تابعدار نہ ہو گی اور سپاہی اپنے امیر کا تابعدار اس وقت ہوتا ہے کہ اس کا کھانا امیر کے پاس سے ہو یہ تبیین میں لکھا ہے لیکن اگر وہ اپنے مال سے

کھانا کھاتا ہو تو اس کو اپنی نیت کا اعتبار ہے یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے۔ جو شخص قرض کے بدلے قید ہوا اور اپنے قرض خواہ کی حوالات میں ہو تو اس میں صاحب قرض کی نیت کا اعتبار ہے یہ اس وقت ہے جب وہ قرضدار اس قرض کو ادا نہ کر سکتا ہو اور اگر ادا کر سکتا ہے تو قرضدار کی نیت کا اعتبار ہے اور اگر وہ یہ ارادہ کرے کہ اس

(Footnote) ۱ے نہ ہو گا کیونکہ محل اقامت نہیں ہے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① | 379 | Kitab al-Salat (Book of Prayer)

...I will not pay the debt, then he falls under the ruling of a destitute person (*mufils*); this is mentioned in *Muzmirat*. If a slave has two masters during a journey, and one intends residency (*iqamah*) while the other does not; if they have assigned him service in turns, the slave should pray the full prayer on the days he serves the resident master and shorten (*qasr*) it on the days he serves the traveling master. If the turns are not fixed, he should pray four cycles (*rakahs*) based on the original status and must perform the sitting (*qa'dah*) after every two rakahs as a precaution; this is recorded in *Ghiyathiyya*. If a subordinate is unaware of his superior's residency status, some have said he becomes a resident, while others say he does not; the latter is the most correct (*asah*) view because imposing a ruling before knowledge causes hardship and loss, which the Sharia seeks to avert. When a slave sets out with his master, he should ask him; if he does not disclose it, the slave should pray the full prayer. If he prayed four rakahs for several days without sitting after the second rakah, and then the master informed him that he had been a traveler since departure, the correct view is that he does not need to repeat those prayers for the reasons already explained; this is mentioned in *Muhit al-Sarkhasi*.

If a slave leads his master in prayer with other travelers in the congregation, and after one rakah the master intends residency, this intention is valid for the slave as well. However, according to Imam Muhammad (RA), this ruling will not apply to the rest of the congregation. The slave should then complete two rakahs and appoint someone to lead the salam for the other travelers; then the slave and master should stand and complete their prayer, each praying four rakahs. Some have suggested the master signal his intention to the slave by standing before him and raising two fingers, then four fingers; this is written in *Muhit*. If a traveler intends residency while within the prayer time during the prayer itself, he must pray the full four rakahs, whether he is praying alone, as a follower, a *masbuq*, or a *mudrik*. If he is a *lahiq* and intends residency after the Imam has finished, he does not pray the full prayer. If he intends it before the Imam finishes, and if he speaks after the intention while time remains, he prays four rakahs; if the time has passed, he prays two.

If a traveler intends residency after the final salam but had a prostration of forgetfulness (*sajdah-e-sahw*) due, his intention for residency in that prayer is invalid because it was made after exiting the prayer. According to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the requirement for *sajdah-e-sahw* is waived. If he were to return to perform the *sajdah-e-sahw*, the obligatory rakahs would become four and

the prostration would occur within the prayer, rendering it void. However, if he performs the *sajdah-e-sahw* and then intends residency, the intention is valid, and the prayer becomes four rakahs. If he intends residency during the prostration itself, the same ruling applies. If a person was a traveler at the start of a prayer time and prayed *qasr*, then intended residency within that same time, the status of that completed prayer does not change. If he had not yet prayed and intended residency towards the end of the time, the four-rakah prayer becomes obligatory, even if little time remains. If the intention is made after the time has expired, he performs the *qaza* (makeup) of a traveler's prayer; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*.

Footnote: 1. It became four because this is still the time of performance (*ada*).

...का कर्ज अदा नहीं करूँगा, तो वह मुफ़लिस (कंगाल) के हुक्म में है, यह 'मुज़मिरात' में लिखा है। अगर किसी गुलाम के सफ़र में दो मालिक हों, एक ने इकामत (ठहरने) की नीयत की और दूसरे ने नहीं की; तो अगर उन दोनों ने उसे बारी-बारी सेवा के लिए नियुक्त किया है, तो गुलाम मुकीम (निवासी) मालिक की सेवा वाले दिन पूरी नमाज़ पढ़े और मुसाफ़िर मालिक की सेवा वाले दिन क़स्र (आधी) नमाज़ पढ़े। और अगर सेवा की बारी तय नहीं है, तो उसे चाहिए कि मूल के आधार पर चार रकात पढ़े और हर दो रकात के बाद एहतियातन (सावधानीवश) कायदा (बैठना) ज़रूर करे; यह 'गियाथिया' में लिखा है। अगर किसी मातहत को अपने स्वामी की इकामत की स्थिति का पता न हो, तो कुछ ने कहा है कि वह मुकीम हो जाता है और कुछ ने कहा है कि वह मुकीम नहीं होता, और यही अधिक सही (असह) है क्योंकि स्थिति का पता चलने से पहले हुक्म अनिवार्य होने में कठिनाई और नुकसान है, जिसे शरीयत में दूर किया गया है। गुलाम जब अपने आका के साथ निकले तो उसे चाहिए कि उससे पूछ ले; अगर वह न बताए तो पूरी नमाज़ पढ़े। और अगर कुछ दिन चार रकात पढ़ीं और दूसरी रकात में कायदा नहीं किया, फिर उसके मालिक ने उसे बताया कि मैं जब से निकला हूँ सफ़र की नीयत से निकला हूँ, तो सही यह है कि वह उन नमाज़ों को फिर से न पढ़े (इआदा न करे), इसी कारण से जिसका हम उल्लेख कर चुके हैं; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है।

अगर गुलाम अपने मालिक की इमामत करे और उस जमात में और भी मुसाफ़िर हों, और एक रकात के बाद मालिक ने इकामत की नीयत कर ली, तो उसकी नीयत उस गुलाम के हक़ में सही है और इमाम मुहम्मद (रह.) के कथन के अनुसार जमात के अन्य लोगों पर इसका हुक्म लागू नहीं होगा। अतः गुलाम को चाहिए कि दो रकात पढ़े और फिर मुसाफ़िरों के लिए सलाम फेरने हेतु किसी को आगे कर दे, फिर गुलाम और मालिक खड़े होकर अपनी नमाज़ पूरी करें और प्रत्येक व्यक्ति चार रकात पढ़े। कुछ ने कहा है कि मालिक अपनी नीयत गुलाम को इस तरह बताए कि गुलाम के सामने खड़ा हो जाए, फिर दो उंगलियां खड़ी करके इशारा करे, फिर चार उंगलियां खड़ी करके इशारा करे; यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर मुसाफ़िर नमाज़ के दौरान ही इकामत की नीयत कर ले, तो पूरी नमाज़ पढ़े, चाहे वह अकेला हो, मुक्तदी हो, मसबूक हो या मुदरिक हो। और अगर 'लाहिक' हो और इमाम के फारिग (नमाज़ पूरी करने) होने के बाद इकामत की नीयत की, तो पूरी नमाज़ न पढ़े। और अगर इमाम के फारिग होने से पहले नीयत की, और यदि लाहिक ने नीयत के बाद बातचीत कर ली

है और नमाज़ का समय अभी बाकी है, तो चार रकात पढ़े; और अगर समय निकल गया है तो दो रकात पढ़े; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है।

अगर मुसाफ़िर ने सलाम के बाद इकामत की नीयत की और उस पर सहू (भूल) थी, तो इस नमाज़ में उसकी नीयत सही नहीं होगी, क्योंकि उसने नमाज़ से निकलने के बाद नीयत की है और इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) व इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के अनुसार सज्दा-ए-सहू उससे साकित (समाप्त) हो जाएगा। यदि वह सज्दा-ए-सहू के लिए लौटेगा, तो फ़र्ज़ चार हो जाएंगे और सज्दा नमाज़ के भीतर माना जाएगा जिससे नमाज़ बातिल (अमान्य) हो जाएगी। लेकिन अगर सज्दा-ए-सहू कर लिया और फिर इकामत की नीयत की, तो नीयत सही है और नमाज़ चार रकात हो जाएगी। और अगर सज्दे के दौरान इकामत की नीयत की तो भी यही हुक्म है। अगर किसी नमाज़ के शुरू समय में कोई मुसाफ़िर था और उसने क़स्र नमाज़ पढ़ ली, फिर उसी समय के भीतर इकामत की नीयत कर ली, तो उस नमाज़ का फ़र्ज़ नहीं बदलेगा। और अगर अभी नमाज़ नहीं पढ़ी थी और आख़िरी वक्त में नीयत की, तो फ़र्ज़ चार रकात हो जाएंगे, चाहे समय इतना कम बचा हो कि पूरी नमाज़ न पढ़ी जा सके। अगर समय बीतने के बाद नीयत की, तो सफ़र की नमाज़ की कज़ा पढ़ेगा; यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है।

पाद टिप्पणी: १. चार हो गईं क्योंकि यह भी अदा का समय है।

...کا قرض ادا نہ کرونگا تو وہ مفلس کے حکم میں ہے مضمرات میں لکھا ہے۔ اگر کسی غلام کے سفر میں دو مالک ہوں ایک نے اقامت کی نیت کی دوسرے نے نہ کی پس اگر ان دونوں نے ان کو نوبت بہ نوبت خدمت کے لئے مقرر کیا ہے تو غلام مقیم کی خدمت کے روز پوری نماز پڑھے اور مسافر کی خدمت کے روز قصر کرلے اور اگر نوبت خدمت کی مقرر نہیں ہے تو اس کو چاہئے کہ اصل کے اعتبار سے چار رکعتیں پڑھے اور دو دو رکعتوں کے بعد احتیاطاً ضرور قعدہ کر لے یہ غیاثیہ میں لکھا ہے۔ اگر تابعدار کو اپنے اصل کی اقامت کا حال معلوم نہ ہو تو بعضوں نے کہا ہے کہ وہ مقیم ہو جاتا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ مقیم نہیں ہوتا اور یہی اصح ہے اس لئے کہ معلوم ہونے سے پہلے حکم لازم ہو جانے میں حرج اور نقصان ہے اور وہ شریعت میں دفع کیا جاتا ہے غلام جب اپنے آقا کے ساتھ نکلے تو اس کو چاہئے کہ اس سے پوچھ لے اگر نہ بتادے تو پوری نماز پڑھے اور اگر چند روز چار رکعتیں پڑھیں اور دوسری رکعت میں قعدہ نہ کیا پھر اس کے مالک نے اس کو خبر دی کہ میں جب سے نکلا ہوں سفر کی نیت سے نکلا ہوں تو اصح یہ ہے کہ وہ اس کا اعادہ نہ کرے اسی سبب سے جس کو ہم بیان کر چکے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر غلام اپنے مالک کی امامت کرے اور اس جماعت میں اور بھی مسافر ہوں اور ایک رکعت کے بعد مالک نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کی نیت اس غلام کے حق میں صحیح ہے اور امام محمدؒ کے قول کے بموجب اور جماعت والوں پر اس کا حکم جاری نہ ہو گا پس غلام کو چاہئے کہ دو رکعتیں پڑھے اور پھر مسافروں میں سے سلام پھیرنے کے واسطے کسی کو آگے بڑھادے پھر غلام اور مالک کھڑے ہو کر اپنی نماز تمام کریں اور ہر ایک اس میں سے چار رکعتیں پڑھے اور بعضوں نے کہا ہے کہ مالک اپنی نیت غلام کو اس طرح بتا دے کہ غلام کے مقابلہ میں کھڑا ہو

جائے پھر دو انگلیاں کھڑی کرے اور ان سے اشارہ کرے پھر چار انگلیاں کھڑی کرے اور ان چار انگلیوں سے اشارہ کرے یہ محیط میں لکھا ہے اگر مسافر نماز میں وقت نماز کے اندر نیت اقامت کی کرے تو پوری نماز پڑھے خواہ منفرد ہو خواہ مقتدی خواہ مسبوق خواہ مدرک اور اگر لاحق ہو اور امام کے فارغ ہونے کے بعد اقامت کی نیت کی تو نماز پوری نہ پڑھے اور اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے اقامت کی نیت کی تو اگر لاحق نے اقامت کی نیت کے بعد کلام کر لیا ہے اور وقت نماز ابھی باقی ہے تو چار رکعتیں پڑھے اور اگر وقت نکل گیا ہے تو دو رکعتیں پڑھے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر وقت نکل گیا ہے اور وہ ابھی نماز میں ہے پھر اقامت کی نیت کی تو اس نماز میں فرض اس کے چار نہ ہوں گے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

مسافر نے اگر سلام کے بعد اقامت کی نیت کی اور اس پر سہو تھا تو اس نماز میں اس کی نیت صحیح نہ ہو گی اس واسطے کہ اس نے نماز سے نکلنے کے بعد اقامت کی نیت کی اور سجدہ سہو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے بموجب اس سے ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ اگر وہ سجدہ سہو کی طرف عود کرے گا تو فرض اس کے چار ہو جائیں گے اور سجدہ نماز کے اندر واقع ہو گا اس لئے نماز باطل ہو جائے گی اور اگر سہو کا سجدہ کر لیا اور پھر اقامت کی تو نیت اس کی صحیح ہے اور نماز اس کی چار رکعت ہو جائے گی خواہ ایک سجدہ کیا ہو یا دو سجدہ کئے ہوں اور اگر سجدہ کے اندر اقامت کی نیت کی تو بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ جب اس نے سجدہ کیا تو تحریمہ نماز پھر آگیا اور وہ صورت ہو گئی کہ گویا اس نے اقامت کی نیت کے اندر کی ہے اگر کسی نماز کے اول وقت میں مسافر تھا اور وہ نماز اس نے قصر سے پڑھ لی پھر اسی وقت میں اقامت کی نیت کر لی تو اس نماز کا فرض نہ بدلے گا اور اگر نماز ابھی پڑھی نہیں یہاں تک کہ نماز کے آخر وقت میں اقامت کی نیت کی تو فرض اس کی چار رکعت ہو جائے گی اگر چہ وقت اس قدر باقی ہے جس میں پوری نماز نہیں پڑھ سکتا تھڑی پڑھ سکتا ہے اور اگر وقت کے

گذرنے کے بعد اقامت کی نیت کی تو سفر کی نماز کی قضا پڑھے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کسی شخص نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اسی وقت کے اندر سفر کیا پھر عصر کی نماز اپنے

حاشیہ: ۱ـہ چار آ گئی کیونکہ یہ بھی وقت ادا ہے ۱۲

Fatawa al-Alamgiri ..... Volume ① | 480 | Kitab al-Salat (Book of Prayer)

...performed it during the time, then set out for a journey before sunset. Later, he remembered that he had performed the Dhuhr and Asr prayers without ritual ablution (*Wudu*). In this case, he should pray two rak'ats for Dhuhr and four rak'ats for Asr. Conversely, if he performed Dhuhr and Asr while being a resident (*Muqeem*) and then traveled before sunset, later realizing he prayed without *Wudu*, he must make up (*Qada*) four rak'ats for Dhuhr and two rak'ats for Asr. This is stated in *Muheet al-Sarakhsi*. If a traveler (*Musafir*) leads a prayer for other travelers and incurs a state of ritual impurity (*Hadath*), then appoints another traveler as his successor (*Khalifa*) who then intends to stay (*Iqamat*), the obligation of the followers (*Muqtadi*) does not change. However, if the first Imam intended for *Iqamat* after the impurity occurred but before leaving the mosque, then both he and the entire congregation must perform four rak'ats. This is mentioned in *Zahiriyah*. If a traveler follows an Imam who then incurs *Hadath* and appoints a resident as the successor, it is not mandatory for the traveler follower to perform the full prayer; this is in *Muheet al-Sarakhsi*. If a traveler follows a resident Imam, he must perform four full rak'ats. If he invalidates that prayer, he should perform two rak'ats (as makeup). If he follows with the intention of a supererogatory (*Nafl*) prayer and then invalidates it, four rak'ats become mandatory; this is recorded in *Tabyin*. If the Imam was a traveler and the followers were residents, the Imam should complete two rak'ats and offer salutations (*Salam*), while the followers complete their prayer; this is in *Hidayah*. They all become like those who joined late (*Masbuq*), but according to the most authentic opinion, they shall not recite (*Qirat*); this is in *Tabyin*. It is recommended for the Imam to announce, "Complete your prayers, for I am a traveler," as noted in *Hidayah*. If a ruler travels, he should perform shortened (*Qasr*) prayer, as mentioned in *Dhakirah*. Setting out for a journey on Friday before or after the sun's decline (*Zawal*) is not disliked (*Makruh*). However, if he knows he will leave his city only after the time for Friday prayer has passed, it is obligatory for him to attend the Friday prayer, and leaving before performing it is *Makruh*; this is stated in *Muheet al-Sarakhsi*.

A woman should not travel for three days or more without a *Mahram* (unmarriageable male relative). A boy who has not reached puberty and a person of unsound mind cannot serve as a *Mahram*. However, an elderly man of sound mind is considered a *Mahram*; this is recorded in *Muheet's Kitab al-Istihsan wa al-Karahiyah*. When a traveler enters his home city, he must perform the full prayer even if he does not formally intend residency (*Iqamat*), regardless of whether he came by choice or

necessity; this is in *Jawharatun Nayerah*. The majority of scholars state that "home" (*Watan*) is of three types: First, 'Watan al-Asli' (Original Home), which is the place of birth or the city where one's family resides. Second, 'Watan al-Safar', also known as 'Watan al-Iqamat' (Home of Residence), which is a city where a traveler intends to stay for fifteen days or more. Third, 'Watan al-Sukna' (Home of Short Stay), which is where a traveler intends to stay for less than fifteen days. Among our scholars, the researchers (*Muhaqqiqeen*) hold that only the Original Home and the Home of Residence are recognized; they did not give weight to the Home of Short Stay, and this is the correct view; this is in *Kifayah*. An Original Home is invalidated by another Original Home when one completely moves from the first city with his wife. If he did not move with his wife but contracted another marriage in a different city, the first home is not invalidated, and he should perform full prayers in both. The Original Home is not invalidated by merely traveling or by a Home of Residence. A Home of Residence is invalidated by another Home of Residence, by setting out on a journey, or by returning to the Original Home; this is in *Tabyin*. If someone moves from his Original Home with his family and belongings to another city but his house and land remain in the first city, it is said that the first city remains his home; Imam Muhammad (RA) alluded to this in his book, and it is in *Zahidi*. Having traveled first is not a prerequisite for an Original Home, because it is an Original Home by consensus (*Ijma*); this is in *Muheet*. Regarding whether traveling is a prerequisite before establishing a Home of Residence, there are two narrations: one states it is established after a journey of three days, and the other states it can be established even before a three-day journey, even if the distance between him and his family is not three days; this is the manifest narration (*Zahir al-Riwayah*), found in *Bahr al-Raiq* and *Sharh Munyat al-Musalli* by Amir al-Hajj. If a traveler fears thieves...

---

1. Meaning, the place where he was settled with his family, then went elsewhere and reclaimed it as his home. 'Watan al-Sukna' is where one intended to stay for a few days during a journey. 12

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① | ४८० | किताब अल-सलात (नमाज़ का बयान)

उस वक्त में पढ़ी, फिर सफ़र के लिए सूरज डूबने से पहले निकल पड़ा। फिर उसे याद आया कि उसने ज़ुहर और अस्र की नमाज़ बिना वज़ू के पढ़ी थी, तो वह ज़ुहर की दो रकअतें पढ़े और अस्र की चार रकअतें पढ़े। और अगर उसने ज़ुहर और अस्र की नमाज़ उस हालत में पढ़ी कि वह मुक़ीम (निवासी) था, फिर सूरज डूबने से पहले सफ़र शुरू किया, और बाद में याद आया कि उसने ज़ुहर और अस्र बिना वज़ू के पढ़े हैं, तो वह ज़ुहर की चार रकअत और अस्र की दो रकअत की क़ज़ा करे। यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। यदि किसी मुसाफ़िर (यात्री) ने दूसरे मुसाफ़िरों की इमामत की और इमाम को हदस (वज़ू टूटना) हो गया, और उसने किसी मुसाफ़िर को अपना खलीफ़ा (उत्तराधिकारी इमाम) बना दिया और उस खलीफ़ा ने इक़ामत (ठहरने) की नीयत कर ली, तो मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाले) का फ़र्ज़ नहीं बदलेगा। और अगर पहले इमाम ने हदस के बाद मस्जिद से निकलने से पहले इक़ामत की नीयत कर ली, तो उसकी और पूरी जमात की फ़र्ज़ नमाज़ चार रकअतें हो जाएंगी, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। यदि किसी मुसाफ़िर ने इक़्तिदा (इमाम के पीछे नमाज़) की, फिर इमाम को हदस हुआ और उसने किसी मुक़ीम को खलीफ़ा बनाया, तो मुसाफ़िर मुक़्तदी पर पूरी नमाज़ पढ़ना लाज़िम नहीं है, यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। अगर मुसाफ़िर ने मुक़ीम के पीछे इक़्तिदा की, तो वह चार रकअतें पूरी पढ़े। और अगर उसने नमाज़ फासिद (भंग) कर दी, तो वह दो रकअतें (क़ज़ा के तौर पर) पढ़े। और यदि नफ़्ल की नीयत से इक़्तिदा की और फिर नमाज़ फासिद कर दी, तो उस पर चार रकअतें लाज़िम होंगी, यह 'तबयीन' में लिखा है। यदि इमाम मुसाफ़िर था और मुक़्तदी मुक़ीम थे, तो इमाम दो रकअत पढ़कर सलाम फेर दे और मुक़्तदी अपनी नमाज़ (बाकी दो रकअतें) पूरी करें, यह 'हिदाया' में लिखा है। वे सब 'मसबूक़' (देर से आने वाले) की तरह इन्फ़िरादी (अकेले) हो जाएंगे, लेकिन सबसे सही क़ौल (विचार) के अनुसार वे क़िरात (कुरान पाठ) नहीं करेंगे, यह 'तबयीन' में लिखा है। इमाम के लिए यह मुस्तहब (पसंदीदा) है कि वह कह दे, "अपनी नमाज़ें पूरी कर लो, मैं मुसाफ़िर हूँ", यह 'हिदाया' में लिखा है। यदि बादशाह सफ़र करे तो वह क़स्र (आधी) नमाज़ पढ़े, यह 'ज़खीरा' में लिखा है। जुमे के दिन ज़वाल (दोपहर का ढलना) से पहले या बाद में सफ़र के लिए निकलना मकरूह (नापसंद) नहीं है। लेकिन यदि वह जानता है कि वह अपने शहर से जुमे का वक्त गुज़र जाने के बाद निकलेगा, तो उस पर जुमे में शामिल होना वाजिब है, और जुमे की नमाज़ अदा करने से पहले निकलना मकरूह है, यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है।

महिला तीन दिन या उससे अधिक का सफ़र बिना महरम (निकट पुरुष रिश्तेदार) के न करे। वह लड़का जो अभी बालिग नहीं हुआ, और ऐसा व्यक्ति जो कमज़ोर दिमाग़ (मन्दबुद्धि) हो, महरम नहीं हो सकता। लेकिन वह बूढ़ा व्यक्ति जिसकी अक्ल दुरुस्त हो, महरम है; यह मुहीत की 'किताब अल-इस्तिहसान व अल-कराहियत' में लिखा है। जब मुसाफ़िर अपने शहर में दाखिल हो, तो चाहे वह ठहरने (इक़ामत) की नीयत न भी करे, उसे पूरी नमाज़ पढ़नी चाहिए, चाहे वह स्वेच्छा से आया हो या किसी ज़रूरत से, यह 'जौहरातुन नियरा' में लिखा है। उलेमा और मशाइख़ का मानना है कि वतन (निवास स्थान) तीन प्रकार के होते हैं: पहला 'वतन-ए-असली', जो उसके जन्म का स्थान है या वह शहर जहाँ उसके बाल-बच्चे (अहल-ओ-अयाल) रहते हों। दूसरा 'वतन-ए-सफ़र' जिसे 'वतन-ए-इक़ामत' भी कहते हैं, और यह वह शहर है जहाँ मुसाफ़िर पंद्रह दिन या उससे अधिक ठहरने की नीयत करे। तीसरा 'वतन-ए-सकना', जो वह शहर है जहाँ यात्री पंद्रह दिन से कम रुकने का इरादा रखता हो। हमारे मुहक़्क़िक़ीन (शोधकर्ता विद्वान) का मत है कि केवल वतन-ए-असली और वतन-ए-इक़ामत का ही एतबार (मान्यता) है, वतन-ए-सकना को उन्होंने मान्य नहीं माना है, और यही सही है; यह 'किफ़ाया' में लिखा है। वतन-ए-असली दूसरे वतन-ए-असली से तब बातिल (अमान्य) होता है जब कोई अपने पहले शहर से अपनी पत्नी के साथ पूरी तरह विस्थापित हो जाए। यदि वह पत्नी के साथ विस्थापित नहीं हुआ और दूसरे शहर में दूसरा विवाह कर लिया, तो पहला वतन बातिल नहीं होगा और वह दोनों जगह पूरी नमाज़ पढ़ेगा। वतन-ए-असली केवल सफ़र करने या वतन-ए-इक़ामत से बातिल नहीं होता। वतन-ए-इक़ामत दूसरे वतन-ए-इक़ामत, सफ़र शुरू करने या वतन-ए-असली की ओर लौटने से बातिल हो जाता है; यह 'तबयीन' में लिखा है। यदि कोई अपने अहल-ओ-अयाल और सामान के साथ वतन-ए-असली से किसी दूसरे शहर चला गया, लेकिन पहले शहर में उसका घर और ज़मीन अभी भी मौजूद है, तो कहा गया है कि पहला शहर उसका वतन ही रहेगा; इमाम मुहम्मद (रह.) ने अपनी किताब में इस ओर इशारा किया है और यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। वतन-ए-असली के लिए पहले सफ़र की शर्त होना ज़रूरी नहीं है, क्योंकि वह सर्वसम्मति (इज्मा) से वतन-ए-असली है, यह 'मुहीत' में लिखा है। वतन-ए-इक़ामत तय करने से पहले सफ़र की शर्त के बारे में दो रिवायतें (वर्णन) हैं: एक यह कि वतन-ए-इक़ामत तीन दिन के सफ़र के बाद तय होता है, और दूसरा यह कि वह तीन दिन के सफ़र से पहले भी हो सकता है, भले ही उसके और उसके परिवार के बीच तीन दिन की दूरी न हो; यही प्रसिद्ध रिवायत है, जो 'बहर अल-राइक़' और 'शराह मुनिया अमीर अल-हाज' में दी गई है। यदि मुसाफ़िर को चोरों का भय हो...

1. यानी वह स्थान जहाँ वह अपने परिवार के साथ स्थायी रूप से रहता था, फिर दूसरी जगह जाकर उसे फिर से अपना वतन बना लिया। वतन-ए-सकना वह है जहाँ सफ़र के दौरान कुछ दिनों के लिए ठहरने का इरादा किया हो। १२

وقت میں پڑھی پھر سفر کو سورج کے غروب ہونے سے پہلے ترک کر دیا پھر یاد آیا کہ اس نے ظہر اور عصر کی نماز بے وضو پڑھی تھی تو ظہر کی دو رکعتیں پڑھے اور عصر کی چار رکعتیں پڑھے اور اگر ظہر و عصر کی نماز ایسے حال میں پڑھی کہ وہ مقیم تھا پھر آفتاب ڈوبنے سے پہلے سفر کیا پھر اس کو یاد آیا کہ اس نے ظہر اور عصر کو بے وضو پڑھا ہے تو ظہر کی چار رکعت اور عصر کی دو رکعت قضا کرے۔ یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے کسی مسافر نے اور مسافروں کی امامت کی اور امام کو حدث ہو گیا اور اس نے کسی مسافر کو خلیفہ کر دیا اور اس نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی کا فرض نہ بدلے گا اور اگر پہلے امام نے اقامت کی نیت بعد حدث کے مسجد کے نکلنے سے پہلے کر لی تو اس کی اور تمام قوم کی فرض کی چار رکعتیں ہو جائیں گی یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ کسی مسافر نے اقتدا کیا پھر امام کو حدث ہوا اور اس نے کسی مقیم کو خلیفہ کر دیا تو مقتدی کو پوری نماز پڑھنا لازم نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر مسافر نے مقیم سے اقتدا کیا تو چار رکعتیں پوری پڑھے اور اگر نماز کو فاسد کر دیا تو دو رکعتیں پڑھے اور اگر یہ نیت نفل اقتدا کیا پھر اس نماز کو فاسد کر دیا تو چار رکعتیں لازم آئیں گی یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر امام مسافر تھا اور مقتدی مقیم تھے تو امام دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دے اور مقتدی اپنی نماز پوری کریں یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور وہ سب مسبوق کی طرح منفرد ہو گئے لیکن وہ اصح قول کے بموجب قرأت نہیں پڑھیں گے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ امام کے لئے مستحب یہ ہے کہ کہہ دے کہ اپنی نمازیں پوری کر لو میں مسافر ہوں یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ بادشاہ اگر سفر کرے تو قصر کی نماز پڑھے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ جمعہ کے روز زوال سے پہلے اور بعد سفر کے واسطے نکلنا مکروہ نہیں اور اگر وہ جانتا ہو کہ میں اپنے شہر سے جمعہ کا وقت گزر جانے

کے بعد نکلوں گا تو جمعہ کو حاضر ہونا اس کو واجب ہے اور جمعہ کے ادا کرنے سے پہلے نکلنا مکروہ ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ عورت تین دن یا زیادہ کا سفر بغیر محرم کے نہ کرے اور وہ لڑکا جو ابھی بالغ نہیں ہے اور ایسے ہی وہ شخص جو خفیف العقل ہو محرم نہیں ہوتا اور بہت بوڑھا جس کی عقل درست ہو محرم ہے یہ محیط کے کتاب الاستحسان والکراہت میں لکھا ہے جب مسافر اپنے شہر میں داخل ہو تو اگر چہ نیت اقامت کی نہ کرے مگر نماز پوری پڑھے خواہ وہاں اپنے اختیار سے آیا ہو خواہ کسی ضرورت سے آیا ہو یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے عامہ مشائخ کا قول ہے کہ وطن تین قسم ہے ایک وطن اصلی اور وہ اس کے پیدا ہونے کی جگہ ہے یا وہ شہر جہاں اس کے اہل و عیال ہوں دوسرا وطن سفر اور اس کا نام وطن اقامت ہے اور وہ وہ شہر ہے کہ جہاں مسافر پندرہ دن یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے اور تیسرا وطن سکنہ اور وہ وہ شہر ہے جہاں مسافر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کی نیت کرے اور ہمارے مشائخ میں سے محققین کا یہ قول ہے کہ وطن وہیں ایک وطن اصلی دوسرے اقامت وطن سکنہ کا انھوں نے اعتبار نہیں کیا یہی صحیح ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے وطن اصلی وطن اصلی سے باطل ہو جاتا ہے جب پہلے شہر سے مع اپنی زوجہ کے منتقل ہو جائے اور اگر مع اپنی زوجہ کے منتقل نہ ہو اور دوسرے شہر میں دوسرا نکاح کر لے تو پہلا وطن باطل نہ ہوگا اور دونوں میں پوری نماز پڑھے گا اور وطن اصلی سفر کرنے اور وطن اقامت سے باطل نہیں ہوتا وطن اقامت وطن اقامت سے اور سفر کرنے سے اور وطن اصلی سے باطل ہو جاتا ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر وطن اصلی سے مع اپنے اہل و عیال و اور سامان کے کسی شہر کو اٹھ گیا لیکن پہلے شہر میں اس کا گھر اور زمین باقی ہیں تو کہا گیا ہے کہ پہلا شہر اس کا وطن باقی رہے گا امام محمدؒ نے اپنی کتاب میں اس طرف اشارہ کیا ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے وطن اصلی کے لئے اول سفر ہونا شرط نہیں ہے اس لئے کہ وہ بالاجماع وطن اصلی ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور وطن اقامت کے مقرر کرنے سے پہلے سفر کی

شرط ہونے میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ وطن اقامت تین دن کے سفر کے بعد مقرر ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ وہ تین دن کے سفر سے پہلے بھی ہو جاتا ہے اگر چہ اس کے اور اس کے اہل و عیال کے درمیان میں تین دن کا فاصلہ نہ ہو یہی ظاہر روایت ہے یہ بحر الرائق میں و شرح مدیہ امیر الحاج میں ہے مسافر کو اگر چوروں اور

۱ــہ یعنی جس جگہ مع اہل وعیال کے متوطن تھا وہاں سے دوسری جگہ جا کر وطن واپس کر لیا اور وطن سکنہ جہاں سفر میں اقامت چند روزہ کا قصد کیا ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 381 | Book of Prayer (Kitab as-Salat)

If there is a fear of robbers and no expectation of companions arriving, then it is permissible for him to delay the prayer because he is excused; this is written in *Fatawa Ghara'ib*. And similar to this statement are the issues of praying on a mount or a boat. It is permissible to perform supererogatory (*nafl*) prayers while riding an animal outside the city, and one should gesture in whichever direction the animal is going; this is written in *Al-Muhit as-Sarakhsi*. If one prays in a direction other than the one the animal is facing, it will not be valid; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. According to Imam Abu Hanifa (RA), praying while riding an animal inside the city is not permissible (1); this is written in *Al-Muhit as-Sarakhsi*. The correct view is that after exiting the city, a traveler and a non-traveler are equal, to the extent that if a person goes to his lands and is not a traveler, it is permissible for him to perform *nafl* prayer on an animal; this is written in *Al-Muhit*. There is a difference of opinion regarding the boundary for exiting the city, and the most correct view is that the same rule applies as the limit for the permissibility of shortening prayers (*qasr*) for a traveler; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. The rule for praying on a mount is that one should pray using gestures (2); this is written in *Al-Khulasah*. And in *Al-Hujjah*, it says he should pray while sitting on the saddle, recite, and perform bowing (*ruku'*) and prostration (*sujud*), recite *tashahhud*, and give greetings (*salam*); this is written in *Tatarkhaniyah*.

In prostration, one should lean more than in bowing, but should not place one's head on anything, whether the animal is moving or standing; this is written in *Al-Khulasah*. If something is kept near him and he prostrates on it, or prostrates on the animal's saddle, it is not permissible; this is written in *Bahr al-Ra'iq*. Whichever animal he wants, he may pray on it by gesture; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. Whether he starts the prayer facing the *Qiblah* or with his back to the *Qiblah*, in all cases, according to us, the ruling is one; this is written in *Al-Muhit*. In *Al-Junnah*, it says this is the chosen view; this is written in *Tatarkhaniyah*. They should pray individually; if they pray in congregation (*jama'at*), the Imam's prayer will be complete, but the followers' prayer will be invalid (*fasid*); this is written in *Al-Khulasah*. When praying on an animal outside the city, is it permissible to drive the animal? Sheikh-ul-Islam wrote in *Sharh al-Siyar* that there is detail in this matter: if the animal moves on its own, driving it is not permissible. If it does not move on its own and he scares it with a whip or strikes it, the prayer is not invalidated because it is considered a 'minor action' (*amal qalil*); this is written in *Ad-Dhakhirah*. *Sunnat Mu'akkadah* (emphasized Sunnah) is under the same ruling as *nafl* and is permissible on an animal; this is written in *At-Tabyin*. If a

nafl prayer was started on an animal outside the city and then he entered the city before finishing the prayer, the majority's school of thought is that he should dismount from the ride and complete the prayer; this has been adopted, as written in *Al-Ghiyathiyah*. If a *nafl* prayer was started on the ground and completed on a mount, it is not permissible, but if started on a mount and completed after dismounting, it is permissible; this is written in the texts (*Mutun*). If two people are riding in one litter (*mahmil*) and one follows the other in *nafl* prayer, it is permissible. Likewise, in a state of necessity, it is also permissible in obligatory (*fardh*) prayer; this is written in *As-Sirajiyah*, whether they are both on the same side of the litter or on two different sides, because there is nothing between them that prevents following (*iqtida*). However, if each is riding a separate animal, the follower's prayer will not be valid because there is a path moving between the two animals, which prevents the validity of following; this is written in *Al-Muhit as-Sarakhsi*. Obligatory prayer is not permissible on an animal except with an excuse; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. Similarly, mandatory (*wajib*) prayers like *Witr* and vowed prayers (*nadhr*), and prayers that were started and then invalidated, and funeral prayers (*janazah*), and the prostration of recitation (*sajdah tilawat*) for a verse read on the ground—it is not permissible to perform these on a mount except with an excuse; this is written in *Ayni Sharh Kanz*. Among the excuses is that dismounting from the animal may cause danger to one's life or clothes or...

1. "No" is more cautious among opinions, and from Hadith, permissibility also arises from within the city. 12
2. Gestures, meaning the gesture for prostration should be lower than for bowing, and this is correct as in *Al-Istiqamah* and this is what is meant in *Al-Hujjah*. 12
3. From this, the *Sahibayn* (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad) said that *Witr* is *Sunnat Mu'akkadah* because the Prophet (PBUH) performed it on a mount. 12

डाकुओं का डर हो और साथियों के आने की उम्मीद भी न हो तो उसके लिए नमाज़ में देरी करना जायज़ है क्योंकि वह मजबूर है, यह फ़तावा ग़राइब में लिखा है। और इसी विवरण से मिलते-जुलते सवारी और नाव में नमाज़ पढ़ने के मसले हैं। शहर से बाहर जानवर पर सवार होकर नफ़्ल पढ़ना जायज़ है और जानवर जिस तरफ जा रहा हो उसी तरफ इशारा कर ले, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। और जानवर का चेहरा जिस तरफ है, अगर उसके दूसरी तरफ नमाज़ पढ़ी तो जायज़ नहीं होगी, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। और इमाम अबू हनीफ़ा रह. के नज़दीक शहर के अंदर जानवर पर सवार होकर नमाज़ पढ़ना जायज़ (1) नहीं है, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। और सही यह है कि शहर से बाहर निकलने के बाद मुसाफ़िर और ग़ैर-मुसाफ़िर बराबर हैं, यहाँ तक कि अगर कोई व्यक्ति अपनी ज़मीनों की तरफ जाता हो और मुसाफ़िर न हो तो उसके लिए जानवर पर नफ़्ल नमाज़ पढ़ना जायज़ है, यह मुहीत में लिखा है। इस बात में मतभेद है कि शहर से बाहर निकलने की सीमा क्या है और सबसे सही यह है कि जो मुसाफ़िर के लिए कसर नमाज़ के जायज़ होने की सीमा है, वही हुक्म इस मसले में भी है, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। और सवारी पर नमाज़ पढ़ने का नियम यह है कि इशारों (2) से नमाज़ पढ़े, यह खुलासः में लिखा है। और हुज्जः में है कि वह पालान पर बैठकर नमाज़ पढ़े और क़िरात करे और रुकू और सजदा करे और तशह्हुद पढ़े और सलाम फेरे, यह तातारख़ानिया में लिखा है।

और सजदे में रुकू से ज़्यादा झुके लेकिन किसी चीज़ पर अपना सिर न रखे चाहे जानवर चल रहा हो या खड़ा हो, यह खुलासः में लिखा है। और अगर कोई चीज़ उसके पास रखी हो उस पर सजदा करे या जानवर की ज़ीन पर सजदा करे तो यह जायज़ नहीं है, यह बहर अर-राइक़ में लिखा है। और जिस जानवर पर चाहे इशारा से नमाज़ पढ़े, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। और क़िबला की तरफ चेहरा करके नमाज़ शुरू करे या क़िबला की तरफ पीठ करके नमाज़ शुरू करे, सभी सूरतों में हमारे नज़दीक एक ही हुक्म है, यह मुहीत में लिखा है। और जुन्नः में है कि यही पसंदीदा राय है, यह तातारख़ानिया में लिखा है। और अलग-अलग नमाज़ पढ़ें, अगर जमाअत से नमाज़ पढ़ेंगे तो इमाम की नमाज़ पूरी होगी और मुक़्तदियों की नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) हो जाएगी, यह खुलासः में लिखा है। और जब जानवर पर शहर से बाहर नमाज़ पढ़ता हो तो क्या जानवर को हाँकना जायज़ है? शेख़ुल इस्लाम ने शरह अस-सियर में लिखा है कि इस मसले में विस्तार है: अगर जानवर खुद चलता हो तो हाँकना जायज़ नहीं, और अगर खुद न चलता हो और उसे कोड़े से डराए या मारे तो नमाज़ फ़ासिद

नहीं होती क्योंकि यह 'अमल-ए-क़लील' (छोटा कार्य) है, यह ज़ख़ीरा में लिखा है। सुन्नत-ए-मुअक्कदः (3) नफ़्ल के हुक्म में है, जानवर पर जायज़ है, यह तब्यीन में लिखा है। अगर नफ़्ल नमाज़ जानवर पर शहर से बाहर शुरू की फिर नमाज़ पूरी होने से पहले शहर में दाखिल हो गया तो अधिकांश का मानना है कि वह सवारी से उतरकर नमाज़ पूरी करे, यही अपनाया गया है, यह ग़ियासिया में लिखा है। अगर नफ़्ल नमाज़ ज़मीन पर शुरू की और सवारी में उसे पूरा किया तो जायज़ नहीं, और अगर सवारी पर शुरू की और उतरकर पूरा किया तो जायज़ है, यह मुतून (मूल ग्रन्थों) में लिखा है। दो व्यक्ति एक ही महमिल (ऊँट की पालकी) में सवार हों और नफ़्ल में एक दूसरे का इक़्तिदा (अनुसरण) कर ले तो जायज़ है। और इसी तरह ज़रूरत की स्थिति में फ़र्ज़ में भी जायज़ है, यह सिराजीया में लिखा है, चाहे वे महमिल के एक ही तरफ हों या दोनों तरफ, क्योंकि उनके बीच कोई ऐसी चीज़ नहीं है जो इक़्तिदा में बाधक हो। और अगर हर एक अलग-अलग जानवर पर सवार हो तो मुक़्तदी की नमाज़ जायज़ नहीं होगी क्योंकि दोनों जानवरों के बीच रास्ता चल रहा है और वह इक़्तिदा की शुद्धता में बाधक है, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। फ़र्ज़ नमाज़ जानवर पर जायज़ नहीं है सिवाय किसी मजबूरी (उज़्र) के, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और इसी तरह वाजिब नमाज़ें जैसे वित्र और मन्नत (नज़्र) की नमाज़ और वह नमाज़ जो शुरू करके फ़ासिद कर दी और जनाज़ा की नमाज़ और वह आयत-ए-सजदा जो ज़मीन पर पढ़ी गई थी उसका सजदा-ए-तिलावत सवारी पर जायज़ नहीं है सिवाय मजबूरी के, यह ऐनी शरह कंज़ में लिखा है। और उन मजबूरियों में से एक यह है कि जानवर से उतरने में जान का ख़तरा हो या कपड़ों के ख़राब होने का...

1. "नहीं" कहना राय में अधिक सावधानी वाला है, और हदीस से शहर के अंदर भी जायज़ होना निकलता है। 12
2. इशारों यानी रुकू से सजदे का इशारा ज़्यादा झुका हुआ हो और यही सही है जैसा कि अल-इस्तक़ामः में है और हुज्जः से भी यही मुराद है। 12
3. इसी से साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद) ने कहा है कि वित्र सुन्नत-ए-मुअक्कदः है क्योंकि हज़रत (सल्ल.) ने इसे सवारी पर अदा फ़रमाया था। 12

ڈاکوؤں کا خوف ہو اور رفیقوں کے آجانے کا بھی گمان نہ ہو تو اس کو نماز میں تاخیر کرنا جائز ہے اس لئے کہ وہ معذور ہے یہ فتاویٰ غرائب میں لکھا ہے اور اسی بیان سے ملتے ہوئے ہیں سواری پر اور کشتی میں نماز پڑھنے کے مسئلے شہر سے باہر جانور پر سوار ہو کر نفل پڑھنا جائز ہے اور جدھر کو جانور جاتا ہو ادھر ہی کو اشارہ کر لے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور جانور کا جس طرف کو رخ ہے اگر اس کی دوسری طرف کو نماز پڑھی تو جائز نہ ہو گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہر کے اندر جانور پر سوار ہو کر نماز پڑھنا جائز (۱) نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور صحیح یہ ہے کہ شہر سے باہر نکلنے کے بعد مسافر اور غیر مسافر برابر ہیں یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اپنی زمینوں کو جاتا ہو اور مسافر نہ ہو تو اس کو جانور پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اس بات میں اختلاف ہے کہ شہر سے باہر نکلنے کی حد کیا ہے اور اصح یہ ہے کہ جو مسافر کے واسطے قصر کے جواز کی حد ہے وہی حکم اس مسئلے میں ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور سواری پر نماز پڑھنے کا قاعدہ یہ ہے کہ اشاروں (۲) سے نماز پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور حجتہ میں ہے کہ یہ پالان پر بیٹھ کر نماز پڑھے اور قرآت پڑھے اور رکوع اور سجدہ کرے اور تشہد پڑھے اور سلام پھیرے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور سجدہ میں رکوع سے زیادہ جھکے مگر کسی چیز پر اپنا سر نہ رکھے خواہ جانور چلتا ہو یا کھڑا ہو یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر کوئی چیز اس کے پاس رکھی ہو اس پر سجدہ کرے یا جانور کی زین پر سجدہ کرے یہ جائز نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور جس جانور پر چاہا ہے اشارہ سے نماز پڑھے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور قبلہ کی طرف رخ نماز شروع کرے یا قبلہ سے پیٹھ پھیرے ہوئے نماز شروع کرے سب

صورتوں میں ہمارے نزدیک ایک حکم ہے یہ محیط میں لکھا۔ اور جنہ میں ہے کہ یہی مختار ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور جدا جدا نماز پڑھیں اگر جماعت سے نماز پڑھیں گے تو امام کی نماز پوری ہو گی اور جماعت کی نماز فاسد ہو گی یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور جب جانور پر شہر سے باہر نماز پڑھتا ہو تو کیا اس کو جانور کا ہانکنا جائز ہے شیخ الاسلام نے شرح السیر میں لکھا ہے کہ اس مسئلے میں تفصیل ہے اگر جانور اپنے آپ چلتا ہو تو اس کا ہانکنا جائز نہیں اور اگر اپنے آپ نہ چلتا ہو اور اس کو کوڑے سے ڈراوے یا مارے تو نماز فاسد نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ عمل قلیل ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے سنت (۳) موکدہ نفل کے حکم میں ہے جانور پر جائز ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اگر نفل نماز جانور پر شہر سے باہر شروع کی پھر نماز سے فارغ ہونے سے پہلے شہر میں داخل ہو گیا تو اکثر کا مذہب یہ ہے کہ وہ سواری سے اتر کر نماز کو پوری کرے یہی اختیار کیا گیا یہ غیاثیہ میں لکھا ہے اگر نفل نماز زمین پر شروع کی اور سواری میں اس کو تمام کیا تو جائز نہیں اور اگر سواری پر شروع کی اور اتر کر تمام کیا تو جائز ہے یہ متون میں لکھا ہے۔ دو شخص ایک محمل میں سوار میں اور نفل میں ایک دوسرے کا اقتدا کر لے تو جائز ہے۔ اور اس طرح حالت ضرورت میں فرض میں بھی جائز ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے خواہ اس محمل کے ایک ہی جانب دونوں ہوں خواہ دو جانبوں میں ہوں اس لئے کہ ان دونوں میں کوئی ایسی چیز حائل نہیں جو اقتدا کی مانع ہو اور اگر ہر ایک جدا جدا جانور پر سوار ہو تو مقتدی کی نماز جائز نہ ہو گی اس واسطے کہ دونوں جانوروں کے درمیان میں راستہ چلتا ہوا ہے اور وہ صحت اقتدا کا مانع ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے فرض نماز جانور پر جائز نہیں مگر عذر سے جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اس طرح واجب نمازیں جن سے وتر و نذر کی نماز اور وہ نماز جو شروع کر کے فاسد کردی اور جنازہ کی نماز اور جو آیت سجدہ زمین پر پڑھی تھی اس

کا سجدہ تلاوت سواری پر جائز نہیں مگر عذر میں جائز ہے یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور منجملہ عذروں کے یہ ہے کہ جانور سے اترنے میں اپنی جان پر یا کپڑوں پر یا

۱ نہیں اقوال میں احوط ہے اور حدیث میں شہر سے بھی جواز نکلتا ہے ۱۲ ۲ اشاروں یعنی رکوع سے سجدہ کا اشارہ جھکا ہوا ہو اور یہی صحیح ہے کما فی الاستقامہ اور یہی المراد بالحج ہے ۱۲ ۳ اسی سے صاحبین نے کہا ہے کہ وتر سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت نے سواری پر ادا فرمائی ہے ۱۲

Fatwa Alamgiri ..... Volume ① (382) Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

If one is on an animal and fears a thief, a beast, or an enemy, or if the animal is so unruly that if one dismounts, they cannot remount without assistance, or if one is very old and cannot remount due to weakness and there is no one to help, or if the entire ground is muddy and there is no dry place for prayer—this is recorded in *al-Muheet*. This ruling applies when the mud is so deep that the face would sink into it; however, if it is not that deep but the ground is merely wet, then one must pray on the ground, as stated in *al-Khulasa*. When one performs obligatory prayer on a mount due to these excuses, it is not mandatory to repeat the prayer once dismounting becomes possible; this is recorded in *Siraj al-Wahaj*. For a person with an excuse, if it is possible to stop the animal, they should stop it and pray by gestures; if they do not stop it, the prayer will not be valid, as mentioned in *al-Mudmarat*. If a vehicle is supported on one side by an animal, whether it is moving or stationary, the ruling for praying in it is the same as praying on an animal. But if it is not supported by the animal and is like a platform, or if one fixes a wooden pole under their litter (palanquin) such that it rests on the ground and is no longer on the animal, then it is considered as being on the ground; this is recorded in *al-Tabyeen*.

If there is impurity (*najasat*) on the animal, there is no harm. Some have said that if impurity is on the saddle or the stirrups, it prevents the validity of prayer, while others said if it is only on the stirrups, it does not prevent it. The most correct view (*al-asahh*) is that regardless of whether the impurity is on the saddle or the stirrups, it does not prevent the validity of prayer; this is stated in *Ayni Sharh Kanz*. Regarding praying on a boat, it is recommended (*mustahabb*) that if one is able, they should disembark for the obligatory prayer; this is recorded in *Muheet al-Sarkhasi*. If the boat is moving and one is capable of standing but prays while sitting, it is permissible with dislike (*karahat*) according to Imam Abu Hanifa, but not permissible according to Imam Muhammad and Imam Abu Yusuf. If the boat is tied and stationary, praying while sitting in it is not permissible by consensus (*ijma*); this is mentioned in *al-Tahzeeb*. If one prays standing in a boat that is tied and resting on the ground, it is permissible. However, if it is not resting on the ground and it is possible to disembark, prayer in it will not be valid, as per *Muheet al-Sarkhasi*. If it is stationary in the middle of a river and it sways, the most correct view is that if the wind sways it significantly, it follows the ruling of a moving boat; if it sways only slightly, it follows the ruling of a stationary one, as stated in *Tatar Khani*. If a situation arises where standing during prayer causes dizziness, then praying while sitting in the boat is

permissible by consensus, as recorded in *al-Khulasa*. At the start of prayer in a boat, it is mandatory to face the *Qibla*; this is written in the chapter 'Prayer of the Sick' in *al-Kafi*. If the boat turns, the worshipper must turn their face toward the *Qibla*; if they do not turn despite having the ability to do so, the prayer will not be valid. If one prays by gestures in a boat while being capable of performing *ruku* (bowing) and *sujud* (prostration), the prayer will not be valid according to the opinions of all; this is recorded in the chapter 'Prayer of the Travelers' in *al-Mudmarat*. If one intends residency (*iqamat*) inside a boat, they will not become a resident (*muqim*); the same ruling applies to the owner of the boat and the sailor. However, if the boat is near their city or village, they will become a resident due to their original residency; this is in *al-Muheet*. In *al-Wulwaljiya*, it is stated that if a resident performs prayer while in a boat moored at the shore, and then the boat starts moving due to the wind while they are praying and they then make the intention of travel, then according to Imam Abu Yusuf, they shall complete the full prayer like a resident. In *al-Hujjah*, it says that as a precaution, the fatwa follows the opinion of Imam Abu Yusuf. In *al-Atabiyyah*, it says that if a traveler starts prayer inside a boat outside the city, and while praying, the boat enters the city, they must complete all four *rak'ahs*; this is recorded in *Tatar Khaniyah*. It is not permissible for a person inside a boat to follow an imam who is in another boat. However, if the two boats are joined such that one can jump between them, they are considered as one, and the prayer of both groups will be valid; this is in *Tatar Khaniyah*. If a person standing on land follows an imam in a boat, or vice versa, then if there is a path or a canal between them, the following (*iqtida*) is not valid, otherwise it is valid. And if the boat...

जानवर पर हो और चोर, दरिंदा या दुश्मन का डर हो, या जानवर इतना शरारती हो कि यदि उस पर से उतरे तो बिना किसी दूसरे की सहायता के न चढ़ सके या बहुत बूढ़ा हो कि कमजोरी के कारण स्वयं न चढ़ सकता हो और कोई दूसरा चढ़ाने वाला न हो, या पूरी ज़मीन में कीचड़ हो और नमाज़ के लिए कहीं सूखी जगह न हो, यह 'मुहीत' में लिखा है। यह हुक्म उस समय है जब कीचड़ इतना अधिक हो कि जिसमें चेहरा धंस जाए, और यदि इतना न हो लेकिन ज़मीन गीली हो, तो ज़मीन पर नमाज़ पढ़े, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और जब इन मजबूरियों के कारण फ़र्ज़ नमाज़ सवारी पर पढ़े, तो फिर जब उतरना संभव होगा तो नमाज़ को दोबारा पढ़ना (इआदा) ज़रूरी नहीं है, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। मजबूर व्यक्ति को यदि जानवर को रोकना संभव हो, तो जानवर को रोककर इशारों से नमाज़ पढ़े, और यदि नहीं रोकेगा तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। यदि गाड़ी (वाहन) एक तरफ से जानवर के ऊपर हो और वह चलती हो या न चलती हो, तो उसमें नमाज़ का वही हुक्म है जो जानवर पर नमाज़ पढ़ने का हुक्म है। और यदि किसी भी तरफ से जानवर पर न हो, बल्कि तख़्त के समान हो, और इसी तरह यदि अपने पालकी (महमिल) के नीचे एक लकड़ी गाड़ दे जिससे वह ज़मीन पर टिक जाए और जानवर पर भार न रहे, तो वह ज़मीन के समान है, यह 'तब्ईन' में लिखा है।

जानवर पर यदि नजासत (गंदगी) हो तो कोई हर्ज नहीं। कुछ लोगों ने कहा है कि यदि ज़ीन (काठी) पर या रकाबों पर नजासत होगी तो नमाज़ में बाधा है, और कुछ ने कहा है कि यदि केवल रकाबों पर है तो बाधा नहीं है। और सबसे सही (असह) बात यह है कि नजासत चाहे ज़ीन पर हो या रकाबों पर कहीं भी हो, वह नमाज़ में बाधक नहीं है, यह 'ऐनी शराह कंज़' में लिखा है। किश्ती (नाव) में नमाज़ पढ़ना हो तो मुस्तहब (बेहतर) यह है कि यदि सामर्थ्य हो तो फ़र्ज़ नमाज़ के लिए किश्ती से बाहर निकले, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि किश्ती चल रही हो और खड़े होने की शक्ति हो, फिर भी बैठकर नमाज़ पढ़ता है, तो इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक यह कराहत (नापसंदगी) के साथ जायज़ है, जबकि इमाम मुहम्मद और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक जायज़ नहीं है। और यदि किश्ती बंधी हुई हो और चल न रही हो, तो उसमें बैठकर नमाज़ पढ़ना सर्वसम्मति (इज्मा) से जायज़ नहीं है, यह 'तहज़ीब' में लिखा है। और यदि किश्ती में खड़े होकर नमाज़ पढ़े और वह बंधी हुई और ज़मीन पर टिकी हुई हो, तो जायज़ है। और यदि ज़मीन पर टिकी न हो और उससे बाहर निकलना संभव हो, तो उसमें नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। और यदि दरिया के

अंदर रुकी हुई है और वह हिलती है, तो सही यह है कि यदि हवा उसे बहुत हिलाती है तो वह चलती हुई के हुक्म में है, और यदि थोड़ा हिलाती है तो वह ठहरी हुई के हुक्म में है, यह 'तातारख़ानी' में लिखा है। यदि ऐसी स्थिति हो कि खड़े होकर नमाज़ पढ़ने से सिर चकराने लगे, तो किश्ती में बैठकर नमाज़ पढ़ना सर्वसम्मति से जायज़ है, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। किश्ती में नमाज़ शुरू करते समय क़िबला की ओर मुँह करना अनिवार्य है, यह 'काफ़ी' के'सलातुल मरीज़' अध्याय में लिखा है। और जब किश्ती घूमे, तो नमाज़ पढ़ने वाले को अपना मुँह क़िबला की ओर घुमाना चाहिए, और यदि सामर्थ्य होने के बावजूद मुँह नहीं घुमाएगा तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी। यदि किश्ती में इशारों से नमाज़ पढ़े और रुकू व सज्दा करने की शक्ति रखता हो, तो सभी के मत के अनुसार नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह 'मुज़मरात' के'सलातुल मुसाफ़िरीन' अध्याय में लिखा है। यदि किश्ती के अंदर 'इकाम़त' (ठहरने) की नीयत करे तो वह 'मुक़ीम' (स्थायी निवासी) नहीं माना जाएगा; किश्ती के मालिक और मल्लाह के लिए भी यही हुक्म है। लेकिन यदि किश्ती उसके शहर या गाँव के पास हो, तो वह अपनी असल रिहायश के कारण मुक़ीम हो जाएगा, यह 'मुहीत' में लिखा है। 'वलवलजीया' में है कि यदि किसी मुक़ीम ने इकाम़त की स्थिति में किश्ती में नमाज़ पढ़ी जो किनारे पर लगी थी, फिर वह किश्ती हवा के कारण चल पड़ी और उसने किश्ती के अंदर नमाज़ पढ़ते समय सफ़र की नीयत कर ली, तो इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक वह मुक़ीम की तरह पूरी नमाज़ पढ़ेगा। 'हुज्जह' में है कि एहतियात के तौर पर इमाम अबू यूसुफ़ के कथन पर फ़तवा है। 'अताबिया' में है कि यदि मुसाफ़िर (यात्री) ने किश्ती के अंदर शहर से बाहर नमाज़ शुरू की और उसी दौरान किश्ती चलते-चलते शहर के अंदर आ गई, तो वह पूरी चार रकअतें पढ़ेगा, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। जो व्यक्ति एक किश्ती के अंदर हो, वह उस व्यक्ति के पीछे इक़्तिदा (अनुसरण) नहीं कर सकता जो दूसरी किश्ती में नमाज़ पढ़ रहा हो, लेकिन यदि दोनों किश्तियाँ जुड़ी हुई हों और व्यक्ति कूद सकता हो, तो वे जुड़ी हुई मानी जाएँगी और दोनों समूहों की नमाज़ जायज़ हो जाएगी, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। और जो व्यक्ति ज़मीन पर खड़ा हो वह किश्ती के इमाम के पीछे इक़्तिदा करे, या जो किश्ती में हो वह ज़मीन वाले इमाम का अनुसरण करे, तो यदि उनके बीच में रास्ता या कोई नहर है, तो इक़्तिदा जायज़ नहीं है, अन्यथा जायज़ है। और यदि किश्ती के..

جانور پر یا چور یا درندہ یا دشمن کا خوف ہو یا جانور کہ ایسا شریر ہو کہ اگر اس پر سے اترے تو بغیر دوسرے کی مدد سے چڑھ نہ سکے گا یا بہت بوڑھا ہو کہ ضعف کی وجہ سے خود نہیں چڑھ سکتا اور دوسرا کوئی چڑھانے والا نہیں یا تمام زمین میں کیچڑ ہو کہیں خشک جگہ نماز کے واسطے نہ ہو یہ محیط میں لکھا ہے یہ حکم اس وقت ہے جب کیچڑ اس قدر ہو کہ جس میں اس کا منہ دھنس جائے اور اگر اس قدر نہ ہو لیکن زمین تر ہو تو زمین پر نماز پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور جب ان عذروں کی وجہ سے فرض نماز سواری پر پڑھے تو پھر جب اترنا ممکن ہوگا تو نماز کا اعادہ لازم نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے معذور کو اگر جانور کا روکنا ممکن ہو تو جانور کو روک کر اشاروں سے نماز پڑھے اور اگر نہ روکے گا تو نماز جائز نہ ہو گی یہ مضمرات میں لکھا ہے گاڑی اگر ایک طرف سے جانور کے اوپر ہو اور وہ چلتی ہو یا نہ چلتی ہو تو اس میں نماز کا وہی حکم ہے جو جانور پر نماز پڑھنے کا حکم ہے اور اگر کسی طرف سے جانور پر نہ ہو بمنزلہ تخت کے ہے اور اس طرح اگر اپنے محمل کے نیچے ایک لکڑی گاڑھے جس سے وہ زمین پر ٹھہر جائے جانور پر نہ ہو تو وہ بمنزلہ زمین کے ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔

جانور پر اگر نجاست ہو تو کچھ حرج نہیں اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر زین پر یا رکابوں پر نجاست ہو گی تو مانع نماز ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر صرف رکابوں پر ہے تو مانع نماز نہیں اور اصح یہ ہے کہ نجاست خواہ زین پر ہو یا رکابوں پر کہیں ، مانع نماز نہیں یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے۔ کشتی میں نماز پڑھنی تو مستحب یہ ہے کہ اگر قادر ہو تو فرض نماز کے واسطے کشتی سے باہر نکلے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر کشتی چلتی ہو اور قیام پر قادر ہو اور پھر بیٹھ کر نماز پڑھتا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہے اور امام

محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں اور اگر کشتی بندھی ہوئی ہو چلتی نہ ہو تو اس میں بیٹھ کر نماز پڑھنا بالاجماع جائز نہیں یہ تہذیب میں لکھا ہے اور اگر کشتی میں کھڑے ہو کر نماز پڑھے اور وہ بندھی ہوئی اور زمین پر ٹھہری ہوئی ہو تو جائز ہے اور اگر زمین پر ٹھہری ہوئی نہ ہو اور اس سے باہر نکلنا ممکن ہے تو نماز اس میں جائز نہ ہو گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر دریا کے اندر ٹھہری ہوئی ہے اور وہ ہلتی ہے تو اصح یہ ہے کہ اگر ہوا اس کو بہت ہلاتی ہو تو وہ چلتی ہوئی کے حکم میں ہے اور اگر تھوڑا ہلاتی ہے تو ٹھہری ہوئی کے حکم میں ہے یہ تاتار خانی میں لکھا ہے۔ اگر ایسی حالت ہو کہ اگر کھڑا ہو کر نماز پڑھے گا تو دوران سر پیدا ہوگا تو کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھنا بالاجماع جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ کشتی میں نماز شروع کرتے وقت قبلہ کو منہ کرنا لازم ہے یہ کافی کے باب صلوٰۃ المریض میں لکھا ہے اور جب کشتی گھومے تو نماز پڑھنے والا منہ اپنا قبلہ کو پھیرے اور اگر باوجود قدرت کے منہ نہ پھیرے گا تو نماز جائز نہ ہو گی۔ اگر کشتی میں اشاروں سے نماز پڑھے اور رکوع اور سجدہ پر قادر ہے سب کے قول کے بموجب نماز جائز نہ ہو گی یہ مضمرات کے باب صلوٰۃ المسافرین میں لکھا ہے۔ اگر کشتی کے اندر اقامت کی نیت کرے تو مقیم نہ ہو گا کشتی کے مالک اور ملاح کے لئے بھی یہی حکم ہے لیکن کشتی اگر اس کے شہر یا گاؤں سے قریب ہو تو اس وقت اصلی اقامت کی وجہ سے مقیم ہو جائے گا یہ محیط میں لکھا ہے ولو الجیہ میں ہے کہ اگر مقیم نے حالت اقامت میں کشتی میں نماز پڑھی جو دریا کے کنارے پر لگی ہوئی تھی پھر وہ کشتی ہوا کی وجہ سے چل نکلی اور وہ کشتی کے اندر نماز پڑھتا ہے اور اس وقت اس نے سفر کی نیت کر لی تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ مقیم کی طرح پوری نماز پڑھے گا اور حجتہ میں ہے کہ فتوئی احتیاطاً امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے اور عتابیہ میں ہے کہ اگر مسافر نے کشتی کے اندر شہر سے باہر نماز شروع کی اور اسی حالت میں کشتی چلتے چلتے شہر کے اندر داخل ہو گئی تو وہ پوری چار رکعتیں پڑھے گا

یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے جو شخص کشتی کے اندر ہو اس کو اس شخص سے جو دوسری کشتی میں نماز پڑھتا ہو اقتدا جائز نہیں لیکن اگر دونوں کشتیاں ملی ہوئی ہوں کود سکتا ہے تو دونوں کشتیاں ملی ہوئی کے حکم میں ہیں اور دونوں گروہوں کی نماز جائز ہو جائے گی یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور جو شخص زمین پر کھڑا ہو وہ کشتی کے امام کے پیچھے اقتدا کرے یا جو کشتی میں ہو وہ زمین والے امام کا اقتدا کرے تو اگر ان کے درمیان میں راستہ ہے یا کچھ نہر ہے تو اقتدا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ اور اگر کشتی کے...

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (383) Book of Prayer

If someone stands on a canopy and follows an Imam who is in a boat, the following is valid. But if he gets ahead of the Imam, it is not valid; this is written in *al-Muhit*. If someone ties a boat during prayer, they must restart the prayer because it constitutes a "major action" (*amal-e-kaseer*); this is written in *al-Muhit*.

Sixteenth Chapter Concerning the Description of the Friday Prayer (Jum'ah)

The Friday prayer is an individual obligation (*Fard 'Ayn*); this is written in *al-Tahdhib*. Several conditions must be met for Jum'ah to be obligatory for the person praying: being free, male, a resident (*muqeem*), and healthy; this is written in *al-Kafi*. Additionally, being capable of walking; this is written in *al-Bahr al-Raiq*. And having sight; this is written in *Tamar-qartashi*. Thus, Jum'ah is not obligatory for a slave, a woman, a traveler, or a sick person; this is written in *al-Muhit al-Sarakhsi*. By consensus, Jum'ah is not obligatory for a lame person; this is written in *al-Muhit*. Even if there is someone to carry him, Jum'ah is still not obligatory for him; this is written in *al-Zahidi*. For a blind person, even if there is someone to hold his hand and lead him, Jum'ah is not obligatory; this is written in *al-Sirajiyah*. A very old person who has become weak is treated like a sick person; Jum'ah is not obligatory for him either. If it rains heavily or if someone is hidden due to fear of an oppressive ruler, the obligation of Jum'ah is dropped; this is written in *Fath al-Qadir*.

An owner has the right to prevent a slave from going to Jum'ah and the Eid congregations. Jum'ah is obligatory for a *Mukatab* (a slave who has contracted for his freedom). If a slave is partially freed and is working for the remainder, Jum'ah is obligatory for him as well. Jum'ah is not obligatory for a '*Zawn*' slave or a slave who pays a daily amount; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. Regarding a slave who is at the gate of the congregational mosque to guard his master's animal, there is a difference of opinion; the most correct view is that if there is no disruption to guarding the animal, he should pray Jum'ah; this is written in *al-'Ayni's* commentary on *al-Hidayah*.

A master has the choice to forbid his servant from going to Jum'ah; this is the saying of Imam Abu Hafs. Abu Ali al-Waqqaq said it is not permissible to forbid him within the city, but if the congregational mosque is far, the wages for the time spent in Jum'ah will be docked. If it is not far, no wages will be docked, and the employee has no right to demand the docked portion; this is written in *al-Muhit*. The view of al-Waqqaq is established from the apparent texts; this is written in *al-Bahr al-Raiq*. For

someone for whom Jum'ah is not obligatory, if he prays it, the obligatory prayer of that time will be fulfilled; this is written in *al-Kanz*.

There are several conditions for the validity of Jum'ah that are external to the person praying, among them is the city (*Misr*); this is written in *al-Kafi*. According to the "Apparent Report" (*Zahir al-Riwayah*), a city is a place where there is a Mufti and a Judge (*Qazi*) who establishes limits (*Hudood*) and implements rulings, and its population should at least be equal to Mina. This is written in *al-Zahiriyah* and *Fatawa Qazi Khan*, and it is mentioned in *al-Khulasah* that this is the reliable view; this is written in *al-Tatarkhaniyah*. Establishing limits means having the power over them; this is written in *al-Ghiyathiyah*. Just as it is permissible to perform Jum'ah in a city, it is also permissible in the outskirts of the city (*fana-e-misr*). Outskirts are locations designated adjacent to the city for its benefits. A person residing in a place where there is a small distance between its buildings and the city, with fields and pastures in between, such as the fortress of Bukhara—Jum'ah will not be obligatory for the people there, even if the sound of the Adhan reaches them. A distance of one mile or several miles is of no account; this is written in *al-Khulasah*. Faqih Abu Ja'far narrated from Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, and Shams al-A'immah al-Halwani adopted this view; it is written in *Fatawa Qazi Khan*. When a villager enters the city and intends to stay for the day of Jum'ah, Jum'ah becomes mandatory for him because for that day he is under the same rule as the city's inhabitants. And if he intends [to leave] on that same day, before the time of Jum'ah begins or after...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द 1 (383) किताब-उल-सलात

यदि कोई छज्जे (साईबान) पर खड़ा होकर उस इमाम का अनुसरण (इक़्तेदा) करता है जो नाव में है, तो उसका अनुसरण सही है; लेकिन अगर वह इमाम से आगे निकल गया, तो यह सही नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि नमाज़ के दौरान नाव को बांध दिया जाए, तो नमाज़ फिर से शुरू करनी होगी क्योंकि यह 'अमल-ए-कसीर' (बड़ी हरकत) है; यह 'मुहीत' में लिखा है।

सोलहवाँ अध्याय जुमे की नमाज़ के वर्णन में

जुमे की नमाज़ फ़र्ज़-ए-ऐन (अनिवार्य) है; यह 'तहरीब' में लिखा है। जुमे के वाजिब होने के लिए नमाज़ी में कुछ शर्तें होनी चाहिए: स्वतंत्र होना, पुरुष होना, निवासी (मुक़ीम) होना और स्वस्थ होना; यह 'काफ़ी' में लिखा है। चलने में सक्षम होना; यह 'बहर-उर-राइक़' में लिखा है। और आँखों वाला होना (दृष्टि होना); यह 'तमर-क़रताशी' में लिखा है। इसलिए गुलाम, महिला, मुसाफिर और बीमार पर जुमा वाजिब नहीं है; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। सर्वसम्मति से लंगड़े व्यक्ति पर जुमा वाजिब नहीं है; यह 'मुहीत' में लिखा है। भले ही उसे कोई उठाकर ले जाने वाला हो, फिर भी उस पर जुमा वाजिब नहीं है; यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। अंधे व्यक्ति के लिए, भले ही उसका हाथ पकड़कर ले जाने वाला कोई हो, फिर भी उस पर जुमा वाजिब नहीं है; यह 'सिराजिया' में लिखा है। बहुत बूढ़ा व्यक्ति जो कमज़ोर हो गया हो, वह बीमार के हुक्म में है; उस पर भी जुमा वाजिब नहीं है। यदि बहुत तेज़ बारिश हो रही हो या कोई व्यक्ति ज़ालिम बादशाह के डर से छिपा हुआ हो, तो जुमा माफ़ (साक़ित) हो जाता है; यह 'फ़तह-उल-क़दीर' में लिखा है।

मालिक को अधिकार है कि वह गुलाम को जुमा और ईद की जमात में जाने से रोके। मुकातब (वह गुलाम जिसने अपनी आज़ादी के लिए समझौता किया हो) पर जुमा वाजिब है। यदि गुलाम थोड़ा आज़ाद हो गया हो और बाकी के लिए कोशिश कर रहा हो, तो उस पर भी जुमा वाजिब है। ज़ोन गुलाम और उस गुलाम पर जो प्रतिदिन कुछ भुगतान करता हो, जुमा वाजिब नहीं है; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। उस गुलाम के बारे में जो जामा मस्जिद के दरवाज़े पर अपने मालिक के जानवर की सुरक्षा के लिए खड़ा हो, मतभेद है; सबसे सही बात यह है कि यदि जानवर की सुरक्षा में बाधा न आए, तो वह जुमा पढ़े; यह 'ऐनी शर्ह हिदाया' में लिखा है।

मालिक को अपने नौकर को जुमे में जाने से रोकने का अधिकार है; यह इमाम अबू हफ़्स का कथन है। अबू अली वक़्क़ाक़ ने कहा है कि शहर के भीतर उसे रोकना जायज़ नहीं है, लेकिन यदि जामा

मस्जिद दूर हो, तो जुमे में लगने वाले समय के बराबर वेतन काट लिया जाएगा। यदि वह दूर न हो, तो वेतन नहीं काटा जाएगा और वेतन में हुई कमी की माँग का कर्मचारी को अधिकार नहीं होगा; यह 'मुहीत' में लिखा है। ज़ाहिर ग्रंथों से वक़्क़ाक़ का कथन प्रमाणित होता है; यह 'बहर-उर-राइक़' में लिखा है। जिस व्यक्ति पर जुमा वाजिब नहीं है, यदि वह इसे अदा करता है, तो उस समय का फ़र्ज़ अदा हो जाएगा; यह 'कन्ज़' में लिखा है।

जुमा अदा होने की कुछ शर्तें हैं जो नमाज़ी से बाहर (बाहरी शर्तें) हैं, उनमें से एक 'मिस्र' (शहर) है; यह 'काफ़ी' में लिखा है। 'ज़ाहिर-उ-रिवायत' के अनुसार, मिस्र वह स्थान है जहाँ मुफ्ती और क़ाज़ी हों जो दंड (हुदूद) लागू करें और आदेश जारी करें, और उसकी जनसंख्या कम से कम मिना के बराबर हो। यह 'ज़हीरिया' और 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है, और 'ख़ुलासा' में है कि इसी पर भरोसा है; यह 'ततारख़ानिया' में लिखा है। हुदूद कायम करने का अर्थ है उन पर शक्ति होना; यह 'ग़ियासिया' में लिखा है। जैसे शहर में जुमा पढ़ना जायज़ है, वैसे ही 'फ़ना-ए-मिस्र' (शहर के बाहरी इलाके) में भी जायज़ है। फ़ना-ए-मिस्र वह स्थान है जो शहर की ज़रूरतों के लिए उससे सटा हुआ निर्धारित किया गया हो। जो व्यक्ति ऐसी जगह रहता हो जहाँ उसकी इमारतों और शहर के बीच थोड़ा अंतर हो और बीच में खेत और चरागाह हों, जैसे बुख़ारा का किला है, तो वहाँ के लोगों पर जुमा वाजिब नहीं होगा, भले ही वहाँ अज़ान की आवाज़ पहुँचती हो। एक मील या कई मील की दूरी का कोई महत्व नहीं है; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। फ़क़ीह अबू जाफ़र ने इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ से रिवायत की है और शम्स-उल-आइम्मा हलवानी ने इसी को अपनाया है; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। गाँव का रहने वाला व्यक्ति जब शहर में प्रवेश करे और जुमे के दिन रुकने की नीयत करे, तो उस पर जुमा अनिवार्य हो जाएगा क्योंकि उस दिन के लिए वह भी शहर के निवासियों के हुक्म में है। और यदि वह उसी दिन, जुमे का वक्त शुरू होने से पहले या बाद में...

سائیبان پر کھڑا ہو کر اس امام سے اقتدا کیا جو کشتی میں ہے تو اس کا اقتدا صحیح ہے لیکن اگر امام سے آگے ہو گیا تو صحیح نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اگر نماز کے اندر کشتی کو باندھے تو از سر نو نماز پڑھے اس لئے کہ وہ عمل کثیر ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔

سولہواں باب جمعہ کی نماز کے بیان میں

جمعہ کی نماز فرض عین ہے یہ تہذیب میں لکھا ہے جمعہ کے واجب ہونے کے لئے نماز پڑھنے والے میں چند شرطیں ہونی چاہئیں آزاد ہونا اور مرد ہونا اور مقیم ہونا اور تندرست ہونا یہ کافی میں لکھا ہے اور چلنے پر قادر ہونا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور بینا ہونا یہ تمر قرتاشی میں لکھا ہے پس غلام پر اور عورتوں پر اور مسافر پر اور مریض پر جمعہ واجب نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے لنگڑے پر بالاجماع جمعہ واجب نہیں یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر اس کو کوئی اٹھا کر لے جانے والا ہو تو بھی اس پر جمعہ واجب نہیں یہ زاہدی میں لکھا ہے اور اندھے کا اگرچہ کوئی ہاتھ پکڑ کر لے جانے والا ہو تو بھی اس پر جمعہ واجب نہیں یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور بہت بوڑھا جو ضعیف ہو گیا ہے وہ مریض کے حکم میں ہے اس پر بھی جمعہ واجب نہیں اور اگر مینہ بہت برستا ہو یا کوئی شخص بادشاہ ظالم کے خوف کی وجہ سے چھپا ہوا ہو تو جمعہ ساقط ہو جاتا ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے مالک کو اختیار ہے کہ غلام کو جمعہ اور جماعت عیدین میں جانے سے منع کرے اور مکاتب پر جمعہ واجب ہے اگر غلام تھوڑا آزاد ہو گیا ہو اور باقی کے واسطے کوشش کرتا ہو تو اس پر بھی جمعہ واجب ہے اور غلام زون اور اس غلام پر جو روزانہ کچھ ادا کرتا ہو جمعہ واجب نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اس غلام میں جو

جامع مسجد کے دروازہ پر اپنے مالک کے جانور کی حفاظت کے واسطے ہو اختلاف ہے اصح یہ ہے کہ اگر جانور کی حفاظت میں خلل نہ ہو تو جمعہ پڑھے یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے۔ آقا کو اختیار ہے کہ اپنے نوکر کو جمعہ میں جانے سے منع کرے یہ قول امام ابو حفص کا ہے اور ابو علی وقاق نے کہا ہے کہ شہر کے اندر اس کو منع کرنا جائز نہیں لیکن اگر جامع مسجد دور ہوگی تو اس وقت اجرت ساقط ہو جائے گی جس قدر وہ جمعہ میں مشغول ہوا ہے اور اگر دور نہ ہوگی تو کچھ اجرت ساقط نہ ہوگی اور جو اجرت کم ہوگئی اس کے مطالبہ کو اجیر کا اختیار نہ ہوگا یہ محیط میں لکھا ہے اور ظاہر متون سے وفاق کا قول ثابت ہوتا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے جس شخص پر جمعہ واجب نہیں ہے اگر وہ اس کو ادا کرے گا تو اس وقت کا فرض ادا ہو جائے گا یہ کنز میں لکھا ہے اور جمعہ کے ادا ہونے کی چند شرطیں ہیں جو نماز پڑھنے والے سے خارج ہیں منجملہ ان کے مصر ہے یہ کافی میں لکھا ہے مصر ظاہر روایت کے بموجب وہ جگہ ہے جہاں مفتی اور قاضی ہو جو حدود کو قائم کرے اور احکام جاری کرے اور کم سے کم اس کی آبادی منا کے برابر ہو۔ یہ ظہیریہ میں اور فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ اسی پر اعتماد ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور حدود کے قائم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ ان پر قدرت ہو یہ غیاثیہ میں لکھا ہے اور جس طرح جمعہ کا ادا کرنا مصر میں جائز ہے اس طرح اس کا ادا کرنا فنائے مصر میں جائز ہے اور فنائے مصر وہ مقام ہے جو مصر کی مصلحتوں کے واسطے اس کے متصل مقرر کیا جائے اور جو شخص ایسی جگہ مقیم ہو کہ اس کے اسٹر شہر کے درمیان میں تھوڑا سا فاصلہ ہو جائے اور اس میں کھیت اور چراگاہ ہوں جیسے کہ بخارا کا قلعہ ہے تو وہاں کے لوگوں کو جمعہ واجب نہ ہو گا اگرچہ اذان کی آواز وہاں تک پہنچتی ہو ایک میل یا کئی میلوں کے فاصلہ کا کچھ اعتبار نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے فقیہ ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے روایت کی ہے اور شمس الائمہ حلوانی نے اسی کو اختیار کیا ہے یہ فتاویٰ قاضی خان

میں لکھا ہے گاؤں کا رہنے والا آدمی جب شہر میں داخل ہو اور جمعہ کے دن ٹھہرنے کی نیت کرے تو اس پر جمعہ لازم ہو جائے گا کیونکہ اس دن کے واسطے وہ بھی اس شہر کے رہنے والوں کے حکم میں ہے اور اگر یہ نیت کرے کہ اسی دن جمعہ کا وقت داخل ہونے سے پہلے یا بعد

Fatwa Alamgiri ..... Volume 1 (382) Book of Prayer (Kitab al-Salat)

...then Friday prayer (Jumu'ah) is not obligatory upon him, but if he performs it, he will receive the reward. This is written in *Fatwa Qazi Khan*, *Tajnis*, and *Muheet*. For inhabitants of villages and forests upon whom Jumu'ah is not obligatory, it is permissible to perform the Zuhr prayer on Friday with congregation, Adhan, and Iqamah. If travelers perform prayer in a city on Friday, they should pray individually. The same rule applies to city dwellers if they miss the Jumu'ah prayer. It is disliked (Makruh) for prisoners and the sick to perform Zuhr prayer in congregation on Friday; this is noted in *Fatwa Qazi Khan*. During the Hajj season in Mina, it is permissible for the Caliph or the Emir of Hejaz to establish Jumu'ah prayer. It is not permissible for the 'Emir of the Season' (Amir al-Mawsim) unless he has permission from the Caliph or the ruler of Iraq, regardless of whether he is a traveler or a resident. Some say if he is a resident it is allowed, and if a traveler it is not; the first opinion is correct as per *Bada'i'*. Apart from the Hajj season, Jumu'ah is not permissible there (in Mina) as per *Muheet al-Sarakhsi*. By consensus, Jumu'ah is not permissible in Arafat, as stated in *Al-Kafi*. Jumu'ah can be performed in multiple locations within a single city, which is the view of Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), and this is the most correct position. Imam Sarakhsi stated that this is the correct creed of Imam Abu Hanifa (RA) and we adopt it; this is in *Bahr al-Ra'iq*. If there is heavy rain on Friday and people cannot attend, it is permissible (to pray at home), as noted in *Khulasa*.

In a place where there is doubt about the validity of Jumu'ah due to doubt about its status as a city (Misr) or for any other reason, and the people establish Jumu'ah, they should perform four units (Rak'ahs) of Zuhr after Jumu'ah with the intention that if the Jumu'ah was not validly performed in its place, the obligatory duty of that time is certainly fulfilled. This is written in *Al-Kafi* and *Muheet*. Regarding the intention (Niyyah), there is a difference of opinion: some say the intention should be "I perform the last Zuhr due from me," which is better. More cautiously, one should say, "I intend the last Zuhr whose time I have found and have not yet prayed." This is in *Quniya*. In *Fatwa Ahu*, it is stated that in the four units prayed after Jumu'ah in our land, Al-Hamd (Surah Fatiha) and a Surah should be recited in all four. This is in *Tatar Khaniya*, and among them is the Sultan, whether just or oppressive. It is narrated from *Nisab* in *Tatar Khaniya*. Or the person commanded by the Sultan, such as an Emir, Qazi, or Khatib, as mentioned in *Ayni Sharh al-Hidayah*. Thus, establishing Jumu'ah without the command of the Sultan or his deputy is not permissible, as per

Muheet al-Sarakhsi. If someone delivers the sermon (Khutbah) on Friday without the Imam's permission while the Imam is present, it is not permissible, but if the Imam commanded it, it is permissible, according to *Fatwa Qazi Khan*. If the Emir is sick and his chief of police leads the prayer, it is not permissible unless it is with the Emir's permission. This is cited in *Tatar Khaniya* from *Jami' al-Jawami'*. If a slave becomes the governor of a district and leads Jumu'ah, it is permissible, as per *Khulasa*. Jumu'ah prayer is permissible behind someone who has become ruler by force (usurpation) even without a decree from the Caliph, provided he conducts himself like rulers and administers affairs by way of authority. If a woman is the ruler, it is permissible for her to command the establishment of Jumu'ah, but it is not permissible for her to lead it herself, as per *Fath al-Qadir*. The correct view in our time is that the 'Sahib al-Shurt' (chief of police), known as the Shuhna, Wali, or Qazi, should not establish Jumu'ah as they do not possess that inherent authority, unless it is part of their assigned duties and mentioned in their decree, as per *Ghiyathiyya*. If the governor (Wali) of a city dies, and the deputy, police chief, or Qazi leads the prayer, it is permissible. If none of these are present and all the people gather to appoint one person to lead the prayer, it is permissible, as per *Sirajiyya*. If they cannot obtain permission from the Imam and all people gather to appoint a person to lead Jumu'ah, it is permissible, as per *Tahdhib*. If the Caliph dies, and governors and Emirs were appointed by him for the administration of Muslims, they shall remain in their authority and continue to establish Jumu'ah until they are formally dismissed. This is from *Muheet*...

...चला जाएगा तो उस पर जुमा वाजिब नहीं, लेकिन अगर जुमा पढ़ लेगा तो अजर (पुण्य) पाएगा, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान, तजनीस और मुहीत में लिखा है। और गाँवों और जंगलों के रहने वाले जिन पर जुमा वाजिब नहीं है, उनके लिए जायज़ है कि जुमा के दिन ज़ुहर की नमाज़ जमात, अज़ान और इक़ामत के साथ पढ़ें। और मुसाफ़िर (यात्री) अगर जुमा के दिन शहर में नमाज़ पढ़ें, तो अलग-अलग नमाज़ पढ़ें। और यही हुक्म शहर वालों के लिए है अगर उनसे जुमा छूट जाए। क़ैदियों और मरीज़ों के लिए जमात से नमाज़ पढ़ना मकरूह है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। मिना में हज के मौसम में ख़लीफ़ा या अमीर-ए-हिजाज़ का जुमा क़ायम करना जायज़ है, अमीर-ए-मौसम के लिए जायज़ नहीं, यह विलाया में लिखा है, चाहे अमीर-ए-मौसम मुसाफ़िर हो या मुक़ीम (स्थानीय) हो। लेकिन अगर इराक या अमीर के प्रतिनिधि की ओर से उसे अनुमति हो तो जायज़ है। कुछ ने कहा है कि यदि वह मुक़ीम हो तो जायज़ है और मुसाफ़िर हो तो जायज़ नहीं, और सही पहला विचार है, यह बदाइअ में लिखा है। और उस मौसम के अलावा अन्य दिनों में वहाँ जुमा जायज़ नहीं, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है। अराफ़ात में सर्वसम्मति से जुमा जायज़ नहीं, यह काफ़ी में लिखा है। एक शहर में जुमा कई स्थानों पर अदा किया जा सकता है, और यह इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम मोहम्मद (रह.) का विचार है, और यही अधिक सही है। इमाम सरख़सी ने कहा है कि इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) का सही पंथ यही है और इसी को हम अपनाते हैं, यह बहरुल रैक में लिखा है। अगर जुमा के दिन बहुत भारी वर्षा हो और लोग जुमा में उपस्थित न हो सकें तो जायज़ है, यह ख़ुलासा में लिखा है।

जिस स्थान पर जुमा के जायज़ होने में संदेह हो, इस कारण से कि उसके शहर होने में संदेह हो या कोई और कारण हो, और वहाँ के लोग जुमा क़ायम करें, तो चाहिए कि जुमा की नमाज़ के बाद चार रकअत ज़ुहर की नीयत से पढ़ लें ताकि यदि जुमा अपने स्थान पर सही न हुआ हो, तो उस समय का फ़र्ज़ निश्चित रूप से अदा हो जाए। यह काफ़ी में और मुहीत में लिखा है। फिर इसकी नीयत में मतभेद है, कुछ ने कहा है कि यह नीयत करे कि "आख़िरी ज़ुहर जो मेरे ज़िम्मे है, पढ़ता हूँ" और यह अधिक बेहतर है। और अधिक सावधानी इसमें है कि यह कहे, "नीयत करता हूँ आख़िरी ज़ुहर की जिसका समय मैंने पाया और नमाज़ अभी तक नहीं पढ़ी।" यह क़ुनिया में लिखा है और फ़तावा आहू में है कि जुमा के बाद जो हमारे देश में चार रकअतें पढ़ी जाती हैं, उन चारों में अल-हम्द (सूरत फ़ातिहा) और कोई सूरत पढ़नी चाहिए। यह तातार ख़ानिया में लिखा है और इनमें सुल्तान (शासक) भी शामिल है, चाहे वह न्यायप्रिय हो या अत्याचारी। यह तातार ख़ानिया में निसाब से उद्धृत किया

गया है। या वह व्यक्ति जिसे सुल्तान ने आदेश दिया हो, जैसे अमीर, क़ाज़ी या ख़तीब, यह ऐनी शरह-ए-हिदाया में लिखा है। यहाँ तक कि जुमा क़ायम करना सुल्तान या उसके प्रतिनिधि के आदेश के बिना जायज़ नहीं, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने जुमा के दिन इमाम की अनुमति के बिना ख़ुत्बा पढ़ा और इमाम उपस्थित है, तो यह जायज़ नहीं, लेकिन अगर इमाम ने अनुमति दी हो तो जायज़ है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर अमीर बीमार हो और उसका कोतवाल नमाज़ पढ़ाए तो जायज़ नहीं, लेकिन यदि उसके आदेश से पढ़ाए तो जायज़ है। यह तातार ख़ानिया में जामे-उल-जवामे से उद्धृत है। यदि कोई दास किसी ज़िले का शासक बन जाए और जुमा पढ़ा दे, तो जायज़ है। जुमा की नमाज़ ऐसे व्यक्ति के पीछे जो बलपूर्वक शासक बन गया हो और ख़लीफ़ा की ओर से उसके पास आदेश न हो, यदि उसका आचरण अमीरों जैसा हो और वह प्रशासन चला रहा हो, तो जायज़ है। यदि महिला शासक हो, तो जुमा क़ायम करने का आदेश देना उसके लिए जायज़ है, स्वयं जुमा पढ़ाना उसके लिए जायज़ नहीं, यह फ़तह अल-क़दीर में लिखा है। हमारे समय में सही यह है कि साहिब-ए-शुर्त (पुलिस प्रमुख) यानी जो शहना, वाली या क़ाज़ी के नाम से प्रसिद्ध हो, वह जुमा क़ायम न करे क्योंकि उसके पास यह अधिकार नहीं होता, लेकिन यदि यह कार्य उसके ज़िम्मे हो और आदेश में उल्लेखित हो, तो जायज़ है, यह ग़ियासिया में लिखा है। यदि किसी शहर का वाली (गवर्नर) मर जाए और उस मृतक का ख़लीफ़ा, साहिब-ए-शुर्त या क़ाज़ी नमाज़ पढ़ाए तो जायज़ है। और यदि वहाँ इनमें से कोई न हो और सभी लोग मिलकर एक व्यक्ति को नियुक्त करें और वह नमाज़ पढ़ाए तो जायज़ है, यह सिराजिया में लिखा है। और यदि इमाम से अनुमति न ले सकें और सभी लोग मिलकर एक व्यक्ति को नियुक्त कर लें और वह जुमा पढ़ा दे, तो जायज़ है, यह तहज़ीब में लिखा है। यदि ख़लीफ़ा मर जाए और उसकी ओर से वाली और अमीर मुसलमानों की व्यवस्था के लिए नियुक्त थे, तो जब तक वे पदमुक्त नहीं किए जाएंगे, वे अपने अधिकार पर बने रहेंगे और जुमा क़ायम करेंगे। यह मुहीत...

چلا جائے گا تو اس پر جمعہ واجب نہیں لیکن اگر جمعہ پڑھ لے گا تو اجر پائے گا یہ فتاویٰ قاضی خان اور تجنیس اور محیط میں لکھا ہے اور گاؤں اور جنگلوں کے رہنے والے جن پر جمعہ واجب نہیں ہے ان کو جائز ہے کہ جمعہ کے دن ظہر کی نماز جماعت اور اذان اور اقامت سے پڑھیں اور مسافر اگر جمعہ کے روز شہر میں نماز پڑھیں تو جدا جدا نماز پڑھیں اور یہی حکم ہے شہر والوں کے لئے اگر جمعہ ان سے فوت ہو جائے اور قیدیوں اور مریضوں کے لئے اور جماعت سے نماز پڑھنا ان کو مکروہ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور منیٰ میں موسمِ حج میں خلیفہ یا امیر حجاز کو جمعہ قائم کرنا جائز ہے امیر موسم کو جائز نہیں یہ وقایہ میں لکھا ہے خواہ امیر موسم مسافر ہو یا مقیم ہو لیکن اگر امیر عراق یا امریکہ کی طرف سے اس کو اذن ہو تو جائز ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر وہ مقام ہو تو جائز ہے اور مسافر ہو تو جائز نہیں اور صحیح پہلا قول ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور اس موسم کے سوا اور دنوں میں وہاں جمعہ جائز نہیں یہ محیطِ سرخسی میں لکھا ہے۔ عرفات میں بالاتفاق جمعہ جائز نہیں یہ کافی میں لکھا ہے ایک شہر میں جمعہ کئی مقاموں میں ادا ہو سکتا ہے اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے اور یہی اصح ہے امام سرخسی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا صحیح مذہب یہی ہے اور اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر جمعہ کے روز بارش بہت ہو تو لوگ اگر جمعہ میں حاضر نہ ہوں تو جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

جس مقام میں جمعہ کے جائز ہونے میں شک ہو اس وجہ سے کہ اس کے مصر ہونے میں شک ہو یا اور کوئی وجہ ہو اور وہاں کے لوگ جمعہ قائم کریں تو چاہیے کہ جمعہ کی نماز کے بعد چار رکعتیں ظہر کی نیت سے پڑھ لیں تاکہ اگر جمعہ اپنے موقع پر واقع نہ ہو تو اس وقت کا فرض یقیناً

ادا ہو جائے یہ کافی میں لکھا ہے اور یہ محیط میں لکھا ہے پھر اس کی نیت میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ یہ نیت کرے کہ آخرِ ظہر جو میرے ذمہ ہے پڑھتا ہوں اور یہ احسن ہے اور زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ یوں کہے کہ نیت کرتا ہوں آخر ظہر کی جس کا وقت میں نے پایا اور نماز ابھی تک نہیں پڑھی یہ قنیہ میں لکھا ہے اور فتاویٰ آہو میں ہے کہ جمعہ کے بعد جو ہمارے ملک چار رکعتیں پڑھی جاتی ہیں ان چاروں میں الحمد اور سورۃ پڑھنا چاہیے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے سلطان ہے عادل ہو یا ظالم یہ تاتار خانیہ میں نصاب سے نقل کیا ہے یا وہ شخص جس کو سلطان نے حکم کیا ہے اور وہ امیر ہے یا قاضی یا خطیب یہ عینی شرحِ ہدایہ میں لکھا ہے یہاں تک کہ جمعہ کا قائم کرنا بغیر حکمِ سلطان یا نائب سلطان کے جائز نہیں یہ محیطِ سرخسی میں لکھا ہے کسی شخص نے جمعہ کے روز بغیر اذنِ امام کے خطبہ پڑھا اور امام حاضر ہے تو یہ جائز نہیں لیکن اگر امام نے حکم کیا ہو تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر امیر بیمار ہو اور اس کا کوتوال نماز پڑھائے تو جائز نہیں لیکن اس کے اذن سے پڑھا دے تو جائز ہے یہ تاتار خانیہ میں جامع الجوامع سے نقل کیا ہے غلام اگر کسی ضلع کا حاکم ہو جائے اور جمعہ پڑھا دے تو جائز ہے یہ خلاصہ لکھا ہے۔ جمعہ کی نماز ایسے شخص کے پیچھے جو بطورِ تغلب حاکم ہو گیا ہو اور خلیفہ کی طرف سے اس کے پاس فرمان نہ ہو اگر خصلت اس کی مثلِ امراء کے ہو اور اپنی پر احکام بطورِ ولایت جاری کرتا ہو تو جائز ہے۔ عورت اگر بادشاہ ہو تو جمعہ کے قائم کرنے کے واسطے اس کو حکم کرنا جائز ہے خود اس کو جمعہ پڑھانا جائز نہیں یہ فتح القدیر میں لکھا ہے صحیح ہمارے زمانہ میں یہ ہے کہ صاحبِ شرط یعنی جو شحنہ اور والی اور قاضی کے نام سے مشہور ہوتا ہے جمعہ قائم نہ کرے کیونکہ اس کو یہ اختیار نہیں ہوتا لیکن اگر یہ کام ان کے ذمہ ہے اور ان کے فرمان میں درج ہو تو جائز ہے یہ غیاثیہ میں لکھا ہے کسی شہر کا والی مر گیا ہو اور اس مرے ہوئے کا خلیفہ یا صاحبِ شرط یا قاضی نماز پڑھائے تو جائز

ہے اور اگر وہاں ان میں سے کوئی نہ ہو اور سب آدمی ایک شخص کو جمع ہو کر مقرر کریں اور وہ نماز پڑھائے تو جائز ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور اگر امام سے اذن نہ لے سکیں اور سب آدمی جمع ہو کر ایک شخص کو مقرر کر لیں اور وہ جمعہ پڑھا دے تو جائز ہے یہ تہذیب میں لکھا ہے۔ اگر خلیفہ مر گیا اور اس کی طرف سے والی اور امیر مسلمانوں کے انتظام کے واسطے مقرر تھے تو جب تک وہ معزول نہ کئے جائیں گے اس طرح ولایت پر باقی رہیں گے اور جمعہ قائم کریں گے یہ محیط

Fatawa Alamgiri, Volume 1, Page 385, Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

- It is mentioned in the heading that granting permission for the *Amir* (leader/ruler) to deliver the *Khutbah* (sermon) is synonymous with granting permission for the Friday (*Jumu'ah*) prayer itself, and vice versa. If the *Amir* orders someone to deliver the *Khutbah* but not lead the prayer, it is still permissible for that person to lead the prayer. This is recorded in *Zahidi*.
- If a child or a Christian becomes the ruler of a city, and then the Christian converts to Islam or the child reaches maturity, they cannot establish *Jumu'ah* until a new order is received from the Caliph. However, if the Caliph had previously granted permission for them to lead *Jumu'ah* upon converting or reaching maturity, a new order is not necessary. This is recorded in *Tehzib*.
- If the Caliph is traveling and staying in a village, it is not permissible for him to establish *Jumu'ah* there. But if he passes through a city under his jurisdiction as a traveler, it is permissible for him to establish *Jumu'ah* there, because the prayers of others are permissible through his authority; thus, his own prayer is permissible a fortiori.
- If an *Imam* (ruler) designates a place as a city (*misr*), then people flee due to fear of enemies or other reasons and return after some days, they shall not establish *Jumu'ah* until a new permission from the *Imam* is obtained.
- If a king forbids the people of a city from performing *Jumu'ah*, they should not perform it. Faqih Abu Ja'far said that this ruling applies when the king issues such a command due to some public benefit (*maslahah*) and intends that the place should no longer be a city in the future. However, if he issues this order out of enmity or to harm the people, they have the right to agree upon an individual and perform *Jumu'ah*. This is written in *Zahira*.
- When an *Imam* is deposed, it is permissible for him to lead *Jumu'ah* until notification of his deposition reaches him or a successor is appointed. Once the news of deposition reaches him or the successor arrives, his leading the prayer becomes invalid. This is written in *Fatawa Qazi Khan*.
- If the *Imam* has started the *Jumu'ah* prayer and another governor or *Imam* is appointed during it, the first *Imam* continues leading the prayer. This is in *Khulasa*.
- In cities where the governors are non-Muslims, it is permissible for Muslims to establish *Jumu'ah*, and they can appoint a *Qazi* (judge) by mutual consent. It is

mandatory for the people there to keep searching for a Muslim governor. This is written in *Me'raj-ud-Diraya*.

- Among the conditions [for *Jumu'ah*] is the time of *Zuhr*. If the time for *Zuhr* expires during the *Jumu'ah* prayer, the prayer becomes void. According to Imam Abu Hanifah (RA), even if the time expires after sitting for the duration of the *Tashahhud*, the same ruling applies. This is written in *Muheet*.
- It is not permissible for one performing *Jumu'ah* to build upon it as a *Zuhr* prayer because both prayers are different. This is in *Tabyeen*.
- If a follower (*muqtadi*) falls asleep during *Jumu'ah* and wakes up after the time has expired, his prayer is void. But if he wakes up after the *Imam* has finished while time still remains, he should complete his prayer. This is in *Muheet*.

- Among the conditions is the *Khutbah* before the prayer. If *Jumu'ah* is performed without a *Khutbah* or if the *Khutbah* is delivered before the proper time, it is not valid. This is in *Kafi*. There are obligatory (*fard*) and recommended (*sunnah*) acts in the *Khutbah*.

- There are two obligations for the *Khutbah*: first, the timing (after the sun's decline/*zawal* and before the prayer). Delivering the *Khutbah* before *zawal* or after the prayer is not permissible. This is in *Aini Sharh Kanz*.
- The second obligation is the remembrance of Allah (*Zikrullah*). *Bahr-ur-Raiq* states that saying "Alhamdulillah," "La ilaha illallah," or "SubhanAllah" is sufficient, provided it is said with the intention of delivering the *Khutbah*. If "Alhamdulillah" is said upon sneezing or "SubhanAllah" out of amazement, it does not count as the *Khutbah* by consensus. This is in *Jawhara al-Nayyira*.
- Delivering the *Khutbah* alone before women is not correct. If the *Khutbah* is delivered before one or two men and the prayer is performed with three men, it is permissible. This is in *Khulasa*. If the *Khutbah* is delivered while everyone is asleep or if all are deaf, it is permissible. This is in *Aini Sharh Hidaya*.
- There are fifteen *Sunnahs* of the *Khutbah*; the first is ritual purity (*taharah*). While delivering it without ablution is disliked (*makruh*), it is permissible. The second is standing. *Bahr-ur-Raiq* states that if the *Khutbah* is delivered sitting or lying down, it is permissible. This is in *Fatawa Qazi Khan*.

Footnote: 1. Not a saying, because it is not a right of Islam but a right of the Caliphate.

फतावा आलमगिरी, जिल्द 1, पृष्ठ 385, किताब-उस-सलात (प्रार्थना की पुस्तक)

- सिर्खी (शीर्षक) में लिखा है कि अमीर (शासक) द्वारा खुतबा देने की अनुमति देना वास्तव में जुमे की नमाज़ कायम करने की अनुमति देना है, और जुमे की अनुमति देना खुतबे की भी अनुमति है। यदि अमीर किसी को यह आदेश दे कि वह केवल खुतबा पढ़े लेकिन नमाज़ न पढ़ाए, तो भी उस व्यक्ति का नमाज़ पढ़ाना वैध है। यह 'ज़ाहीदी' में वर्णित है।
- यदि कोई बालक या ईसाई (नसरानी) किसी शहर का शासक बन जाए, फिर वह ईसाई मुसलमान हो जाए या बालक बालिग हो जाए, तो वे तब तक जुमा कायम नहीं कर सकते जब तक कि खलीफा की ओर से नया आदेश न मिल जाए। लेकिन, यदि खलीफा ने पहले ही यह शर्त रखी हो कि इस्लाम लाने के बाद या बालिग होने के बाद वे जुमा पढ़ा सकते हैं, तो नए आदेश की आवश्यकता नहीं है। यह 'तहज़ीब' में लिखा है।
- यदि खलीफा यात्रा पर हो और किसी गाँव में ठहरा हो, तो वहाँ उसके लिए जुमा पढ़ना जायज़ नहीं है। लेकिन यदि वह अपने अधीन किसी शहर से गुज़रे और मुसाफ़िर (यात्री) हो, तो वहाँ उसके लिए जुमा पढ़ना जायज़ है, क्योंकि वहाँ दूसरों की नमाज़ें उसी की अनुमति से जायज़ होती हैं, तो उसकी नमाज़ तो और भी ज़्यादा जायज़ होगी।
- यदि इमाम (शासक) ने किसी स्थान को 'मिस्र' (शहर) घोषित किया, फिर दुश्मन के डर या किसी अन्य कारण से लोग वहाँ से भाग गए और कुछ समय बाद वापस आए, तो जब तक इमाम की ओर से नई अनुमति न मिले, वे जुमा कायम नहीं करेंगे।
- यदि राजा किसी शहर के लोगों को जुमा पढ़ने से मना कर दे, तो वे जुमा न पढ़ें। फकीह अबू जाफ़र कहते हैं कि यह नियम उस समय के लिए है जब राजा किसी भलाई (मसलहत) के लिए ऐसा आदेश दे और उसका इरादा यह हो कि भविष्य में वह स्थान शहर न रहे। लेकिन यदि राजा ने यह आदेश दुश्मनी या लोगों को नुकसान पहुँचाने के लिए दिया है, तो लोगों को अधिकार है कि वे किसी एक व्यक्ति पर सहमत होकर जुमा पढ़ लें। यह 'ज़हीरा' में लिखा है।
- जब इमाम को पद से हटा दिया जाए (माज़ूल), तो जब तक उसे अपने हटने की सूचना न मिले या कोई दूसरा अमीर उसकी जगह न आ जाए, उसका जुमा पढ़ाना जायज़ है। लेकिन जब उसे सूचना मिल जाए या दूसरा अमीर आ जाए, तो उसका जुमा पढ़ाना बातिल (अमान्य) होगा। यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है।

- यदि इमाम ने जुमे की नमाज़ शुरू कर दी हो और उसी दौरान दूसरा वाली (शासक) या इमाम नियुक्त हो जाए, तो पहला इमाम ही नमाज़ पूरी कराएगा। यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।
- जिन शहरों के शासक काफ़िर हों, वहाँ मुसलमानों का जुमा कायम करना जायज़ है और वे अपनी सहमति से काज़ी नियुक्त कर सकते हैं। वहाँ के लोगों पर यह अनिवार्य (वाजिब) है कि वे मुसलमान शासक को ढूँढते रहें। यह 'मेराज उद-दिराया' में लिखा है।
- जुमे की शर्तों में से एक ज़ुहर का समय है। यदि जुमे की नमाज़ के दौरान ज़ुहर का समय निकल जाए, तो जुमा फ़ासिद (अमान्य) हो जाएगा। इमाम अबू हनीफ़ा रह. के अनुसार यदि कोई तशहुद की मात्रा बैठने के बाद भी समय निकल जाए, तब भी यही नियम है। यह 'मुहीत' में लिखा है।
- जुमा पढ़ने वाले के लिए यह जायज़ नहीं है कि वह इसे ज़ुहर की नमाज़ का आधार बनाए क्योंकि दोनों नमाज़ें अलग-अलग हैं। 'तबीईन' में यही लिखा है।
- यदि कोई मुक़्तदी (अनुयायी) जुमे में सो जाए और समय समाप्त होने के बाद जागे, तो उसकी नमाज़ फ़ासिद हो गई, लेकिन यदि वह इमाम के फ़ारिग (निवृत्त) होने के बाद और समय रहते ही जाग जाए, तो वह अपनी नमाज़ पूरी कर ले। यह 'मुहीत' में लिखा है।

- जुमे की शर्तों में से एक नमाज़ से पहले खुतबा देना है। यदि बिना खुतबे के जुमा पढ़ा जाए या समय से पहले खुतबा दिया जाए, तो यह जायज़ नहीं है। यह 'काफ़ी' में लिखा है। खुतबे में फ़र्ज़ और सुन्नतें भी हैं।

- खुतबे के दो फ़र्ज़ हैं: पहला समय (यानी ज़वाल के बाद और नमाज़ से पहले)। यदि ज़वाल से पहले या नमाज़ के बाद खुतबा दिया गया, तो वह जायज़ नहीं है। यह ऐनी शरह 'कन्ज़' में लिखा है।
- दूसरा फ़र्ज़ 'ज़िक्रुल्लाह' (अल्लाह का स्मरण) है। 'बहर-उर-रायिक' में लिखा है कि 'अल्हम्दुलिल्लाह', 'ला इलाहा इल्लल्लाह' या 'सुभान अल्लाह' कहना पर्याप्त है, बशर्ते यह खुतबे के इरादे से कहा गया हो। यदि केवल छींक आने पर अल्हम्दुलिल्लाह कहा या आश्चर्य में सुभान अल्लाह कहा, तो इससे खुतबे का फ़र्ज़ पूरा नहीं होगा। यह 'जौहरत-उन-नय्यिरा' में लिखा है।
- केवल महिलाओं के सामने अकेले खुतबा पढ़ना सही नहीं है। यदि एक या दो पुरुषों के सामने खुतबा पढ़े और तीन पुरुषों के साथ नमाज़ पढ़े, तो यह जायज़ है। यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

यदि खुतबा पढ़े और सभी लोग सो रहे हों या बहरे हों, तब भी यह जायज़ है। यह ऐनी शरह 'हिदाया' में लिखा है।

- खुतबे की पंद्रह सुन्नतें हैं जिनमें से पहली पवित्रता (तहारत) है, यद्यपि बिना वज़ू के खुतबा पढ़ना मकरूह (नापसंद) है पर जायज़ है। दूसरी सुन्नत खड़े होकर खुतबा देना है। 'बहर-उर-रायिक' में लिखा है कि यदि बैठकर या लेटकर खुतबा दिया जाए, तब भी यह जायज़ है। यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है।

फुटनोट: 1. यह कथन नहीं क्योंकि यह इस्लाम का हक नहीं बल्कि खिलाफत का हक है।

سرخی میں لکھا ہے امیر کا خطبہ کے واسطے اذن دینا جمعہ کے واسطے اذن دینا ہے اور جمعہ کے واسطے اذن دینا خطبہ کے واسطے اذن دینا ہے اگر امیر کسی کو یہ حکم دے کہ خطبہ پڑھ اور نماز نہ پڑھا تو اس کو نماز پڑھانا جائز ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور اگر کوئی لڑکا یا نصرانی کسی شہر کا حاکم ہو جائے پھر وہ نصرانی مسلمان ہو جائے یا لڑکا بالغ ہو جائے تو جب تک خلیفہ کی طرف سے نیا حکم نہ ملے تب تک وہ جمعہ قائم نہیں ۱ کر سکتے لیکن اگر پہلے ہی سے خلیفہ نے نصرانی کو بشرطِ اسلام اور لڑکے کو بعد بلوغ جمعہ پڑھانے کی اجازت دیدی ہو تو نئے حکم کی حاجت نہیں یہ تہذیب میں لکھا ہے۔ خلیفہ اگر سفر کرے اور گاؤں میں ہو تو وہاں اس کو جمعہ پڑھنا جائز نہیں اور اگر اپنی ولایت کے کسی شہر میں گذرے اور مسافر ہو تو جائز ہے اس لئے کہ غیروں کی نماز نہ اس کے اذن سے جائز ہوتی ہے پس اس کی نماز بدرجہ اولیٰ جائز ہو گی اگر امام نے کسی جگہ کو مصر مقرر کیا پھر وہاں سے دشمن کے خوف یا اور کسی وجہ سے لوگ بھاگ گئے پھر چند روز بعد وہاں آگئے تو جب تک نیا اذن امام کی طرف سے نہ ہو گا جمعہ قائم نہ کریں گے۔ اگر بادشاہ کسی شہر والوں کو جمعہ پڑھنے سے منع کرے تو وہ جمعہ نہ پڑھیں فقیہ ابوجعفر نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب بادشاہ کسی مصلحت کی وجہ سے یہ حکم کرے اور یہ ارادہ کرے کہ آئندہ کو وہ شہر مصر نہ رہے لیکن اگر دشمنی سے یا وہاں کے لوگوں کو ضرر پہنچانے کے واسطے یہ حکم کرے تو ان کو اختیار ہے کہ کسی شخص پر اتفاق کر کے جمعہ پڑھ لیں یہ ظہیرہ میں لکھا ہے۔ امام جب معزول ہو جائے تو جب تک کہ تب اس کی معزولی کا نہ آجائے یا دوسرا امیر اس کے اوپر مقرر ہو کر نہ آئے اس کو جمعہ پڑھانا جائز ہے اور جب کہتیہ اس کی معزولی کا آجائے یا دوسرا امیر کا آنا معلوم ہو جائے تو جمعہ پڑھانا اس کا

باطل ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر امام نے جمعہ کی نماز شروع کر دی پھر دوسرا والی یا امام مقرر کر دیا تو وہ اس طرح نماز پڑھاتا رہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ جن شہروں کے والی کافر ہوں وہاں مسلمانوں کا جمعہ قائم کرنا جائز ہے اور قاضی مسلمانوں کی رضامندی سے مقرر ہو سکتا ہے اور وہاں کے لوگوں پر واجب ہے کہ مسلمان والی مقرر کرنے کی جستجو کرتے رہیں یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے ظہر کا وقت ہے اگر جمعہ کی نماز کے اندر ظہر کا وقت خارج ہو جائے تو جمعہ فاسد ہو جائے گا اور اگر بقدرِ تشہد قعدہ کرنے کے بعد وقت خارج ہو تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ جمعہ پڑھنے والے کو جائز نہیں کہ اس پر ظہر کی نماز بنا کرے کیونکہ دونوں نمازیں مختلف ہیں تبیین میں لکھا ہے۔ مقتدی اگر جمعہ کی نماز میں سو جائے اور وقت کے خارج ہونے کے بعد ہوشیار ہو تو نماز اس کی فاسد ہو گئی اور اگر امام کے فارغ ہونے کے بعد ہوشیار ہوا اور وقت ابھی باقی ہے تو جمعہ پورا کرلے محیط میں لکھا ہے۔

اور منجملہ ان کے قبل نماز کے خطبہ ہے اگر بلا خطبہ کے جمعہ پڑھیں یا وقت سے پہلے خطبہ پڑھ لیں تو جائز نہیں یہ کافی میں لکھا ہے۔ خطبہ میں فرض بھی ہیں اور سنتیں بھی ہیں۔ فرض خطبہ میں دو ہیں اول وقت اور وہ زوال کے بعد اور نماز سے پہلے ہی پس اگر زوال سے پہلے یا نماز کے بعد خطبہ پڑھا تو جائز نہیں یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے۔ دوسرا فرض ذکر اللہ کا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ پڑھنا کافی ہے یہ متون میں لکھا ہے یہ اس وقت ہے کہ جب خطبہ کے قصد سے پڑھیں لیکن اگر چھینکا اور الحمد للہ یا سبحان اللہ پڑھا یا کسی چیز پر تعجب آنے کی وجہ سے لا الہ الا اللہ پڑھا تو بالاجماع خطبہ کا قائم مقام نہ ہو گا یہ جوہرۃ النیرۃ میں لکھا ہے اگر تنہا خطبہ پڑھایا عورتوں کے سامنے پڑھا تو صحیح یہ ہے کہ جائز نہیں یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور اگر ایک یا دو آدمیوں کے سامنے خطبہ پڑھے اور

تین آدمیوں کے ساتھ نماز پڑھے تو جائز ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر خطبہ پڑھے اور سب لوگ سوتے ہیں یا سب بہرے ہوں تو جائز ہے یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے اور سنتیں خطبہ میں پندرہ ہیں اول طہارتِ محدث اور جب کو خطبہ پڑھنا مکروہ ہے دوسرے کھڑے ہونا یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اگر بیٹھ کر یا لیٹ کر خطبہ پڑھے تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے

۱۔ قول نہیں کیونکہ حق اسلام نہیں بلکہ حق خلافت ہے ۱۲ منہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (386) Kitab al-Salat

Thirdly, facing the congregation. Fourthly, reciting 'Audhu Billah' in one's heart before the sermon. Fifthly, making the congregation hear the sermon, and if it is not heard, it is still permissible. Sixthly, starting with 'Alhamdulillah'. Seventhly, praising Allah as He deserves. Eighthly, reciting the testimony 'Ashhadu an la ilaha illallah wa ashhadu anna Muhammadan Rasulullah'. Ninthly, reciting Durood (blessings) upon the Prophet (PBUH). Tenthly, mentioning exhortation and advice. Eleventhly, reciting the Quran, and omitting it is a bad thing; this is written in 'Bahr al-Ra'iq'. The amount to be recited in the sermon is three small verses or one long verse, as stated in 'Jawharat al-Nayyira'. Twelfthly, repeating the praise of Allah and Durood upon the Prophet (PBUH) in the second sermon. Thirteenthly, making frequent supplications (du'a) for Muslim men and women. Fourteenthly, keeping the sermon brief so that it is equal in length to one of the Surahs from 'Tiwal al-Mufassal' (long chapters of the final parts of the Quran); exceeding this is disliked (Makruh). Fifteenthly, sitting between the two sermons. In 'Bahr al-Ra'iq', it is written that the duration of sitting between the two sermons is equivalent to the time it takes to recite three verses in the manifest tradition; this is mentioned in 'Siraj al-Wahaj'. It is narrated from Qatada that Shams al-A'imma al-Sarakhsi stated regarding the duration of sitting between the two sermons that the person should sit comfortably in their place until all limbs have settled, not exceeding this, and then stand up. In 'Tatar-Khaniya', it is written that the chosen view is what Shams al-A'imma al-Sarakhsi said, as noted in 'Ghiyathiya', and the most correct view is that omitting the sitting (Jalsa) between the two sermons is bad, as written in 'Quniya'.

Sitting before the sermon is a Sunnah, as stated in 'Ayni Sharh al-Kanz'. A condition for the Khatib (sermon giver) is that he is qualified to lead the Friday prayer, as written in 'Zahidi'. It is Sunnah for the Khatib to deliver the sermon from a pulpit (Minbar) following the example of the Messenger of Allah (PBUH), and it is recommended (Mustahabb) for the Khatib to raise his voice, and in the second sermon, the volume should be lower compared to the first. It is written in 'Bahr al-Ra'iq' that the second sermon should begin with 'Alhamdulillah Nahmaduhu wa Nasta'inuhu' etc. Mentioning the Rightly Guided Caliphs and the two uncles of the Messenger of Allah (PBUH) is commendable (Mustahsan); this practice has been ongoing, as stated in 'Tajnīs'. For the Khatib, speaking during the sermon is disliked, but commanding good is permissible, as written in 'Fath al-Qadir'. Someone other than the Khatib should not lead the prayer, as stated in 'Kafi'. If after the sermon, the

Imam experiences 'hadath' (loss of ritual purity) and appoints someone else as a deputy, it is permissible if that person was present during the sermon; otherwise, it is not. However, if 'hadath' occurs after entering the prayer, appointing anyone as a deputy is permissible, as stated in 'Tahdhib'. When the Imam comes out to deliver the sermon, people should neither pray nor speak. The view of the Sahibayn (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad) is that there is no harm in speaking after the Imam comes out but before starting the sermon, and similarly after finishing the sermon but before starting the prayer; this is written in 'Kafi', whether it is ordinary conversation people have, or saying 'Subhan Allah', or responding to a sneeze or a greeting, as noted in 'Siraj al-Wahaj'. However, for one who understands jurisprudence and studies Fiqh books, it is disliked according to some of our companions, while others said there is no harm in it. If one does not speak with the tongue but gestures with the hand, head, or eyes—for example, seeing someone doing something bad and forbidding it with a hand gesture, or hearing some news and nodding—the correct view is that there is no harm in this, as written in 'Muhit'. Reciting Durood upon the Prophet (PBUH) at that time is disliked, as stated in 'Sharh al-Tahawi'. A person who is far from the Imam during the sermon is like one who is close, and for them also, the command is to remain silent, which is the chosen view, as written in 'Jawahir al-Ikhlati'. There is more caution in this, as stated in 'Tabyin'. Some said one should recite the Quran, others said to remain silent, and this is the most correct view, as written in 'Muhit al-Sarakhsi'. Whatever is forbidden during prayer is also forbidden during the sermon, to the extent that one should not eat or drink while the Imam is delivering the sermon, as written in 'Khulasa'. Facing the Khatib is recommended (Mustahabb) when one is in front of him. If one is near him or to his right or left, they should turn towards him and sit ready to listen; this is from 'Khulasa'...

तीसरा, प्रजा (लोगों) की ओर मुखातिब होना। चौथा, खुतबे से पहले अपने मन में 'अउज़ुबिल्लाह' पढ़ लेना। पाँचवाँ, प्रजा को खुतबा सुनाना, और यदि न सुनाए तो भी जायज़ है। छठा, 'अल्हम्दुलिल्लाह' से शुरू करना। सातवाँ, अल्लाह की वैसी प्रशंसा करना जिसके वह योग्य है। आठवाँ, 'अशहदु अन ला इलाहा इल्लल्लाह व अशहदु अन्ना मुहम्मदन रसूलुल्लाह' पढ़ना। नवाँ, नबी (स.अ.व.) पर दुरूद पढ़ना। दसवाँ, उपदेश और नसीहत का ज़िक्र करना। ग्यारहवाँ, कुरान पढ़ना और उसे छोड़ना बुरी बात है, यह 'बहर-उर-राइक' में लिखा है। खुतबे में पढ़ने की मात्रा छोटी तीन आयतें या एक बड़ी आयत है, यह 'जौहरत-उल-नैयिरा' में लिखा है। बारहवाँ, दूसरे खुतबे में अल्लाह की प्रशंसा और नबी (स.अ.व.) पर दुरूद को दोहराना। तेरहवाँ, मुस्लिम पुरुषों और महिलाओं के लिए दुआ की अधिकता करना। चौदहवाँ, खुतबे को संक्षिप्त करना ताकि वह 'तिवाल-ए-मुफस्सल' (कुरान के अंतिम भागों की लंबी सूराएं) में से किसी सूरा के बराबर रहे, इससे अधिक करना मकरूह है। पन्द्रहवाँ, दोनों खुतबों के बीच बैठना। 'बहर-उर-राइक' में लिखा है कि दोनों खुतबों के बीच बैठने की मात्रा ज़ाहिर रिवायत में तीन आयतें पढ़ने के बराबर है, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। कतादा से वर्णित है कि शम्स-उल-आइम्मा सरख़सी ने दोनों खुतबों के बीच बैठने की मात्रा में यह बयान किया है कि वह अपनी बैठने की जगह पर इत्मीनान (शांति) से बैठ जाए और उसके सभी अंग अपने स्थान पर टिक जाएं, इससे अधिक न करे और खड़ा हो जाए। 'तातारीखानी' में लिखा है कि पसंदीदा वही है जो शम्स-उल-आइम्मा सरख़सी ने कहा है, यह 'ग़ियाथिया' में लिखा है और अधिक सही यह है कि दोनों खुतबों के बीच के बैठने (जल्सा) को छोड़ना बुरा है, यह 'कुनिया' में लिखा है।

खुतबे से पहले बैठना सुन्नत है, यह 'ऐनी शराह कन्स' में लिखा है। खतीब (खुतबा देने वाला) के लिए यह शर्त है कि वह जुमे की इमामत की योग्यता रखता हो, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। सुन्नत है कि खतीब रसूलुल्लाह (स.अ.व.) के अनुसरण में मिम्बर पर खुतबा पढ़े और मुस्तहब (पसंदीदा) है कि खतीब अपनी आवाज़ बुलंद करे, और दूसरे खुतबे में आवाज़ पहले खुतबे की तुलना में धीमी हो। 'बहर-उर-राइक' में लिखा है कि दूसरा खुतबा इस तरह शुरू होना चाहिए: 'अल्हम्दुलिल्लाह नहमदुहू व नस्तईनहु' आदि। और खुलाफा-ए-राशीदीन तथा रसूलुल्लाह (स.अ.व.) के दोनों चाचाओं का ज़िक्र करना प्रशंसनीय (मुस्तहसन) है, इस तरह का अभ्यास चला आ रहा है, यह 'तजनीस' में लिखा है। खतीब के लिए खुतबे के दौरान बात करना मकरूह है, लेकिन अच्छी बात का आदेश देना जायज़ है, यह 'फतह-उल-क़दीर' में लिखा है। खतीब के अलावा किसी और व्यक्ति को नमाज़ नहीं पढ़ानी

चाहिए, यह 'काफी' में लिखा है। यदि खुतबा पढ़ने के बाद इमाम को 'हदस' (वज़ू टूटना) हो जाए और वह किसी और को खलीफा (प्रतिनिधि) बना दे, तो यदि वह व्यक्ति खुतबे में मौजूद था तो जायज़ है, अन्यथा नहीं। और यदि नमाज़ में प्रवेश करने के बाद 'हदस' हो, तो हर व्यक्ति को खलीफा बनाना जायज़ है, यह 'तहज़ीब' में लिखा है। जब इमाम खुतबा पढ़ने के लिए निकले, तो नमाज़ न पढ़ें और न बात करें। साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मोहम्मद) का मत है कि इमाम के निकलने के बाद और खुतबा शुरू होने से पहले, और इसी तरह खुतबा समाप्त होने के बाद और नमाज़ शुरू होने से पहले कोई आपत्ति (मज़ाईका) नहीं है, यह 'काफी' में लिखा है। चाहे वह वैसी ही बातचीत हो जैसी लोग आपस में करते हैं, या 'सुभान अल्लाह' कहना हो, या छींक का जवाब देना, या सलाम का उत्तर देना हो, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। लेकिन जो दीन की समझ रखता हो और फिकह की किताबों पर नज़र रखता हो, उसके लिए हमारे कुछ साथियों के अनुसार यह मकरूह है, जबकि कुछ ने कहा है कि इसमें कोई हर्ज नहीं है। यदि जुबान से बात न करे और हाथ, सिर या आँखों से इशारा करे, जैसे किसी को बुरा काम करते देखा और हाथ से रोका, या कोई खबर सुनी और सिर से इशारा कर दिया, तो सही यह है कि इसमें कोई हर्ज नहीं है, यह 'मुहीत' में लिखा है। उस समय नबी (स.अ.व.) पर दुरूद पढ़ना मकरूह है, यह 'शराह तहावी' में लिखा है। जो व्यक्ति खुतबा सुनने के दौरान इमाम से दूर हो, वह पास बैठने वाले के समान है और उसके लिए भी चुप रहने का आदेश है, यही पसंदीदा राय है, यह 'जवाहर अल-खलाती' में लिखा है। इसमें अधिक सावधानी है, यह 'तब्बीन' में लिखा है। कुछ ने कहा है कि वह कुरान पढ़े, और कुछ ने कहा कि चुप रहे, और यही अधिक सही है, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। जो चीज़ नमाज़ में हराम है, वह खुतबे में भी हराम है, यहाँ तक कि जब इमाम खुतबा पढ़ रहा हो, तो कुछ खाना या पीना नहीं चाहिए, यह 'खुलासा' में लिखा है। खतीब की ओर मुखातिब होना मुस्तहब है, यह तब है जब वह उसके सामने हो। यदि वह उसके करीब या दाईं या बाईं ओर हो, तो उसकी ओर मुड़कर सुनने के लिए तैयार होकर बैठ जाना चाहिए, यह 'खुलासा'...

تیسرے قوم کی طرف متوجہ ہونا چوتھے خطبہ سے پہلے اپنے دل میں اعوذ باللہ پڑھ لینا پانچویں قوم کو خطبہ سنانا اور اگر نہ سنادے تو جائز ہے چھٹے الحمد للہ سے شروع کرنا ساتویں اللہ کی وہ تعریف کرنا جو اس کے لائق ہے آٹھویں اشہدان لا الہ الا اللہ واشہدان محمد الرسول اللہ پڑھنا نویں نبی علیہ السلام پر درود پڑھنا۔ دسویں وعظ اور نصیحت کا ذکر کرنا۔ گیارہویں قرآن پڑھنا اور اس کا چھوڑنا بری بات ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور خطبہ میں پڑھنے کی مقدار میں چھوٹی تین آیتیں ہیں یا بڑی ایک آیت یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ بارہویں اللہ کی حمد وثنا اور نبی علیہ السلام کے درود کا دوسرے خطبہ میں اعادہ کرنا۔ تیرہویں مسلمان مردوں اور عورتوں کے لئے دعا کی زیادتی کرنا چودہویں خطبہ میں تخفیف کرنا کہ طوال مفصل میں سے کسی سورۃ کے برابر رہے اس سے زیادتی مکروہ ہے پندر ہویں دونوں خطبوں کے درمیان میں بیٹھنا۔ بحر الرائق میں لکھا ہے دونوں خطبوں میں بیٹھنے کی مقدار ظاہر روایت میں بقدر تین آیت کے پڑھنا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے قتادہ سے نقل کیا ہے شمس الائمہ سرخسی نے دونوں خطبوں میں بیٹھنے کی مقدار میں یہ بیان کی ہے کہ وہ اپنے بیٹھنے کی جگہ میں اطمینان سے بیٹھ جائے اور اس کے سب اعضا اپنے مقام میں ٹھہر جائیں اس سے اور زیادہ نہ کرے اور کھڑا ہو جائے تاتارخانیہ میں لکھا ہے مختار وہی ہے جو شمس الائمہ سرخسی نے کہا ہے کہ یہ غیاثیہ میں لکھا ہے اور اصح یہ ہے کہ دونوں خطبوں کے درمیان جلسہ کا چھوڑنا برا ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے۔

خطبہ سے پہلے بیٹھنا سنت ہے یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے خطیب میں شرط یہ ہے کہ وہ جمعہ کی امامت کی لیاقت رکھتا ہو یہ زاہدی میں لکھا ہے اور سنت ہے کہ خطیب باقتداء رسول اللہ ﷺ کے منبر پر خطبہ پڑھے اور مستحب ہے کہ خطیب اپنی آواز بلند کرے اور دوسرے خطبہ میں

جہر بہ نسبت پہلے خطبہ کے کم ہو۔ بحر الرائق میں لکھا ہے اور چاہئے کہ دوسرا خطبہ اس طرح شروع ہو الحمد للہ نحمدہ و نستعینہ الخ اور خلفاء راشدین اور رسول اللہ ﷺ کے دونوں چچاؤں کا ذکر مستحسن ہے اس طرح برابر معمول چلا آتا ہے یہ تجنیس میں لکھا ہے خطیب کے لئے خطبہ میں کلام کرنا مکروہ ہے لیکن امر معروف کرے تو جائز ہے فتح القدیر میں لکھا ہے۔ خطیب کے سوا اور شخص کو نماز پڑھانا نہ چاہئے یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر امام کو خطبہ پڑھنے کے بعد حدث ہو گیا اور کسی اور شخص کو خلیفہ کیا تو اگر وہ شخص خطبہ میں حاضر تھا تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں اور اگر نماز میں داخل ہونے کے بعد حدث ہوا تو ہر شخص کو خلیفہ کرنا جائز ہے یہ تہذیب میں لکھا ہے جس وقت امام خطبہ پڑھنے کے واسطے نکلے تو نماز نہ پڑھیں نہ کلام کریں اور صاحبین کا قول یہ ہے کہ امام کے نکلنے کے بعد اور خطبہ شروع کرنے سے پہلے اور ایسے ہی خطبہ تمام کرنے کے بعد اور نماز سے پہلے مضائقہ نہیں یہ کافی میں لکھا ہے خواہ ایسا کلام ہو جیسے آدمی آپس میں باتیں کیا کرتے ہیں خواہ سبحان اللہ پڑھنا یا چھینک یا سلام کا جواب دینا ہو یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ لیکن فقہ کو سمجھتا اور فقہ کی کتابوں پر نظر کرنا ہر اس کو لکھتا ہمارے بعض اصحابوں کے نزدیک مکروہ ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اگر زبان سے کلام نہ کرے اور ہاتھ یا سر یا آنکھوں سے اشارہ کرے مثلاً کسی کو برا کام کرتے دیکھا اور اس کو ہاتھ سے منع کیا یا کوئی خبر سنی اور سر سے اشارہ کر دیا تو صحیح یہ ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور اس وقت نبی علیہ السلام پر درود مکروہ ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور خطبہ سننے میں جو شخص امام سے دور ہو وہ مثل قریب کے ہے اور اس کے حق میں بھی خاموش رہنے کا حکم ہے اور یہی مختار ہے یہ جواہر اخلاطی میں لکھا ہے اور اس میں زیادہ احتیاط ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ قرآن پڑھے اور بعضوں نے کہا ہے کہ ساکت رہے اور یہی اصح ہے یہ محیط

سرخسی میں لکھا ہے جو نماز میں حرام ہے وہ خطبہ میں بھی حرام ہے یہاں تک کہ جب امام خطبہ پڑھتا ہو تو کچھ کھانا یا پینا نہ چاہئے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ خطیب کی طرف منہ کرنا مستحب ہے یہ اس وقت ہے کہ جب اس کے سامنے ہو اور اگر اس کے قریب یا داہنی یا بائیں طرف ہو تو اس کی طرف پھر کر سننے کو مستعد ہو کر بیٹھے جائے یہ خلاصہ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) [387] Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

It is written in ... and the general opinion of the Mashaykh (scholars) is that listening to the sermon (Khutbah) from beginning to end is mandatory (Wajib) for the congregation. Being close to the Imam is superior (Afzal) compared to being far away. Our scholars consider this the correct answer, as written in Al-Muheet. One should not step over people's necks to get closer to the Imam. Faqih Abu Ja'far, one of our companions, stated that stepping over is permissible as long as the Imam hasn't started the sermon; once it begins, it is disliked (Makruh). Therefore, a Muslim should move forward and get close to the Mihrab before the sermon starts to leave space for those coming later and to gain the virtue of proximity to the Imam. If the first person fails to do so, they have wasted their spot without an excuse, and someone arriving later has the right to take it. A person arriving during the Khutbah should sit in their place in the mosque because moving and advancing during the sermon constitutes an 'act' (Amal), according to Fatawa Qazi Khan.

However, stepping over people to beg is disliked (Makruh) by consensus (Ijma) in all situations, as stated in Al-Bahr al-Ra'iq. The preferred view (Mukhtar) is that if the beggar does not pass in front of those praying, does not step over necks, does not beg persistently, and asks for a necessity, there is no harm in asking or giving. If these conditions aren't met, giving to a beggar in the mosque is not permissible, as written in Zakheera al-Kardari. When someone is present during the Khutbah, they may sit however they like, with knees up or cross-legged, because the Khutbah is not technically 'prayer' (Salat) in terms of its physical actions; this is stated in Al-Mudmarat. However, sitting as one does in prayer is recommended (Mustahabb), as noted in Mi'raj al-Dirayah. If someone is performing voluntary (Nafl) prayer and the Imam begins the Khutbah, they should terminate the prayer if they haven't performed a prostration (Sajdah); if they have, they should finish after two cycles (Rak'ahs), as per Al-Qunyah. Leaning on a bow or staff while delivering the sermon is disliked (Makruh), as written in Al-Khulasah and Al-Muheet al-Sarakhsi. In cities conquered by the sword, the preacher (Khateeb) should hang a sword around his neck, as mentioned in Sharh Tahawi. A congregation (Jama'at) is a requirement, and it should consist of at least three people besides the Imam, according to At-Tabyin. It's not a condition that they all be present for the entire Khutbah, as stated in Fath al-Qadir. If the Imam delivers the Friday sermon and the people flee, but others come and perform the Friday prayer with him, it is valid, as written in Al-Muheet al-Sarakhsi.

For the congregation, a condition is that its members must be qualified to be Imams. If they lack this qualification—for example, if they are women or children—the Friday prayer will not be valid, as per Al-Jawharat al-Nayyirah. However, if they are slaves, travelers, ill, or unlettered (Ummi), the Friday prayer remains valid, as stated in Al-Muheet al-Sarakhsi. If the Imam says the opening Takbeer for the Friday prayer while the congregation is present but they haven't started with him, the basic rule is that if they say the Takbeer before the Imam raises his head from the bowing position (Ruku), the prayer is valid; otherwise, they must start anew; there's no dispute on this, as per Al-Ghiyathiyyah. If they say the Takbeer with the Imam but then flee and leave the mosque, but return and say the Takbeer before the Imam raises his head from Ruku, the Friday prayer is valid, as noted in Al-Muheet al-Sarakhsi. If some people with ritual purity (Wudu) were present when the Imam said the Takbeer but didn't say it with him until they lost their Wudu, and then left while others arrived, the Friday prayer is valid by way of juristic preference (Istihsan). If they were without Wudu from the start and the Imam said the Takbeer, and then other people arrived, the Imam should say the Takbeer again, as per Fatawa Qazi Khan. If the members of the congregation, after starting the prayer and before prostrating...

फतावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) [387] किताब-उस-सलात

... में लिखा है और आम तौर पर मशायख का यही कौल है कि कौम पर शुरू से आखिर तक खुतबा सुनना वाजिब है और इमाम के करीब होना दूर होने के मुकाबले में अफजल है। हमारे मशायख का सही जवाब यही है, मुहीत में लिखा है। और इमाम के करीब होने के लिए लोगों की गर्दनें फाँद कर न जाए। हमारे असहाब (साथियों) में से फकीह अबू जाफर ने कहा है कि जब तक इमाम ने खुतबा शुरू नहीं किया तब तक फाँदना जायज है और जब शुरू कर दिया तो मकरूह है। इसलिए मुसलमान को चाहिए कि जब तक इमाम ने खुतबा शुरू नहीं किया आगे बढ़े और मेहराब के करीब हो ताकि पीछे से आने वालों के लिए गुंजाइश हो और इमाम से करीब होने की फजीलत हासिल करे। और जब पहले शख्स ने यह नहीं किया तो उसने अपना स्थान बिना किसी उज्र (बहाने) के जाया कर दिया, अतः जो व्यक्ति बाद में आया उसे उस जगह को लेने का अधिकार है। और जो व्यक्ति इमाम के खुतबा पढ़ने के दौरान आए उसे चाहिए कि मस्जिद में अपनी जगह पर बैठ जाए, क्योंकि खुतबे की हालत में चलना और आगे बढ़ना 'अमल' (काम) है, यह फतावा काज़ी खान में लिखा है।

लेकिन लोगों से सवाल करने (भीख माँगने) के लिए फाँदना हर हाल में बिल-इज्मा (सर्वसम्मति से) मकरूह है, यह बहर-उर-रईक में लिखा है। और मुख्तार (पसंदीदा मत) यह है कि यदि माँगने वाला नमाज पढ़ने वालों के सामने से न गुजरता हो, लोगों की गर्दनें न फाँदता हो, लोगों से गिड़गिड़ा कर न माँगता हो और ऐसी चीज माँगता हो जो बहुत जरूरी हो, तो उसके माँगने और देने में कोई हर्ज नहीं है। और अगर इस तरीके के मुताबिक न हो, तो मस्जिद में माँगने वाले को देना जायज नहीं है, यह जखीरा-ए-करदरी में लिखा है। जब कोई व्यक्ति खुतबा के समय उपस्थित हो, तो चाहे घुटने उठाकर बैठे या पालथी मारकर जैसे चाहे बैठ जाए, क्योंकि खुतबा हकीकत और अमल में नमाज नहीं है, यह मुज्मरात में लिखा है। और जिस तरह नमाज में बैठते हैं, वैसे बैठना मुस्तहब (पसंदीदा) है, यह मेराज-उद-दरिया में लिखा है। अगर कोई शख्स नफिल पढ़ रहा हो और इमाम ने खुतबा शुरू कर दिया, तो अगर उसने सजदा नहीं किया है तो नमाज को तोड़ दे, और अगर सजदा कर लिया है तो दो रकत के बाद नमाज खत्म कर दे, यह कुन्या में लिखा है। धनुष या लाठी का सहारा लेकर खुतबा पढ़ना मकरूह है, यह खुलासा में लिखा है और यही मुहीत-ए-सरखसी में भी लिखा है। जो शहर तलवार से फतह हुए हैं, उनमें खतीब (खुतबा देने वाला) तलवार गले में डाल ले, यह शरह तहावी में लिखा है। खुतबा के लिए जमात (समूह) भी जरूरी है और इसमें इमाम के अलावा कम से कम तीन आदमी होने चाहिए, यह तबय्यीन में लिखा है। यह शर्त नहीं है कि वे सभी लोग खुतबे में मौजूद हों,

यह फतह अल-कदीर में लिखा है। अगर इमाम ने जुमे का खुतबा पढ़ा और लोग भाग गए, फिर दूसरे लोग आए और उनके साथ जुमा पढ़ा तो जायज है, यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है।

जमात के लोगों के लिए शर्त यह है कि वे इमाम बनने की योग्यता रखते हों। अगर वे इमाम बनने के योग्य नहीं हैं, जैसे कि औरतें या बच्चे हों, तो जुमा जायज नहीं होगा, यह जवहरा अन-नय्यारा में लिखा है। और अगर वे गुलाम हों, मुसाफिर हों, बीमार हों या अनपढ़ (उम्मी) हों, तो भी जुमा सही हो जाएगा, यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। अगर इमाम ने जुमे की तकबीर (तहरीमा) कही और जमात के लोग हाजिर थे लेकिन उन्होंने इमाम के साथ नमाज शुरू नहीं की, तो असल मसला यह है कि अगर उन्होंने इमाम के रुकू से सिर उठाने से पहले तकबीर कह ली तो जुमा सही है, वरना फिर से शुरू करे, इसमें कोई मतभेद नहीं है, यह ग्याथिया में लिखा है। और अगर उन्होंने इमाम के साथ तकबीर कही फिर भाग गए और मस्जिद से बाहर चले गए, फिर इमाम के रुकू से सिर उठाने से पहले वापस आ गए और तकबीर कह ली तो जुमा जायज है, यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। जब इमाम ने तकबीर कही और उसके साथ कुछ लोग वजू के साथ थे लेकिन उन्होंने इमाम के साथ तकबीर नहीं कही यहाँ तक कि उन्हें ह़दथ (वजू टूटना) हो गया, फिर वे लोग चले गए और दूसरे लोग आ गए तो इस्तेहसान (बेहतर राय) के तौर पर जुमा जायज है। और अगर वे शुरू से ही बिना वजू के थे और इमाम ने तकबीर कह दी और फिर और लोग आए, तो इमाम फिर से तकबीर कहे, यह फतावा काजी खान में लिखा है। अगर जमात के लोग नमाज शुरू करने के बाद और सजदा करने से पहले...

میں لکھا ہے اور عامہ مشائخ کا یہی قول ہے کہ قوم پر اول سے آخر تک خطبہ سننا واجب ہے اور امام سے قریب ہونا بہ نسبت دور ہونے کے افضل ہے ہمارے مشائخ کا جواب صحیح یہی ہے محیط میں لکھا ہے اور امام سے قریب ہونے واسطے لوگوں کی گردنیں پھلانگ کر نہ جائے اور ہمارے اصحاب میں سے فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ جب تک امام نے خطبہ شروع نہیں کیا تب تک پھلانگنا جائز ہے اور جب شروع کر دیا تو مکروہ ہے اس واسطے کہ مسلمان کو چاہئے کہ جب تک امام نے خطبہ شروع نہیں کیا آگے بڑھے اور محراب سے قریب ہوتا کہ پیچھے سے آنے والوں کے لئے گنجائش ہو اور امام سے قریب ہونے کی فضیلت حاصل کرے اور جب اول شخص نے یہ نہ کیا تو اپنا مکان بلا عذر ضائع کیا پس جو شخص بعد کو آیا اس کو اس جگہ کے لینے کا اختیار ہے اور جو شخص امام کے خطبہ پڑھنے میں ادائے اس کو چاہئے کہ مسجد میں اپنی جگہ پر بیٹھ جائے اس واسطے کہ چلنا اور آگے بڑھنا حالت خطبہ میں عمل ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

لیکن لوگوں سے سوال کرنے کے واسطے پھلانگنا سب حالتوں میں بالاجماع مکروہ ہے یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اور مختار یہ ہے کہ سائل اگر نماز پڑھنے والوں کے سامنے نہ گذرتا ہو اور لوگوں کی گردنیں نہ پھلانگتا ہو اور لوگوں سے گڑ گڑا کر نہ مانگتا ہو اور وہ چیز کا مانگتا ہو جو ضرور ہے تو اس کے مانگنے اور دینے میں مضائقہ نہیں اور اگر اس طریقہ کے موافق نہ ہو تو مسجد کے مانگنے والے کو دینا جائز نہیں یہ ذخیرہ کر دری میں لکھا ہے جب کوئی شخص خطبہ کے وقت حاضر ہو تو خواہ گھٹنے اٹھا کر خواہ چار زانو جیسے چاہے بیٹھ جائے اس واسطے کہ خطبہ حقیقت اور عمل میں نماز نہیں ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور جس طرح نماز

میں بیٹھتے ہیں اس طرح بیٹھنا مستحب ہے یہ معراج الداریہ میں لکھا ہے ۔ اگر کوئی شخص نفل پڑھتا ہو اور امام نے خطبہ شروع کر دیا تو اگر اس نے سجدہ نہیں کیا ہے تو نماز کو قطع کر دے اور اگر سجدہ کر لیا تو دو رکعتوں کے بعد نماز قطع کرے یہ قنیہ میں لکھا ہے قوس پر یا عصا پر سہارا لگا کر خطبہ پڑھنا مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور یہی محیط سرخسی میں لکھا ہے اور جو شہر تلوار سے فتح ہوئے ہیں ان میں خطیب تلوار گردن میں ڈال لے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے جماعت ہے اور کم سے کم اس میں امام کے سوا تین آدمی ہونے چاہئیں یہ تبیین میں لکھا ہے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ سب لوگ خطبہ میں حاضر ہوں یہ فتح القدیر میں لکھا ہے ۔ اگر امام نے جمعہ کا خطبہ پڑھا اور لوگ بھاگ گئے اور پھر دوسرے لوگ آئے اور ان کے ساتھ جمعہ پڑھا تو جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے ۔

جماعت والوں کے واسطے شرط یہ ہے کہ وہ امام ہونے کی لیاقت رکھتے ہوں اور اگر امام بننے کے لیاقت نہ رکھتے ہوں مثلاً عورتیں ہوں یا لڑکے ہوں تو جمعہ جائز نہ ہو گا یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور اگر وہ غلام ہوں یا مسافر ہوں یا مریض ہوں یا امی ہوں گو کہ ہو تو جمعہ صحیح ہو جائے گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے ۔ اگر امام نے جمعہ کی تکبیر کہی اور جماعت کے لوگ حاضر تھے مگر انہوں نے امام کے ساتھ نماز شروع نہ کی تو اصل میں مذکور ہے کہ اگر انہوں نے امام کے رکوع کے سر اٹھانے سے پہلے تکبیر کہہ لی تو جمعہ صحیح ہے ورنہ از سر نو شروع کرے اور اس میں کچھ خلاف مذکور نہیں یہ غیاثیہ میں لکھا ہے اور اگر انہوں نے امام کے ساتھ تکبیر کہی پھر بھاگ گئے اور مسجد سے نکل گئے پھر امام کے رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے آگئے اور تکبیر کہہ لی تو جمعہ جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے جب امام نے تکبیر کہی اور اس کے ساتھ کچھ لوگ باوضو تھے مگر انہوں نے امام کے ساتھ تکبیر نہ کہی یہاں تک کہ ان کو حدث ہو گیا پھر وہ لوگ چلے گئے اور دوسرے لوگ آگئے تو بطور استحسان جمعہ جائز

ہے اور اگر وہ اول سے ہی بے وضو تھے اور امام نے تکبیر کہہ دی اور پھر اور لوگ آئے تو امام از سر نو تکبیر کہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر جماعت کے لوگ نماز شروع کرنے کے بعد اور سجدہ کرنے سے...

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (388) Kitab al-Salah (Book of Prayer)

If they fled beforehand (1), then according to Imam Abu Hanifa, the Friday prayer (Jumu'ah) will not be valid; the Sahibayn (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad) (2) differ on this; this is written in 'Tamartashi'. And if they fled after performing the prostration (Sajdah), then according to our three (1ـــہ) scholars, the Jumu'ah will be valid; this is written in 'Mudhmarat'. Among the requirements is 'Idhn al-Aam' (general permission), which means that the doors of the mosque should be opened and everyone allowed to enter. If some people gather in a mosque and close the doors and perform Jumu'ah, it is not permissible. Similarly, if a ruler wishes to perform Jumu'ah with his people in his own house and opens the door and gives general permission, the prayer will be valid whether others come or not; this is written in 'Al-Muhit', but it will be Makruh (disliked) (2ـــہ); this is written in 'Tatar-Khaniya'. If the Sultan does not open the house door and stations a guard, Jumu'ah will not be valid; this is written in 'Muhit Sarakhsi'.

It is permissible for a traveler, a slave, and a sick person to lead the Jumu'ah prayer as Imam; this is written in 'Quduri'. If a person without any valid excuse (Udhr) performs the Zuhr prayer before Jumu'ah, it is Makruh; this is written in 'Al-Kanz'. It is Mustahabb (recommended) for the sick, travelers, and prisoners to delay Zuhr until the Imam finishes Jumu'ah; if they do not delay, then according to the correct view, it is Makruh (3ـــہ); this is written in 'Wajiz Kardari'.

If someone has already performed Zuhr and then goes seeking Jumu'ah, and joins the Imam for Jumu'ah, their Zuhr prayer becomes void (batil), whether they have an excuse (like being a traveler, sick, or slave) or not. If they do not manage to join Jumu'ah, then it is seen whether the Imam had already finished when they left home; if so, by consensus (Ijma), the Zuhr is not void. If the Imam was still praying when they left home but finished before they arrived, then according to Imam Abu Hanifa, their Zuhr becomes void, though the Sahibayn differ. If they did not leave home with the intention of Jumu'ah, then by consensus, the Zuhr is not void; this is in 'Yakani'. If at the moment they left with the intention of Jumu'ah, the Imam finished, then the Zuhr is not void; this is written in 'Tabyin'.

If someone performed Zuhr at home and then set out for Jumu'ah while the Imam had not yet prayed, but due to the distance they have no hope of joining Jumu'ah, then according to the jurists of Balkh, their Zuhr becomes void (4ـــہ). If they set out for Jumu'ah and the Imam was still praying (with or without a valid excuse), there is a

difference of opinion regarding the invalidation of Zuhr; the correct view is that it does not become void. If they set out for Jumu'ah and people had started the prayer, but they left due to some incident before Jumu'ah was completed, there is disagreement; the correct view is that their Zuhr will become void; this is written in 'Kifaya'. In setting out for Jumu'ah, what counts is separating (5ؒ) from one's home; before that, according to the preferred view, Zuhr does not become void; this is written in 'Fath al-Qadir'.

If after performing Zuhr, one sits in the mosque, there is consensus that Zuhr does not become void until one starts Jumu'ah with the Imam; this is written in 'Bahr al-Raiq'. If a sick person feels relief after praying Zuhr at home and goes to Jumu'ah and performs it, that Zuhr will become a voluntary (Nafl) prayer for them; this is written in 'Nihaya'. Whoever joins during the Tashahhud or Sajdah Sahw of Jumu'ah, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, they have attained Jumu'ah. For those who were not present for Jumu'ah, a congregational Zuhr prayer will be Makruh. For villagers, performing Zuhr in congregation with Adhan and Iqamah is permissible without any dislike; this is mentioned by Qazi Khan and others; it is written in 'Sharh Mukhtasar al-Wiqayah' by Abu al-Makarim. It is obligatory (Wajib) to leave trade upon the first Adhan of Jumu'ah and proceed to Jumu'ah. Tahawi said that it is Wajib to strive for Jumu'ah at the time of the Adhan for the sermon (Khutbah), and trade becomes Makruh. Hasan bin Ziyad said that the authoritative Adhan is the one called from the minaret. The most correct view is that the Adhan called before Zawal (the sun's decline from the zenith) is not considered, and the first Adhan after Zawal is the one that counts, whether it is in front of the pulpit (minbar) or...

Footnotes: (1ؒ) Meaning Imam Abu Hanifa, Abu Yusuf, and Muhammad (may Allah have mercy on them). (2ؒ) Makruh means it is disliked for the ruler to perform Jumu'ah in this manner, even though the prayer becomes valid. (3ؒ) Makruh here means 'Makruh-e-Tanzihi' (mildly disliked) since delaying is recommended. (4ؒ) It will not be void; then wherever they went, if they found Jumu'ah there, Zuhr should be void, otherwise not. (5ؒ) It will become void; this is correct, written in 'Al-Hidayah'. (1) Even if children are left behind. (2) Meaning it became correct/valid.

फ़तावा आलमगिरी ..... खंड ① (388) किताबुल सलात (नमाज़ की किताब)

यदि वे पहले (1) भाग गए तो इमाम अबू हनीफ़ा के निकट जुमे की नमाज़ सही नहीं होगी, साहबैन (इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद) का इसमें (2) मतभेद है; यह 'तमरताशी' में लिखा है। और यदि सजदा करने के बाद भाग गए तो हमारे तीनों 1ـــ विद्वानों के निकट जुमा सही हो जाएगा; यह 'मज़मरात' में लिखा है। और उन शर्तों में से एक 'इज़्ने आम' (सामान्य अनुमति) है, और वह यह है कि मस्जिद के दरवाज़े खोल दिए जाएँ और सभी लोगों को आने की अनुमति हो। यदि कुछ लोग मस्जिद में एकत्र होकर मस्जिद के दरवाज़े बंद कर लें और जुमा पढ़ें, तो यह जायज़ नहीं है। इसी तरह, यदि कोई बादशाह अपने लोगों के साथ अपने घर में जुमा पढ़ना चाहे और दरवाज़ा खोल दे और सामान्य अनुमति दे दे, तो नमाज़ जायज़ होगी, चाहे और लोग आएँ या न आएँ यह 'मुहीत' में लिखा है, लेकिन यह मकरूह 2ـــ होगा; यह 'तातारखानिया' में लिखा है। और यदि सुल्तान घर का दरवाज़ा न खोले और दरबान बिठा दे, तो जुमा जायज़ नहीं होगा; यह 'मुहीत सरख़्सी' में लिखा है।

मुसाफिर, गुलाम और बीमार के लिए जायज़ है कि वे जुमे के इमाम बनें; यह 'क़ुदूरी' में लिखा है। जिस व्यक्ति को कोई उचित कारण (उज़्र) नहीं है, यदि वह जुमे से पहले ज़ुहर पढ़ ले तो यह मकरूह है; यह 'कन्ज़' में लिखा है। और बीमार, मुसाफ़िर और कैदियों के लिए इमाम के जुमे से फारिग होने तक ज़ुहर में देरी करना मुस्तहब है; यदि देरी न करें तो सही मत के अनुसार यह मकरूह 3ـــ है; यह 'वजीज़ करदरी' में लिखा है।

यदि ज़ुहर की नमाज़ पढ़ ली और फिर जुमे की तलाश में चला गया, और इमाम के साथ जुमा मिल गया, तो उसकी ज़ुहर की नमाज़ ही बातिल (अमान्य) हो गई, चाहे वह मजबूर हो जैसे मुसाफ़िर, बीमार, गुलाम, या फिर मजबूर न हो। यदि जुमा न मिला तो देखा जाएगा कि जिस समय वह घर से निकला था, यदि उस समय इमाम फारिग हो चुका था तो सर्वसम्मति (इज्मा) से ज़ुहर बातिल नहीं होगी। यदि उसके घर से निकलते समय इमाम नमाज़ में था और उसके पहुँचने से पहले फारिग हो गया, तो इमाम अबू हनीफ़ा के निकट उसकी ज़ुहर बातिल हो गई, साहबैन का इसमें मतभेद है। और यदि वह अपने घर से जुमे के इरादे से नहीं निकला, तो सर्वसम्मति से ज़ुहर बातिल नहीं होगी; यह 'यकानी' में है। और यदि जिस समय जुमे के इरादे से चला, उसी समय इमाम फारिग हुआ तो ज़ुहर बातिल नहीं होगी; यह 'तब्ईन' में लिखा है।

यदि ज़ुहर अपने घर में पढ़ ली फिर जुमे की ओर मुड़ा और अभी तक इमाम ने जुमा नहीं पढ़ा है, लेकिन दूरी के कारण उसे जुमे के मिलने की उम्मीद नहीं है, तो बलख के फ़कीहों के मत के अनुसार उसकी ज़ुहर बातिल 4ह हो जाएगी। और यदि जुमे की ओर मुड़ा और अभी तक इमाम ने किसी कारण से या बिना कारण नमाज़ में ही था, तो उसकी ज़ुहर के बातिल होने में मतभेद है; सही यह है कि बातिल नहीं होती। यदि जुमे की ओर मुड़ा और लोगों ने जुमा शुरू कर दिया था, लेकिन वे जुमा पूरा होने से पहले किसी दुर्घटना के कारण निकल गए, तो इसमें मतभेद है; सही यह है कि उसकी ज़ुहर बातिल हो जाएगी; यह 'किफ़ाया' में लिखा है। जुमे के लिए चलने में विश्वसनीय यह है कि वह अपने घर से अलग 5ह हो जाए, और उससे पहले चुने हुए मत के अनुसार ज़ुहर बातिल नहीं होती; यह 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है।

यदि ज़ुहर पढ़ने के बाद मस्जिद में बैठा हो, तो सर्वसम्मति से यह नियम है कि जब तक इमाम के साथ जुमा न शुरू करे, ज़ुहर बातिल नहीं होती; यह 'बहर अल-राइक़' में लिखा है। यदि कोई बीमार व्यक्ति अपने घर में ज़ुहर पढ़ने के बाद अपनी बीमारी में राहत महसूस करे और जुमे के लिए जाए और जुमा पढ़ ले, तो वह ज़ुहर उसके लिए नफ़्ल हो जाएगी; यह 'निहाया' में लिखा है। जो व्यक्ति जुमे के तशह्हुद या सजदा-ए-सहव में शामिल हो, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के निकट उसका जुमा हो गया। जो लोग जुमे में हाज़िर नहीं हुए थे, उनके लिए ज़ुहर की जमात मकरूह होगी। गाँव वालों के लिए अज़ान और इक़ामत के साथ ज़ुहर की जमात करना बिना किसी कराहत के जायज़ है; इसे क़ाज़ी ख़ान आदि ने उल्लेख किया है; यह 'शराह मुख़्तसर अल-वक़ाया' में लिखा है जो अबू अल-मकारिम की रचना है। जुमे की पहली अज़ान के साथ खरीद-फरोख्त (व्यापार) छोड़ना और जुमे के लिए चलना वाजिब है। इमाम तहावी ने कहा है कि खुतबे की अज़ान के समय जुमे के लिए प्रयास (दौड़-धूप) करना वाजिब होता है और व्यापार मकरूह होता है। हसन बिन ज़ियाद ने कहा है कि विश्वसनीय वह अज़ान है जो मीनार पर हो। और सबसे सही मत यह है कि जो अज़ान ज़वाल (दोपहर के ढलने) से पहले हो उसका कोई महत्व नहीं है, और ज़वाल के बाद जो पहली अज़ान हो वही विश्वसनीय है, चाहे वह मिम्बर के सामने हो या...

पाद-टिप्पणियाँ: 1ह अर्थात् इमाम अबू हनीफ़ा, अबू दाऊद और इमाम मुहम्मद (अल्लाह उन पर रहम करे)। 2ह मकरूह अर्थात् बादशाह का इस तरह जुमा अदा करना मकरूह है, यद्यपि नमाज़ जायज़ हो गई। 3ह मकरूह से तात्पर्य 'मकरूह-ए-तन्ज़ीही' है क्योंकि देरी करना मुस्तहब है। 4ह बातिल नहीं होगी; फिर जहाँ गया था यदि वहाँ जुमा पाया तो ज़ुहर बातिल होनी चाहिए, अन्यथा नहीं।

5ـــ बातिल हो जाएगी, 'अल-हिदाया' में यही सही है। (1) यद्यपि बच्चे पीछे रह जाएँ। (2) अर्थात् सही हो गया।

پہلے (۱) بھاگ گئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ صحیح نہ ہوگا صاحبین کا اس میں (۲) خلاف ہے یہ تمرتاشی میں لکھا ہے اور اگر سجدہ کرنے کے بعد بھاگ گئے تو ہمارے تینوں ۱؎ عالموں کے نزدیک جمعہ صحیح ہو جائے گا یہ مضمرات میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے اذن عام ہے اور وہ یہ ہے کہ مسجد کے دروازے کھول دیئے جائیں اور سب لوگوں کو آنے کی اجازت ہو اور اگر کچھ لوگ مسجد میں جمع ہو کر مسجد کے دروازے بند کر لیں اور جمعہ پڑھیں تو جائز نہیں ہے اور علیٰ ہٰذا اگر بادشاہ اپنے لوگوں کے ساتھ اپنے گھر میں جمعہ پڑھنا چاہے اور دروازہ کھول دے اور اذن عام دیدے تو نماز جائز ہوگی خواہ اور لوگ آئیں یا نہ آئیں یہ محیط میں لکھا ہے لیکن مکروہ ۲؎ ہوگی یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور اگر سلطان گھر کا دروازہ نہ کھولے اور دربان بٹھائے تو جمعہ جائز نہ ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ مسافر اور غلام اور مریض کو جائز ہے کہ جمعہ کے امام بنیں یہ قدوری میں لکھا ہے جس شخص کو کوئی عذر نہیں ہے وہ اگر جمعہ سے پہلے ظہر پڑھ لے تو مکروہ ہے یہ کنز میں لکھا ہے اور مریض اور مسافر اور قیدیوں کو امام کے جمعہ سے فارغ ہونے تک ظہر میں تاخیر کرنا مستحب ہے اگر تاخیر نہ کریں تو صحیح قول کے بموجب مکروہ ۳؎ ہے یہ وجیز کردری میں لکھا ہے۔ اگر ظہر کی نماز پڑھ لی پھر جمعہ کی طلب میں چلا گیا اگر امام کے ساتھ جمعہ مل گیا تو ظہر کی نماز ہی باطل ہو گئی خواہ معذور ہو جیسے مسافر، مریض، غلام خواہ غیر معذور ہو اگر جمعہ نہ ملا تو دیکھا جائے کہ جس وقت یہ گھر سے نکلا تھا اگر اس وقت امام فارغ ہو گیا تو بالاجماع ظہر باطل نہ ہو گی اگر اسکے گھر سے نکلتے وقت امام نماز میں تھا اور اسکے پہنچنے سے پہلے فارغ ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسکی ظہر باطل ہو گئی صاحبین کا خلاف ہے اور اگر اپنے گھر سے جمعہ

کے ارادہ سے نہیں نکلا تو بالاجماع ظہر باطل نہ ہوگی یہ یکانی میں ہے۔ اور اگر جس وقت جمعہ کے ارادے سے چلا اسی وقت امام فارغ ہوا تو ظہر باطل نہ ہوگی یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر ظہر اپنے گھر میں پڑھ لی پھر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا اور ابھی تک امام نے جمعہ نہیں پڑھا لیکن دور ہونے کی وجہ سے اس کو جمعہ کے ملنے کی توقع نہیں تو فقہا بلخ کے قول کے بموجب اس کی ظہر باطل ۴ہو جائے گی اور اگر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا اور ابھی تک امام نے کسی عذر کی وجہ سے یا بغیر عذر نماز میں پڑھی تو اس کی ظہر کے باطل ہونے میں اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ باطل نہیں ہوتی اگر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا اور لوگوں نے جمعہ شروع کر دیا تھا لیکن وہ جمعہ کے تمام ہونے سے پہلے کسی حادثہ کی وجہ سے نکل گئے تو اس میں اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ اگر ظہر اس کی باطل ہو جائے گی یہ کفایہ میں لکھا ہے جمعہ کے واسطے چلنے میں معتبر یہ ہے کہ اپنے گھر سے جدا ۵ہو جائے اور اس سے پہلے مختار قول کے بموجب ظہر باطل نہیں ہوتی یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اگر ظہر پڑھنے کے بعد مسجد میں بیٹھا ہو تو بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جب تک امام کے ساتھ جمعہ نہ شروع کرے ظہر باطل نہیں ہوتی یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اگر مریض اپنے گھر ظہر پڑھنے کے بعد اپنے مرض میں تخفیف پائے اور جمعہ کے لئے جائے اور جمعہ پڑھ لے تو وہ ظہر اس کی نفل ہو جائے گی یہ نہایہ میں لکھا ہے جو شخص جمعہ کے تشہد یا سجدہ سہو میں شریک ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا جمعہ ہو گیا جو جمعہ میں حاضر نہیں ہوئے تھے ان کے لئے ظہر کی جماعت مکروہ ہوگی نواں والوں کو اذان اور اقامت سے ظہر کی جماعت کرنا بلا کراہت جائز ہے اس کو قاضی خان وغیرہ نے ذکر کیا ہے یہ شرح مختصر الوقایہ میں لکھا ہے جوابوالمکارم کی تصنیف ہے جمعہ کی اول اذان کے ساتھ بیع کو چھوڑنا اور جمعہ کے واسطے چلنا واجب ہے اور طحاوی نے کہا ہے کہ خطبہ کی اذان کے وقت جمعہ کے واسطے سعی کرنا واجب ہوتا ہے اور بیع مکروہ

ہوتی ہے حسن بن زیاد نے کہا ہے کہ معتبر وہ اذان ہو جو منارہ پر ہو اور اصح یہ ہے کہ جو اذان قبل زوال کے ہو اس کا اعتبار نہیں اور زوال کے بعد جو پہلے اذان ہو وہ معتبر ہے خواہ منبر کے سامنے ہو خواہ

حواشی: ۱ـہ یعنی امام ابوحنیفہؒ و ابوداؤد و محمد رحمہم اللہ تعالیٰ ۱۲ ۲ـہ مکروہ یعنی بادشاہ کا اس طرح جمعہ ادا کرنا مکروہ ہے اگرچہ نماز جائز ہو گئی ۱۲ ۳ـہ مکروہ سے مراد تنزیہی بقرینہ تاخیر مستحب ۱۲ ۴ـہ باطل نہ ہو گی پھر جہاں گیا تھا اگر وہاں جمعہ پایا تو ظہر باطل ہونی چاہیے ورنہ نہیں ۱۲ ۵ـہ باطل ہوجائے گی صحیح ہے، 'الہدایہ' میں یہی لکھا ہے ۱۲ جدہ ہو اصح ۱۲ (۱) اگرچہ اطفال رہ جائیں ۱۲ (۲) یعنی صحیح ہو گیا ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) | 389 | Kitab as-Salat (Book of Prayer)

It is stated elsewhere in *Hadiyya Kafi* that walking swiftly to Friday (Jumu'ah) prayer or running towards the mosque is not obligatory (Wajib) according to us and the majority of jurists. There is a difference of opinion regarding its recommendation (Mustahabb); the most correct view is that one should walk with tranquility and dignity. This is mentioned in *Quniya*. When the preacher (Khatib) sits on the pulpit (minbar), the call to prayer (Adhan) should be given in front of him, and after the completion of the sermon (Khutbah), the Iiqamah should be called; this has been the established practice since forever. This is mentioned in *Bahr al-Ra'iq*. The Jumu'ah prayer consists of two units (rak'ahs); in each unit, one should recite Surah al-Fatiha and any other Surah as desired, and the recitation should be audible (jahr) in both. This is mentioned in *Muhit al-Sarakhsi*. If the Takbir was said but one could not prostrate on the ground due to the crowd, one should wait for the people to stand up. Then, if space is found, one should prostrate. If one prostrates on the back of another person, it is permissible; however, if space for prostration was available but one still prostrated on someone's back, it is not permissible. This is stated in *Fatawa Qazi Khan*. If due to a large crowd one could not prostrate and remained standing until the Imam completed the prayer (salam), then he is under the ruling of a 'Lahiq' (one who joined from the start but missed part of the prayer); he should continue his prayer without recitation. This is mentioned in *Bahr al-Ra'iq*. If a person is a 'Masbuq' (latecomer) in Jumu'ah prayer and stands up to complete his missed units, he has the choice to recite audibly or silently, similar to the ruling for a person praying the Fajr prayer alone. This is mentioned in *Khulasa*. It is recommended (Mustahabb) for those attending Jumu'ah to apply oil and perfume if available. Wearing good and white clothes is also recommended, as is sitting in the first row. This is mentioned in *Mi'raj al-Dirayah*.

Section 7: Chapter on the Explanation of the Two Eid Prayers

The two Eid prayers (Eidain) are obligatory (Wajib) (1); this is the most correct view (2), as stated in *Muhit al-Sarakhsi*. On the day of Eid al-Fitr, it is recommended for men to bathe, use a miswak (tooth-stick), and wear good clothes. This is mentioned in *Quniya*. Whether the clothes are new or washed is the same, according to *Muhit al-Sarakhsi*. It is also recommended to wear a ring, apply perfume, head out to the Eidgah (prayer ground) early, pay the Sadaqah al-Fitr before the prayer, perform the morning (Fajr) prayer in one's local mosque, walk to the Eidgah on foot, and return by a different route. This is mentioned in *Quniya*. There is no harm in going to Jumu'ah

or Eid prayers using a mount (riding), but for one who is able, walking on foot is superior. This is stated in *Zahiriyyah*. In Eid al-Fitr, it is recommended to eat three, five, or seven dates before going to the Eidgah—or fewer or more, as long as it is an odd number. Otherwise, one may eat any sweets. This is mentioned in *Aini Sharh Kanz*; in fact, it is Sunnah. If one does not eat anything before the prayer, he is not a sinner, but if he does not eat anything until Isha after the prayer, he might face divine displeasure. The ruling for Eid al-Adha is similar to Eid al-Fitr, except that nothing should be eaten until after the Eid prayer. This is mentioned in *Quniya*. In *Kubra*, it is stated that regarding the dislike (makruh) of eating before the prayer on Eid al-Adha, there are two narrations; the preferred view is that it is not disliked, but it is recommended not to eat. This is mentioned in *Tatarkhaniyah*. It is recommended on this day to first eat the meat of the sacrificial animal (Qurbani), which is considered a feast from Allah. This is mentioned in *Aini Sharh Hidaya*. Going to the Eidgah for Eid prayer is Sunnah, even if there is enough space in the congregational (Jami') mosque. This is the opinion of the majority of scholars and the correct view, as stated in *Mudmarat*. Performing Eid prayer in two locations is permissible, and in three locations it is permissible according to Imam Muhammad but not permissible according to Imam Abu Yusuf. This is mentioned in *Muhit*. A pulpit (minbar) should not be taken to the Eidgah on the day of Eid. Scholars differ on whether constructing a pulpit at the Eidgah is disliked; some say it is not disliked, while others say it is disliked, as stated in *Fatawa Qazi Khan*.

---

1. He should continue, meaning complete it.
2. Masbuq: One who joins the congregational prayer after some units have already been performed.
3. Among the virtues of Jumu'ah is an hour of acceptance (of prayer), which is from the completion of the sermon. Every day has such an hour, so on Friday there are two; perhaps the second is from Asr to sunset. In *Ayn al-Hidaya*, it is researched that performing Jumu'ah in multiple locations within one city is permissible.
4. Eidain: Eid al-Fitr and Eid al-Adha. The Prophet (PBUH) performed the first Fitr prayer in the second year of Hijrah. *Quniya* states that establishing Eid prayer in villages where Jumu'ah is not held is invalid. (1) 'Qabl Sunnah' is more apparent and correct. (2) This is correct. - Qazi Khan.

कहीं और ह़दिया-ए-काफ़ी में लिखा है और जुमा के लिए जल्दी चलना और मस्जिद की तरफ़ दौड़ना हमारे नज़दीक और आम तौर पर फ़ुक़हा के नज़दीक वाजिब नहीं है, और इसके मुस्तह़ब होने में मतभेद है। सबसे सही बात यह है कि इत्मीनान और वक़ार के साथ चले, यह क़ुनिया में लिखा है। और जब ख़तीब मिम्बर पर बैठे तो उसके सामने अज़ान दी जाए और ख़ुतबा ख़त्म होने के बाद इक़ामत कही जाए, यही तरीक़ा हमेशा से मामूल रहा है, यह बह़र-उर-रैक़ में लिखा है। और जुमा की नमाज़ दो रक़अतें हैं, हर रक़अत में अल-ह़मद और जो भी सूरत चाहे पढ़े और दोनों में बुलंद आवाज़ (जह्र) से क़िरात करे, यह मुह़ीत-ए-सरख़सी में लिखा है। अगर तकबीर कही गई और लोगों की भीड़ के कारण ज़मीन पर सजदा न कर सका, तो लोगों के खड़े होने का इंतज़ार करे, फिर अगर कुछ जगह मिले तो सजदा करे और अगर दूसरे व्यक्ति की पीठ पर सजदा करे तो जायज़ है, लेकिन अगर सजदे की जगह मिल गई थी फिर भी दूसरे की पीठ पर सजदा किया तो जायज़ नहीं है, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और अगर लोगों की कसरत की वजह से सजदा न कर सका और इसी तरह खड़ा रहा यहाँ तक कि इमाम ने सलाम फेर दिया, तो वह 'लाह़िक़' के हुक्म में है, इस तरह बिना क़िरात के नमाज़ पढ़ता रहे। १ــ यह बह़र-उर-रैक़ में लिखा है। अगर कोई व्यक्ति जुमा की नमाज़ में 'मसबूक़' २ــ हो, फिर अपनी नमाज़ पूरी करने के लिए खड़ा हो तो उसे विकल्प है कि बुलंद आवाज़ से क़िरात पढ़े या धीरे पढ़े, जैसे अकेले नमाज़ पढ़ने वाले का फ़ज्र की नमाज़ में हुक्म है, यह ख़ुलासा में लिखा है। और जुमा में आने वाले के लिए मुस्तह़ब है कि तेल लगाए और अगर उपलब्ध हो तो ख़ुशबू लगाए, और यदि मुमकिन हो तो अच्छे कपड़े पहने और सफ़ेद कपड़े पहनना मुस्तह़ब है और पहली सफ़ में बैठे, यह मेराज-उद-दराया में लिखा है।

मंज़िल ७ बाब: ईदैन की नमाज़ के बयान में

ईदैन ४ــ की नमाज़ वाजिब है (1) यही सबसे सही (२) है, यह मुह़ीत-ए-सरख़सी में लिखा है। ईद-उल-फ़ित्र के दिन पुरुषों के लिए मुस्तह़ब है कि नहाएं और मिसवाक करें और अच्छे कपड़े पहनें, यह क़ुनिया में लिखा है। कपड़े नए हों या धुले हुए, यह मुह़ीत-ए-सरख़सी में लिखा है। और अंगूठी पहनना, ख़ुशबू लगाना, सुबह उठकर ईदगाह की ओर चलना, नमाज़ से पहले सदक़ा-ए-फ़ित्र अदा करना, सुबह की नमाज़ अपने मोहल्ले की मस्जिद में पढ़ना, पैदल ईदगाह जाना और दूसरे रास्ते से लौटना मुस्तह़ब है, यह क़ुनिया में लिखा है। जुमा और ईदैन के लिए सवारी पर जाने में कोई हर्ज नहीं है, लेकिन जिसके पास सामर्थ्य हो, उसका पैदल चलना बेहतर है, यह ज़हीरिया में लिखा है। ईद-

उल-फ़ित्र में मुस्तहब यह है कि ईदगाह जाने से पहले तीन, पाँच या सात खजूर खाए या इससे कम या ज़्यादा, लेकिन तादाद विषम (ताक़) होनी चाहिए, वरना जो चाहे मिठाई खाए, यह ऐनी शरह कंज़ में लिखा है, बल्कि यह सुन्नत है। और अगर नमाज़ से पहले कुछ न खाया तो गुनहगार नहीं होगा, लेकिन अगर नमाज़ के बाद ईशा तक भी कुछ न खाया, तो शायद ईश्वर की नाराज़गी हो। ईद-उल-अज़हा का हुक्म भी ईद-उल-फ़ित्र जैसा ही है, लेकिन इसमें ईद की नमाज़ तक कुछ न खाया जाए, यह क़ुनिया में लिखा है। और कुबरा में है कि ईद-उल-अज़हा के दिन नमाज़ से पहले खाने के मकरूह होने के बारे में दो रिवायतें हैं, मुख़्तार (पसंदीदा) यह है कि मकरूह नहीं है, लेकिन मुस्तहब यह है कि ऐसा न करे, यह तातारख़ानिया में लिखा है। और मुस्तहब यह है कि इस दिन सबसे पहले क़ुर्बानी का गोश्त खाए जो अल्लाह तआला की मेज़बानी है, यह ऐनी शरह हिदाया में लिखा है। ईद की नमाज़ के लिए ईदगाह जाना सुन्नत है, चाहे जामा मस्जिद में जगह हो, यही आम मशाइख़ का मज़हब है और यही सही है, यह मुज़मरात में लिखा है। ईद की नमाज़ दो जगहों पर पढ़ना जायज़ है, और तीन जगहों पर पढ़ना इमाम मुहम्मद के नज़दीक जायज़ है और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक जायज़ नहीं है, यह मुहीत में लिखा है। ईद के दिन ईदगाह में मिम्बर न ले जाया जाए, और ईदगाह में मिम्बर बनाने के बारे में मशाइख़ में मतभेद है, कुछ ने कहा कि मकरूह नहीं है और कुछ ने कहा कि मकरूह है, जैसा कि फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

१ــ पढ़ता रहे, यानी मुकम्मल करे। २ــ मसबूक़: जो कुछ रक़अतें हो जाने के बाद जमात में शामिल हो। ३ــ जुमा की फ़ज़ीलत में से एक घड़ी दुआ की क़बूलियत की है, जो ख़ुतबे से फ़ारिग़ होने तक है। और हर रोज़ एक ऐसी घड़ी होती है, तो जुमा में दो घड़ियाँ हो गईं। शायद दूसरी घड़ी जुमा के दिन असर से सूर्यास्त तक है। ऐनुल हिदाया में तहक़ीक़ है कि एक शहर में कई जगहों पर जुमा पढ़ना जायज़ है। ४ــ ईदैन: ईद-उल-फ़ित्र और ईद-उल-अज़हा। नमाज़-ए-फ़ित्र की शुरुआत हुज़ूर ﷺ ने हिजरत के दूसरे साल की। क़ुनिया में कहा गया है कि गाँवों में जहाँ जुमा नहीं होता, वहाँ ईद की नमाज़ क़ायम करना बातिल है। (1) 'क़बल सुन्नह' अधिक स्पष्ट और सही है। (२) यही सही है - क़ाज़ी ख़ान।

کہیں اور ہدیہ کافی میں لکھا ہے اور جمعہ کے واسطے جلد چلنا اور مسجد کی طرف کو دوڑنا ہمارے نزدیک اور عامہ فقہاء کے نزدیک واجب نہیں اور اس کا مستحب ہونے میں اختلاف ہے اصح یہ ہے کہ اطمینان اور وقار کے ساتھ چلے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور جب خطیب منبر پر بیٹھے تو اس کے سامنے اذان دی جائے اور خطبہ کے تمام ہونے کے بعد اقامت کہی جائے یہی طریقہ ہمیشہ سے معمول چلا آتا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور جمعہ کی نماز دو رکعتیں ہیں ہر رکعت میں الحمد اور جونسی سورت چاہے پڑھے اور دونوں میں قرآت کا جہر کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر تکبیر کہی اور لوگوں کے ازدحام کے سبب سے زمین پر سجدہ نہ کر سکا تو لوگوں کے کھڑا ہونے کا منتظر رہے پھر اگر کچھ جگہ پائے تو سجدہ کرے اور اگر دوسرے شخص کی پیٹھ پر سجدہ کرے تو جائز ہے اور اگر سجدہ کی جگہ مل گئی تھی پھر دوسرے کی پیٹھ پر سجدہ کیا تو جائز نہیں ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر لوگوں کی کثرت کی وجہ سے سجدہ نہ کر سکا اس طرح کھڑا رہا یہاں تک کہ امام نے سلام پھیر دیا تو وہ لاحق کے حکم میں ہے اس طرح بغیر قرآت کے نماز پڑھتا رہے ۱؎ یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر کوئی شخص جمعہ کی نماز میں مسبوق ۲؎ ہو پھر اپنی نماز قضا کرنے کے واسطے کھڑا ہو تو اس کو اختیار ہے کہ جہر سے قرآت پڑھے یا آہستہ پڑھے جیسے تنہا نماز پڑھنے والے کا فجر کی نماز میں حکم ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور جمعہ میں حاضر ہونے والے کیلئے مستحب ہے کہ تیل لگائے اور اگر موجود ہے تو خوشبو ملے اور اگر میسر ہوں تو اچھے کپڑے پہنے اور سفید کپڑے پہننا مستحب ہے اور پہلی صف میں بیٹھے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے۔

منزل ۷ باب عیدین کی نماز کے بیان میں

عیدین ۴ـہ کی نماز واجب ہے (1) یہی اصح (۲) ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے عید الفطر کے روز مردوں کے لئے مستحب ہے کہ نہائیں اور مسواک کریں اور اچھے کپڑے پہنیں یہ قنیہ میں لکھا ہے نئے ہوں یا دھوئے ہوئے ہوں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور انگوٹھی پہننا اور خوشبو لگانا اور صبح سے اٹھ کر عید گاہ کو چلنا اور صدقہ فطر کا نماز سے پہلے ادا کرنا اور صبح کی نماز اپنے محلے کی مسجد میں پڑھنا اور پیادہ پا عید گاہ کو جانا اور دوسرے راستہ سے لوٹنا مستحب ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور جمعہ اور عیدین کو سوار ہو کر جانے میں مضائقہ نہیں ہے اور جس کو قدرت ہو پیادہ پا چلنا افضل ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور عید الفطر میں مستحب یہ ہے کہ عید گاہ کے جانے سے پہلے تین یا پانچ یا سات چھوارے کھائے یا اس سے کم کھائے یا زیادہ مگر طاق ہوں ورنہ اور جو چاہے شیرینی کھائے یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے بلکہ سنت ہے اور اگر نماز سے پہلے کچھ نہ کھائے تو گنہگار نہ ہوگا اور اگر نماز سے بعد بھی عشاء تک کچھ نہ کھائے تو شاید کچھ خدا کا عتاب ہو اور عید الاضحیٰ کا حکم بھی مثل عید الفطر کے ہے مگر اس میں عید کی نماز تک کچھ نہ کھایا جائے یہ قنیہ میں لکھا ہے اور اور کبریٰ میں ہے کہ عید الاضحیٰ کے دن نماز سے پہلے کھانے کے مکروہ ہونے میں دو روایتیں ہیں مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں لیکن مستحب یہ ہے کہ ایسا نہ کرے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور مستحب یہ ہے کہ اس روز سب سے پہلے قربانی کا گوشت کھائے جو اللہ تعالیٰ کی ضیافت ہے یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے اور عید کی نماز کے واسطے عید گاہ کو جانا سنت ہے اگرچہ جامع مسجد میں بھی گنجائش ہو یہی مذہب ہے عامہ مشائخ کا اور یہی صحیح ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ عید کی نماز دو جگہ پڑھنا جائز ہے اور تین جگہ پڑھنا امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں یہ محیط میں لکھا ہے عید گاہ کو عید کے روز منبر نہ لئے جائے اور عید

گاہ میں منبر بنانے میں مشائخ کا اختلاف ہے بعضوں نے کہا کہ مکروہ نہیں اور بعضوں نے کہا کہ مکروہ ہے کہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

۱؎ پڑھتا رہے۔ یعنی تمام کرے ۲؎ مسبوق جو بعض رکعات پڑھی جانے کے بعد شامل ہو۔ ۳؎ فضائل جمعہ میں سے ایک ساعت قبولیت ہے اور یہ خطبہ سے فراغت تک ہے اور ہر روز ایک ساعت ہوتی ہے تو جمعہ میں دو ساعتیں ہو گئیں اور شاید دوسری ساعت جمعہ کے روز عصر سے غروب تک ہے اور تحقیق عین الہدایہ میں ہے۔ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ پڑھنا جائز ہے یہی صحیح و مختار ہے۔ البحر اور کس قدر فاصلہ ہو اس کی بحث عین الہدایہ میں ہے۔ ۴؎ عیدین عید الفطر و عید اضحی اور اول نماز فطر آنحضرت ﷺ نے ہجرت کے دوسرے سال پڑھی قنیہ میں کہا کہ "دیہات میں جمعہ نہیں تو عید کی نماز قائم کرنا باطل ہے۔ (1) قبل سنۃ ہو الاظہر و اصح (۲) یہی صحیح ہے۔ قاضی خان

The correct view is that it is not disliked (makruh), as stated in Fatawa Gharaib. One should go to the Eid prayer ground (Eidgah) with tranquility and dignity, and keep eyes closed from looking at things that are not permissible to see; this is mentioned in Al-Mudmarat. On the day of Eid-ul-Adha, one should say the Takbir (proclamation of God's greatness) loudly on the way and stop upon reaching the prayer mat; this is the chosen practice. Regarding Eid-ul-Fitr, the chosen view in the school of Imam Abu Hanifa is that one should not say the Takbir loudly; this is mentioned in Al-Ghiyathiyah. Saying the Takbir softly is commendable (mustahab), as written in Al-Jawharat-al-Nayyarah. Eid prayer is obligatory (wajib) for those upon whom Friday prayer is obligatory, as stated in Al-Hidayah. The conditions for Eid prayer are the same as those for Friday prayer, except for the sermon (khutba), as noted in Al-Khulasah. However, the sermon for Eid prayer is Sunnah and occurs after the prayer; the prayer is valid without it. If the sermon is delivered before the prayer, it is valid but disliked (makruh), according to Al-Muhit al-Sarakhsi. If the sermon is delivered first, the prayer need not be repeated, as per Fatawa Qazi Khan. It is commendable to pray four rak'ats (1) at home after returning from the Eid prayer, as stated in Az-Zad. If one performs missed Fajr prayers before the Eid prayer, there is no issue. If Fajr was not prayed, the Eid prayer remains valid. Performing old missed prayers before the Eid prayer is also permissible, but performing them afterwards is better and more appropriate, as cited from Al-Hujjah in Tatarkhaniyah.

The time for the two Eid prayers is from when the sun turns white (brightens after sunrise) until zenith (zawal), as mentioned in As-Sirajiyah and At-Tabyin. It is preferred to hasten Eid-ul-Adha and delay Eid-ul-Fitr, according to Al-Khulasah. The Imam should perform two rak'ats, start with the opening Takbir, recite 'Subhanak Allahumma', then say three Takbirs, recite the Quran loudly, and then say the Takbir for bowing (ruku). Upon standing for the second rak'at, he should first recite from the Quran, then say three Takbirs, and bow on the fourth Takbir. There are six additional Takbirs in the Eid prayer: three in the first rak'at and three in the second. The essential (asli) Takbirs are three: the opening one and the two for bowing. Thus, there are nine Takbirs in total for both rak'ats, integrating both recitations. This narration is from Ibn Mas'ud and has been adopted by our scholars, as stated in Al-Muhit al-Sarakhsi. Hands should be raised for the additional Takbirs, and there should be a silence equivalent to three glorifications (tasbih) between one Takbir and the next, as mentioned in At-Tabyin. Our elders have given fatwa on this, as per Al-Ghiyathiyah.

One should let the hands hang between Takbirs and not fold them, as written in Az-Zahiriyah.

Then, two sermons should be delivered after the prayer, according to Al-Jawharat-al-Nayyarah, with a brief sitting (khafif jalsa) between them, as in Fatawa Qazi Khan. Upon ascending the pulpit, the Imam should not sit, according to our school of thought, as noted in Sharh al-Kanz. In the Eid-ul-Fitr sermon, the Imam should say Takbir, Tasbih, 'La ilaha illallah', 'Alhamdulillah', and send blessings (durood) upon the Prophet (PBUH), as written in Tatarkhaniyah. It is commendable to say nine consecutive Takbirs in the first sermon and seven in the second, according to Az-Zahidi. During the sermon, the Imam should teach people about Sadaqat-ul-Fitr and its rules, which are five: upon whom it is obligatory, for whom it is obligatory, how much is obligatory, and from what things it is paid; this is in Al-Jawharat-al-Nayyarah. In Eid-ul-Adha, the preacher (khatib) should say Takbir, recite Subhan Allah, deliver a sermon, and teach the rules of slaughtering and sacrifice, as stated in Tatarkhaniyah. He should also teach the Takbirat-at-Tashriq, according to Az-Zad. When the Imam recites Takbir during the sermon, the congregation should also recite it with him. When the Imam recites blessings (durood), the listeners should recite it in their hearts to fulfill the command, though staying silent is Sunnah; this is cited from Al-Hujjah in Tatarkhaniyah. If one follows an Imam in Eid prayer who does not practice 'Raf al-Yadayn' (raising hands) during the Takbirs, the follower should still raise their hands, as such slight differences do not hinder following (mutabiyat); this is mentioned in Al-Ghiyathiyah. Imam Abu Hanifa stated in Al-Jami' that if someone...

(Footnote 1: Four rak'ats, but the narration in Ibn Majah mentions two rak'ats as sunnah. Al-Fath. 2: A fatwa was given that a Hanafi should follow the Imam in the additional Takbirs, even if the Imam is Shafi'i. If a ruler commands it, the Hanafi Imam should also pray accordingly, as researched in 'Ayn al-Hidayah.)

सही यह है कि मकरूह नहीं है, फ़तावा ग़राब में लिखा है और चाहिए कि ईदगाह को इत्मीनान और वक़ार के साथ जाएँ और जिन चीज़ों का देखना जायज़ नहीं उनसे आँखें बंद रखें, यह मुज़मरात में लिखा है और ईद-उल-अज़हा के दिन रास्ते में बुलंद आवाज़ (जहर) से तकबीर कहे और मुसल्ले (नमाज़ की जगह) में पहुँच कर ख़त्म कर दे, यही इख़्तियार किया गया है। और ईद-उल-फ़ित्र के दिन इमाम अबू हनीफ़ा का मुख्तार मज़हब यह है कि बुलंद आवाज़ से تکبیر न कहे और यही इख़्तियार किया गया है, यह ग़याऩिया में लिखा है और आहिस्ता تکبیر कहना मुस्तहब है। यह जौहरत-उन-नयरा में लिखा है। जिस पर जुमे की नमाज़ वाजिब है उस पर ईद की नमाज़ भी वाजिब है, यह हिदाया में लिखा है। और खुत्बे के सिवा जो जुमे की शर्तें हैं, वही ईद की शर्तें हैं, यह खुलासा में लिखा है। लेकिन ईद की नमाज़ का खुत्बा नमाज़ के बाद सुन्नत है और बिना खुत्बे के ईद की नमाज़ जायज़ है। और अगर नमाज़ से पहले खुत्बा पढ़ें तो जायज़ है पर मकरूह है, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है। और अगर खुत्बा पहले पढ़ें तो फिर नमाज़ का दोहराना (अयादा) नहीं होगा, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और ईद की नमाज़ से लौटने के बाद घर आकर चार रकात (1) पढ़ना मुस्तहब है, यह ज़ाद में लिखा है। अगर ईद की नमाज़ से पहले फ़ज्र की क़ज़ा पढ़े तो कोई हर्ज़ नहीं है, और अगर फ़ज्र की नमाज़ न पढ़ी हो तो ईद की नमाज़ जायज़ हो जाएगी। और पुरानी क़ज़ा नमाज़ों को भी ईद से पहले पढ़ना जायज़ है, लेकिन बाद में पढ़ना बेहतर और औला है, यह तातारख़ानिया में हुज्जह से नक़ल किया गया है।

ईदैन की नमाज़ का वक़्त सूरज के सफ़ेद (ऊँचा) होने से ज़वाल तक है, यह सिराजिया में लिखा है और यही तबीयीन में लिखा है। और अफ़ज़ल यह है कि ईद-उल-अज़हा में जल्दी की जाए और ईद-उल-फ़ित्र में ताख़ीर (देरी) की जाए, यह खुलासा में लिखा है। इमाम दो रकातें पढ़े और शुरू की تکبیر कहे, फिर 'सुब्हानकल्लाहुम्मा' पढ़े, फिर तीन تکبیریں कहे, फिर बुलंद आवाज़ से क़िरअत करे, फिर रुकूअ की تکبیر कहे। फिर जब दूसरी रकात के लिए खड़ा हो तो पहले क़िरअत पढ़े, फिर तीन बार تکبیر कहे और चौथी تکبیر पर रुकूअ करे। ईद की नमाज़ में ज़ायद तकबीरें छह हैं, तीन पहली रकात में और तीन दूसरी रकात में। और असल تکبیریں तीन हैं, एक शुरू की और दो रुकूअ की, इस प्रकार दोनों रकातों में नौ تکبیریں हुईं और दोनों क़िरअतों को मिला दे, यह रिवायत इब्ने मसूद की है और इसे हमारे असहाब (साथियों) ने अपनाया है, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है। और ज़ायद तकबीरों में हाथ उठाए और एक تکبیر से दूसरी تکبیر तक तीन बार तस्बीह कहने के बराबर

ख़ामोश रहे, यह तबीयीन में लिखा है। इस पर हमारे मशाईख़ ने फ़तवा दिया है, यह ग़याऩसिया में लिखा है। और तकबीरों के दरमियान हाथ छोड़ दे, बाँधे नहीं, यह ज़हीरिया में लिखा है।

फिर नमाज़ के बाद दो खुत्बे पढ़े, यह जौहरत-उन-नयरा में लिखा है, और उन दोनों के बीच थोड़ा बैठे(खफीफ जलसा), यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और जब मिंबर पर चढ़े तो हमारे मज़हब के अनुसार बैठे नहीं, जैसा कि शरह कंज़ में लिखा है। और ईद-उल-फ़ित्र के दिन खुत्बे में تکبیر, तस्बीह, 'ला इलाहा इल्लल्लाह', 'अल्हम्दुलिल्लाह' और नबी अलैहिस्सलाम पर दरूद पढ़े, यह तातारख़ानिया में लिखा है। और मुस्तहब यह है कि पहले खुत्बे में लगातार नौ تکبیریں पढ़े और दूसरे में सात, यह ज़ाहिदी में लिखा है। और खुत्बे में लोगों को सदक़ा-ए-फ़ित्र और उसके अहकाम की तालीम दे, और वे पाँच हैं: सदक़ा किस पर वाजिब है, किसके लिए वाजिब है, कितना वाजिब है और किन चीज़ों से अदा होगा, यह जौहरत-उन-नयरा में लिखा है। और ईद-उल-अज़हा में ख़तीब تکبیر कहे, सुब्हानअल्लाह पढ़े, वअज़ (उपदेश) दे और ज़ब्ह और क़ुर्बानी के अहकाम सिखाए, यह तातारख़ानिया में लिखा है। और तकबीरात-ए-तशरीक़ सिखाए, यह ज़ाद में लिखा है। जब इमाम खुत्बे में تکبیر पढ़े तो क़ौम (नमाज़ी) भी उसके साथ تکبیر पढ़े। और जब इमाम दरूद पढ़े तो सुनने वाले हुक्म की तामील के लिए अपने दिल में दरूद पढ़ें, और ख़ामोश रहना सुन्नत है, यह तातारख़ानिया में हुज्जह से नक़ल किया गया है। अगर ऐसे व्यक्ति के पीछे ईदैन की नमाज़ में इक़्तिदा की हो जिसके नज़दीक तकबीरों में रफ़ा यदैन (हाथ उठाना) नहीं है, तो मुक़्तदी रफ़ा यदैन कर लें, क्योंकि इस तरह के थोड़े से मतभेद से पैरवी (मुताबियत) में ख़लल नहीं पड़ता, यह ग़याऩसिया में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा ने 'जामे' में लिखा है कि अगर कोई...

(1: चार रकात, लेकिन इब्ने माजा की रिवायत में सुन्नत दो रकात है। अल-फ़तह। 2: फ़तवा दिया गया है कि हनफ़ी को चाहिए कि तकबीरों की ज़्यादती में इमाम की इक़्तिदा करे, चाहे वह शाफ़ई ही क्यों न हो। और अगर हाकिम हुक्म दे तो हनफ़ी इमाम भी उसी तरह पढ़े, तहक़ीक़ ऐनुल-हिदाया में है।)

صحیح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے فتاویٰ غرائب میں لکھا ہے اور چاہئے کہ عید گاہ کو اطمینان اور وقار کے ساتھ جائیں اور جن چیزوں کا دیکھنا جائز نہیں ان سے آنکھیں بند رکھیں یہ مضمرات میں لکھا ہے اور عید الاضحٰی کے روز راستہ میں جہر سے تکبیر کہے اور مصلے میں پہنچ کر ختم کر دے یہی اختیار کیا گیا ہے اور عید الفطر کے روز مختار مذہب امام ابو حنیفہ کا یہ ہے کہ جہر سے تکبیر نہ کہے اور یہی اختیار کیا گیا ہے یہ غیاثیہ میں لکھا ہے اور آہستہ تکبیر کہنا مستحب ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے جس پر جمعہ کی نماز واجب ہے اس پر عید کی نماز بھی واجب ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور خطبہ کے سوا جو جمعہ کی شرطیں ہیں عید کی شرطیں ہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے لیکن خطبہ عید کی نماز میں بعد نماز کے سنت ہے اور بغیر خطبہ کے عید کی نماز جائز ہے اور اگر نماز سے پہلے خطبہ پڑھیں تو جائز ہے اور مکروہ ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر خطبہ پہلے پڑھیں تو پھر نماز کا اعادہ نہ کریں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور عید کی نماز سے لوٹنے کے بعد گھر آکر چار رکعت ۱ــہ پڑھنا مستحب ہے یہ زاد میں لکھا ہے۔ اگر عید کی نماز سے پہلے فجر کی قضا پڑھے تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر فجر کی نماز نہ پڑھی ہو تو عید کی نماز جائز ہو جائے گی اور پرانی قضاؤں کا پڑھنا بھی عید سے پہلے جائز ہے لیکن بعد کو پڑھنا بہتر اور اولیٰ ہے یہ تاتارخانیہ میں حجتہ سے نقل کیا ہے عیدین کی نماز کا وقت سورج کے سفید ہونے سے زوال تک ہے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور یہی تبیین میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ عید الاضحی میں جلدی کی جائے اور عید الفطر میں تاخیر کی جائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ امام دو رکعتیں پڑھے اور شروع کی تکبیر کہے پھر سبحانک اللّٰہم پڑھے پھر تین تکبیر کہے پھر جہر سے قرأت کرے پھر رکوع کی تکبیر کہے پھر جب دوسری

رکعت کو کھڑا ہو تو اول قرأت پڑھے پھر تین بار تکبیر کہے اور چوتھی تکبیر پر رکوع کرے زائد تکبیریں عید کی نماز میں چھ ہیں تین پہلی رکعت میں تین دوسری رکعت میں اور اصلی تکبیریں تین ہیں ایک شروع کی دو رکوع کی پس دونوں رکعتوں میں نو تکبیریں ہوئیں اور دونوں قرأتوں کو ملا دے یہ روایت ابن مسعود کی ہے اور اس کو ہمارے اصحاب نے اخذ کیا ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور زائد تکبیروں میں ہاتھ اٹھائے اور ایک تکبیر سے دوسری تکبیر تک بقدر تین تسبیح کے خاموش رہے یہ تبیین میں لکھا ہے اس پر ہمارے مشائخ نے فتویٰ دیا ہے یہ غیاثیہ میں لکھا ہے اور تکبیروں کے درمیان میں ہاتھ چھوڑ دے باندھے نہیں یہ ظہیریہ میں لکھا ہے

پھر نماز کے بعد دو خطبے پڑھے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور ان دونوں میں خفیف جلسہ کرے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور جب منبر پر چڑھے تو ہمارے مذہب کے بموجب بیٹھے نہیں یعنی شرح کنز میں لکھا ہے اور عید الفطر کے روز خطبہ میں تکبیر اور تسبیح اور لا الہ الا اللہ اور الحمد للہ اور نبی علیہ السلام پر درود پڑھے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور مستحب یہ ہے کہ پہلے خطبہ میں پے در پے نو تکبیریں پڑھے اور دوسرے میں سات پڑھے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور خطبہ میں لوگوں کو صدقہ فطر اور اس کے احکام تعلیم کرے اور وہ پانچ ہیں کس پر صدقہ واجب ہوتا ہے اور کس کے واسطے واجب ہوتا ہے اور کس قدر واجب ہوتا ہے اور کسی چیز سے واجب ہوتا ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور عید اضحی میں خطیب تکبیر کہے اور سبحان اللہ پڑھے اور وعظ کہے اور ذبح اور قربانی کے احکام سکھائے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور تکبیرات تشریق سکھائے یہ زاد میں لکھا ہے جب امام خطبہ میں تکبیر پڑھے تو قوم بھی اس کے ساتھ تکبیر پڑھے اور جب امام درود پڑھے تو سننے والے حکم کی تعمیل کے لئے اپنے دل میں درود پڑھے اور خاموش رہنا سنت ہے یہ تاتارخانیہ میں حجتہ سے نقل کیا ہے اگر ایسے

شخص کے پیچھے عیدین کی نماز میں اقتدا کیا جس کے نزدیک تکبیروں میں رفع یدین نہیں ہے تو مقتدی رفع یدین کرلیں اس لئے کہ ایسی تھوڑی مخالفت سے متابعت میں خلل نہیں ہوتا یہ غیاثیہ میں لکھا ہے امام ابو حنیفہ نے جامع میں لکھا ہے کہ اگر کوئی

۱؎ چار رکعت ولیکن ابن ماجہ میں روایت مسنون دو رکعت ہے۔ الفتح ۲؎ فتویٰ دیا لیکن حنفی کو چاہئے کہ تکبیرات کی زیادتی میں امام کی اقتداء کرے اگرچہ وہ شافعی ہو اور اگر حاکم حکم دے تو حنفی امام بھی یونہی پڑھے اور تحقیق عین الہدایہ میں ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) | 391 | Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

If a person joins the Eid prayer with the Imam and the preferred method of Takbirs for this follower (muqtadi) follows Ibn Mas’ud (may Allah be pleased with him), but the Imam performs the Takbirs differently, the follower should follow the Imam. However, if the Imam says a Takbir that does not align with the school of any jurist, then he should not follow him; this is recorded in 'Al-Muhit'. But this ruling applies when one is close to the Imam and can hear the Takbirs from him. If one is far and hears only the sound, he should perform as many as he hears, even if they fall outside the sayings of the Companions, as there might have been an error in counting, or it is possible that the Takbir he missed was the Imam’s intended one; this is written in 'Badai'. Imam Muhammad (RA) stated in 'Al-Kabir' that if a person joins the first unit (rak'ah) of the Eid prayer while the Imam has already performed six Takbirs according to the school of Ibn Abbas (RA) and is reciting the Quran, and the person’s preferred school is that of Ibn Mas'ud (RA), then during the Imam’s recitation, he should perform the Takbirs according to his own school and follow the Imam in the second rak'ah; this is written in 'Tatar-Khaniya'. If a follower joins the Eid prayer while the Imam is in the bowing position (ruku), he should perform the opening Takbir (Takbir Tahrimah) while standing. If it is possible to catch the ruku after performing the Eid Takbirs while standing, he should do so according to his school. If catching the ruku is not possible, he should immediately go into ruku and engage in the Takbirs there according to the school of Imam Muhammad; this is written in 'Siraj al-Wahaj'. When performing Eid Takbirs in ruku, one should not raise their hands; this is recorded in 'Al-Kafi'. If the person has not finished the Takbirs and the Imam rises from ruku, he should also rise and follow the Imam, and the remaining Takbirs will be waived (saqit); this is written in 'Siraj al-Wahaj'. If he finds the Imam in the standing position after ruku (qawma), he should not say the Takbirs then, as he will perform the first rak'ah with its Takbirs at the end of his prayer. A 'Lahiq' (one who missed a middle portion) should say Takbirs according to the Imam’s school; for example, if someone started prayer with the Imam, fell asleep, and then woke up, he should say Takbirs according to the Imam’s opinion as he is behind the Imam. Conversely, a 'Masbuq' (one who missed the start) is not considered a follower of the Imam during his makeup prayer; this is written in 'Al-Kafi'. If one joins the Eid prayer when the Imam has finished the Tashahhud but not yet performed the final salutations (Salam), or has performed Salam but not yet the prostration of forgetfulness (Sajda Sahw), or has performed the Sajda Sahw but not the final Salam,

he should stand up and complete his prayer. Some scholars have said this is the opinion of Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), whereas according to Imam Muhammad, he has missed the Eid prayer, just as Friday prayer is missed in such a scenario according to his school. Some jurists have stated there is no disagreement in this ruling and it is the correct one; this is written in 'Zahiriyyah'. It is mentioned in 'Aftah' that the Takbir for ruku in Eid prayers is obligatory (Wajib) because it is part of the total Eid Takbirs, which are Wajib. In 'Manafi', it is stated that observing the wording 'Allahu Akbar' in the opening Takbir is Wajib, such that if one says 'Allahu Ajal' or 'Allahu Azam' instead, a Sajda Sahw becomes necessary, unlike in other prayers.

If the Imam forgets the Eid Takbirs and starts recitation, he should perform the Takbirs after the recitation or before rising from ruku; this is written in 'Tatar-Khaniya'. If for some reason the Eid-ul-Fitr prayer could not be performed on the designated day—for example, the moon was not sighted due to clouds and the Imam received news only after midday (zawal) the next day, or received news before zawal but at a time when people could not gather—or if the Eid prayer was performed and it was later realized it was done after zawal due to clouds, then the prayer should be performed the next day. After the second day, if the Imam has led the congregation and some individuals missed it, they should not perform it individually, whether the time has passed or not; this is written in 'Tabyin'. In the case of Eid-ul-Adha prayer, if an excuse arises on the day of Eid, it can be performed on the second or third day, but not after that. (1) Waived... Note: One should pause between two Takbirs for the duration of saying three 'tasbihs', but no specific dhikr is required.

एक व्यक्ति ईद की नमाज़ में इमाम के साथ शामिल हुआ और उस मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाले) की चुनी हुई तकबीरें इब्न मसूद रज़ियल्लाहु अन्हु के अनुसार हैं, और इमाम ने इसके अलावा किसी और तरह से तकबीर कही, तो वह इमाम का अनुसरण करे। लेकिन अगर इमाम ऐसी तकबीर कहे जो किसी भी फ़क़ीह (विधिवेत्ता) के मज़हब के अनुसार न हो, तो उस समय अनुसरण न करे; यह 'मुहीत' में लिखा है। लेकिन यह हुक्म उस समय है जब वह इमाम के करीब हो और तकबीरें सुन रहा हो, और यदि वह दूर हो और केवल आवाज़ सुन रहा हो, तो जितनी सुने उतनी अदा कर ले, चाहे वह सहाबा के कौल (कथन) से बाहर ही क्यों न हो जाए, क्योंकि संभव है कि तकबीर की गिनती में गलती हुई हो और यह भी मुमकिन है कि जो तकबीर उसने छोड़ दी, वही इमाम की तकबीर हो; यह 'बदाए' में लिखा है। इमाम मुहम्मद (रह.) ने 'कबीर' में कहा है कि यदि कोई व्यक्ति ईद की नमाज़ में इमाम के साथ पहली रक़अत में उस समय शामिल हुआ जब इमाम इब्न अब्बास (रजि.) के मज़हब के अनुसार छह तकबीरें कह चुका है और क़िरात (कुरान पाठ) कर रहा है, और उस व्यक्ति के नज़दीक चुनी हुई तकबीरें इब्न मसूद (रजि.) की हैं, तो वह उस रक़अत में इमाम की क़िरात की स्थिति में अपने मज़हब के अनुसार तकबीरें कहे और दूसरी रक़अत में इमाम का अनुसरण करे; यह 'तातार खानिया' में लिखा है। और अगर ईद की नमाज़ में मुक़्तदी उस समय पहुँचा जब इमाम रुकू में है, तो खड़े होकर नमाज़ शुरू करने की तकबीर (तहरीमा) कहे; फिर यदि खड़े होकर ईद की तकबीरें कहने के बाद रुकू मिल सकता है, तो ऐसा ही करे और अपने मज़हब के अनुसार तकबीरें कहे। और अगर रुकू नहीं मिल सकता, तो रुकू में चला जाए और इमाम मुहम्मद के मज़हब के अनुसार तकबीरें पढ़ने में व्यस्त हो जाए; यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। और जब ईद की तकबीरें रुकू में कहे, तो उनमें हाथ न उठाए; यह 'काफ़ी' में लिखा है। और अगर यह व्यक्ति पूरी तकबीरें नहीं कह पाया और इमाम ने रुकू से सिर उठा लिया, तो वह भी सिर उठा ले और इमाम का अनुसरण करे, और बाकी तकबीरें उससे साक़ित (माफ़/खत्म) हो जाएँगी; यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। और अगर इमाम को क़ौमा (रुकू के बाद खड़े होने की स्थिति) में पाया, तो उस समय तकबीरें न कहे, क्योंकि वह पहली रक़अत को तकबीरों के साथ अंत में अदा करेगा। 'लाहिक' इमाम के मज़हब के अनुसार तकबीर कहे, उदाहरण के तौर पर यदि किसी ने इमाम के साथ नमाज़ शुरू की और सो गया, फिर जागा, तो वह इमाम की राय के अनुसार तकबीरें कहे क्योंकि वह इमाम के पीछे(नमाज़ी) है, इसके विपरीत 'मसबूक' (जिसकी रक़अतें छूट गई हों) अपनी छूटी हुई नमाज़ में

इमाम का मुक़्तदी नहीं रहता; यह 'काफ़ी' में लिखा है। यदि ईद की नमाज़ में उस समय शामिल हुआ जब इमाम तशहुद पढ़ चुका हो और अभी सलाम नहीं फेरा हो, या सलाम फेर चुका हो और सहू का सजदा नहीं किया हो, या सजदा-ए-सहू कर चुका हो और सलाम नहीं फेरा हो, तो वह खड़ा होकर अपनी नमाज़ पढ़े। कुछ मशायख़ (विद्वानों) ने कहा है कि यह उल्लेख इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) का है, जबकि इमाम मुहम्मद के नज़दीक उसे ईद की नमाज़ नहीं मिली, जैसे कि उनके मज़हब के अनुसार ऐसी स्थिति में जुमा की नमाज़ नहीं मिलती। कुछ फ़क़ीहा ने कहा है कि इस हुक्म में कोई मतभेद नहीं है और यही सही है; यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। 'अफ़तह' में है कि ईदैन की नमाज़ में रुकू की तकबीर वाजिब (अनिवार्य) है क्योंकि वह ईद की तकबीरों का हिस्सा है और ईद की तकबीरें वाजिब हैं। 'मनाफ़े में है कि शुरू की तकबीर (तहरीमा) में 'अल्लाहु अकबर' शब्द का पालन वाजिब है, यहाँ तक कि यदि ईद की नमाज़ में 'अल्लाहु अकबर' के बदले 'अल्लाहू अजल' या 'अल्लाहू आज़म' कहा, तो सजदा-ए-सहू वाजिब होगा, जबकि अन्य नमाज़ों में यह हुक्म नहीं है।

अगर इमाम ईद की तकबीरें भूल गया और क़िरात शुरू कर दी, तो वह क़िरात के बाद तकबीरें कह ले या रुकू से सिर उठाने से पहले कह ले; यह 'तातार खानिया' में लिखा है। यदि किसी कारणवश ईद-उल-फ़ित्र की नमाज़ उस दिन अदा न हो सकी, उदाहरण के लिए बादलों के कारण चाँद नज़र नहीं आया और अगले दिन इमाम को ज़वाल (दोपहर ढलने) के बाद सूचना मिली, या ज़वाल से पहले ऐसे समय सूचना मिली कि बाकी समय में लोग इकट्ठा नहीं हो सकते, या ईद की नमाज़ जिस समय पढ़ी गई उस समय बादल थे और बाद में पता चला कि नमाज़ ज़वाल के बाद पढ़ी गई थी, तो दूसरे दिन नमाज़ पढ़ लें। दूसरे दिन के बाद यदि इमाम ने जमाअत से नमाज़ पढ़ ली और कुछ लोगों की छूट गई, तो अब वे उस नमाज़ को न पढ़ें, चाहे समय निकल गया हो या नहीं; यह 'तबईन' में लिखा है। और ईद-उल-अज़हा की नमाज़ में ईद के दिन कोई उज़्र (बहाना/बाधा) आ जाए, तो दूसरे और तीसरे दिन तक पढ़ सकते हैं, उसके बाद नहीं। (१) साक़ित... स्पष्ट हो कि दो तकबीरों के बीच तीन बार तस्बीह पढ़ने जितना रुकना चाहिए, लेकिन कुछ विशेष पढ़ना नहीं है।

شخص عید کی نماز میں امام کے ساتھ شامل ہوا اور اس شخص مقتدی کی مختار تکبیریں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی ہے اور امام نے اس کے سوا اور طرح تکبیر کہی تو امام کا اتباع کرے لیکن اگر امام ایسی تکبیر کہے کہ وہ فقہاء میں سے کسی کا مذہب نہ ہو تو اس وقت متابعت نہ کرے یہ محیط میں لکھا ہے لیکن یہ حکم اس وقت ہے کہ امام کے قریب ہو اور تکبیریں اس سے سنتا ہو اور اگر دور ہو اور تکبیروں سے تکبیر سنتا ہو جس قدر سنے سب ادا کرلے اگرچہ صحابہؓ کے قول سے خارج ہو جائے اس لئے کہ شاید تکبیر میں سے غلطی ہوئی ہو اور ممکن ہے کہ جو تکبیر اس نے چھوڑ دی امام کی تکبیر وہی ہو یہ بدائع میں لکھا ہے امام محمدؒ نے کبیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی شخص عید کی نماز میں امام کے ساتھ پہلی رکعت میں اس وقت داخل ہوا کہ امام ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مذہب کے بموجب چھ تکبیریں کہہ چکا ہے اور قرأت پڑھ رہا ہے اور اس شخص کے نزدیک مختار تکبیریں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی ہے تو اس رکعت میں امام کی قرأت کی حالت میں اپنے مذہب کے بموجب تکبیر کہے اور دوسری رکعت میں امام کا اتباع کرے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور اگر عید کی نماز میں مقتدی اس وقت پہنچا جب امام رکوع میں ہے تو کھڑے ہو کر نماز کی شروع کی تکبیر کہے پس اگر کھڑے ہو کر عید کی تکبیریں کہنے کے بعد رکوع مل سکتا ہے تو اس طرح عمل کرے اور اپنے مذہب کے بموجب تکبیریں کہے اور اگر رکوع نہیں مل سکتا تو رکوع کرے اور امام محمدؒ کے مذہب کے بموجب تکبیرات میں مشغول ہو یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور جب عید کی تکبیریں رکوع میں کہے تو ان میں ہاتھ نہ اٹھائے یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر یہ شخص پوری تکبیریں نہیں کہہ چکا اور امام نے رکوع سے سر اٹھالیا تو وہ بھی سر اٹھالے اور امام کی متابعت کرے اور باقی تکبیریں اس سے ساقط۱۸ ہو جائے

گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اگر امام کو قومہ میں پایا تو اس وقت تکبیریں نہ کہے اس واسطے کہ وہ پہلی رکعت کو مع تکبیروں کے آخر میں ادا کرے گا۔ اور لاحق امام کے مذہب کے بموجب تکبیر کہے مثلاً کسی شخص نے امام کے ساتھ نماز شروع کی اور سو گیا پھر بیدار ہوا تو امام کی رائے کے موافق تکبیریں کہے اس واسطے کہ وہ امام کے پیچھے ہے اور برخلاف اس کے مسبوق اپنی نماز میں امام کا مقتدی نہیں ہوتا یہ کافی میں لکھا ہے۔ اگر عید کی نماز میں اس وقت شریک ہوا کہ امام تشہد پڑھ چکا ہوا ابھی سلام نہیں پھیرا یا سلام پھیر چکا ہے ابھی سہو کا سجدہ نہیں کیا یا سہو کا سجدہ کر چکا ہے ابھی سلام نہیں پھیرا تو وہ کھڑا ہو کر اپنی نماز پڑھے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ جو ذکر ہوا یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو عید کی نماز نہیں ملتی جیسے کہ ان کے مذہب کے بموجب ایسی صورت میں جمعہ کی نماز نہیں ملتی اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس حکم میں خلاف نہیں یہی صحیح ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ افتح میں ہے کہ عیدین کی نماز میں رکوع کی تکبیر واجبات میں سے ہے اس لئے کہ وہ منجملہ عید کی تکبیروں کے ہے اور عید کی تکبیریں واجب ہیں اور منافع میں ہے کہ اس طرح شروع کی تکبیر میں لفظ اللہ اکبر کی رعایت واجب ہے یہاں تک کہ اگر عید کی نماز میں شروع کی تکبیر کے بدلے اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا تو سجدہ سہو کا واجب ہوگا اور نمازوں میں یہ حکم نہیں۔

اگر امام عید کی تکبیریں بھول گیا اور قرأت شروع کر دی تو وہ قرأت کے بعد تکبیریں کہہ لے یا رکوع میں سر اٹھانے سے پہلے کہہ لے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اگر کسی وجہ سے عید الفطر کی نماز اس روز ادا نہ ہوئی مثلاً ابر کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا اور دوسرے روز امام کو زوال کے بعد خبر ہوئی یا زوال سے پہلے ایسے وقت خبر ہوئی کہ جس قدر وقت باقی ہے اس وقت میں لوگ جمع نہیں ہو سکتے یا عید کی نماز جس وقت پڑھی اس وقت ابر تھا اور پھر معلوم ہوا کہ

زوال کے بعد نماز پڑھی گئی تو دوسرے دن نماز پڑھ لیں دوسرے دن کے بعد اگر امام نے جماعت سے نماز پڑھ لی اور بعض آدمیوں سے چھوٹ گئی تو اب وہ اس نماز کو نہ پڑھیں خواہ وقت نکل گیا ہو یا نہ نکلا ہو یہ تبیین میں لکھا ہے اور عید اضحیٰ کی نماز میں عید کے روز کوئی عذر ہو گیا تو دوسرے اور تیسرے دن تک پڑھ سکتے ہیں اس کے بعد نہیں ۱۔ ساقط۔۔ واضح ہو کہ دو تکبیر کے درمیان میں بقدر تین تسبیح کے ٹھہرے مگر کچھ ذکر نہیں ہے۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 The Book of Prayer (Kitab-us-Salat) 392

...can be read; this is mentioned in *Al-Jawhara al-Nayyira*. Furthermore, the excuse in Eid al-Fitr is to remove dislike, to the extent that if delayed until the third day without a valid excuse, the prayer is permissible but disliked. In Eid al-Adha, delaying the prayer to the second day is only permissible due to a valid excuse; if delayed to the second day without an excuse, the prayer will not be valid, as stated in *Al-Tabyin*. The time for prayer on the second day is the same as the first day, as mentioned in *Tatar-Khaniyya*. If the Imam led the Eid al-Fitr prayer and it was discovered before the sun's zenith (Zawal) after finishing the prayer that it was led without ablution (Wudu), the prayer must be repeated. If this is discovered after Zawal, the prayer should be repeated on the following day. If it is discovered after Zawal on the second day, then the prayer is not to be performed. If this occurs during Eid al-Adha and is discovered after Zawal on the day of Eid, and people have already performed their sacrifices, those sacrifices are valid, and people should come out for prayer on the second day. Similarly, if discovered on the second day, repeat the prayer before Zawal; if Zawal has already passed, perform it before Zawal on the following day. If discovered after Zawal on the third day, do not perform it. If it is known before Zawal on the day of sacrifice, an announcement should be made to everyone, and any sacrifice performed before knowing is valid, but sacrifice after knowing and before Zawal is not permissible; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If a funeral prayer is also present at the time of Eid prayer, the Eid prayer takes precedence, and the funeral prayer should be prioritized over the Eid sermon, as mentioned in *Al-Qunya* (1). The gathering of people on the Day of Arafah in some places to resemble those standing in Arafat is of no religious significance (2), as stated in *Al-Tabyin*.

Related Issues Regarding the Takbirs of the Days of Tashreeq

Concerning the Takbirs of Tashreeq, four things must be explained: first, the ruling of the Eid Takbirs; second, how many times and what should be recited; third, what are its conditions; fourth, what is its timing. The ruling is that they are obligatory (Wajib), and the method of recitation is to say once: "Allahu Akbar, Allahu Akbar, La ilaha illallahu wallahu Akbar, Allahu Akbar walillahil Hamd." The conditions are that the person be a resident (Muqeem), be in a city, and perform the obligatory prayer in congregation (Jama'at), as stated in *Al-Tabyin*. Being free and the presence of the Sultan (ruler) are not conditions according to the most authentic view of Imam Abu Hanifa, as mentioned in *Bahr al-Raiq*. The start of their time is after the Fajr prayer on the Day of Arafah, and the end time, according to the view of Imam Abu Yusuf and

Imam Muhammad, is until after the Asr prayer on the last day of Tashreeq; this is stated in *Al-Tabyin*. The fatwa and practice in all cities and ages follow their (3) view, as noted in *Al-Zahedi*. The Takbirs should be recited immediately after the Salam, to the extent that if one speaks or intentionally breaks Wudu, the Takbirs are voided, as stated in *Al-Tahdhib*. Do not recite Takbirs after the Witr prayer or after the Eid prayer. If a person forgets a prayer during the days of Tashreeq and remembers it during the Tashreeq days of the same year and performs it as Qada (makeup), he should recite the Takbir with it, as mentioned in *Al-Khulasa*. If prayers from before the days of Tashreeq are performed during the days of Tashreeq, do not recite the Takbir after them. Similarly, if a prayer from the days of Tashreeq is missed and made up on days other than Tashreeq or in the Tashreeq days of the following year, do not recite the Takbir after it. The Takbirs of Tashreeq also become obligatory for women and travelers by virtue of following the Imam; a woman should recite the Takbir quietly. The Takbirs are also obligatory (4) for a Masbuq (one who joined the congregation late), and he should recite them after completing his prayer. Even if the Imam omits the Takbirs, the follower (Muqtadi)...

(Footnotes) (1) *Al-Qunya* adopted this view, but *Al-Durr al-Mukhtar* states the opposite is more authentic. — *Ain al-Diraya* (2) It is not; however, it was later said to be permissible, but Imam Sarakhsi labeled it a prohibitively disliked (Makruh Tahrimi) and heinous innovation (Bid'ah); Ibn al-Humam favored this, and it is the correct view. (3) Both refers to the Sahibayn (Imams Abu Yusuf and Muhammad), whose view is practiced, as in *Al-Khulasa*, *Al-Tiqaya*, *Al-Qunya*, *Al-Muhit*, and *Al-Khani al-Kafi*, and similarly in *Al-Aini* and *Ain al-Hidaya*. Thus, no doubt remains that it is merely the view of *Al-Zahedi*, which is an unreliable book. (4) Wajib (Obligatory): In these issues, there is explicit mention of it being obligatory, although Ibn al-Humam preferred the view that it is Sunnah based on evidence. Details in *Ain al-Hidaya*.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द 1 किताबुस-सलात (नमाज़ का अध्याय) 392

...पढ़ सकते हैं, यह 'जौहरतुन-नय्यिरा' में लिखा है। फिर ईद-उल-फ़ित्र में उज्र (कारण) नापसंदगी दूर करने के लिए है, यहाँ तक कि यदि बिना किसी उज्र के इसके तीसरे दिन तक देरी की जाए, तो नमाज़ जायज़ हो जाएगी लेकिन बुरा है। और ईद-उल-अज़हा में दूसरे दिन नमाज़ केवल उज्र की वजह से जायज़ होती है, और यदि बिना किसी उज्र के दूसरे दिन तक नमाज़ में देरी करे, तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह 'तबीन' में लिखा है। दूसरे दिन भी नमाज़ का समय वही है जो पहले दिन था, यह 'तातार-खानिआ' में लिखा है। यदि इमाम ने ईद-उल-फ़ित्र की नमाज़ पढ़ा दी और नमाज़ से फ़ारिग होने के बाद ज़वाल (दोपहर) से पहले यह बात मालूम हुई कि बिना वुज़ू नमाज़ पढ़ाई थी, तो नमाज़ दोहराएँ। और यदि ज़वाल के बाद मालूम हुआ, तो दूसरे दिन नमाज़ दोहराएँ। और यदि दूसरे दिन ज़वाल के बाद मालूम हुआ, तो फिर वह नमाज़ न पढ़ें। और यदि ईद-उल-अज़हा में ऐसा हुआ और ईद के दिन ज़वाल के बाद मालूम हुआ और लोगों ने कुर्बानियाँ कर लीं, तो वे कुर्बानियाँ जायज़ हैं और दूसरे दिन लोग नमाज़ के लिए निकलें। इसी प्रकार यदि दूसरे दिन मालूम हो, तो ज़वाल से पहले-पहले नमाज़ दोहराएँ, और यदि ज़वाल हो चुका हो, तो उसके दूसरे दिन ज़वाल से पहले-पहले पढ़ लें। और यदि तीसरे दिन ज़वाल के बाद मालूम हुआ, तो फिर न पढ़ें। और यदि कुर्बानी के दिन ज़वाल से पहले-पहले भी मालूम हो गया, तो सब लोगों में नमाज़ की घोषणा कर दें और जिस व्यक्ति ने मालूम होने से पहले कुर्बानी कर ली है, उसकी कुर्बानी जायज़ है और मालूम होने के बाद ज़वाल तक कुर्बानी जायज़ नहीं है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि ईद की नमाज़ के समय जनाज़ा भी हाज़िर हो, तो ईद की नमाज़ को पहले पढ़ें, और ईद के ख़ुत्बे पर जनाज़े की नमाज़ को प्राथमिकता देंगे, यह 'क़ुनिया' (1) में लिखा है। और अराफ़ा के दिन जो कुछ स्थानों पर अराफ़ात में रुकने वालों के साथ समानता के लिए लोग इकट्ठा होते हैं, वह कोई (धार्मिक) चीज़ नहीं है (2), यह 'तबीन' में लिखा है।

इसी से सम्बंधित अय्याम-ए-तश्रीक की तकबीरों के मसले

तश्रीक की तकबीरों में चार चीज़ों का वर्णन आवश्यक है: पहला यह कि ईद की तकबीरों का क्या हुक्म है; दूसरा यह कि कितनी बार पढ़ें और क्या पढ़ें; तीसरा यह कि इसकी शर्तें क्या हैं; चौथा यह कि इसका समय क्या है। हुक्म यह है कि वे वाजिब (अनिवार्य) हैं, और उनके पढ़ने का तरीक़ा यह है कि एक बार पढ़ें: "अल्लाहु अकबर, अल्लाहु अकबर, ला इलाहा इल्लल्लाहु वल्लाहु अकबर, अल्लाहु अकबर वलिल्लाहिल हम्द"। और शर्तें ये हैं कि वह मुक़ीम (स्थानीय) हो और शहर में हो और फ़र्ज़

नमाज़ सुन्नत के अनुसार जमात से पढ़े, यह 'तबीन' में लिखा है। आज़ाद होना और सुल्तान (शासक) का होना इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक सबसे सही मत के अनुसार शर्त नहीं है, यह 'बहर-उर-रैक़' में लिखा है। इनका पहला समय अराफ़ा के दिन फ़ज्र की नमाज़ के बाद से है, और आख़िरी समय इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद के मत के अनुसार अय्याम-ए-तश्रीक के आख़िरी दिन असर की नमाज़ के बाद तक है, यह 'तबीन' में लिखा है। फ़तवा और अमल सभी शहरों और समयों में इन्हीं (3) दोनों के मत पर है, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। और चाहिए कि सलाम के तुरंत बाद तकबीरें कहे, यहाँ तक कि यदि बात की या जानबूझकर वुज़ू तोड़ दिया, तो तकबीरें साक़ित (रद्द) हो जाएँगी, यह 'तहज़ीब' में लिखा है। वित्र के बाद और ईद की नमाज़ के बाद तकबीरें न कहे। और यदि कोई व्यक्ति तश्रीक के दिनों में किसी समय नमाज़ भूल जाए और उसे उसी वर्ष के तश्रीक के दिनों में याद आए और वह क़ज़ा पढ़े, तो उसके साथ भी तकबीर कहे, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। और यदि तश्रीक के दिनों से पहले की नमाज़ें तश्रीक के दिनों में पढ़ी जाएँ तो उनके बाद तकबीर न पढ़े। इसी तरह यदि अय्याम-ए-तश्रीक की कोई नमाज़ क़ज़ा हो गई और उसे तश्रीक के अलावा अन्य दिनों में या अगले वर्ष के तश्रीक के दिनों में पढ़ा गया, तो उसके बाद तकबीरें न कहे। तश्रीक की तकबीरें इक़्तिदा (अनुसरण) के कारण महिला और मुसाफ़िर (यात्री) पर भी वाजिब हो जाती हैं; महिला तकबीर धीरे कहे। मसबूक़ (जो जमात में देर से शामिल हुआ) पर भी तकबीरें वाजिब (4) हैं और वह अपनी नमाज़ पूरी करने के बाद तकबीरें कहे। यदि इमाम ने तकबीरें छोड़ दी हैं, तब भी मुक़्तदी (पीछे नमाज़ पढ़ने वाला) तकबीरें...

(पाद-टिप्पणियाँ) (1) 'क़ुनिया' में यही मत लिया गया है लेकिन 'दुर्र-ए-मुख्तार' में कहा गया है कि सही इसके विपरीत है। - ऐन-उल-दराया (2) नहीं, फिर कहा गया कि अनुमति है और इमाम सरख़सी ने इसे मकरूह-ए-तहरीमी और घृणित नवाचार (बिदअत) ठहराया है, यही इब्न अल-हुमाम को पसंद है और यही सही है। (3) दोनों अर्थात साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ़ और मुहम्मद) के मत पर अमल हो रहा है, जैसा कि 'ख़ुलासा', 'तिक़ाया', 'क़ुनिया', 'मुहीत', और 'ख़ानी अल-काफ़ी' में है, और वैसा ही 'ऐनी' और 'ऐन अल-हिदाया' में है। अब यह संदेह नहीं रहा कि यह केवल 'ज़ाहेदी' का मत है जो अविश्वसनीय पुस्तक है। (4) वाजिब: इन मसलों में वाजिब होने का स्पष्ट वर्णन है, हालाँकि इब्न अल-हुमाम ने प्रमाणों के आधार पर सुन्नत होने को प्राथमिकता दी है। - ऐन अल-हिदाया में पूर्ण विवरण है।

پڑھ سکتے یہ جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے۔ پھر عذر عید الفطر میں کراہت کے دور کرنے کے لئے ہے یہاں تک کہ اگر بلا عذر اس کے تیسرے دن تاخیر کریں تو نماز جائز ہو جائے گی لیکن برا ہے اور عید الاضحیٰ میں دوسرے دن نماز صرف عذر کی وجہ سے جائز ہوتی ہے اور اگر بغیر عذر دوسرے دن تک نماز میں تاخیر کرے تو نماز جائز نہ ہو گی یہ تبیین میں لکھا ہے اور دوسرے دن بھی نماز کا وقت وہی ہے جو پہلے روز تھا یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اگر امام نے عید الفطر کی نماز پڑھادی اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد زوال سے پہلے یہ بات معلوم ہوئی کہ بے وضو نماز پڑھائی تھی تو نماز کا اعادہ کریں اور اگر زوال کے بعد معلوم ہوا تو دوسرے دن نماز کا اعادہ کریں اور اگر دوسرے دن زوال کے بعد معلوم ہوا تو پھر وہ نماز نہ پڑھیں اور اگر عید الاضحیٰ میں ایسا ہوا اور عید اضحیٰ کے روز زوال کے بعد معلوم ہوا اور لوگوں نے قربانیاں کرلیں تو وہ قربانیاں جائز ہیں اور دوسرے روز لوگ نماز کے واسطے نکلیں اس طرح اگر دوسرے روز معلوم ہو تو زوال سے پہلے پہلے نماز کا اعادہ کریں اور اگر زوال ہو چکا تو اس کے دوسرے روز زوال سے پہلے پہلے پڑھ لیں اور اگر تیسرے دن زوال کے بعد معلوم ہوا تو پھر نہ پڑھیں اور اگر قربانی کے دن زوال سے پہلے پہلے بھی معلوم ہو گیا تو سب آدمیوں میں نماز کی منادی کر دیں اور جس شخص نے معلوم ہونے سے پہلے قربانی ذبح کر لی ہے اس کی قربانی جائز ہے اور معلوم ہونے کے بعد زوال تک قربانی جائز نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اگر عید کی نماز کے وقت جنازہ بھی حاضر ہو تو عید کی نماز کو مقدم کریں اور عید کے خطبہ پر جنازہ کی نماز کو مقدم کریں گے یہ قنیہ (۱) میں لکھا ہے اور عرفہ کے روز جو بعض مقاموں

میں عرفات میں وقوف کرنے والوں میں مشابہت کے لئے لوگ جمع ہوتے ہیں وہ کچھ چیز (۲) نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے۔

اسی سے ملتے ہوئے ایام تشریق کی تکبیروں کے مسئلے

تشریق کی تکبیروں میں چار چیزوں کا بیان ضروری ہے اول یہ کہ عید کی تکبیروں کا کیا حکم ہے دوسرے یہ کہ کتنی بار پڑھیں اور کیا پڑھیں تیسرے یہ کہ اس کی شرطیں کیا ہیں چوتھے یہ کہ اس کا وقت کیا ہے حکم ان کا یہ ہے کہ وہ واجب ہیں اور قاعدہ ان کے پڑھنے کا یہ ہے کہ ایک بار اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد پڑھیں اور شرطیں اس کی یہ ہیں کہ مقیم ہو اور شہر میں اور فرض نماز جماعت مستحبہ سے پڑھے یہ تبیین میں لکھا ہے آزاد ہونا اور سلطان امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بموجب اصح قول کے شرط نہیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اول وقت ان کا عرفہ کے روز فجر کی نماز کے بعد سے ہے اور آخر وقت وہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے بموجب ایام تشریق کے آخر روز عصر کی نماز کے بعد تک ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور فتویٰ اور عمل سب شہروں میں اور سب زمانوں میں انہیں (۳) دونوں کے قول پر ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور چاہے کہ سلام کے متصل ہی تکبیریں کہے یہاں تک کہ اگر کلام کیا یا عمداً احدث کیا تو تکبیریں ساقط ہو جائیں گی یہ تہذیب میں لکھا ہے اور وتر کے بعد اور عید کی نماز کے بعد تکبیریں نہ کہے اور اگر کوئی شخص تشریق کے دنوں میں کسی وقت نماز بھول جائے اور اس کو اسی سال کی تشریق کے دنوں میں یاد آئے اور قضا پڑھے تو اس کے ساتھ بھی تکبیر کہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر تشریق کے دنوں سے پہلے کی نمازیں تشریق کے دنوں میں پڑھے تو ان کے بعد تکبیر نہ پڑھے اور اسی طرح اگر ایام تشریق میں کوئی نماز قضا ہو گئی اور اس کی تشریق کے سوا اور دنوں میں قضا پڑھی یا سال آئندہ کی تشریق کے دنوں میں قضا پڑھی تو اس کے بعد تکبیریں نہ کہے اور تشریق کی تکبیریں اقتدا کی وجہ سے عورت اور

مسافر پر بھی واجب ہو جاتی ہیں عورت تکبیر آہستہ کہے مسبوق پر بھی تکبیریں واجب (۴) ہوتی ہیں اور وہ اپنی نماز پوری کرنے کے بعد تکبیریں کہے اگر امام نے تکبیریں چھوڑ دی ہیں تو بھی مقتدی تکبیریں...

(حواشی) (۱) قنیہ میں یہی قول لیا لیکن درمختار میں کہا کہ اصح اس کے برعکس ہے۔ عین الدارایہ (۲) نہیں پھر کہا گیا کہ جواز ہے اور امام سرخسی نے اس کو مکروہ تحریمی و شنیع بدعت ٹھہرایا یہی ابن الہمام کو پسند ہے اور یہی صحیح ہے۔ (۳) دونوں یعنی صاحبین کے قول پر عمل چل رہا ہے کذا فی الخلاصہ والتقایۃ و القنیہ والمحیط والخانی الکافی کذا فی العینی و عین الہدایہ پس یہ شبہ نہ رہا کہ خالی زاہدی کا قول ہے جو غیر معتبر کتاب ہے۔ (۴) واجب: ان مسائل میں وجوب کی تصریح ہے اور ابن الہمام نے دلیل سے سنت ہونے کو ترجیح دی و تمامہ فی عین الہدایہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (393) Kitab al-Salah (Book of Prayer)

...say it, and the follower (muqtadi) should wait for the Imam until an action occurs from the Imam that breaks the sequence of Takbirs. These are the matters after which building upon the prayer is not permissible, such as leaving the mosque, intentionally nullifying one's ablution (hadath), or speaking. This is written in 'al-Tabyin'. If the Imam experiences hadath after the Salam but before the Takbir, the most correct view is that he should say the Takbir and not leave for purification; this is written in 'al-Khulasa'.

Inhar-e-Mawar-e-Bab Regarding the Solar Eclipse Prayer (Salat al-Kusuf)

The solar eclipse prayer is Sunnah, as recorded in 'al-Dhakhira'. It is an agreed-upon ruling that it should be performed in congregation. There is a difference of opinion among our scholars regarding the method of its performance. Our scholars state that one should pray two rak'ahs, with one bowing (ruku') and two prostrations in each rak'ah, just like any other prayer. One may recite as much as they wish, as stated in 'al-Muhit'. However, it is better (afdal) to lengthen the recitation in both, as recorded in 'al-Kafi'. After the prayer, one should remain supplicating (making dua) until the sun fully reappears, as noted in 'Siraj al-Wahaj'. Both lengthening the recitation while shortening the dua, or lengthening the dua while shortening the prayer, are permissible. If one shortens one, they should lengthen the other; this is written in 'al-Jawhara al-Nayyira'. This prayer in congregation should be led by the same Imam who leads the Friday (Jumu'ah) prayer. Shams al-A'imma al-Halwani stated that if the Jumu'ah Imam is not present, people should pray individually in their own mosques. However, if the main Imam who leads Jumu'ah and Eid prayers gives permission for a congregation, then it is permissible for a congregation to be held and for the local Imam to lead. According to Imam Abu Hanifa, the recitation in the solar eclipse prayer should not be loud (jahr); this is in 'al-Muhit' and is the correct view according to 'al-Mudmarat'. There is no sermon (khutbah) in this prayer, which is our school's position as stated in 'al-Muhit'. It is preferable to perform this prayer in an Eidgah or a congregational mosque (Jami' Masjid), though it is permissible elsewhere. If performed individually at home, it is permissible. Even if people do not pray and only make supplications (dua) together, it is permissible, according to 'Khazanat al-Muftin'.

The Imam should not ascend the pulpit for the supplication, as noted in 'Tatar-Khaniya'. During the dua, the Imam has the choice to face the Qibla while sitting or

standing, or to face the congregation while they say 'Ameen'. Shams al-A'imma al-Halwani stated that the latter is better. Supporting oneself with a staff or against a wall while standing for dua is also better, according to 'al-Muhit'. If the prayer was not performed and the sun becomes clear, then do not pray. If the sun partially clears but part remains eclipsed, it is permissible to start the prayer. If the sun sets while still eclipsed, stop the dua and proceed with the Maghrib prayer. If a funeral prayer (Janaza) coincides with the eclipse prayer, perform the funeral prayer first. If the eclipse occurs during a time when prayer is prohibited, do not pray; this is written in 'al-Jawhara al-Nayyira'. Similar rulings apply to the lunar eclipse (Khusuf): pray two rak'ahs separately, as recorded in 'al-Muhit al-Sarakhsi'. If terrifying or distressing events occur, such as a severe storm, unrelenting rain or snow, or if the sky turns red, or darkness occurs during the day, or an epidemic spreads—as in 'al-Sirajiyya'—or an earthquake or a thunderbolt...

---

1. Congregation is Sunnah and better (afdal) in it according to 'Dhakhira', and praying individually is also permissible according to 'Muhit' and 'Jawhara'. There is no Adhan, but the call "As-Salatu Jami'ah" (the prayer is gathering) etc. should be made so that people assemble. 12
2. It is researched in 'Bain al-Hidaya' that congregation is not Sunnah according to Abu Hanifa and Malik, but is Sunnah according to Shafi'i and Ahmad, and the reconciliation is better. Be clear that a sermon (khutbah) is not customary for a solar eclipse. 12

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द 1 (393) किताब अल-सलात

...कहे और मुक्तदी इमाम का उस वक्त तक इंतज़ार करे कि इमाम से कोई ऐसी हरकत वाक़े हो जिससे तकबीरें मुन्क़ते' (टूट) हो जाएँ और वो उमूर (बातें) वो हैं जिनके बाद नमाज़ की बिना जायज़ नहीं रहती जैसे मस्जिद से निकल जाना और जानबूझकर हदस (वज़ू तोड़ना) करना और कलाम करना, यह 'तबीईन' में लिखा है। अगर इमाम को सलाम के बाद तकबीर से पहले हदस हो जाए तो सही यह है कि वो तकबीर कहे, पाकी के लिए न जाए, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

इन्हार-ए-मवारबाब सूर्य ग्रहण की नमाज़ के बयान में

सूर्य ग्रहण की नमाज़ सुन्नत है, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। इज्मा (आम सहमति) के साथ यह हुक्म है कि वह जमाअत से अदा की जाए और इसके अदा करने के तरीक़े में इख़्तिलाफ़ (मतभेद) है। हमारे उलमा ने कहा है कि दो रकअतें पढ़े और हर रकअत में एक रुकू और दो सज्दे करे जैसे आम नमाज़ पढ़ता है, और जिस क़दर चाहे उसमें क़िरात पढ़े, यह 'मुहीत' में लिखा है। और अफ़ज़ल यह है कि दोनों में क़िरात लंबी करे, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और नमाज़ के बाद सूरज के साफ़ होने तक दुआ माँगता रहे, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। क़िरात लंबी करना और दुआ संक्षिप्त करना, या दुआ लंबी करना और नमाज़ संक्षिप्त करना दोनों जायज़ हैं। अगर एक में कमी करे तो दूसरे में तवील (लंबा) करे, यह 'जौहरा-ए-नय्यारा' में लिखा है। और इस नमाज़ को जमाअत से वही इमाम पढ़ाए जो जुमा पढ़ाता है। शम्स अल-अइम्मा हलवानी ने कहा है कि अगर जुमा का इमाम मौजूद न हो, तो लोग अलग-अलग अपनी-अपनी मस्जिदों में नमाज़ पढ़ लें। लेकिन अगर बड़े इमाम ने, जो जुमा और ईदैन पढ़ाता हो, उनको जमाअत की इजाज़त दे दी हो, तो उस वक्त जायज़ है कि जमाअत से नमाज़ पढ़ें और मोहल्ले का इमाम इमामत करे। सूर्य ग्रहण की नमाज़ में इमाम अबू हनीफ़ा के कौल के अनुसार क़िरात ज़ोर से न करें, यह 'मुहीत' में लिखा है और यही सही कौल है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। इस नमाज़ में खुतबा नहीं है और हमारा मज़हब यही है, यह 'मुहीत' में लिखा है। यह नमाज़ ईदगाह या जामे मस्जिद में पढ़े, अगर कहीं और पढ़ें तो जायज़ है, और पहले दोनों स्थानों में पढ़ना अफ़ज़ल है। अगर यह नमाज़ अलग-अलग अपने घरों में पढ़ लें तो जायज़ है और अगर सब जमा होकर नमाज़ न पढ़ें सिर्फ दुआ माँग लें तो भी जायज़ है, यह 'ख़ज़ाना-तुल-मुफ़्तीन' में लिखा है।

इमाम दुआ के लिए मिम्बर पर न चढ़े, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है। इस दुआ में इमाम को अधिकार है कि चाहे क़िबला की तरफ़ बैठ कर दुआ माँगे या खड़ा होकर दुआ माँगे, चाहे लोगों की तरफ़ मुतवज्जह होकर दुआ माँगे और लोग आमीन कहते रहें। शम्स अल-अइम्मा हलवानी ने कहा है कि यही बेहतर है। अगर अपने असा (लाठी) या दीवार पर सहारा देकर खड़ा होकर दुआ माँगे तो यह भी बेहतर है, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर ग्रहण के समय नमाज़ न पढ़ी यहाँ तक कि सूरज साफ़ हो गया तो फिर नमाज़ न पढ़ें। और अगर कुछ साफ़ हो गया और कुछ ग्रहण में है तो नमाज़ शुरू करना जायज़ है। और अगर ग्रहण की स्थिति में सूरज डूब गया तो दुआ रोक दें और मगरिब की नमाज़ में मशगूल हों। और ग्रहण के साथ जनाज़ा भी जमा हो जाए तो पहले जनाज़े की नमाज़ पढ़ें। और अगर ऐसे समय में ग्रहण हो जिसमें नमाज़ पढ़ना मना है, तो नमाज़ न पढ़ें, यह 'जौहरा-ए-नय्यारा' में लिखा है। इससे मिलते हुए चाँद ग्रहण के मसले: चाँद ग्रहण में दो रकअतें अलग-अलग पढ़ें, यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। अगर डरावने बादल या परेशान करने वाली स्थितियाँ पैदा हों जैसे बहुत तेज़ आँधी हो या बारिश या बर्फ़बारी न रुके या आसमान लाल हो जाए या दिन में अंधेरा छा जाए या कोई महामारी फैल जाए—जैसा कि 'सिराजिया' में है—या भूकंप आए या बिजली गिरे...

---

1. जमाअत इसमें सुन्नत और अफ़ज़ल है जैसा 'ज़ख़ीरा' में है, और अकेले भी जायज़ है जैसा 'मुहीत' और 'जौहरा' में है। अज़ान नहीं है लेकिन 'अस्सलातुल जामिआ' (प्रार्थना सभा के लिए एकत्र हों) पुकार दें ताकि लोग जमा हो जाएँ। १२
2. 'बैन अल-हिदाया' में तहक़ीक़ की गई कि जमाअत सुन्नत नहीं है इमाम अबू हनीफ़ा और मालिक के अनुसार, और सुन्नत है इमाम शाफ़ेई और अहमद के अनुसार, और मेल-जोल ज़्यादा बेहतर है। और स्पष्ट हो कि ग्रहण के लिए खुतबा मामूल (नियम) नहीं है। १२

کہے اور مقتدی امام کا اس وقت تک انتظار کرے کہ امام سے کوئی ایسی حرکت واقع ہو کہ جس سے تکبیریں منقطع ہو جائیں اور وہ امور وہ ہیں کہ جن کے بعد نماز کی بنا جائز نہیں رہتی ہیں جیسے مسجد سے نکل جانا اور عمد احد ث کرنا اور کلام کرنا یہ تبیین میں لکھا ہے اگر امام کو سلام کے بعد تکبیر سے پہلے حدث ہو جائے تو اصح یہ ہے کہ وہ تکبیر کہے طہارت کے واسطے نہ جائے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

انہار مواربا ب سورج گہن کی نماز کے بیان میں

سورج گہن کی نماز سنت ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے بالاجماع یہ حکم ہے کہ وہ جماعت سے ادا کی جائے اور اس کے ادا کرنے کی صورت میں اختلاف ہے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ دو رکعتیں پڑھے اور ہر رکعت میں ایک رکعت اور دو سجدے کرے جیسے نماز پڑھتا ہے اور جس قدر چاہے اس میں قرآت پڑھے یہ محیط میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ دونوں میں قرآت طویل کرے یہ کافی میں لکھا ہے اور نماز کے بعد آفتاب کے کھل جانے تک دعا مانگتار ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور قرآت میں تطویل کرنا دعا میں تخفیف کرنا یا دعا میں تطویل کرنا اور نماز میں تخفیف کرنا دونوں جائز ہیں اگر ایک میں تخفیف کرے تو دوسرے میں تطویل کرے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور اس نماز کو جماعت سے وہی امام پڑھا ہے جو جمعہ پڑھاتا ہے شمس الائمہ حلوانی نے کہا ہے کہ اگر جمعہ کا امام موجود نہ ہو تو لوگ جدا جدا اپنی اپنی مسجدوں میں نماز پڑھ لیں لیکن اگر بڑے امام نے جو جمعہ وعیدین پڑھاتا ہو ان کو جماعت کی اجازت دیدی ہو تو اس وقت جائز ہے کہ جماعت سے نماز پڑھیں اور محلہ کا امام امامت کرے سورج گہن کی نماز

میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب قرآت جہر سے نہ کریں یہ محیط میں لکھا ہے اور صحیح یہی قول ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اس نماز میں خطبہ نہیں ہے اور ہمارا مذہب یہی ہے یہ محیط میں لکھا ہے یہ نماز عید گاہ یا جامع مسجد میں پڑھے اگر کہیں اور پڑھیں تو جائز ہے اور پہلے دونوں مقاموں میں پڑھنا افضل ہے اگر یہ نماز جدا جدا اپنے گھروں میں پڑھ لیں تو جائز ہے اور اگر سب جمع ہو کر نماز نہ پڑھیں صرف دعا مانگ لیں تو بھی جائز ہے یہ خزانہ المفتین میں لکھا ہے۔

امام دعا کے واسطے منبر پر نہ چڑھے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اس دعا میں امام کو اختیار ہے کہ چاہے قبلہ کی طرف کو بیٹھ کر دعا مانگے او کھڑا ہو کر دعا مانگے خواہ قوم کی طرف متوجہ ہو کر دعا مانگے اور قوم کے لوگ آمین کہتے رہیں شمس الائمہ حلوانی نے کہا ہے کہ یہی بہتر ہے اگر اپنے عصا یا مکان پر سہارا دیکر کھڑا ہو کر دعا مانگے تو یہ بھی بہتر ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر گہن کے وقت نماز نہ پڑھی یہاں تک کہ آفتاب کھل گیا تو پھر نماز نہ پڑھیں اور اگر کچھ کھل گیا اور کچھ گہن میں ہے تو نماز شروع کرنا جائز ہے اور اگر گہن کی حالت میں آفتاب برابر آ گیا تو بھی نماز پڑھیں اور کسوف کی حالت میں غروب ہو گیا تو دعا موقوف کریں اور مغرب کی نماز میں مشغول ہوں اور کسوف کے ساتھ جنازہ بھی جمع ہو جائے تو اول جنازہ کی نماز پڑھیں اور اگر ایسے وقت میں کسوف ہو کہ جن اوقات میں نماز پڑھنا منع ہے تو نماز نہ پڑھیں یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اس سے ملتے ہوئے چاند گہن کے مسئلے چاند گہن میں دو رکعتیں علیحدہ علیحدہ پڑھیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر ہولناک بادل پریشان کرنے والے امور حادث ہوں مثلاً آندھی بہت سخت ہو یا بارش یا برف گرنا موقوف نہ ہو یا آسمان سرخ ہو جائے یا دن میں تاریکی ہو جائے یا کوئی مرض عام ہو جائے کذا فی السراجیہ یا زلزلے یا صاعقہ پیدا

لے جماعت اس میں سنت وافضل ہے الف ذخیرہ اور تنہا بھی جائز ہے الحیطلا جوہرۃ الخ اذان نہیں لیکن الصلوٰۃ جامعۃ وغیرہ پکار دیں تا کہ لوگ جمع ہو جائیں ۱۲ سلہ بین الہدایہ میں تحقیق کیا کہ جماعت سنت نہیں بقول ابو حنیفہ ومالک اور سنت ہے بقول شافعی واحمد اور توفیق اجود ہے اور واضح ہو کہ کسوف کے واسطے خطبہ معمول نہیں ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) (394) Kitab al-Salat (Book of Prayer)

...occur, or stars begin to fall, or a terrifying light suddenly appears in the night, or fear of an enemy prevails, or similar calamities occur, then perform two units (Rakat) of prayer in the same manner. This is written in 'Tabyin', and in 'Badai' it is mentioned that they should pray in their respective homes; this is recorded in 'Bahr al-Ra'iq'.

Nineteenth Chapter

Regarding the Description of the Prayer for Rain (Istisqa)

Imam Abu Hanifa (RA) stated that the prayer alongside Istisqa ^1 is not a Sunnah; this is written in 'Hidayah'. It also does not include a sermon (Khutbah), but rather involves supplication (Dua) and seeking forgiveness (Istighfar). If people pray individually, there is no harm; this is recorded in 'Zakhirah'. According to Imam Abu Hanifa (RA), turning the cloak (chadar lautana) is also not required; this is mentioned in 'Tabyin'. However, according to Imam Muhammad (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the Imam should go out for the prayer, perform two units, and recite aloud (jahr) in both; this is written in 'Muzmirat'. It is preferable to recite Surah Al-A'la in the first Rakat and Surah Al-Ghashiyah in the second; this is mentioned in 'Ayni Sharh Hidayah'. After the prayer, he should deliver two sermons, sitting on the ground facing the people, not sitting on a pulpit (minbar), and he should sit briefly between the two sermons. If he wishes, he may deliver only one sermon, calling upon Allah and glorifying Him (Tasbih), seeking forgiveness for Muslim men and women, while leaning on his bow. After delivering a portion of the sermon, he should turn his cloak; this is written in 'Muzmirat'. The rule for turning the cloak is that if it is square, the top part should be moved to the bottom and vice versa. If it is circular, the right side should be moved to the left and vice versa. However, the general public should not turn their cloaks; this is written in 'Kafi', 'Muhit', and 'Siraj al-Wahaj'. In 'Tuhfah', it is mentioned that when the Imam finishes the sermon, he should turn his back to the congregation, face the Qibla, then turn his cloak, and then engage in the supplication for rain while standing. The congregation should remain seated facing the Qibla during the sermon and supplication. Then the Imam should supplicate and seek forgiveness for the Muslims, and everyone should renew their repentance and seek forgiveness. During the supplication, it is better if the Imam raises both hands towards the sky, or if he does not raise his hands, he should point with his index finger. Similarly, other people should also raise their hands because spreading the hands in supplication is Sunnah; this is written in 'Muzmirat'. Everyone must remain

silent during the Istisqa sermon; this is mentioned in 'Muhit'. It is recommended (Mustahab) for the Imam to go out for the Istisqa prayer for three consecutive days; this is written in 'Zad', and nothing more than this is narrated. A pulpit should not be taken, and they should go on foot, wearing old or patched clothes, showing humility, submission, and lowliness before Allah with bowed heads. Before going out each day, they should offer charity; this is written in 'Zahiriyya'. In 'Tajrid', it is mentioned that if the Imam commands the people to go out, or if they go out without his specific permission, it is permissible. Protected non-Muslim subjects (Dhimmis) should not go out with the Muslims; this is recorded in 'Tatarkhaniyya'. However, if they go to their places of worship or the wilderness for their own buying and selling, they should not be prevented; this is written in 'Ayni Sharh'. Istisqa is performed where there are no ponds, canals, or wells for drinking water, for animals, or for irrigating fields, or if they exist but are insufficient. If there are adequate ponds, wells, and canals, they should not go out for the Istisqa prayer because it is meant for times of extreme necessity and need; this is written in 'Muhit'.

^1 Sunnah: Meaning Ayni said it might be recommended (Mustahab) or permissible (Jaiz), but in 'Tuhfah' it says if the Imam leads the congregation or gives the command, then it is a congregation. In 'Mukhtar', it is said that the congregation is permissible.

फतावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) (394) किताबुल सलात (नमाज़ की किताब)

हों या सितारे टूटने लगें या रात में अचानक डरावनी रोशनी हो जाए या दुश्मन का डर हावी हो या इस किस्म के और हादसे पैदा हों तो भी इसी तरह दो रकात नमाज़ पढ़ें, यह 'तबीईन' में लिखा है और 'बदाइ' में है कि अपने-अपने घरों में नमाज़ पढ़ें, यह 'बहरुल राइक' में लिखा है।

उन्नीसवाँ अध्याय

इस्तिसक़ा (वर्षा के लिए प्रार्थना) की नमाज़ के वर्णन में

इमाम अबू हनीफा (रह.) ने कहा है कि इस्तिसक़ा के साथ ^१ नमाज़ सुन्नत नहीं है, यह 'हिदाया' में लिखा है और इसमें खुतबा भी नहीं है लेकिन दुआ और इस्तिगफार (क्षमा याचना) है और अगर अलग-अलग नमाज़ पढ़ लें तो कोई हर्ज नहीं, यह 'ज़खीरा' में लिखा है। इमाम अबू हनीफा (रह.) के निकट इसमें चादर पलटना भी नहीं है, यह 'तबीईन' में लिखा है। इमाम मुहम्मद (रह.) और इमाम अबू यूसुफ (रह.) के निकट इमाम नमाज़ के लिए निकले और दो रकात नमाज़ पढ़े और दोनों में ज़ोर से (जहर के साथ) क़िरात करे, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। बेहतर यह है कि पहली रकात में 'सब्बिहिस्मा रब्बिकल आला' और दूसरी रकात में 'हल अताका हदीसुल गाशिया' पढ़े, यह 'ऐनी शर्ह हिदाया' में लिखा है। नमाज़ के बाद दो खुतबे पढ़े और ज़मीन पर बैठकर लोगों की तरफ मुखातिब होकर मिम्बर पर न बैठे और दोनों खुतबों के बीच बैठे(जलसा करे)। अगर चाहे तो एक ही खुतबा पढ़े और अल्लाह को पुकारे और तस्बीह पढ़े और मुसलमान पुरुषों और महिलाओं के लिए मगफिरत (क्षमा) की दुआ माँगे और अपनी कमान पर सहारा लिए रहे। जब थोड़ा सा खुतबा पढ़ चुके तो अपनी चादर को पलट दे, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। चादर पलटने का नियम यह है कि अगर वह चौकोर हो तो ऊपर का हिस्सा नीचे और नीचे का हिस्सा ऊपर करे और अगर गोल हो तो दाहिनी तरफ को बाईं तरफ और बाईं तरफ को दाहिनी तरफ कर दे, लेकिन आम लोग अपनी चादरों को न पलटें, यह 'काफ़ी', 'मुहीत' और 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। 'तुहफ़ा' में है कि जब इमाम खुतबे से फारिग हो जाए तो जमात वालों की तरफ पीठ करके किबला की ओर रुख करे, फिर अपनी चादर पलटे, फिर खड़ा होकर इस्तिसक़ा की दुआ में मशगूल हो और जमात के लोग खुतबे और दुआ के समय किबला की तरफ मुँह किए बैठे रहें। फिर इमाम दुआ माँगे और मुसलमानों के लिए मगफिरत तलब करे और सब लोग नए सिरे से तौबा करें और मगफिरत चाहें। फिर दुआ के समय इमाम अगर अपने दोनों हाथ आसमान की तरफ उठाए तो बेहतर है और अगर हाथ न उठाए तो शहादत की उँगली से इशारा

करे तो भी बेहतर है। इसी तरह अन्य लोग भी अपने हाथ उठाएं क्योंकि दुआ में हाथ फैलाना सुन्नत है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। इस्तिसक़ा के खुतबे के समय सब लोग खामोश रहें, यह 'मुहीत' में लिखा है। मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि इमाम लगातार तीन दिन तक इस्तिसक़ा की नमाज़ के लिए जाए, यह 'ज़ाद' में लिखा है, इससे अधिक वर्णित नहीं है। मिम्बर न ले जाए और पैदल जाएं और पुराने या पैबंद लगे कपड़े पहनें और अल्लाह के सामने विनम्रता, आजिज़ी और तवाज़ो के साथ सिर झुकाए हुए जाएं। हर दिन निकलने से पहले सदक़ा करें, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। 'तजरीद' में है कि अगर इमाम ने निकलने का हुक्म दिया हो या उसके बिना अनुमति के निकलें तो जायज़ है। मुसलमानों के साथ गैर-मुस्लिम (ज़िम्मी) न निकलें, यह 'तातारखानिया' में लिखा है। और अगर वे अपने लिए खरीद-बिक्री के लिए अपने इबादतगाहों या जंगल की तरफ जाएं तो उन्हें न रोकें, यह 'ऐनी शर्ह' में लिखा है। इस्तिसक़ा वहाँ होता है जहाँ तालाब, नहरें और कुएँ न हों जिनसे पानी पिया जा सके या जानवरों को पिलाया जा सके या खेतों की सिंचाई की जा सके, या हों लेकिन काफी न हों। अगर वहाँ पर्याप्त तालाब, कुएँ और नहरें हों तो इस्तिसक़ा की नमाज़ के लिए न निकलें क्योंकि यह अत्यंत आवश्यकता और हाजत के समय होता है, यह 'मुहीत' में लिखा है।

^१ सुन्नत यानी ऐनी ने कहा कि शायद मुस्तहब या जायज़ हो, बल्कि 'तुहफ़ा' में है कि अगर इमाम ने जमात पढ़ाई या हुक्म दिया तो जमात है। 'मुख्तार' में कहा कि जमात जायज़ है।

ہوں یا ستارے چھوٹنے لگیں یا رات میں یکا یک ہولناک روشنی ہو جائے یا دشمن کا خوف غالب ہو یا اس قسم کے اور حوادث پیدا ہوں تو بھی اس طرح دو رکعت نماز پڑھیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور بدائع میں ہے کہ اپنے اپنے گھروں میں نماز پڑھیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔

انیسواں باب

استسقا کی نماز کے بیان میں

امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ استسقا کے ساتھ ۱۸ نماز سنت نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اس میں خطبہ بھی نہیں لیکن دعا اور استغفار ہے اور اگر جدا جدا نماز پڑھ لیں تو مضائقہ نہیں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں چادر لوٹانا بھی نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام نماز کے واسطے نکلے اور دو رکعت نماز پڑھے اور دونوں میں جہر سے قرأت کرے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سبح اسم ربک الاعلیٰ اور دوسری رکعت میں ھل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھے یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے اور نماز کے بعد دو خطبے پڑھے اور زمین پر بیٹھ کر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر منبر پر نہ بیٹھے اور دونوں خطبوں کے درمیان جلسہ کرے اور اگر چاہے ایک ہی خطبہ پڑھے اور اللہ کو پکارے اور تسبیح پڑھے اور مسلمان مردوں اور عورتوں کے واسطے مغفرت کی دعا مانگے اور اپنی کمان پر سہارا دیے رہے اور جب تھوڑا سا خطبہ پڑھ چکے تو اپنی چادر کو لوٹا دے یہ مضمرات میں لکھا ہے چادر لوٹانے کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ مربع ہو تو اوپر کی جانب نیچے اور نیچے کی جانب اوپر کرے اور اگر مدور ہو تو داہنی جانب بائیں طرف کر دے اور بائیں

جانب داہنی طرف کر دے لیکن قوم کے لوگ اپنی چادروں کو نہ لوٹا دیں یہ کافی اور محیط اور سراج الوہاج میں لکھا ہے اور تحفہ میں ہے کہ جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو جماعت والوں کو پشت کر کے قبلہ کی طرف متوجہ ہو پھر اپنی چادر لوٹا دے پھر کھڑا ہو کر استسقا کی دعا میں مشغول ہو اور جماعت کے لوگ خطبہ اور دعا کے وقت قبلہ کی طرف منہ کئے بیٹھے رہیں پھر امام دعا مانگے اور مسلمانوں کے واسطے مغفرت طلب کرے اور سب لوگ از سر نو توبہ کریں اور مغفرت طلب کریں پھر امام دعا کے وقت اگر دونوں ہاتھ اپنے آسمان کی طرف اٹھائے تو بہتر ہے اور اگر ہاتھ نہ اٹھائے انگشت شہادت سے اشارہ کرے تو بھی بہتر ہے اور اس طرح اور لوگ بھی اپنے ہاتھ اٹھائیں اس لئے کہ دعا میں ہاتھ پھیلانا سنت ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور استسقا کے خطبہ کے وقت سب لوگ خاموش رہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور مستحب یہ ہے کہ امام برابر تین دن تک استسقا کی نماز کو جائے یہ زاد میں لکھا ہے اس سے زیادہ منقول نہیں اور منبر نہ لے جائے اور پیادہ پا جائیں اور پرانے کپڑے پہنیں یا پیوند لگے ہوئے اور اللہ کے سامنے انکسار اور عاجزی اور تواضع کرتے ہوئے اور سروں کو جھکائے ہوئے جائیں پھر ہر روز نکلنے سے پہلے صدقہ مقدم کریں پھر جائیں یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے اور تجرید میں ہے کہ اگر امام نے نکلنے کو اور لوگوں کے نکلنے کا حکم کرے اور اگر اس کے بغیر اذن نکلیں تو جائز ہے مسلمانوں کے ساتھ ذمی نہ نکلیں یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے۔ اور اگر وہ اپنے آپ پر خرید و فروخت کے لئے اپنے معبدوں کو یا جنگل کو جائیں تو ان کو منع نہ کریں یہ عینی شرح میں لکھا ہے اور استسقا وہاں ہوتا ہے جہاں تالاب اور نہریں اور ایسے کنویں نہ ہوں جس سے پانی پئیں اور جانوروں کو پلا دیں اور کھیتوں کو پانی دیں یا ہوں مگر کافی نہ ہوں اگر اس کے پاس تالاب اور کنویں اور نہریں ہوں تو استسقا کی نماز کے واسطے نہ نکلیں اس لئے کہ وہ شدت ضرورت اور حاجت کے وقت ہوتا ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔

۱۸ سنت یعنی عینی نے کہا کہ شاید مستحب یا جائز ہو بلکہ تحفہ میں ہے کہ اگر امام نے جماعت پڑھائی یا حکم دیا تو جماعت ہے ۱۲ مختار میں کہا کہ جماعت جائز ہے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri, Vol (1), Page 395, Kitab-us-Salah

Twentieth Chapter

Regarding the Explanation of Salat al-Khawf (Prayer of Fear)

There is no disagreement that Salat al-Khawf was legislated during the time of the Prophet (peace be upon him). After him, according to the opinions of Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), its legislation remains valid in the same manner, and this is the correct view. This is documented in *Zad*. When fear is intense, the Imam should divide the congregation into two groups: one group should face the enemy while the other group stands behind the Imam; this is written in *Quduri*. Intense fear is defined as when the enemy is visible and there is a threat that if the entire congregation becomes occupied with prayer, the enemy will attack; this is mentioned in *Jauharat-un-Nayyira*. If some soldiers go out, suspecting the enemy, and perform Salat al-Khawf, and then the enemy appears, the prayer is valid. However, if the reality is contrary to their suspicion (no enemy appears), the prayer is invalid. But if the mistake in judgment is realized after one group has finished their prayer at their post but before they have left their ranks, then according to the principle of *Istihsan* (juristic preference), it is permissible to continue based on that prayer; this is written in *Fath al-Qadeer*. This entire ruling applies to the congregation; the Imam's prayer is valid in every circumstance because nothing in his regard invalidates the prayer; this is in *Bahr-ur-Raiq*. The procedure for Salat al-Khawf is that if the Imam and all the members of the congregation are travelers (*musafir*), and if the congregation does not dispute about praying behind him, then it is preferable for the Imam to divide them into two groups. He should command one group to stand against the enemy and lead the other group in the full prayer. Then he should appoint someone from the group facing the enemy to lead them in the full prayer. However, if every party wants to pray behind the same Imam and a dispute arises, the Imam should divide the congregation into two groups. He should lead one group in one unit (*rak'ah*) while the other group faces the enemy. Then this first group should go to face the enemy, and the second group should come. The Imam remains seated, waiting for them, then leads them in one *rak'ah*, recites *tashahhud*, and performs *salam*. The congregation behind him should not perform *salam* with him but should go to face the enemy. Then the first group should return to their place of prayer and perform one *rak'ah* without recitation (*qira'at*). After completing one *rak'ah*, they should sit for the duration of *tashahhud* (*qa'dah*), perform *salam*, and go to face the enemy. Then the second group should come to their place of prayer and

perform their *rak'ah* with recitation. If both the Imam and the congregation are residents (*muqim*) and the prayer consists of four *rak'ahs*, the Imam should lead one group in two *rak'ahs* and sit for the duration of *tashahhud*. Then this group should go to face the enemy, and the second group should come. The Imam remains seated waiting for them, leads them in two *rak'ahs*, recites *tashahhud*, and performs *salam*. The second group should not perform *salam* with him but should go to face the enemy. Then the first group should come and pray without recitation. If the Imam is a resident and the congregation consists of travelers, or some residents and some travelers, the ruling is the same as when everyone is a resident. If the Imam is a traveler and the congregation consists of residents, he should lead one group in one *rak'ah*, then they go to face the enemy. Then he leads the second group in one *rak'ah* and performs *salam*. Thereafter, the first group comes and performs three *rak'ahs* without recitation because they were part of the prayer from the beginning. Once they finish, they go to face the enemy, and the second group comes to their place to perform their three *rak'ahs*; they should recite *Al-Hamd* (Surah Fatiha) and another Surah in the first *rak'ah* because they are *masbuq* (latecomers), and only *Al-Hamd* in the final two *rak'ahs*. If the Imam is a traveler and some of the congregation are residents and some are travelers, the Imam leads the first group in one *rak'ah*, then they go to face the enemy...

---

1. "Fear" here refers to the danger of the enemy attacking suddenly during Jihad while the prayer is in progress.

फ़तावा-ए-आलमगीरी, जिल्द (1), 395, किताब-उस-सलात

बीसवां बाब

सलत अल-खौफ़ (भय की नमाज़) के बयान में

इसमें कोई विवाद नहीं है कि सलत अल-खौफ़ नबी (सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम) के समय में शरीयत का हिस्सा थी। उनके बाद, इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) के कथनानुसार इसकी वैधता इसी प्रकार है, और यही सही मत है। यह 'ज़ाद' में उल्लेखित है। जब अत्यधिक भय हो, तो इमाम समूह (जमात) को दो भागों में विभाजित कर दे: एक समूह शत्रु का सामना करे और दूसरा इमाम के पीछे नमाज़ पढ़े। यह 'क़ुदूरी' में लिखा है। अत्यधिक भय की स्थिति वह है जब शत्रु सामने दिखाई दे रहा हो और यह आशंका हो कि यदि पूरी जमात नमाज़ में व्यस्त हो गई, तो शत्रु आक्रमण कर देगा; यह 'जौहरतुन नैयरा' में लिखा है। यदि कुछ सैनिक बाहर निकलें और शत्रु का अनुमान लगाकर सलत अल-खौफ़ पढ़ें, और फिर शत्रु प्रकट हो जाए, तो उनकी नमाज़ वैध होगी। लेकिन यदि स्थिति इसके विपरीत हो (शत्रु न हो), तो नमाज़ वैध नहीं होगी। हालांकि, यदि अनुमान की गलती तब पता चले जब एक समूह अपनी नमाज़ पूरी करके वापस लौट आया हो लेकिन अभी तक पंक्तियों (सफ़ों) से बाहर न निकला हो, तो 'इस्तिहसान' (न्यायशास्त्रीय प्राथमिकता) के अनुसार उसी नमाज़ को जारी रखना वैध है; यह 'फ़तह अल-क़दीर' में लिखा है। यह सारा नियम अनुयायियों (मुक्तदी) के लिए है; इमाम की नमाज़ हर स्थिति में वैध है क्योंकि उसके लिए नमाज़ को अमान्य करने वाला कोई कारक नहीं है; यह 'बह्र अर-रायिक' में है। सलत अल-खौफ़ की विधि यह है कि यदि इमाम और अनुयायी सभी यात्री (मुसाफ़िर) हों, और यदि अनुयायी इमाम के पीछे नमाज़ पढ़ने पर विवाद न करें, तो इमाम के लिए उत्तम यह है कि वह समूह को दो भागों में बांटे: एक शत्रु का सामना करे और दूसरे के साथ पूरी नमाज़ पढ़ ले। फिर वह शत्रु का सामना करने वाले समूह में से किसी को शेष नमाज़ का नेतृत्व करने का आदेश दे। यदि प्रत्येक समूह उसी इमाम के साथ नमाज़ पढ़ना चाहता है और विवाद उत्पन्न हो, तो इमाम को समूह के दो भाग करने चाहिए। वह एक समूह के साथ एक रकअत पढ़े जबकि दूसरा शत्रु का सामना करे। फिर यह पहला समूह शत्रु के पास जाए और दूसरा समूह आए। इमाम बैठा रहे और उनके आने की प्रतीक्षा करे, फिर उनके साथ एक रकअत पढ़े, तशहुद पढ़े और सलाम फेरे। इमाम के पीछे वाले लोग उसके साथ सलाम न फेरें बल्कि शत्रु का सामना करने जाएं। फिर पहला समूह अपनी नमाज़ के स्थान पर वापस आए और कुरान के पाठ (किराअत) के बिना एक रकअत पूरी करे। एक रकअत के बाद, वे तशहुद की अवधि के लिए बैठें(क़ादा), सलाम फेरें और

शत्रु का सामना करने जाएं। इसके बाद दूसरा समूह अपनी नमाज़ के स्थान पर आए और किराअत के साथ एक रकअत पढ़े। यदि इमाम और अनुयायी दोनों निवासी (मुक़ीम) हों और नमाज़ चार रकअतों की हो, तो इमाम एक समूह के साथ दो रकअतें पढ़े और तशहुद की अवधि के लिए बैठे। फिर यह समूह शत्रु के पास जाए और दूसरा समूह आए। इमाम उनके आने की प्रतीक्षा करे, उनके साथ दो रकअतें पढ़े, तशहुद पढ़े और सलाम फेरे। दूसरा समूह उसके साथ सलाम न फेरे बल्कि शत्रु का सामना करने जाए। फिर पहला समूह आए और बिना किराअत के अपनी नमाज़ पूरी करे। यदि इमाम निवासी हो और अनुयायी यात्री हों, या कुछ निवासी और कुछ यात्री हों, तो नियम वही है जो सभी के निवासी होने पर होता है। यदि इमाम यात्री हो और अनुयायी निवासी हों, तो इमाम एक समूह के साथ एक रकअत पढ़े, फिर वे शत्रु के पास जाएं। फिर वह दूसरे समूह के साथ एक रकअत पढ़े और सलाम फेरे। इसके बाद पहला समूह आए और बिना किराअत के तीन रकअतें पढ़े, क्योंकि वे आरंभ से नमाज़ में सम्मिलित थे। जब वे पूरी कर लें, तो शत्रु के पास जाएं और दूसरा समूह आकर अपनी तीन रकअतें पढ़े; वे पहली रकअत में अल-हम्द (सूरह फ़ातिहा) और एक अन्य सूरा पढ़ें क्योंकि वे 'मसबूक' (बाद में जुड़ने वाले) हैं, और अंतिम दो रकअतों में केवल अल-हम्द पढ़ें। यदि इमाम यात्री हो और अनुयायियों में कुछ निवासी और कुछ यात्री हों, तो इमाम पहले समूह के साथ एक रकअत पढ़े और फिर वे शत्रु का सामना करने जाएं..

---

1. खौफ़ से तात्पर्य जिहाद के दौरान नमाज़ की स्थिति में अचानक शत्रु के आक्रमण के खतरे से है।

بیسواں باب

صلوٰۃ الخوف کے بیان میں

اس میں خلاف نہیں ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مشروع تھی اور بعد ان کے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے بموجب اس کی مشروعیت اس طرح ہوتی ہے یہی صحیح ہے یہ زاد میں لکھا ہے جب بہت خوف ہو تو امام جماعت کے دو گروہ کرے ایک گروہ دشمن کی طرف متوجہ رہے اور ایک گروہ امام کے پیچھے ہو یہ قدوری میں لکھا ہے اور بہت خوف ہونے کی صورت یہ ہے کہ دشمن ایسا سامنے ہو کہ اس کو دیکھتے ہوں اور یہ خوف ہو کہ اگر سب جماعت میں مشغول ہونگے تو دشمن حملہ کریگا یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور کچھ سپاہی نکلیں اور دشمن کا گمان کریں اور صلوٰۃ الخوف پڑھیں پھر اگر دشمن ظاہر ہوا تو وہ نماز جائز ہو گی اور اگر اس کے خلاف ظاہر ہوا تو جائز نہ ہوگی لیکن اگر غلطی گمان کی اس وقت معلوم ہوئی جب ایک گروہ اپنی جہت پر نماز پڑھ کر پھر لیکن ابھی صفوں سے باہر نہیں نکلے تو بحکم استحسان اسی پر بنا کرنا جائز ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور یہ سارا حکم قوم کے واسطے ہے امام کی نماز ہر حالت میں جائز ہے اس لئے کہ اس کے حق میں کوئی چیز مفسد صلوٰۃ نہیں یہ بحرالرائق میں ہے صلوٰۃ الخوف کی کیفیت یہ ہے کہ اگر امام اور قوم کے لوگ سب مسافر ہوں پس اگر قوم اس کے پیچھے نماز پڑھنے میں جھگڑا نہ کرے تو امام کے واسطے افضل یہ ہے کہ قوم کے دو گروہ کرے اور ایک گروہ کو یہ حکم کرے کہ دشمن کے مقابلہ میں کھڑے ہوں اور دوسرے گروہ کے ساتھ پوری نماز پڑھ لے پھر جو گروہ دشمن کے مقابلہ میں ہے اس میں کسی

شخص کو حکم کرے کہ امامت کر کے اس گروہ کو پوری نماز پڑھا دے اور اگر ہر فریق اسی امام کے ساتھ پڑھنا چاہتا ہے اور جھگڑا ہو تو قوم کے دو گروہ کرے ایک دشمن کے مقابلہ میں کھڑا ہو اور ایک گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے پھر یہ گروہ دشمن کے مقابلہ میں جائے اور دوسرا گروہ جو دشمن کے مقابلہ میں ہے آئے اور امام اتنی دیر تک بیٹھا ہو ان کا منتظر رہے پھر ان کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر تشہد پڑھے اور سلام پھیرے جماعت کے لوگ جو اس کے پیچھے ہیں اس کے ساتھ سلام نہ پھیریں اور دشمن کے مقابلہ پر جائیں پھر پہلا گروہ اپنی نماز کی جگہ پر آئے اور ایک رکعت بغیر قرآت پڑھے اور جب ایک رکعت پڑھ چکے تو بقدر تشہد قعدہ کر کے سلام پھیرے اور دشمن کے مقابلہ پر جائے پھر دوسرا گروہ اپنی نماز کی جگہ پر آئے اور رکعت قرآت کے ساتھ پڑھے اور اگر امام اور قوم دونوں مقیم ہوں اور نماز چار رکعتوں کی ہو تو ایک گروہ کے ساتھ دورکعتیں پڑھ کر بقدر تشہد قعدہ کرے پھر یہ گروہ دشمن کے مقابلہ پر چلا جائے اور دوسرا گروہ جو دشمن کے مقابلہ پر وہ آئے اور امام بیٹھا ہوا ان کے آنے کا منتظر رہے پھر ان کے ساتھ دو رکعتیں پڑھے پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیرے اور اس کے ساتھ دوسرا گروہ سلام نہ پھیرے اور دشمن کے مقابلہ پر چلا جائے پھر پہلے گروہ کے لوگ آئیں اور بغیر قرآت کے ساتھ پڑھیں اور اگر مقیم ہو اور جماعت کے لوگ مسافر ہوں یا بعضے مقیم ہوں اور بعضے مسافر ہوں تو حکم وہی ہے جو سب کے مقیم ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور اگر امام مسافر ہو اور قوم کے لوگ مقیم ہوں تو ایک گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے پھر دشمن کے مقابلہ پر چلے جائیں پھر دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور سلام پھیرے پھر پہلا گروہ آئے اور تین رکعت بغیر قرآت پڑھیں اس لئے کہ وہ اول سے نماز میں شریک تھے پھر جب وہ اپنی نماز پوری کر چکیں تو دشمن کے مقابلہ پر چلے جائیں اور دوسرا گروہ اپنی نماز کی جگہ پر آئے اور وہ تین رکعتیں پڑھیں پہلی رکعت میں الحمد اور سورت پڑھیں اس لئے کہ وہ مسبوق ہیں اور اخیر کی دو

رکعتوں میں صرف الحمد پڑھیں اور اگر امام مسافر ہو اور قوم کے لوگ بعضے مقیم ہوں و بعضے مسافر تو امام پہلے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے پھر وہ دشمن کے مقابلہ پر چلے

۱۔ الخوف مراد خوف سے یہ کہ جہاد میں اچانک نماز کی حالت میں دشمنوں کے ہجوم کرنے کا خطرہ ہو ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | 396 | Kitab al-Salat (Book of Prayer)

The first group should leave and the second group should come, and the Imam should perform one rak'at with them. Consequently, for a follower who is a traveler (Musafir) behind the Imam, only one rak'at remains in his prayer, whereas for a resident (Muqim), three rak'ats remain. Then, they should go to face the enemy, and the first group should return to the Imam. The traveler among them should perform one rak'at without recitation (Qira'at) because he joined from the beginning. The resident, according to the dominant narration, should perform three rak'ats without recitation.

When the first group completes their prayer, they should move to face the enemy, and the second group should return to their place of prayer. Whoever among them is a traveler should perform one rak'at with recitation because he is a 'Masbuq' (one who missed part of the congregation). The resident should perform three rak'ats: the first with 'Al-Hamd' (Surah Al-Fatiha) and another Surah, and the final two with only 'Al-Hamd' according to all narrations. There is no difference whether the enemy is towards the Qibla or any other direction; this is recorded in 'Al-Muhit'.

If a person joins the second group, the rules of that group will apply to him. However, if he has already finished his obligatory prayer and then joins, the rules of the second group will not apply. This is mentioned in 'Muhit al-Sarakhsi'.

In the Maghrib prayer, the Imam should perform two rak'ats with the first group and one rak'at with the second. If by mistake only one rak'at was performed with the first group and two with the second, everyone's prayer becomes invalid (Fasid).

The fear of an enemy is considered equal to the fear of a wild beast. Prayer is not shortened (Qasr) solely due to fear; however, walking during prayer becomes permissible under these circumstances, as stated in 'Al-Mudmarat'. One should not engage in actual combat (Qital) while in the state of prayer; if one fights, the prayer is invalidated as combat is not part of the acts of prayer. Similarly, if one mounts a horse while turning during prayer, it becomes invalid, regardless of whether they turned from the Qibla towards the enemy or vice versa. One should not pray while swimming in a river or while running on foot, as noted in 'Al-Mudmarat', even if running out of fear of the enemy.

वे (पहला समूह) चले जाएँ और दूसरा समूह आए और इमाम उनके साथ एक रकअत पढ़े। अतः जो इमाम के पीछे मुसाफ़िर (यात्री) था उसकी नमाज़ में केवल एक रकअत शेष है और जो मुक़ीम (निवासी) था उसकी नमाज़ में तीन रकअतें शेष हैं। फिर वे शत्रु के मुक़ाबले पर चले जाएँ और पहला समूह इमाम के पास आए। जो मुसाफ़िर है, वह एक रकअत बिना किरात (कुरान पाठ) के पढ़ ले क्योंकि उसे आरंभ से नमाज़ मिली थी, और जो मुक़ीम हो वह प्रसिद्ध रिवायत के अनुसार तीन रकअतें बिना किरात के पढ़े।

जब पहला समूह अपनी नमाज़ पूरी कर चुके तो शत्रु के सामने हो जाए और दूसरा समूह अपनी नमाज़ की जगह पर आए। उनमें से जो मुसाफ़िर हो वह एक रकअत किरात के साथ पढ़े क्योंकि वह मसबूक (बाद में जुड़ने वाला) है। और जो मुक़ीम हो वह तीन रकअतें पढ़े; पहली रकअत अल-हम्द (सूरतुल फ़ातिहा) और सूरह के साथ पढ़े और अंतिम दो रकअतें सभी रिवायतों के अनुसार केवल अल-हम्द के साथ पढ़े। इसमें कोई अंतर नहीं है कि शत्रु क़िब्ला की ओर हो या किसी अन्य ओर, यह 'अल-मुहीत' में लिखा है।

यदि कोई व्यक्ति दूसरे पक्ष में शामिल हो जाए, तो उस पर उसी पक्ष का नियम लागू होगा। परन्तु यदि वह अपनी नमाज़ पूरी कर चुका है और उसके बाद शामिल हुआ है, तो उस पर दूसरे पक्ष का नियम लागू नहीं होगा। यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है।

मग़रिब की नमाज़ में पहले समूह के साथ दो रकअतें पढ़े और दूसरे समूह के साथ एक रकअत पढ़े। यदि गलती से पहले समूह के साथ एक रकअत पढ़ी और वे चले गए, और दूसरे समूह के साथ दो रकअतें पढ़ीं, तो सभी की नमाज़ अमान्य (फ़ासिद) हो जाएगी।

शत्रु का भय और जंगली जानवर का भय बराबर माना गया है। भय के कारण नमाज़ में कसर (छोटा करना) नहीं होता, लेकिन नमाज़ की स्थिति में चलना जायज़ हो जाता है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। नमाज़ की स्थिति में शत्रु से युद्ध (क़िताल) न करें, यदि युद्ध करेंगे तो नमाज़ बाटल (शून्य) हो जाएगी क्योंकि युद्ध करना नमाज़ के कार्यों में से नहीं है। इसी प्रकार यदि कोई मुड़ते समय घोड़े पर सवार होगा तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी, चाहे वह क़िब्ला की ओर से शत्रु की ओर मुड़ा हो या इसके विपरीत। नदी में तैरते हुए या पैदल भागते हुए नमाज़ न पढ़े, यह भी 'मुज़मरात' में दर्ज है।

جائیں اور دوسرا گروہ آئے اور امام ان کے ساتھ ایک رکعت پڑھے پس جو امام کے پیچھے مسافر تھا اس کی نماز میں صرف ایک رکعت باقی ہے اور جو مقیم تھا اس کی نماز میں تین رکعت باقی ہیں پھر وہ دشمن کے مقابلہ پر چلے جائیں اور پہلا گروہ امام کے پاس آئے اور جو مسافر ہے وہ ایک رکعت بغیر قرأت پڑھ لے اس لئے کہ اس کو اوّل سے نماز ملی تھی اور جو مقیم ہو وہ ظاہر روایت کے بموجب تین رکعتیں بغیر قرأت کے پڑھے اور جب پہلا گروہ اپنی نماز پوری کر چکے تو دشمن کے مقابلہ ہو جائے اور دوسرا گروہ اپنی نماز کی جگہ پر آئے اور جو ان میں سے مسافر ہو وہ ایک رکعت قرأت کے ساتھ پڑھے اس لئے کہ وہ مسبوق ہے اور جو مقیم ہو وہ تین رکعتیں پڑھے پہلی رکعت الحمد اور سورۃ کے ساتھ پڑھے اور اخیر کی دو رکعتیں سب روایتوں کے بموجب صرف الحمد پڑھے اور اس میں فرق نہیں ہے کہ دشمن قبلہ کی طرف ہو یا اور طرف ہو یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر پہلے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی پھر وہ چلے گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور وہ چلے گئے پھر پہلے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور وہ چلے گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور وہ چلے گئے تو سب کی نماز فاسد ہوگئی اور اصل اس میں یہ ہے کہ نماز سے ایسے وقت میں پھیرنا کہ جب پھرنے کا موقع نہ ہو مفسد صلوۃ ہے اور اس کے موقع پر اس کو چھوڑ دینا مفسد نہیں پس اس قاعدے کے بموجب اگر قوم کے چار گروہ کرے اور ہر گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے تو پہلے اور تیسرے گروہ کی نماز فاسد ہوگئی اور دوسرے اور چوتھے گروہ کی نماز صحیح ہوگی اور اگر دوسرا گروہ لوٹ کر تیسری اور چوتھی رکعت بغیر قرأت پڑھے پھر پہلی رکعت قرأت سے پڑھے پھر چوتھا گروہ آکر تین رکعتیں قرأت سے پڑھیں اور ایک رکعت الحمد اور سورۃ سے پڑھیں پھر قعدہ

کریں پھر کھڑے ہوں اور دوسری رکعت الحمد اور سورۃ سے پڑھیں اور قعدہ نہ کریں پھر تیسری رکعت صرف الحمد سے پڑھیں اور کچھ نہ پڑھیں اور قعدہ کریں اور سلام پھردیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور جو شخص دوسرے فریق میں داخل ہو جائے اس کا حکم دوسرے فریق کا ہو جائے گا لیکن جب وہ اپنے ذمہ کی نماز سے فارغ ہو لیا ہے اور اس کے بعد داخل ہوا تو دوسرے فریق کا حکم نہ ہوگا پس اگر امام نے ظہر کی دو رکعتیں پہلے گروہ کے ساتھ پڑھیں اور سب لوگ چلے گئے مگر ایک شخص اس وقت تک باقی رہا کہ امام نے دوسرے گروہ کے ساتھ نماز پڑھی پھر وہ شخص چلا گیا اس کی نماز پوری ہوگئی اس لئے کہ اگر چہ وہ دوسرے گروہ میں داخل ہوا لیکن ان میں سے نہیں ہو گیا کیونکہ اپنے ذمہ کی نماز سے فارغ ہو لیا تھا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور مغرب کی نماز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھے اور دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور اگر غلطی سے پہلے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی پھر وہ چلے گئے اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں تو سب کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر پہلے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی پھر وہ چلے گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی پھر وہ چلے گئے پھر پہلے گروہ کے ساتھ تیسری رکعت پڑھی تو پہلے گروہ کی نماز فاسد ہوگئی اور دوسرے گروہ کی نماز جائز ہوگئی اور وہ اپنی دور رکعتیں پڑھیں ایک بغیر قرأت کے پڑھیں اور دوسرے قرأت سے پڑھیں اور اگر مغرب میں ان کے تین گروہ بنائے اور ہر گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے تو پہلے گروہ کی نماز فاسد ہوگئی اور دوسرے و تیسرے گروہ کی نماز جائز ہوگی اور دوسرا گروہ دورکعتیں قضا کرے اور دوسری رکعت بغیر قرأت کے پڑھے اور تیسرا گروہ دو رکعتیں قرأت کے ساتھ پڑھے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے پھر خوف دشمن درندہ سے برابر ہے اور خوف کی وجہ سے نماز میں قصر نہیں ہوتا لیکن نماز میں چلنا جائز ہو جاتا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور نماز کی حالت میں دشمن سے قتال نہ کریں اگر قتال کریں گے تو نماز

باطل ہو جائے گی اس لئے کہ قتال اعمالِ صلوۃ سے نہیں ہے اور اس طرح اگر کوئی اپنے پھرنے کی حالت میں گھوڑے پر سوار ہو گا تو بھی فاسد ہو جائے گی یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے خواہ قبلہ کی طرف سے دشمن کی طرف کو پھرا ہو یا دشمن کی طرف سے قبلہ کی طرف کو پھرا ہو۔ دریا میں پیرتا ہوا اور پیادہ پا چلتا ہوا نماز نہ پڑھے یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر دشمن کے خوف سے بھاگ کر پیادہ پا چل رہا ہو۔

Fatawa Alamgiri..... Volume 1 (397) Book of Prayer (Kitab al-Salat)

If the time for prayer arrives and one cannot stop for it, then according to our view, one should not pray while walking but should rather delay the prayer. If a mistake (sahw) occurs during the Prayer of Fear (Salat al-Khawf), two prostrations of forgetfulness (Sajdah Sahw) will be mandatory; this is written in *Al-Muhit*. If the fear becomes more intense, then individuals may pray separately while mounted, performing the bowing (ruku) and prostration (sujud) by gestures. If they cannot face the Qibla, they may face whichever direction they can; this is stated in *Al-Hidayah*. Intense fear is defined as a situation where the enemy provides no respite to dismount and crowds upon them for battle; this is written in *Al-Jawharat al-Nayyira*. One should not pray in a congregation while mounted; however, if both the Imam and the follower (muqtadi) are mounted on animals, the following (iqtida) will be valid. If prayer is performed by gestures and then the excuse (fear) vanishes—even if the prayer time has already passed—repeating that prayer is not mandatory. If a person on foot is unable to perform ruku and sujud, they may pray by gestures. If a rider is pursuing the enemy, they should not pray on the animal, but if the enemy is pursuing them, there is no harm in praying on the animal; this is stated in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. For someone who is able to dismount, praying while mounted will invalidate their prayer according to our view; this is written in *Al-Muzmarat*.

If safety is established during the prayer, for example, if the enemy leaves, it is not permissible to complete the Salat al-Khawf (as it was); rather, the remaining part of the prayer should be performed as a regular prayer in a state of safety. If someone turns their face away from the Qibla after the enemy has left, their prayer becomes invalid. However, if they turned their face for the sake of prayer before the enemy left and then the enemy departed, they should continue from where they were; this is written in *Al-Tatarkhaniyya*. Imam Muhammad (RA) stated in *Al-Ziyadat* that if an Imam led the Dhuhr prayer as Salat al-Khawf while all were residents (muqim), and after the Imam prayed two rak'ahs with one group, everyone left except one person, that person’s prayer would not be invalid, though such an act is not preferable for him. If the Imam has completed the third rak'ah and then realizes he made an error in judgment, and a follower leaves after sitting for the duration of Tashahhud during the third or fourth rak'ah, his prayer is valid. If he leaves after sitting for the duration of Tashahhud but before the Salaam, his prayer is complete. If the Imam began the Dhuhr prayer in a congregation and everyone was a traveler (musafir), and after one rak'ah the enemy appeared and one group stood before the enemy while the other

group stayed with the Imam to complete their prayer, then their prayer is invalid. The completion of the prayer for the group that stayed with the Imam is obvious, but for the group that left, the prayer became invalid because leaving was not appropriate or necessary at that moment. If the Imam began the Dhuhr prayer in a congregation and they were all residents, and then the enemy appeared and one group went to face the enemy after completing two rak'ahs, their prayer is not invalid. However, if they turned away from prayer after only one rak'ah, their prayer would be invalid. If the enemy appears after three rak'ahs of Dhuhr and a group leaves the prayer to face the enemy, this specific case is not mentioned in the book, and there is a difference of opinion among the scholars (masha'ikh); some have said that their prayer will not be invalid because after part of the prayer is performed, there is time for the first group to return before the prayer concludes; this is written in *Al-Muhit*. The Prayer of Fear is also permissible for Friday (Jumu'ah) and Eid prayers; this is stated in *Al-Sirajiyyah*. If on the day of Eid, in an open field, the Imam faces the enemy and wishes to lead the Eid prayer as Salat al-Khawf, he should divide the people into two groups and pray one rak'ah with each. If the Imam’s opinion aligns with that of Ibn Mas'ud (RA), the first group follows in the first rak'ah and the second group follows in the second rak'ah, even if the jurisprudence of both groups regarding Eid prayer differs from the Imam's. However, if the Imam’s method in the Eid prayer is certainly erroneous and not supported by any of the Companions (Sahaba), they should not follow him. Once the Imam completes his prayer, the second group should perform the ruku and sujud of their second rak'ah.

1. If Salat al-Khawf was started and then the enemy left, each group should complete the prayer in their respective positions. If there was no fear at the start of the prayer but then the enemy appeared and one group went to face them, it is permissible. It is mentioned in *Al-Zahirah* that a traveler who is a sinner (traveling for sinful purposes) is not permitted to perform Salat al-Khawf; from this, it follows that it is not for rebels either. 12 A

फ़तावा आलमगीरी..... जिल्द 1 (397) किताबुस-सलात (नमाज़ का बयान)

और नमाज़ का वक़्त आ गया और नमाज़ के लिए ठहर नहीं सकता तो हमारे नज़दीक चलता हुआ नमाज़ न पढ़े बल्कि नमाज़ में ताख़ीर (देरी) करे। अगर सलातुल-ख़ौफ़ (डर की नमाज़) में सहव (भूल) हो तो दो सजदा-ए-सहव वाजिब होंगे, यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर डर और ज़्यादा सख़्त हो तो सवारी की हालत में अलग-अलग नमाज़ पढ़ लें और रुकू और सुजूद इशारे से करें, और अगर क़िबला की तरफ़ रुख़ नहीं कर सकते तो जिस तरफ़ चाहें नमाज़ पढ़ लें, यह 'हिदाया' में लिखा है। और डर का सख़्त होना यह है कि दुश्मन उतरने की मोहलत न दे और लड़ाई के लिए उन पर हमला कर दे, यह 'जौहरतुल-नय्यिरा' में लिखा है। और सवार होकर जमात से नमाज़ न पढ़ें, लेकिन अगर इमाम और मुक्तदी दोनों जानवरों पर सवार हों तो इक़्तिदा (पीछे नमाज़ पढ़ना) सही होगा। और अगर इशारे से नमाज़ पढ़ें, फिर उस वक़्त में चाहे वक़्त गुज़रने के बाद उज़्र (मजबूरी) दूर हो जाए, तो उस नमाज़ को दोबारा पढ़ना वाजिब न होगा। और पैदल चलने वाला अगर रुकू और सुजूद पर क़ादिर (सक्षम) नहीं तो इशारे से नमाज़ पढ़ ले। और सवार अगर दुश्मन का पीछा कर रहा हो तो जानवर पर नमाज़ न पढ़े, लेकिन अगर दुश्मन उसके पीछे आ रहा हो तो जानवर पर नमाज़ पढ़ लेने में कोई हर्ज नहीं, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। जो शख़्स नीचे उतर सकता है अगर वह सवारी पर नमाज़ पढ़ेगा तो हमारे नज़दीक उसकी नमाज़ फ़ासिद (टूट जाना) हो जाएगी, यह 'मुज़्मरात' में लिखा है।

अगर नमाज़ के दौरान अमन (शांति) हासिल हो जाए, मसलन दुश्मन चला गया, तो सलातुल-ख़ौफ़ को पूरा करना जाइज़ नहीं, और जितनी नमाज़ बाक़ी है उसे अमन की नमाज़ की तरह पढ़ें। और दुश्मन के चले जाने के बाद जिसने क़िबला से मुँह फेरा तो उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और अगर दुश्मन के जाने से पहले नमाज़ के लिए मुँह फेरा और फिर दुश्मन चला गया तो उसी नमाज़ को आगे बढ़ाए, यह 'तातारीख़ानिया' में लिखा है। इमाम मोहम्मद रह. ने 'ज़ियादात' में कहा है कि इमाम ने ज़ुहर की सलातुल-ख़ौफ़ पढ़ाई और सब मुक़ीम (वहाँ के निवासी) थे। जब इमाम ने एक गिरोह के साथ दो रक़अतें पढ़ लीं तो सब लोग चले गए, मगर एक शख़्स नहीं गया, तो उसकी नमाज़ फ़ासिद न होगी लेकिन ऐसा करना उसके लिए बेहतर नहीं है। और अगर इमाम तीसरी रक़अत पढ़ चुका और फिर उसे मालूम हुआ कि यह काम बुरा किया, और तीसरी या चौथी रक़अत में इमाम के तशह्हुद की मात्रा में बैठने के बाद चला गया तो उसकी नमाज़ सही है। और अगर इमाम के तशह्हुद के बराबर बैठने के बाद और सलाम फेरने से पहले चला गया तो नमाज़ पूरी हो गई। अगर

इमाम ने जमात के साथ ज़ुहर की नमाज़ शुरू की और सब मुसाफ़िर थे, जब एक रक़अत पढ़ ली तो दुश्मन सामने आया और नमाज़ पढ़ने वालों में से एक गिरोह दुश्मन के सामने खड़ा हो गया और दूसरे गिरोह ने इमाम के साथ रहकर अपनी नमाज़ पूरी की तो उनकी नमाज़ फ़ासिद हो गई। जो गिरोह इमाम के साथ रहा उसकी नमाज़ का अदा होना तो ज़ाहिर है, और जो गिरोह चला गया उसकी नमाज़ (फ़ासिद) इस वजह से हुई कि जाना अपने मौक़े पर और ज़रूरत की वजह से न था। और अगर इमाम ने ज़ुहर की नमाज़ जमात से शुरू की और सब मुक़ीम थे, फिर दुश्मन सामने आया और नमाज़ियों में से एक गिरोह दो रक़अतें पढ़ने के बाद दुश्मन के मुक़ाबले को गया तो उसकी नमाज़ फ़ासिद न होगी। लेकिन अगर एक रक़अत के बाद नमाज़ छोड़कर मुड़े तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। और अगर ज़ुहर की तीन रक़अतों के बाद दुश्मन सामने आया और एक गिरोह दुश्मन के मुक़ाबले के लिए नमाज़ छोड़कर चला गया, तो इस मसले का ज़िक्र किताब में नहीं है और उलेमा (मशाइख़) का इसमें इख़्तिलाफ़ (मतभेद) है। कुछ ने कहा है कि उनकी नमाज़ फ़ासिद न होगी क्योंकि नमाज़ का एक हिस्सा अदा होने के बाद नमाज़ से फ़ारिग़ होने तक पहले गिरोह के लौटने का वक़्त है, यह 'मुहीत' में लिखा है। ख़ौफ़ की नमाज़ जुमा और ईदैन (ईद) में भी जाइज़ है, यह 'सिराजिया' में लिखा है। अगर ईद के दिन मैदान में इमाम दुश्मन के मुक़ाबले में हो और ईद की सलातुल-ख़ौफ़ पढ़ना चाहे, तो क़ौम के दो गिरोह बनाए और हर गिरोह के साथ एक रक़अत पढ़े। अगर इमाम की राय इब्ने मसूद रज़ियल्लाहु अन्हु के क़ौल के मुताबिक़ हो, तो पहला गिरोह पहली रक़अत में पैरवी करे और दूसरा गिरोह दूसरी रक़अत में, चाहे दोनों गिरोहों का मज़हब (विचार) ईद की नमाज़ में इमाम के ख़िलाफ़ हो। लेकिन अगर इमाम का तरीक़ा ईद की नमाज़ में ऐसा हो जो निश्चित रूप से ग़लत हो और सहाबा में से किसी का वह क़ौल न हो, तो पैरवी न करें। फिर जब इमाम अपनी नमाज़ पूरी कर ले, तो दूसरा गिरोह अपनी दूसरी रक़अत के रुकू और सुजूद अदा करे।

1. अगर सलातुल-ख़ौफ़ शुरू की और फिर दुश्मन चला गया, तो हर समूह अपनी-अपनी जगह नमाज़ पढ़े। और अगर नमाज़ शुरू करते समय डर न था, फिर दुश्मन आ गया और एक समूह उसके मुक़ाबले में गया तो यह जाइज़ है। और 'ज़हीरा' में है कि मुसाफ़िर जो सफ़र में गुनहगार हो (नाफ़रमानी के सफ़र पर हो), उसके लिए सलातुल-ख़ौफ़ जाइज़ नहीं है; इसी से पता चलता है कि यह बाग़ी (विद्रोही) के लिए भी नहीं है। 12 ए

اور نماز کا وقت آ گیا اور نماز کے لئے ٹھہر نہیں سکتا تو ہمارے نزدیک چلتا ہوا نماز نہ پڑھے بلکہ نماز میں تاخیر کرے۔ اگر صلوٰۃ الخوف میں سہو ہو تو دو سجدہ سہو کے واجب ہوں گے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر خوف اور زیادہ سخت ہو تو سواری کی حالت میں جدا جدا نماز پڑھ لیں اور رکوع اور سجود اشارہ سے کریں اور اگر قبلہ کی سمت کو رخ نہیں کر سکتے تو جدھر کو چاہیں نماز پڑھ لیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور خوف کا سخت ہونا یہ ہے کہ دشمن اترنے کے مہلت نہ دے اور لڑائی کے لئے ان پر ہجوم کرے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور سوار ہو کر جماعت سے نماز نہ پڑھیں لیکن اگر امام اور مقتدی دونوں جانوروں پر سوار ہوں تو اقتدا صحیح ہو گا اور اگر اشارہ سے نماز پڑھیں پھر اس وقت میں خواہ خارج وقت عذر زائل ہو جائے تو اس نماز کا اعادہ واجب نہ ہو گا اور پیادہ اگر رکوع و سجود پر قادر نہیں تو اشارہ سے نماز پڑھ لے اور سوار اگر دشمن کے پیچھے جاتا ہو تو جانور پر نماز نہ پڑھے اور اگر دشمن اس کے پیچھے آتا ہو تو جانور پر نماز پڑھ لینے میں مضائقہ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے جو شخص اتر سکتا ہے وہ سواری پر نماز پڑھے گا تو ہمارے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو گی یہ مضمرات میں لکھا ہے

اگر نماز کے اندر امن حاصل ہو گیا مثلاً دشمن چلا گیا تو صلوٰۃ الخوف کو پورا کرنا جائز نہیں اور جس قدر نماز باقی ہے اس کو امن کی نماز کی طرح پڑھیں اور دشمن کے چلے جانے کے بعد جس نے قبلہ کی طرف سے منہ پھیرا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر دشمن کے چلے جانے سے پہلے نماز کے واسطے منہ پھیرا پھر دشمن چلا گیا تو اسی پر نماز بنا کر لے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے امام محمدؒ نے زیادات میں کہا ہے کہ امام نے ظہر کی نماز صلوٰۃ الخوف پڑھی اور سب مقیم تھے جب اس نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ لیں تو سب لوگ چلے

گئے مگر ایک شخص نہ گیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی لیکن ایسا فعل اس کے لئے بہتر نہیں اور اگر امام تیسری رکعت پڑھ چکا پھر اس کو معلوم ہوا کہ یہ کام برا کیا اور تیسری رکعت کے بعد یا چوتھی رکعت میں امام کے بقدر تشہد قعدہ کرنے سے چلا گیا اس کی نماز صحیح ہے اور اگر امام کے بقدر تشہد قعدہ کر لینے کے بعد اور سلام سے پہلے چلا گیا تو نماز اس کی پوری ہو گئی۔ اگر امام نے جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز شروع کی اور وہ سب مسافر تھے جب ایک رکعت پڑھ لی تو دشمن سامنے آیا اور نماز پڑھنے والوں میں سے ایک گروہ دشمن کے سامنے کھڑا ہو گیا اور ایک گروہ نے امام کے ساتھ باقی رہ کر اپنی نماز پوری کی تو ان کی نماز فاسد ہو گئی جو گروہ امام کے ساتھ باقی تھا اس کی نماز کا ادا ہو جانا تو ظاہر ہے اور جو گروہ چلا گیا اس کی نماز اس واسطے ہو گئی کہ چلا جانا اپنے موقع پر اور ضرورت کی وجہ سے ہوا اور اگر امام نے ظہر کی نماز جماعت سے شروع کی اور وہ سب مقیم تھے پھر دشمن سامنے آیا اور نماز پڑھنے والوں میں سے ایک گروہ دو رکعتیں پڑھ لینے کے بعد دشمن کے مقابلہ کو گیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی اور اگر ایک رکعت کے بعد نماز سے پھر گئے تو نماز ان کی فاسد ہو جائے گی اور اگر ظہر کی تین رکعتوں کے بعد دشمن سامنے آیا اور ایک گروہ دشمن کے مقابلہ کو نماز چھوڑ کر چلا گیا تو اس مسئلہ کا کتاب میں ذکر نہیں اور مشائخ کا اس میں اختلاف ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ نماز ان کی فاسد نہ ہو گی اس لئے کہ نماز کے ایک جزو ادا ہو جانے کے بعد نماز سے فارغ ہونے تک پہلے گروہ کے پھر جانے کا وقت ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ خوف کی نماز جمعہ اور عیدین میں بھی جائز ہے یہ سراجیہؒ میں لکھا ہے۔ اگر عید کے روز صحرا میں امام دشمن کے مقابلہ میں ہو اور عید کی نماز صلوٰۃ الخوف پڑھنا چاہے تو قوم کے دو گروہ بنائے اور ہر گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے پس اگر امام کی رائے موافق قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ہو تو پہلا گروہ پہلی رکعت میں متابعت کرے اور دوسرا گروہ دوسری رکعت میں اگر چہ

دونوں گروہوں کا مذہب عید کی نماز میں امام کے خلاف ہو لیکن اگر امام کا مذہب عید کی نماز میں ایسا ہو کہ یقیناً خطا ہو اور صحابہؓ میں سے کسی کا وہ قول نہ ہو تو متابعت نہ کریں پس جب امام اپنی نماز سے فارغ ہو تو گروہ ثانی دوسری رکعت کے رکوع و سجود ادا کرے۔

۱۔ اگر نمازِ خوف شروع کی پھر دشمن چلا گیا تو ہر فرق اپنی اپنی جگہ نماز پڑھے اور اگر نماز شروع کے وقت خوف نہ تھا پھر دشمن آ گیا پس ایک فرق اس کے مقابل جائے تو جائز ہے اور ظہیرہ میں ہے کہ مسافر جو سفر میں عاصی ہو اُس کو نمازِ خوف جائز نہیں ہے اسی سے نکلا کہ باغی کے واسطے نہیں ہے ۱۲ ع

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 398 Book of Prayer

...is finished, and the second group returns from prayer, then the first group should come and perform their second rak'ah without recitation (qirat), standing for as long as the Imam's recitation or slightly more or less. Then they should say the additional takbirs and perform ruku as the Imam instructed. When they complete the prayer, they should depart, and the second group should come and perform their first rak'ah with recitation, then say the takbir. This is the narration found in 'Ziyadat', 'Jami', and 'Siyar al-Kabir'. One of the two narrations in 'Nawadir' also states this, and this is the preferred legal opinion (istihsan), as mentioned in 'al-Muhit'.

Twenty-first Chapter Regarding Funerals (Janazah) This contains seven sections.

First Section Regarding the person in the throes of death (Jankani)

When someone is in the throes of death, turn them onto their right side with their face facing the Qibla; this is the Sunnah, as stated in 'al-Hidaya'. This instruction applies if it does not cause distress; if it does, leave the person in their current position, as stated in 'al-Zahidi'. The signs of approaching death are: both feet becoming limp and unable to support weight, the nose becoming crooked, the temples sinking, and the skin of the scrotum tightening, as noted in 'at-Tabyin'. Also, the skin of the forehead becomes taut and loses its softness, according to 'Siraj al-Wahhaj'. At this time, perform *Talqin* (prompting) of the *Kalimah Shahadat* (Declaration of Faith). The method of Talqin is that before the final rattle (ghargara), while in the state of *Naza'* (agony of death), start reciting loudly near the person so they can hear: "Ashhadu an la ilaha illallah wa ashhadu anna Muhammadan Rasulullah." Do not tell them to "recite it" and do not insist they say it, for there is a fear they might react with annoyance. Once they have said it once, the prompter should stop reciting it in front of them. However, if they speak or say anything else afterward, the prompter should repeat the Talqin, as stated in 'al-Jawhara al-Nayyira'. This Talqin is recommended (mustahabb) by consensus. According to the manifest narration (Zahir al-Riwayah), there is no Talqin after death; this is mentioned in 'Yaghni Sharh al-Hidaya' and 'Mi'raj al-Dirayah'. However, we act upon both Talqins—at the time of death and at the time of burial, as mentioned in 'al-Mudmarat'. It is recommended that the person performing Talqin be someone not suspected of benefiting or being happy about the person's death, but rather someone who holds good thoughts for them, as stated in 'Siraj al-Wahhaj'. Jurists have stated that if a person utters words of disbelief (kufr) during the intensity of death throes, they

should not be declared a disbeliever (kafir), and the same funeral rites as for Muslims should be performed, as mentioned in 'Fath al-Qadir'. The presence of righteous and pious people at that time is preferred, and reciting Surah Yasin near them is recommended, as stated in 'Sharh Bie'at al-Musalli' by Amir al-Hajjaj. Fragrance should be kept near them, as noted in 'al-Zahidi'. There is no harm in a menstruating woman or a person in a state of ritual impurity (junub) sitting near them at the time of death, as stated in 'Fatawa Qazi Khan'. When the person passes away, their chin (bandage)...

---

1. It is written that if desired, lay them on their back with feet toward the Qibla and head slightly raised. In 'al-Mufti' it says the correct view is to face them toward the Qibla however possible, except for a deceased adulterer, as in 'al-Mi'raj'.
2. So that the final words spoken upon leaving this world are the Declaration of Faith (Shahadat).
3. Burial, i.e., after pouring soil, standing at the head and saying: "O so-and-so, remember the worldly faith..." until the end, as detailed in 'Ain al-Hidaya'. Ibn al-Humam opined there is no harm in it.
4. No, but it is better for them to leave that place.

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① 398 किताब-उस-सलात

...फ़ारिग हो और दूसरा गिरोह नमाज़ से फिर जाए और पहला गिरोह आए तो वह अपनी दूसरी रकत बग़ैर किराअत (पठित मंत्र) के पढ़ें और इमाम की किराअत की मात्रा के बराबर या उससे कम या ज़्यादा खड़े रहें, फिर ज़ायद तकबीरें कहें और रुकू करें जैसा कि इमाम ने कहा। और जब नमाज़ तमाम कर लें तो वह चले जाएं और दूसरा गिरोह आए और वह अपनी पहली रकत किराअत के साथ पढ़ें फिर तकबीर कहें। 'ज़ियादती' और 'जामि' और 'सियार कबीर' की रिवायत यही है और 'नवादिर' की दो रिवायतों में से भी एक यही है और यही इस्तिहसान (बेहतर तरीका) है, यह 'मुहीत' में लिखा है।

इक्कीसवां बाब (अध्याय) जनाज़ा (शव-संस्कार) के बयान में इसमें सात फ़स्लें (खंड) हैं।

पहली फ़स्ल जानकनी (मृत्यु-पीड़ा) वाले के बयान में जब कोई मृत्यु के समय हो

जब कोई जानकनी (मृत्यु की अंतिम सांसों) में हो तो उसे दाहिनी करवट पर लिटाकर उसका मुँह क़िबला (काबा) की ओर कर दें और यही सुन्नत है, यह 'हिदाया' में लिखा है। यह हुक्म उस वक्त है जब उसे तकलीफ़ न हो, और अगर तकलीफ़ हो तो उसी हालत पर छोड़ दिया जाए, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। जानकनी की निशानियाँ यह हैं कि दोनों पैर सुस्त हो जाएं और खड़े न हो सकें, नाक टेढ़ी हो जाए, दोनों कनपटी बैठ जाएं और अंडकोष की खाल खिंच जाए, यह 'तबयीन' में लिखा है। और माथे की खाल तन जाए और उसमें नरमी महसूस न हो, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। उस वक्त उसे कलमा-ए-शहादत (गवाही का वचन) की तलक़ीन (सीख/दोहराव) करें। तलक़ीन का तरीका यह है कि अंतिम सांसों (ग़रग़रा) से पहले नज़अ की हालत में उसके पास ज़ोर से इस तरह कि वह सुनता हो, "अश्हदु अन ला इलाहा इल्लल्लाह व अश्हदु अन्ना मुहम्मदन रसूलुल्लाह" पढ़ना शुरू करें। उससे यह न कहें कि 'तू पढ़' और उससे पढ़ने के लिए इसरार (ज़ोर) न करें, क्योंकि यह डर है कि कहीं वह झुंझला न जाए। और जब वह इसे एक बार कह ले, तो तलक़ीन करने वाला फिर उसके सामने न कहे। लेकिन उसके बाद अगर वह कोई और बातचीत करे, तो फिर से तलक़ीन करे, यह 'जौहरा-तुन-नय्यिरा' में लिखा है। यह तलक़ीन इज्मा (आम सहमति) के अनुसार मुस्तहब (पसंदीदा) है। हमारे नज़दीक ज़ाहिर रिवायत के मुताबिक मौत के बाद तलक़ीन नहीं है, यह 'यग़नी शरह हिदाया' और 'मेराज-उद-दराया' में लिखा है। लेकिन हम दोनों तलक़ीनों पर अमल करते हैं—मौत के वक्त भी और दफ़्न के वक्त भी, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। और मुस्तहब यह है कि तलक़ीन करने

वाला ऐसा व्यक्ति हो जिस पर यह संदेह न हो कि वह उसके मरने से खुश है, बल्कि वह उसके साथ नेक गुमान (अच्छी सोच) रखने वाला हो, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। फ़ुक़हा (विधिवेत्ताओं) ने कहा है कि अगर नज़अ की तीव्रता में किसी के मुँह से कुफ़्र (अविश्वास) के शब्द निकल जाएं तो उस पर कुफ़्र का फ़तवा न दिया जाए और मुसलमानों के मृतकों की तरह ही उसके साथ व्यवहार किया जाए, यह 'फ़तह-उल-क़दीर' में लिखा है। नेक और परहेज़गार लोगों का उस वक्त मौजूद होना पसंद किया गया है और उसके पास सूरह यासीन पढ़ना मुस्तहब है, यह 'शरह बेअ-तुल-मुसल्ली' में लिखा है जो अमीर-उल-हज्जाज की रचना है। उसके पास खुशबू रखनी चाहिए, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। मासिक धर्म वाली स्त्री या जुनुब (अशुद्ध पुरुष) का मृत्यु के समय उसके पास बैठने में कोई हर्ज नहीं है, यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और जब वह मर जाए तो उसकी दाढ़ी (की पट्टी)...

---

1. लिखा है कि चाहे तो चित लिटाकर पैर क़िबला की ओर कर दें और सिर थोड़ा ऊँचा रखें। मुफ़्ती में कहा गया है कि सही यह है कि जिस तरह मुमकिन हो क़िबला की ओर रुख कर दें, सिवाय ज़िनाकार के। (मेराज-12)
2. ताकि अंतिम शब्द जो दुनिया से जाते वक्त निकले वह कलमा-ए-शहादत हो। (12)
3. दफ़्न के बाद यानी मिट्टी डालकर सिरहाने खड़े होकर कहे कि 'ऐ फ़लां, दुनियावी ईमान याद कर...' आखिर तक जैसा कि 'ऐन-उल-हिदाया' में है। इब्न-ए-हुमाम का मानना है कि इसमें कोई हानि नहीं है। (11)
4. नहीं, लेकिन उनका वहाँ से निकल जाना बेहतर है। (12)

فارغ ہو اور دوسرا گروہ نماز سے پھر جائے اور پہلا گروہ آئے تو وہ اپنی دوسری رکعت بغیر قرآت پڑھیں اور بقدر قرآت امام کے یا اس سے کم یا زیادہ کھڑے ہوں پھر زائد تکبیریں کہیں اور رکوع کریں جیسے کہ امام نے کہا اور جب نماز تمام کرلیں تو وہ چلے جائیں اور دوسرا گروہ آئے اور وہ اپنی پہلی رکعت قرآت سے پڑھیں پھر تکبیر کہیں زیادہتی اور جامع اور سیر کبیر کی روایت یہی ہے اور نوادر کی دو روایتوں میں سے بھی ایک یہی ہے اور یہی استحسان ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔

اکیسواں باب جنازہ کے بیان میں اس میں سات فصلیں ہیں

پہلی فصل جانکنی والے کے بیان میں جب کوئی جانکنی میں (ہو)

ہو تو داہنی کروٹ پر اس کا منہ قبلہ کی طرف کر پھیر دیں اور یہی سنت ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے یہ حکم اس وقت ہے جب اس کو تکلیف نہ ہو اور اگر تکلیف ہو تو اسی حالت پر چھوڑ دیا جائے یہ زاہدی میں لکھا ہے جانکنی کی علامتیں یہ ہیں کہ دونوں پاؤں سست ہو جائیں اور کھڑے نہ ہوسکیں اور ناک ٹیڑھی ہوجائے اور دونوں کنپٹی بیٹھ جائیں اور خصیے کی کھال کھینچ جائے یہ تبیین میں لکھا ہے اور منج کی کھال تن جائے اور اس میں نرمی معلوم نہ ہو یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اس وقت اس کو کلمہ شہادت تلقین کریں اور طریقہ تلقین کا یہ ہے کہ غرے سے پہلے حالت نزع میں اس کے پاس جہر سے اس طرح کہ وہ سنتا ہو اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمد رسول اللہ پڑھنا شروع کریں اور اس سے یہ نہ کہیں کہ تو پڑھ اور اس کے کہنے میں اس سے اصرار نہ کریں اس لئے یہ خوف ہے کہ وہ شاید وہ جھڑک نہ جائے اور جب اس کو وہ ایک بار

کہہ لے تو تلقین کرنے والا پھر اس کے سامنے نہ کہے لیکن اس کے بعد اگر وہ کچھ اور کلام اور اس کے سوا کرلے تو پھر تلقین کرے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور یہ تلقین بالا جماع مستحب ہے اور ہمارے نزدیک ظاہر روایت کے بموجب موت کے بعد تلقین نہیں یہ یغنی شرح ہدایہ اور معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور ہم دونوں تلقینوں پر عمل کرتے ہیں موت کے وقت بھی اور دفن کے وقت بھی یہ مضمرات میں لکھا ہے اور مستحب یہ ہے کہ تلقین کرنے والا ایسا شخص ہو کہ جس پر یہ تہمت نہ ہو کہ اس کو اس کے مرنے کی خوشی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ نیک گمان رکھنے والا ہو یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر شدت نزع میں کسی سے کفر کے کلمات سرزد ہوں تو اس کے کفر کا حکم نہ کیا جائے اور مسلمانوں کے مردوں کی طرح اس کے ساتھ عمل کیا جائے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور نیک اور صالح لوگوں کا حاضر ہونا اس وقت پسندیدہ ہے اور اس کے پاس سورہ یسین پڑھنا مستحب ہے یہ شرح بیعہ المصلی میں لکھا ہے جو امیر الحجاج کی تصنیف ہے اور اس کے پاس خوشبو رکھنا چاہئے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔

حیض والی عورت اور جنب کا اس کے پاس موت کے وقت بیٹھنے میں کچھ مضائقہ نہیں یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے اور جب وہ مر جائے تو اس کی داڑھی (پٹی)

---

1. لکھا ہے اور چاہے چت لٹاکر قبلہ کی طرف قدم کریں اور سر کسی قدر اونچا ہو اور مفتی میں کہا کہ صحیح یہ کہ جس طرح بن پڑے قبلہ رخ کر دیں سوائے زناکار مرحوم کے کمافی المعراج 12
2. کریں تا کہ آخری کلمہ جس پر دنیا سے گیا ہے کلمہ شہادت ہو گیا 12
3. دفن یعنی مٹی ڈال کر سرہانے کھڑا ہو کر کہے کہ اے فلاں دنیاوی ایمان یاد کر آخری تک جس طرح عین الہدای میں مدلل ہے ابن الہمام نے زعم کیا کہ اس میں کچھ ضرر نہیں ہے 11
4. نہیں لیکن ان کا وہاں سے نکل جانا بہتر ہے 12

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① 399 Book of Prayer ...tie [the jaw] and close the eyes. The person who is most kind to him among his relatives should close the eyes. Close the eyes as easily as possible and tie his beard [jaw] with a wide bandage, placing the knot on top of his head. It is written in *al-Jawhara al-Nayyira* that the one closing the eyes should recite: "Bismillah wa 'ala millati Rasulillah. Allahumma yassir 'alayhi amrahu wa sahhil 'alayhi ma ba'dahu wa as'id bi liqa'ika waj'al ma kharaja ilayhi khayran mimma kharaja 'anhu" (In the name of Allah and upon the religion of the Messenger of Allah. O Allah, make his affair easy for him, and make easy for him what follows, and make him happy in meeting You, and make what he is going towards better than what he has left behind). This is written in *al-Tabyin*. Relax his joints, move both his arms towards his sides and then stretch them out. Then, bend the fingers of his hands towards the palms and straighten them again; bend both his thighs towards the belly and straighten them; and bend both shins towards the thighs and straighten them. This is written in *al-Jawhara al-Nayyira*. It is recommended (*mustahabb*) to remove the clothes in which he died and cover the entire body with a cloth. Place him on an elevated place like a wooden board or a bed so that the moisture of the ground does not reach him and cause his color to change. Place a piece of iron or wet soil on his stomach so that it does not bloat. This is written in *Siraj al-Wahhaj*. It is also recommended to inform his neighbors and friends so that they may fulfill his right (1) by performing the funeral prayer over him and supplicating for him. This is written in *al-Jawhara al-Nayyira*. Some have written that announcing it in markets is disliked (*makruh*), but the most correct view is that there is no harm in it. This is written in *Muhit al-Sarakhsi*. It is recommended to hasten in paying off his debts to free him of liability, and to be quick in his funeral arrangements; do not delay. If someone dies suddenly, leave him until his death is certain. This is written in *al-Jawhara al-Nayyira*. It is disliked to recite the Quran near him at the time of washing. This is written in *al-Tabyin*. If a pregnant woman dies and the child is still moving in her womb, Imam Muhammad said that her belly should be cut open to remove the child as there is no other option. This is written in *Fatawa Qazi Khan*.

Second Section Regarding the Washing of the Deceased Washing the deceased is a Sunnah (2) for the living, and according to the consensus of the Ummah, it is a necessary right (*haqq wajib*). This is written in *al-Nihaya*. However, if some perform it, the obligation is removed from the rest. This is written in *al-Kafi*. The mandatory washing is once, and repeating it is Sunnah, such that if one is satisfied with a single

washing or an immersion in running water, it is permissible. This is written in *al-Bada'i*. When (3) intending to wash him, strip him; this is our school of thought. This is written in *al-Zahiriyya*. Place him on a board that has been scented with incense an odd number of times before placing the body. The method is to pass an incense burner around the board once, three, or five times; do not exceed this. This is written in *'Ayni Sharh Kanz*. Regarding his positioning, some of our companions hold that he should be laid as one is laid to pray by gestures during illness, while others say he should be laid as he is laid in the grave. The most correct view is to lay him however is easiest. This is written in *al-Zahiriyya*. It is recommended to have a screen where the deceased is washed so that no one sees him except the one washing him and his assistants. This is written in *Siraj al-Wahhaj*. Cover his private area (*satr*) from the navel to the knees with a cloth. This is written in *Muhit al-Sarakhsi* and it is the correct view. It is written in *al-Muhit* that the apparent position of the school is to cover the *satr ghaliz* (the most private parts) and not necessarily the thighs. This is written in *al-Khulasa*.

Footnotes: 1 Right, because among the rights of a Muslim brother are funeral prayer and burial. 2 Sunnah, and in *Fath al-Qadir* it is declared obligatory (*fard*), and this is most correct as it is a communal obligation (*fard kifayah*). 3 When the washing comes so that as soon as death occurs, the clothes are removed.

फ़तावा आलमगिरी ..... खंड ① 399 किताब अल-सलात ...बाँध दें और आँखें बंद कर दें, और आँखें वह व्यक्ति बंद करे जो उसके रिश्तेदारों में सबसे अधिक उस पर दयालु हो। जितना संभव हो सके आसानी से आँखें बंद करें और उसकी दाढ़ी (ठोड़ी) को एक चौड़ी पट्टी से बाँध दें और गाँठ उसके सिर के ऊपर लगा दें। 'जौहरा अल-नय्यिरा' में लिखा है और आँखें बंद करने वाला "बिस्मिल्लाह व अला मिल्लती रसूलिल्लाह, अल्लाहुम्मा यससिर अलैहि अम्रहू व सहिल अलैहि मा बादाहू व असिद बि लिकाइका वजअल मा खरजा इलैहि खैरम मिम्मा खरजा अन्हु" पढ़े, यह 'तबीन' में लिखा है। और उसके जोड़ों को ढीला कर दे, और उसके दोनों हाथ उसके बाजुओं की ओर ले जाए फिर उन्हें फैलाए, फिर उसके हाथों की उंगलियों को हथेलियों की ओर मोड़कर सीधा कर दे, और उसकी दोनों जांघों को पेट की ओर मोड़कर सीधा कर दे, और दोनों पिंडलियों को जांघों की ओर मोड़कर सीधा कर दे, यह 'जौहरा अल-नय्यिरा' में लिखा है। और मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि जिन कपड़ों में उसकी मृत्यु हुई है, उन्हें उतार लें और पूरे शरीर को एक कपड़े से ढक दें और उसे एक ऊँचे स्थान जैसे तख़्त या पलंग पर रखें ताकि ज़मीन की नमी उसे न पहुँचे जिससे रंग बदल जाए, और उसके पेट पर कोई लोहा या गीली मिट्टी रख दें ताकि वह फूले नहीं, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। और मुस्तहब है कि उसके पड़ोसियों और दोस्तों को सूचित कर दें ताकि वे उस पर नमाज़ (जनाज़ा) पढ़कर और उसके लिए दुआ करके उसका अधिकार (हक़) 1- अदा करें, यह 'जौहरा अल-नय्यिरा' में लिखा है। और बाज़ारों में मुनादी करने (आवाज़ देने) को कुछ विद्वानों ने मकरूह (अनुचित) लिखा है, लेकिन सही बात यह है कि इसमें कोई हर्ज नहीं है, यह 'मुहित सरख्सी' में लिखा है। और मुस्तहब है कि उसका कर्ज़ चुकाने में जल्दी करें उसे दोषमुक्त कर दें, और कफ़न-दफ़न की तैयारी में जल्दी करें, देरी न करें। और यदि कोई अचानक मर जाए तो उसे तब तक छोड़ दें जब तक उसकी मृत्यु का पूर्ण विश्वास न हो जाए, यह 'जौहरा अल-नय्यिरा' में लिखा है। और उसके पास स्नान (ग़ुस्ल) के समय कुरान पढ़ना मकरूह है, यह 'तबीन' में लिखा है। यदि कोई गर्भवती स्त्री मर जाए और बच्चा उसके पेट में तड़पता हो, तो इमाम मोहम्मद ने कहा है कि उसका पेट चीरकर बच्चे को निकाल लिया जाए क्योंकि इसके अलावा और कोई चारा नहीं है, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है।

दूसरी फ़स्ल मयत के स्नान (ग़ुस्ल) के वर्णन में मयत का स्नान कराना जीवितों पर सुन्नत 2 है और उम्मत की सर्वसम्मति (इज्मा) के अनुसार यह हक़-ए-वाजिब है, यह 'निहाया' में लिखा है। लेकिन यदि कुछ लोग इसे अदा कर दें तो बाकी लोगों से यह ज़िम्मेदारी हट जाती है, यह 'काफी' में लिखा

है। अनिवार्य स्नान एक बार है और इसे दोहराना सुन्नत है, यहाँ तक कि यदि एक ही बार के स्नान पर संतोष करें या बहते पानी में एक गोता दे दें तो भी यह जायज़ है, यह 'बदाइ' में लिखा है। जब 3 स्नान का इरादा करें तो उसे निर्वस्त्र कर लें, यही हमारा मत (मज़हब) है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और उसे एक तख़्त पर रखें जिसे मयत को रखने से पहले विषम संख्या (जैसे 1, 3, 5) बार खुशबू की धूनी दी गई हो। इसका तरीका यह है कि तख़्त के चारों ओर लोबानदान (अंगीठी) को एक, तीन या पाँच बार घुमाया जाए, इससे अधिक न करें, यह 'ऐनी शरह कंज़' में लिखा है। हमारे कुछ साथियों के अनुसार उसके लिटाने का तरीका यह है कि उसे वैसे ही लिटाया जाए जैसे बीमारी की अवस्था में इशारे से नमाज़ पढ़ने के लिए लिटाया जाता है, और कुछ ने कहा है कि वैसे लिटाया जाए जैसे कब्र में लिटाया जाता है, और सही बात यह है कि जिस तरह आसान हो वैसे लिटा दें, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और मुस्तहब है कि जहाँ मयत को स्नान दें वहाँ पर्दा कर लें, स्नान कराने वाले और उसके सहायकों के अलावा कोई और उसे न देखे, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। और उसका सतर (गुप्तांग) नाभि से घुटने तक किसी कपड़े से ढक दें, यह 'मुहित सरख्सी' में लिखा है और यही सही है। और ज़ाहिर मज़हब यह है कि सतर-ए-ग़लीज़ (अत्यंत निजी अंग) को ढकें, जांघों को न ढकें, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

पाद-टिप्पणियाँ: 1 हक़ क्योंकि मुसलमान भाई के हक़ों में से नमाज़ और दफ़न भी है। 2 सुन्नत है और फ़तहुल कदीर में इसे फ़र्ज़ (अनिवार्य) करार दिया गया है और यही सबसे सही बात है कि यह फ़र्ज़-ए-किफ़ाया है। 3 जब स्नान (का समय) आए ताकि जब ही मृत्यु हो उसी समय कपड़े उतार लिए जाएँ।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① 399 کتاب الصلوٰۃ باندھ دیں اور آنکھیں بند کریں اور آنکھیں وہ شخص بند کرے جو اس کے عزیز میں سب سے زیادہ اس پر مہربان ہو اور جس قدر ہو سکے آسانی سے آنکھیں بند کریں اور داڑھی اس کی ایک چوڑی پٹی سے باندھ دیں اور گرہ اس کے سر کے اوپر لگا دیں۔ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور آنکھیں بند کرنے والا بسم اللہ وعلی ملت رسول اللہ اللہم یسر علیہ امرہ و سہل علیہ ما بعدہ واسعد بلقائک واجعل ماخرج الیہ خیرا مما خرج عنہ پڑھے یہ تبیین میں لکھا ہے اور اس کے جوڑ بند ڈھیلے کردے اور اس کی دونوں بانہیں اس کے بازوؤں کی طرف کو لے جائے پھر ان دونوں کو پھیلائے پھر اس کے ہاتھوں کی انگلیاں ہتھیلیوں کی طرف کو موڑ کر پھر سیدھی کر دے اور اس کی دونوں رانیں پیٹ کی طرف کو موڑ کر سیدھی کر دے اور دونوں پنڈلیاں رانوں کی طرف کو موڑ کر سیدھی کر دے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور مستحب یہ ہے کہ جن کپڑوں میں مرا ہے وہ کپڑے اتار لیں اور تمام بدن ایک کپڑے سے ڈھک دیں اور ایک بلند جگہ تخت یا پلنگ پر رکھیں تاکہ زمین کی نمی اس کو نہ پہنچ کر بوند بدل دے اور اس کے پیٹ پر کوئی لوہا یا تر مٹی رکھ دیں تاکہ نہ پھولے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور مستحب ہے کہ اس کے پڑوسیوں اور دوستوں کو خبر کر دیں تاکہ اس پر نماز پڑھ کر اس کے واسطے دعا کر کے اس کا حق 1- ادا کریں یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور بازاروں میں آواز دینے کو بعضوں نے مکروہ لکھا ہے اور اصح یہ ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور مستحب ہے کہ اس کا قرض ادا کرنے میں جلدی کریں اس کو بری الذمہ کر دیں اور تجہیز و تکفین میں جلدی کریں تاخیر نہ کریں اور اگر کوئی یکا یک مرگیا تو اس کو اتنی دیر تک چھوڑ دیں کہ اس کی موت کا یقین ہو جائے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور اس کے پاس غسل کے وقت قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر کوئی عورت مری اور بچہ

اس کے پیٹ میں تڑپتا ہو تو امام محمد نے کہا ہے کہ اس کا پیٹ چیر کر بچہ کو نکال لیں کیونکہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

دوسری فصل غسل میت کے بیان میں میت کا غسل زندوں پر سنت 2 ہے اور اجماع امت کے نزدیک حق واجب ہے یہ نہایہ میں لکھا ہے لیکن اگر بعضے اس کو ادا کریں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے یہ کافی میں لکھا ہے واجب غسل ایک بار ہے اور تکرار اس کی سنت ہے یہاں تک کہ اگر ایک ہی بار کے غسل پر اکتفا کریں یا جاری پانی میں ایک غوطہ دیدیں تو جائز بدائع میں لکھا ہے جب 3 غسل کا ارادہ کریں تو اس کو ننگا کرلیں یہی ہمارا مذہب ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور ایک تخت پر اس کو رکھیں جس کو میت کے رکھنے سے پہلے طاق مرتبہ خوشبو کی دھونی دے لی ہو اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ تخت کے گرد اینٹھی کو ایک بار یا تین بار یا پانچ بار پھر جائے اس سے زیادتی نہ کریں یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور کیفیت اس کے رکھنے کی ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو ایسا لیٹا دیں جیسے حالت مرض میں اشارہ سے نماز پڑھنے کے لئے لٹاتے ہیں اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس طرح لٹا دیں جیسے قبر میں لٹاتے ہیں اور اصح یہ ہے کہ جس طرح آسان ہو اس طرح لٹا دیں یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور مستحب ہے کہ جہاں میت کو غسل دیں وہاں پردہ کر لیں سوائے غسل دینے والے اور اس کے مددگار کے اور کوئی اس کو نہ دیکھے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اس کا ستر ناف سے گھٹنے تک کسی کپڑے سے ڈھانک لیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور یہی صحیح ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ ستر غلیظ کو ڈھانک لیں رانوں کو نہ ڈھکیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور

حاشیہ: 1 حق کیونکہ مسلمان بھائی کے حقوق میں سے نماز دفن بھی ہے ۱۲ 2 سنت اور فتح القدیر میں فرض قرار دیا اور یہی اصح ہے کہ فرض کفایہ ہے ۱۲ 3 جب غسل آئے تاکہ جب ہی مرے اسی وقت کپڑے اتار لیں ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 Kitab as-Salah (Book of Prayer)

This is correct, as stated in Al-Hidaya. According to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), istinja (ritual purification after excretion) should also be performed; this is mentioned in Al-Muhit as-Sarakhsi. The method of istinja is that the person washing should wrap a cloth around both hands and then wash the area of impurity, because just as it is forbidden (haram) to look at the 'awrah (private parts), it is also forbidden to touch it. This is stated in Al-Jawhara an-Nayyira. A man should not look at the thigh of another man during the washing (ghusl), and similarly, a woman should not look at the thigh of another woman; this is mentioned in Tatar-Khaniyya. Then, perform wudu (ablution) like that for prayer (1), but if it is a child who does not pray, do not perform wudu. This is stated in Fatawa Qazi Khan. Start by washing the face, not the hands; this is mentioned in Al-Muhit. Begin from the right side, just as the person would wash in their lifetime. Do not make them gargle or put water in the nose; this is stated in Fatawa Qazi Khan. Some scholars say that the washer (ghasil) should wrap a fine cloth around their finger, insert it into the mouth of the deceased, and clean their teeth, lips, gums, and palate, and also insert the finger into both nostrils. This is mentioned in Az-Zahiriyya. Shams al-A'imma al-Halwani said that this is the practice of the people in this age; this is mentioned in Al-Muhit. There is a difference of opinion regarding wiping (masah) the head, but the correct view is that masah should be performed on the head, and the washing of the feet should not be delayed. This is stated in At-Tabyin. Washing with warm water is superior (afdal) in our view; this is mentioned in Al-Muhit. Boil ber (jujube) leaves or ashnan (an alkali plant) in the water, and if these are not available, pure water is sufficient; this is stated in Al-Hidaya. Wash the head and beard with khatmi (hollyhock), and if that is not available, use soap or something similar, as soap serves the same purpose. This rule applies if there is hair on the head, considering the state during life; this is stated in At-Tabyin. If these things are not available, pure water is sufficient; this is mentioned in Sharh al-Tahawi. Then lay the body on its left side and wash it with water boiled with ber leaves until it is certain that the water has reached the part of the body touching the washing table. Then lay it on the right side and wash it similarly, as it is Sunnah to begin washing from the right. Then sit the body up, providing support, and gently rub the belly (2) so that the shroud (kafan) does not become soiled. If anything (excrement) comes out, wash it away, but do not repeat the ghusl or wudu. Then dry the body with a cloth so the shroud does not get wet. Do not comb the hair or beard, do not trim the nails or hair, do not trim the mustache,

do not pluck armpit hair, and do not shave the pubic hair. Bury the deceased in the condition they are in; this is stated in Al-Muhit as-Sarakhsi. If a nail is broken, there is no harm in removing it; this is mentioned in Al-Muhit as-Sarakhsi. There is also no harm in placing cotton on the face and stuffing cotton into the openings, i.e., the urinary and fecal exits, both ears, and the mouth; this is stated in At-Tabyin. If a body is found in water, it must be washed because the command to wash is upon humans and is not fulfilled simply by the body being in water. However, if, while taking it out of that water, it is moved with the intention of ghusl, then a second washing is not necessary; this is stated in At-Tajnis, Al-Badai', and Al-Muhit as-Sarakhsi. If the body has decomposed such that it cannot be touched, pouring water over it is sufficient; this is narrated from Al-Utabiyya in Tatar-Khaniyya.

The ruling for a woman's washing is the same as that for a man. A woman's hair should not be left on her back (3); this is narrated from Sharh al-Tahawi in Tatar-Khaniyya. If a newborn makes any sound or movement at birth indicating life, give it a name, wash it, and perform its funeral prayer (Janaza). If not, wrap it in a single cloth and do not perform the prayer over it. In one narration, what is apparent...

---

(1) Except for gargling, etc. (2) Rub so that whatever needs to come out does so, and this will not invalidate the wudu. (3) Do not leave it [the hair on the back], but rather make a braid and place it on the chest.

यही सही है, यह हिदाया में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा रह. और इमाम मुहम्मद रह. के नज़दीक इस्तिन्जा (शौच के बाद सफाई) भी कराया जाए, यह मुहीते सरख़सी में लिखा है। और इस्तिन्जा का तरीका यह है कि धोने वाला अपने दोनों हाथों पर कपड़ा लपेट ले, फिर नजासत (गंदगी) के स्थान को धो दे, क्योंकि जिस प्रकार सतर (छुपाये जाने वाले अंग) को देखना हराम है, उसी प्रकार सतर को छूना भी हराम है। यह जौहरतुन नैयरा में लिखा है। और पुरुष को ग़ुस्ल (स्नान) के समय पुरुष की जांघ को नहीं देखना चाहिए, इसी तरह महिला को महिला की जांघ को नहीं देखना चाहिए। यह तातारख़ानिया में लिखा है। फिर नमाज़ जैसा (1) वज़ू करा दें, लेकिन अगर बच्चा हो जो नमाज़ न पढ़ता हो, तो वज़ू न कराएं। यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और चेहरा धोने से शुरू करें, हाथों से शुरू न करें, यह मुहीत में लिखा है। और दाईं तरफ से शुरुआत करें, ठीक वैसे ही जैसे वह अपनी ज़िन्दगी में धोता था। और कुल्ली न कराएं और नाक में पानी भी न डालें, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और कुछ विद्वानों ने कहा है कि ग़ासिल (नहलाने वाला) अपनी उंगली पर बारीक कपड़ा लपेटकर उसके मुंह में डाले और उसके दांतों, होठों, मसूड़ों और तालू को साफ़ करे, और उसके दोनों नथुनों में भी उंगली डाले। यह ज़हीरिया में लिखा है। शम्सुल अइम्मा हलवानी ने कहा है कि इस ज़माने में लोगों का इसी पर अमल है, यह मुहीत में लिखा है। सिर के मसह (गीला हाथ फेरना) में मतभेद है और सही यह है कि उसके सिर पर मसह किया जाए और पैरों को धोने में देरी न की जाए। यह तबीईन में लिखा है। और हमारे नज़दीक गर्म पानी से ग़ुस्ल देना अफज़ल (बेहतर) है, यह मुहीत में लिखा है। और पानी में बेरी के पत्तों या अशनन (एक प्रकार की घास) को उबाल लें, और अगर वे न हों तो शुद्ध पानी काफी है, यह हिदाया में लिखा है। और सिर और दाढ़ी को खत्मी (एक प्रकार का फूल) से धोएं, और अगर वह न हो तो साबुन या उसके समान किसी चीज़ से धोएं, क्योंकि साबुन भी वही काम करता है। यह हुक्म उस समय है जब उसके सिर पर बाल हों, तो उसकी ज़िन्दगी की हालत का लिहाज़ किया जाता है, यह तबीईन में लिखा है। और अगर ये चीज़ें न हों तो शुद्ध पानी काफी है, यह शरह तहावी में लिखा है। फिर उसको बाईं करवट पर लिटा दें और बेरी के पत्तों के उबले हुए पानी से नहलाएं, यहाँ तक कि यह पता चल जाए कि पानी उसके बदन पर वहाँ तक पहुँच गया है जो तख्त से सटा हुआ है। फिर उसे दाईं करवट पर लिटा दें और इस तरह नहलाएं, क्योंकि सुन्नत यह है कि दाईं तरफ से नहलाना शुरू करें। फिर उसको बैठा दें और सहारा दिए रहें और नरमी के साथ उसके पेट पर हाथ फेरें (2), ताकि कफ़न खराब न हो। और अगर कुछ (मल-मूत्र)

निकले तो धो डालें, और उसके ग़ुस्ल और वज़ू को न दोहराएं। फिर उसे कपड़े से पोंछें ताकि कफ़न के कपड़े न भीगें। और उसके बालों और दाढ़ी में कंघी न करें और नाखून और बाल न तराशें, और मूंछें भी न काटें, और बगल के बाल न उखाड़ें, और नाभि के नीचे के बाल न मूड़ें, जिस हालत में हो उसी तरह दफन कर दें, यह मुहीते सरख़सी में लिखा है। और अगर उसका नाखून टूटा हुआ हो तो उसे अलग कर लेने में कोई हर्ज नहीं है, यह मुहीते सरख़सी में लिखा है। और इसमें कोई हर्ज नहीं कि उसके चेहरे पर रुई रख दें और छेदों में यानी मूत्र और मल के स्थान और दोनों कानों और मुंह में रुई भर दें, यह तबीईन में लिखा है। अगर मुर्दा पानी में मिले तो उसे नहलाना ज़रूरी है क्योंकि नहलाने का हुक्म आदमियों पर है और पानी में पड़े रहने से यह हुक्म पूरा नहीं होता। लेकिन अगर उसी पानी से निकालते समय ग़ुस्ल की नीयत से हिला लें, तो फिर दोबारा नहलाना ज़रूरी नहीं, यह तजनीस, बदाए और मुहीते सरख़सी में लिखा है। और अगर मुर्दा सड़ गया हो कि उसे छू नहीं सकते, तो उस पर पानी बहा लेना काफी है, यह तातारख़ानिया में उताबिया से उद्धृत किया गया है।

महिला का ग़ुस्ल में वही हुक्म है जो पुरुष का है। महिला के बाल पीठ पर न छोड़ें (3), यह तातारख़ानिया में शरह तहावी से उद्धृत किया गया है। जिस बच्चे के पैदा होते समय कोई आवाज़ या हरकत देखी जाए जिससे उसके ज़िंदा होने का पता चले, तो उसका नाम रखें, उसे ग़ुस्ल दें और उसकी नमाज़-ए-जनाज़ा पढ़ें। और अगर ऐसा न हो तो उसे एक कपड़े में लपेट दें और उस पर नमाज़ न पढ़ें। और एक रिवायत में है कि जो ज़ाहिर रिवायत...

---

(1) कुल्ली आदि के अलावा। (2) फेरें ताकि जो कुछ निकलना हो वह निकल जाए और इससे वज़ू में कोई कमी नहीं आएगी। (3) न छोड़ें बल्कि चोटी बनाकर सीने पर डाल दें।

یہی صحیح ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک استنجاء بھی کرایا جائے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور طریقہ استنجاء کا یہ ہے کہ دھونے والا اپنے دونوں ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ لے پھر نجاست کے مقام کو دھو دے اس لئے کہ جس طرح ستر کو دیکھنا حرام ہے اس طرح ستر کو چھونا بھی حرام ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور مرد غسل کے وقت مرد کی ران کو نہ دیکھے اس طرح عورت عورت کی ران کو نہ دیکھے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے پھر نماز کا سا(۱) وضو کرا دیں لیکن اگر بچہ ہو جو نماز نہ پڑھتا ہو تو وضو نہ کرائیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور منہ دھونے سے شروع کریں ہاتھوں سے نہ شروع کریں یہ محیط میں لکھا ہے اور داہنی طرف سے ابتداء کریں اسی لحاظ سے جیسے وہ اپنی زندگی میں دھوتا ہے اور کلی نہ کرائیں اور ناک میں پانی بھی نہ ڈالیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور بعض علماء نے کہا ہے کہ غاسل اپنی انگلی پر باریک کپڑا لپیٹ کر اس کے منہ میں داخل کرے اور اس کے دانتوں اور لبوں اور مسوڑھوں اور تالو کو صاف کرے اور اس کے دونوں نتھنوں میں بھی انگلی داخل کرے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے شمس الائمہ حلوانی نے کہا ہے کہ اس زمانہ میں لوگوں کا اسی پر عمل ہے یہ محیط میں لکھا ہے سر کے مسح میں اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ اس کے سر پر مسح کیا جائے اور پاؤں کے دھونے میں تاخیر نہ کی جائے یہ تبیین میں لکھا ہے اور گرم پانی سے غسل دینا ہمارے نزدیک افضل ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور پانی کو بیری کی پتوں میں یا اشنان میں جوش دلوا دیں اور اگر وہ نہ ہو تو خالص پانی کافی ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور سر اور داڑھی خطمی سے دھوئیں اور جوذہ نہ ہو تو صابن یا مثل اس کے اور کسی چیز سے دھوئیں کیونکہ صابن بھی وہی کام دیتا ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ اگر اس کے سر پر بال ہوں

تو اس کی زندگی کی حالت کا لحاظ کیا جاتا ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہ چیزیں اگر نہ ہوں تو خالص پانی کافی ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے پھر اس کو بائیں کروٹ پر لٹا دیں اور بیری کے پتوں میں جوش دیئے ہوئے پانی سے نہلا دیں یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ پانی اس کے بدن پر وہاں تک پہنچ گیا جو تخت سے ملا ہوا ہے پھر اس کو داہنی کروٹ پر لٹا دیں اور اس طرح نہلا دیں اس لئے کہ سنت یہ ہے کہ دہنی طرف سے نہلانا شروع کریں پھر اس کو بٹھا دیں اور سہارا دیئے رہیں اور نرمی کے ساتھ اس کے پیٹ پر ہاتھ پھیریں(۲) اس لئے کہ کفن ملوث نہ ہو جائے اور اگر کچھ نکلے تو دھو ڈالیں اور اس کے غسل اور وضو کا اعادہ نہ کریں پھر اس کو کپڑے سے پونچھیں تاکہ اس کے کفن کے کپڑے نہ بھیگ جائیں اور اس کے بالوں میں اور داڑھی میں کنگھی نہ کریں اور ناخن اور بال نہ تراشیں اور مونچھیں بھی نہ تراشیں اور بغلوں کے بال نہ اکھاڑیں اور ناف کے نیچے کے بال نہ مونڈیں اور جس حالت میں ہو اس طرح دفن کر دیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر اس کا ناخن ٹوٹا ہوا ہو تو اس کو جدا کر لینے میں مضائقہ نہیں ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اس میں مضائقہ نہیں کہ اس کے چہرہ پر روئی رکھ دیں اور سوراخوں میں یعنی پیشاب اور پاخانہ کے مقام اور دونوں کانوں اور منہ میں روئی بھر دیں یہ تبیین میں لکھا ہے۔ مردہ اگر پانی میں ملے تو اس کو نہلانا ضروری ہے اس واسطے کہ نہلانے کا حکم آدمیوں پر ہے اور اس کے پانی میں پڑے ہونے سے آدمیوں سے یہ حکم ادا نہیں ہوا لیکن اگر اسی پانی سے نکالتے وقت غسل کی نیت سے ہلا لیں تو پھر دوبارہ نہلانا ضرور نہیں یہ تجنیس اور بدائع اور محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر مردہ سڑ گیا ہو کہ اس کو چھو نہیں سکتے تو اس پر پانی بہا لینا کافی ہے یہ تاتارخانیہ میں عتابیہ سے نقل کیا ہے۔

عورت کا حکم غسل میں وہی ہے جو مرد کا ہے عورت کے بال پیٹھ پر نہ چھوڑیں(۳) یہ تاتارخانیہ میں شرح طحاوی سے نقل کیا ہے جس سے پیدا ہوتے وقت کوئی آواز یا حرکت ایسی

پائی جائے جس سے اس کی زندگی معلوم ہو تو اس کا نام رکھیں اور اس کو غسل دیں اور اس کی نماز پڑھیں اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کو ایک کپڑا میں لپیٹ دیں اور اس پر نماز نہ پڑھیں اور ایک روایت میں ہے کہ جو ظاہر روایت...

---

(۱) سوائے کلی وغیرہ کے ۱۲ (۲) پھیریں تا کہ جو کچھ نکلنا ہو وہ نکل جائے اور اس سے وضو میں کچھ نقصان نہ ہو گا ۱۲ (۳) نہ چھوڑیں بلکہ کیسہ بنا کر سینہ پر ڈالیں ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (201) Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

...it is not (required) to give him Ghusl (ritual bath), and this is the chosen opinion (Mukhtar), as written in *Al-Hidayah*. If the midwife who attended the birth and the mother testify to signs of life, their word shall be accepted, and the funeral prayer for him is permissible. This is mentioned in *Al-Mudmarat*. If a miscarriage occurs and the fetus's limbs were not fully formed, according to all narrations, the ruling is that funeral prayers should not be offered for it; however, the chosen opinion is that it should be washed, wrapped in cloth, and buried. This is written in *Fatawa Qazi Khan*. If more than half of a dead body is found along with the head, it should be given Ghusl and Kafan (shroud), and funeral prayers should be offered; this is written in *Al-Mudmarat*. Once funeral prayers have been offered over more than half of the body, if the remainder is found later, prayers are not to be repeated over it; this is written in *Al-Idah*. If half the body is found without the head, or half the body is found split lengthwise, it should not be given Ghusl or funeral prayers, but wrapped in a single cloth and buried; this is written in *Al-Mudmarat*. For a person whose status as a Muslim or non-believer is unknown, if there is a sign of Islam or if they are in a Muslim land, they should be given Ghusl, otherwise not; this is written in *Miraj al-Diraya*. If the bodies of Muslims and non-believers are mixed, or their slain are mixed, then if the Muslims can be identified by any sign, funeral prayers should be offered for them. Signs of being Muslim include circumcision, use of hair dye (khizab), and wearing black clothes. If there is no distinguishing sign, and Muslims are in the majority, then funeral prayers should be offered for all, intending the prayers and supplications for the Muslims among them, and they should be buried in a Muslim graveyard. If the polytheists (mushrikin) are in the majority, funeral prayers should not be offered for anyone; Ghusl and Kafan should be given, but not in the manner of Muslims, and they should be buried in a polytheist graveyard. If both are equal in number, even then funeral prayers should not be offered. Scholars (Mashaykh) differ on the burial; some say bury them in the polytheists' graveyard, others say the Muslims' graveyard, and some suggest creating a separate cemetery for them; this is written in *Al-Mudmarat*. If a non-believer's child is taken prisoner with or after their parents and then dies, they are not given Ghusl. However, if the child was of discerning age and had confessed Islam, or if one of the parents converted, then Ghusl is given. There is a disagreement regarding the conversion of grandparents. If only the child is taken prisoner (alone), they are given Ghusl and funeral prayers are offered; this is written in *Al-Zahidi*. If a person dies on a ship, they should be given

Ghusl and Kafan; this is written in *Al-Mudmarat*. Funeral prayers should be offered, and they should be lowered into the sea with some weights attached (1); this is written in *Miraj al-Diraya*. Those killed due to rebellion (2) or banditry are not given Ghusl or funeral prayers. Some say this applies if they are killed before the battle ends, but if someone is killed after the Muslim leader (Imam) has gained dominance, they should be given Ghusl and prayers; this is better and was preferred by prominent scholars. One who used to murder people by strangulation should not be given Ghusl or funeral prayers. Our scholars have categorized those killed for disobedience under the ruling of rebels; this is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. Those who commit armed robbery inside a city at night fall under the ruling of bandits; this is written in *Al-Dhakhira*. The person performing the Ghusl of the deceased should be in a state of ritual purity (taharat); this is written in *Fatawa Qazi Khan*.

If the one performing the Ghusl is in a state of major ritual impurity (junub), a menstruating woman, or a non-believer, it is permissible but disliked (makruh); this is written in *Miraj al-Diraya*. If they are without Wudu, it is permissible.

1- Permissible, meaning the prohibition is lifted and the ruling for prayer applies. 2- Mixed, meaning they are all found in one place and their appearance is identical, as was common in Arabia, such that recognition is impossible. Black clothes are mentioned as a sign according to the custom of the Abbasid era. If Muslims are the majority, for instance, if out of 300, 200 are known to be Muslims. (1) When burial on land is not possible. (2) A rebel against the Sultan/Ruler.

लिखा है कि उसको गुस्ल न दें और यही मुख्तार (पसंदीदा राय) है, यह हिदाया में लिखा है। अगर जनाने वाली दाई और माँ उसके जीवित होने की निशानी की गवाही दें, तो उनका कहना स्वीकार किया जाएगा और उस पर नमाज़ जायज़ है। ऐसा ही 'मुज़मरात' में लिखा है। अगर गर्भ गिर जाए और बच्चे के सभी अंग नहीं बने थे, तो सर्वसम्मति से रिवायतों के अनुसार यह हुक्म है कि उस पर नमाज़ न पढ़ें, और मुख्तार यह है कि उसे नहला दें और कपड़ों में लपेटकर दफन कर दें, यह फतावा काज़ी खान में लिखा है। अगर किसी मृत व्यक्ति का आधे से अधिक शरीर सिर के साथ मिले, तो उसे गुस्ल और कफ़न दें और नमाज़ पढ़ें, यह मुज़मरात में लिखा है। और जब आधे से अधिक शरीर पर नमाज़ पढ़ ली गई, तो उसके बाद अगर बाकी शरीर भी मिले, तो उस पर (दुबारा) नमाज़ न पढ़ें, यह 'ईज़ाह' में लिखा है। और अगर आधा शरीर मिले और उसमें सिर न हो, या आधा शरीर लंबाई में चीरा हुआ मिले, तो उसे गुस्ल न दें और नमाज़ न पढ़ें, बल्कि एक कपड़े में लपेटकर दफन कर दें, यह मुज़मरात में लिखा है। जिस व्यक्ति का मुसलमान या काफिर होना ज्ञात न हो, यदि उसमें मुसलमान होने की कोई निशानी हो या वह ऐसे देशों में हो जो मुसलमानों के देश हों, तो उसे गुस्ल दें, अन्यथा न दें, यह 'मेराज-उद-दिराया' में लिखा है। अगर मुसलमानों और काफिरों के शव मिल जाएँ या उनके मारे गए लोग मिल जाएँ तो यदि मुसलमान किसी निशानी से पहचाने जाते हों, तो उन पर नमाज़ पढ़ें। मुसलमानों की निशानी खतना, खिज़ाब (बालों का रंग) और काले कपड़े हैं। और अगर कोई निशानी न हो, तो यदि उनमें मुसलमान अधिक हों, तो सब पर नमाज़ पढ़ें और नमाज़ व दुआ में मुसलमानों की नीयत करें और मुसलमानों के कब्रिस्तान में दफन करें। और अगर मुशरिकों (बहुदेववादियों) की संख्या अधिक हो, तो किसी पर नमाज़ न पढ़ें, गुस्ल और कफ़न दें लेकिन मुसलमानों की तरह गुस्ल व कफ़न न दें और मुशरिकों के कब्रिस्तान में दफन करें। और अगर दोनों बराबर हों, तो भी उन पर नमाज़ न पढ़ें। दफन के बारे में उलेमाओं (मशायख) का मतभेद है; कुछ का कहना है कि मुशरिकों के कब्रिस्तान में दफन करें और कुछ का कहना है कि मुसलमानों के कब्रिस्तान में। कुछ ने कहा है कि उनके लिए अलग कब्रिस्तान बना दें, यह मुज़मरात में लिखा है। अगर काफिरों का कोई बच्चा अपने माता-पिता के साथ या उनके बाद कैद होकर आए और फिर मर जाए, तो उसे गुस्ल न दें, लेकिन अगर वह समझदार हो और उसने इस्लाम स्वीकार किया हो, या उसके माता-पिता में से कोई मुसलमान हो गया हो, तो गुस्ल दें। दादा-दादी के मुसलमान होने की स्थिति में मतभेद है। और अगर केवल बच्चा कैद होकर आए, तो उसे गुस्ल दें और उस पर नमाज़

पढ़ें, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। अगर कोई व्यक्ति जहाज (नाव) पर मर जाए, तो उसे गुस्ल और कफ़न दें, यह मुज़मरात में लिखा है। उस पर नमाज़ पढ़ें और कुछ वज़न बांधकर दरिया (समुद्र) में डाल दें। यह मेराज-उद-दिराया में लिखा है। और जो व्यक्ति विद्रोह (बगावत) या डकैती की वजह से मारा जाए, उसे गुस्ल न दें और न ही उस पर नमाज़ पढ़ें। कुछ ने कहा है कि यह हुक्म तब है जब वह लड़ाई खत्म होने से पहले मारा जाए, लेकिन अगर उनमें से कोई व्यक्ति मुसलमानों के इमाम (शासक) के वर्चस्व के बाद मारा जाए, तो उसे गुस्ल दें और नमाज़ पढ़ें, और यही बेहतर है, बड़े मशायख ने इसे चुना है। और जो व्यक्ति गला घोंटकर लोगों को मारता हो, उसे गुस्ल न दें और न ही उस पर नमाज़ पढ़ें। हमारे मशायख ने अवज्ञा के कारण मारे जाने वाले लोगों को बागियों (विद्रोहियों) के हुक्म में रखा है, यह 'मुहीत-ए-सरखसी' में लिखा है। और जो लोग शहर के अंदर रात में हथियारबंद होकर लूटपाट करते हैं, वे डकैतों के हुक्म में हैं, यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। मुर्दे को नहलाने वाला पाक-साफ़ (बा-तहारत) होना चाहिए, यह फतावा काज़ी खान में लिखा है।

अगर नहलाने वाला 'जुनुब' (नापाकी की हालत में) हो या मासिक धर्म वाली महिला हो या काफिर हो, तो जायज़ है लेकिन मकरूह (नापसंद) है, यह मेराज-उद-दिराया में लिखा है। और अगर बिना वुज़ू के हो तो जायज़ है।

१- जायज़ है यानी पाबंदी हटकर नमाज़ का हुक्म लागू होगा। २- मिल जाएँ यानी एक ही जगह पर सब मिल-जुल जाएँ और सब की सूरत-शक्ल एक जैसी हो जैसा कि अरब में था, यानी पहचान न हो सके। काले कपड़े अब्बासी काल की रस्म के अनुसार निशानी बताए गए हैं। यदि मुसलमान अधिक हों, जैसे कि मान लें ३०० में से २०० मुसलमान हों। (१) जब दफन संभव न हो। (२) शासक का विद्रोही।

نہیں ہے کہ اس کو غسل دیں اور یہی مختار ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اگر جنانے والی دائی اور ماں اس کی زندگی کی نشانی کی گواہی دیں تو ان کا قول مقبول ہوگا اور اس پر نماز جائز ہے ۱؎ ہو لمی یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ اگر حمل گر جائے اور بچہ کے سب اعضاء نہیں بنے تھے تو بالاتفاق روایات یہ حکم ہے کہ اس پر نماز نہ پڑھیں اور مختار یہ ہے کہ اس کو نہلا دیں اور کپڑوں میں لپیٹ کر دفن کر دیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر کسی مردہ کا نصف سے زیادہ بدن مع سر کے ملے تو اس کو غسل اور کفن دیں اور نماز پڑھیں یہ مضمرات میں لکھا ہے اور جب نصف سے زیادہ بدن پر نماز پڑھ لی تو اس کے بعد اگر باقی بدن بھی ملے تو اس پر نماز نہ پڑھیں ۔ یہ ایضاح میں لکھا ہے اور اگر نصف بند ملے اور اس میں سر نہ ہو یا نصف بدن طول میں چرا ہوا ملے تو اس کو غسل نہ دیں اور نماز نہ پڑھیں اور ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیں یہ مضمرات میں لکھا ہے اور جس شخص کا مسلمان یا کافر ہونا معلوم نہ ہو پس اگر کوئی مسلمان ہونے کی علامت ہو یا ایسے ملکوں میں ہو جو مسلمانوں کے ملک ہوں تو اس کو غسل دیں ورنہ نہ دیں یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اگر مسلمانوں اور کافروں کے مردے مل جائیں ۲؎ یا مسلمانوں اور کافروں کے مقتول مل جائیں تو اگر مسلمان کسی علامت سے پہچانے جاتے ہوں تو ان پر نماز پڑھیں اور مسلمانوں کی علامت ختنہ اور خضاب اور سیاہ کپڑے ہیں اور اگر کوئی علامت نہ ہو تو اگر اس میں مسلمان زیادہ ہیں تو سب پر نماز پڑھیں اور نماز اور دعا میں نیت مسلمانوں کی کریں اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں اور اگر زیادتی مشرکین کی ہو تو کسی پر نماز نہ پڑھیں اور غسل و کفن دیں لیکن مسلمانوں کے مردوں کی طرح غسل و کفن نہ دیں اور مشرکین کے قبرستان میں دفن کریں اور اگر دونوں برابر ہوں تو بھی ان پر نماز نہ پڑھیں دفن

میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ مشرکین کے قبرستان میں دفن کریں اور بعض کا قول یہ ہے کہ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں اور بعضوں نے کہا ہے کہ ان کے واسطے علیحدہ مقبرہ بنا دیں یہ مضمرات میں لکھا ہے اگر کافروں کا کوئی بچہ اپنے ماں باپ کے ساتھ یا اس کے بعد قید ہو کر آئے پھر مر جائے تو اس کو غسل نہ دیں لیکن اگر وہ سمجھ والا ہو اور اس نے اسلام کا اقرار کیا ہو یا اس کے ماں باپ میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو غسل دیں اور دادا دادی کے مسلمان ہونے کی صورت میں اختلاف ہے اور اگر صرف بچہ قید ہو کر آئے تو اس کو غسل دیں لیکن اور اس پر نماز پڑھیں یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ اگر کوئی شخص کشتی میں مر جائے تو اس کو غسل دیں اور کفن دیں یہ مضمرات میں لکھا ہے اس پر نماز پڑھیں اور کچھ بوجھ باندھ کر دریا میں ڈال دیں (۱) یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور جو شخص بغاوت (۲) یا بٹ مار ہونے کی وجہ سے قتل کیا جائے تو اس کو غسل نہ دیں اور اس پر نماز نہ پڑھیں بعضوں نے کہا یہ حکم اس وقت ہے جب وہ لڑائی کے تمام ہونے سے پہلے قتل ہو لیکن اگر ان میں سے کوئی شخص مسلمانوں کے امام کے غالب ہونے کے بعد قتل ہو تو اس کو غسل دیں اور نماز پڑھیں اور یہ بہتر ہے بڑے بڑے مشائخ نے اس کو اختیار کیا ہے اور جو شخص گلا گھونٹ کر لوگوں کو مارا کرتا ہو اس کو غسل نہ دیں اور اس پر نماز نہ پڑھیں اور ہمارے مشائخ نے نافرمانی کی وجہ سے جو لوگ قتل ہوتے ہیں اس تفصیل کے بموجب ان پر باغوں کا حکم کیا ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور جو لوگ شہر کے اندر رات کو ہتھیار باندھ کر غارتگری کریں وہ بٹ ماروں کے حکم میں ہیں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے۔ مردے نہلانے والا چاہئے کہ با طہارت ہو یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

اگر نہلانے والا جنب یا حیض والی عورت یا کافر ہو تو جائز ہے اور مکروہ ہے معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور اگر بے وضو ہو ۱۔ہ جائز ہے یعنی ممانعت مرتفع ہو کر نماز کا حکم عائد ہوگا ۲۔ہ

مل جائیں یعنی ایک ہی جگہ میں خلط ملط ہو جائیں اور سب کی وضع و صورت یکساں ہو جیسے عرب میں تھا غرض کہ شناخت نہ ہو اور لوگ سیاہ کپڑے یہ زمانہ عباسیہ کے رسم کے موافق علامت بتلائی تو اگر زیادہ مسلمان اس طرح کہ مثلاً سو کافر مارے گئے اور دو مسلمان مارے گئے تو اس قدر معلوم ہو گیا کہ ان تین سو میں سے دو حصہ مسلمان ہیں ۱۲ (۱) جب کہ دفن میسر نہ ہو ۱۲ (۲) سلطان سے باغی ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① (Page 304) Book of Prayer (Kitab-us-Salat)

It is unanimously not disliked (Makruh); this is written in *Qunyah*. It is recommended (Mustahabb) that the person washing the deceased (Mayyit) should be the closest relative. If they do not know how to wash, then a trustworthy and pious person should perform the Ghusl (ritual bath); this is written in *Zahedi*. It is recommended that the washer be a reliable person so that the Ghusl is performed properly. If they witness something unpleasant, they should conceal it, and if they see something good, they should disclose it. Thus, if they see something pleasing, such as a radiance (Noor) on the face, a pleasant fragrance, or similar signs, it is recommended to mention it to people. However, if they witness something unpleasant, such as the face turning black, a foul odor, a change in appearance, or disfigurement of limbs, it is not permissible to mention it even to one person; this is written in *Jawharat-un-Nayyirah*. If the deceased was an innovator (Mubtadi') who openly practiced innovation (Bid'ah), and the washer sees something unpleasant, there is no harm in mentioning it to others so that 1 people may refrain from such innovations; this is written in *Siraj-ul-Wahhaj*. It is also recommended to have incense burning in a brazier near the washer so that any potential unpleasant odor from the deceased does not discourage the washer or their assistant; this is written in *Jawharat-un-Nayyirah*. It is superior for the deceased to be washed without any fee. If the washer (Ghasil) asks for a fee, it is permissible to pay it only if there is no other qualified person available to wash the deceased; otherwise, it is not permissible; this is written in *Zahiriyyah*. Men should wash men, and women should wash women. Men should not wash women, and women should not wash men. 2 If a child is so small that there is no desire for them, it is permissible for women to wash them (if it is a boy). Similarly, if it is a young girl for whom there is no desire, it is permissible for men to wash her. A person with an amputated limb or a eunuch is treated under the rulings for men. It is permissible for a woman to wash her deceased husband, provided that after his death, she has not committed any act that would annul the marriage (Nikah), such as kissing her husband's son or father. If such an event occurred after his death, it is not permissible for her to perform Ghusl. However, a man should not wash his wife under any circumstances; this is written in *Siraj-ul-Wahhaj*. If a woman was given a revocable divorce (Raj'i) and is in her waiting period (Iddah) when her husband dies, it is permissible for her to wash him; this is written in *Muheet Sarkhasi*. If he died at the end of the Iddah but before its completion, and the Iddah ended after his death, it is still permissible for her to wash him; this is written in *Sharh*

Tahawi. The underlying principle is that if the person is such that physical intimacy with the woman would have been permissible by marriage if they were alive, then it is permissible for the woman to wash him, otherwise not; this is quoted from *Atabiyah* in *Tatarkhaniyah*. A Jewish or Christian woman is like a Muslim woman in terms of washing her husband, though this is highly disliked; this is written in *Zahedi*. If a man must wash a woman (in necessity), and he is a Mahram (unmarriageable relative), he may touch her; if he is a stranger, he should wrap a cloth around his hand and close his eyes when his gaze falls on her arms. If a man washes his wife (according to some views), the same ruling applies, except the command to close the eyes. There is no difference between a young and an old woman. If an 'Umm-ul-Walad' (slave woman who bore a child), a 'Mudabbarah', a 'Mukatabah', or a slave woman dies, the master should not wash her, and similarly, they should not wash the master. If a man dies among women (with no men present), his Mahram relative, wife, or slave woman should perform Tayammum (dry ablution) on him without wrapping a cloth on her hand, while other women should perform Tayammum by wrapping a cloth. This is written in *Mi'raj-ud-Dirayah*. If a person dies while traveling and is accompanied by women and a non-Muslim man, the women should teach the non-Muslim man the method of Ghusl and leave him alone with the deceased to perform the washing. If there is no man among them and only a young girl for whom there is no desire...

---

1 So that the intention is not slander, but rather to protect people from innovation and preserve the religion. 2 They should not wash; if no man is present, a Mahram female relative may perform Tayammum on the deceased man; otherwise, a non-mahram woman may perform Tayammum by wrapping a cloth on her hand. The same applies to a deceased woman if no woman is present.

तो सर्वसम्मति से मकरूह नहीं है, यह 'कुनिया' में लिखा है। और मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि नहलाने वाला मय्यित (मृतक) का सबसे निकटतम रिश्तेदार हो, और अगर वह नहलाना न जानता हो, तो कोई अमानतदार और मुत्तकी (परहेजगार) आदमी ग़ुस्ल दे, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। और मुस्तहब यह है कि नहलाने वाला एक विश्वसनीय व्यक्ति हो ताकि वह ग़ुस्ल को अच्छी तरह से अदा करे। यदि वह कोई बुरी बात देखे, तो उसे छिपा दे और यदि कोई अच्छी बात देखे, तो उसे ज़ाहिर करे। अत; यदि वह कोई ऐसी बात देखे जो उसे पसंद आए, जैसे चेहरे का नूर या खुशबू या ऐसी ही अन्य चीज़ें, तो उसके लिए मुस्तहब है कि वह लोगों के सामने उसका वर्णन करे। और यदि वह कोई ऐसी बात देखे जो बुरी लगे, जैसे चेहरे का काला पड़ जाना, दुर्गंध, रूप का बदल जाना, अंगों का विकृत हो जाना या इस प्रकार की अन्य चीज़ें, तो एक व्यक्ति के सामने भी उसे कहना जायज़ नहीं है, यह 'जौहरत-उन-नय्यरा' में लिखा है। और यदि मृतक बिदअती (नवाचारी) हो और खुलेआम बिदअत का प्रदर्शन करता हो, और नहलाने वाला उसमें कोई बुरी बात देखे, तो लोगों के सामने उसका वर्णन करने में कोई हर्ज नहीं है ताकि अन्य १ लोग बिदअत से बाज़ रहें, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। और मुस्तहब यह है कि नहलाने वाले के पास अंगीठी में खुशबू सुलगती रहे ताकि मय्यित से किसी दुर्गंध के प्रकट होने के कारण नहलाने वाला और उसका सहायक सुस्त (शिथिल) न हो जाएँ, यह 'जौहरत-उन-नय्यरा' में लिखा है। और अफ़ज़ल (बेहतर) यह है कि मय्यित को बिना पारिश्रमिक के ग़ुस्ल दिया जाए। यदि ग़ासिल (नहलाने वाला) पारिश्रमिक माँगे, तो यदि वहाँ उसके अलावा और कोई नहलाने वाला न हो, तो पारिश्रमिक लेना जायज़ है, अन्यथा जायज़ नहीं है, यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। और पुरुष पुरुषों को और महिलाएँ महिलाओं को नहलाएँ, और पुरुष महिलाओं को और महिलाएँ पुरुषों को नहलाएँ २ और यदि बच्चा इतना छोटा हो कि उसके प्रति कोई कामुक इच्छा न होती हो, तो महिलाओं के लिए उसे नहलाना जायज़ है। इसी प्रकार, यदि लड़की छोटी हो जिसके प्रति इच्छा न होती हो, तो पुरुषों के लिए उसे नहलाना जायज़ है। जिसका अंग कटा हुआ हो या जो नपुंसक हो, वह पुरुष के हुक्म में है। एक महिला के लिए जायज़ है कि वह अपने पति को ग़ुस्ल दे; यह हुक्म उस समय है जब पति की मृत्यु के बाद उसने कोई ऐसा कार्य न किया हो जिससे निकाह टूट जाता हो, जैसे अपने पति के बेटे या पिता को चूमना। यदि मृत्यु के बाद ऐसा कुछ हुआ हो, तो ग़ुस्ल देना जायज़ नहीं है। लेकिन पुरुष किसी भी स्थिति में अपनी पत्नी को ग़ुस्ल न दे, यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। यदि महिला को रजी तलाक दिया गया हो और वह इद्दत में हो और पति मर

जाए, तो महिला के लिए पति को ग़ुस्ल देना जायज़ है, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि इद्दत के अंत में, उसके समाप्त होने से पहले पति की मृत्यु हुई और मृत्यु के बाद इद्दत समाप्त हो गई, तब भी महिला के लिए ग़ुस्ल देना जायज़ है, यह 'शरह तहावी' में लिखा है। और इसका मूल सिद्धांत यह है कि जो व्यक्ति ऐसा हो कि यदि वह उस समय जीवित होती, तो निकाह के कारण उसके साथ शारीरिक संबंध जायज़ होता, तो उस महिला के लिए उसे ग़ुस्ल देना जायज़ है, अन्यथा नहीं; यह 'तातारख़ानिया' में 'अताबिया' से उद्धृत है। और यहूदी और ईसाई महिला अपने पति को ग़ुस्ल देने में मुसलमान महिला के समान है, लेकिन यह बहुत बुरा (पसंद न किया जाने वाला) है, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। यदि पुरुष किसी महिला को ग़ुस्ल दे (मजबूरी में), तो यदि वह उसका महरम है, तो उसे हाथ लगाए, और यदि वह गैर-महरम है, तो अपने हाथ पर कपड़ा लपेट ले और उसकी बाँहों पर नज़र पड़ते समय अपनी आँखें बंद कर ले। यदि पुरुष अपनी पत्नी को नहलाए (कुछ समुदायों के मत के अनुसार), तो भी यही नियम है, सिवाय इसके कि आँखें बंद करने का हुक्म नहीं है। युवा और वृद्ध महिला में कोई अंतर नहीं है। यदि किसी की 'उम्मे वल्द', 'मुदब्बराह', 'मुकातिब' या दासी की मृत्यु हो जाए, तो मालिक उसे ग़ुस्ल न दे, और इसी प्रकार वे भी मालिक को ग़ुस्ल न दें। यदि कोई व्यक्ति महिलाओं के बीच मर जाए (और कोई पुरुष न हो), तो उसकी महरम महिला या पत्नी या दासी उसे हाथ से बिना कपड़ा लपेटे तयम्मुम करा दे, और अन्य महिलाएँ कपड़ा लपेट कर तयम्मुम कराएँ। यह 'मेराज-उद-दराया' में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति यात्रा के दौरान मर जाए और उसके साथ केवल महिलाएँ और एक काफिर (गैर-मुस्लिम) पुरुष हो, तो वे महिलाएँ उस काफिर पुरुष को ग़ुस्ल का तरीका सिखाएँ और मय्यित के पास एकांत में उस काफिर को छोड़ दें ताकि वह ग़ुस्ल दे। और यदि उनके साथ कोई पुरुष न हो और केवल एक छोटी लड़की हो जिसके प्रति कोई इच्छा नहीं...

---

१ ताकि बुराई करने का इरादा न हो बल्कि इस नीयत से कि लोग इस बिदअत से बचें और दीन सुरक्षित रहे। २ न नहलाएँ यदि कोई पुरुष न हो, तो मृत पुरुष को उसकी महरम महिला तयम्मुम करा दे, अन्यथा कोई अजनबी महिला हाथ पर कपड़ा लपेट कर तयम्मुम करा दे। इसी तरह मृत महिला के मामले में भी यदि वहाँ कोई महिला न हो।

تو بالاتفاق مکروہ نہیں یہ قنیہ میں لکھا ہے اور مستحب یہ ہے کہ نہلانے والا میت کا سب سے زیادہ قریبی رشتہ دار ہو اور اگر وہ نہلانا نہ جانتا ہو تو امین اور متقی آدمی غسل دے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور مستحب یہ ہے کہ نہلانے والا ثقہ آدمی ہو کہ غسل اچھی طرح ادا کرے اور اگر کوئی بری بات دیکھے تو اس کو چھپادے اور اچھی بات دیکھے تو اس کو ظاہر کرے پس اگر کوئی ایسی بات دیکھے جو اس کو پسند ہو جیسے چہرہ کا نور یا خوشبو یا مثل اس کے اور چیزیں تو اس کو مستحب ہے کہ لوگوں کے سامنے اس کو بیان کرے اور اگر کوئی ایسی بات دیکھے جو بری معلوم ہو مثلاً منہ کا سیاہ ہو جانا یا بدبو یا صورت بدل جانا یا اعضاء کا متغیر ہو جانا یا اس قسم کی اور چیزیں تو ایک شخص کے سامنے بھی اس کا کہنا جائز نہیں یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور اگر میت مبتدع ہو اور علانیہ مظہرِ بدعت ہو اور نہلانے والا اس میں کوئی بری بات دیکھے تو اس کو لوگوں کو سامنے بیان کرنے میں مضائقہ نہیں تاکہ اور ۱ لوگ بدعت سے باز رہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور مستحب یہ ہے کہ نہلانے والے کے پاس انگیٹھی میں خوشبو سلگتی ہوتا کہ میت سے کسی بدبو کے ظاہر ہونے کی وجہ سے نہلانے والا اور اس کا مددگار سست نہ ہو جائے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ میت کو بلا اجرت غسل دے اور غاسل اجرت مانگے تو اگر وہاں سوائے اس کے اور کوئی بھی نہلانے والا ہے تو اجرت لینا جائز ہے ورنہ جائز نہیں یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور مرد مردوں کو اور عورت عورتوں کو نہلا دیں اور مرد عورتوں کو اور عورتیں مردوں کو نہ نہلائیں ۲ اور اگر بچہ ایسا چھوٹا ہو کہ اس کو خواہش نہ ہوتی ہو تو جائز ہے کہ اس کو عورتیں نہلائیں اور اس طرح اگر لڑکی چھوٹی ہو جس پر خواہش نہ ہوتی ہو تو جائز ہے کہ مرد اس کو نہلا دیں اور جس کا عضو کٹا ہوا یا خصی ہو وہ مرد کے

حکم میں ہے اور عورت کے واسطے جائز ہے کہ اپنے شوہر کو غسل دے یہ حکم اس وقت ہے کہ اس کے مرنے کے بعد کوئی ایسی حرکت اس نے نہ کی ہو جس سے نکاح قطع ہو جاتا ہے جیسے اپنے شوہر کے بیٹے یا باپ کو بوسہ دینا اور اگر اس کے مرنے کے بعد ایسا امر واقع ہوا تو غسل دینا جائز نہیں لیکن مرد کسی حالت میں اپنی عورت کو غسل نہ دے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور اگر عورت کو رجعی طلاق دی ہو اور وہ عدت میں ہو اور شوہر مر جائے تو عورت کو غسل دینا جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر عدت کے آخر میں اور وہ عدت میں اس کے تمام ہونے سے پہلے مرا اور مرنے کے بعد عدت تمام ہو گئی تو بھی عورت کو غسل دینا جائز ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ جو شخص ایسا ہو کہ اس کو اس عورت کے ساتھ اگر وہ اس وقت زندہ ہو تو بسبب نکاح کے وطی جائز ہو تو جائز ہے کہ عورت اس کو غسل دے ورنہ جائز نہیں یہ تاتارخانیہ میں عتابیہ سے نقل کیا ہے اور یہودی اور نصرانیہ عورت اپنے شوہر کو غسل دینے میں مثل مسلمان عورت کے ہے لیکن یہ بہت برا ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ اگر مرد عورت کو غسل دے تو اگر وہ اس کا محرم ہے تو اس کے ہاتھ لگائے اور اگر غیر شخص ہے تو اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ لے اور اس کی بانہوں پر نظر پڑتے وقت اپنی آنکھیں بند کرے اور اگر مرد اپنی عورت کو نہلائے تو بھی یہی حکم ہے مگر آنکھیں بند کرنے کا حکم نہیں اور جوان اور بوڑھی عورت میں کچھ فرق نہیں اور کسی کی ام ولد یا مدبرہ یا مکاتبہ یا باندی مرے تو مالک اس کو غسل نہ دے اور اس طرح وہ بھی مالک کو غسل نہ دے اگر کوئی شخص عورتوں میں مر جائے تو اس کی محرم عورت یا زوجہ یا باندی اس کو ہاتھ سے بغیر کپڑا لپیٹے تیمم کرا دے اور عورتیں کپڑا لپیٹ کر تیمم کرا دیں۔ یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے۔ اگر کوئی شخص سفر میں مرا اور اس کے ساتھ عورتیں اور کافر مرد تھا وہ عورتیں اس کافر مرد کو طریقہ

غسل کا تعلیم کریں اور میت کے پاس تنہائی میں اس کافر کو چھوڑ دیں تاکہ وہ غسل دے اور اگر ان کے ساتھ کوئی مرد نہیں نہ ہو اور ایک چھوٹی لڑکی ہو جس کو خواہش نہیں

---

۱ تاکہ آل خ اشارہ ہے کہ بدگوئی کا قصد نہ ہو بلکہ اس نیت سے کہ نہ وہ لوگ اس بدعت و دین کو محفوظ رکھیں ۱۲ ۲ نہ نہلائیں اگر کوئی مرد نہ ہو تو مردہ مرد کو اس کی ذات رحم محرم عورت تیمم کرا دے ورنہ اجنبیہ ہاتھ میں کپڑا لپیٹ کر تیمم کرا دے اسی طرح مردہ عورت کی صورت میں جب وہاں کوئی عورت نہ ہو ۱۲ و

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① Page 403 Book of Prayer

...exists and is capable of washing the deceased, teach her the method of ghusl (ritual bath) and leave her with the deceased so she may perform it. If a woman dies during travel and the only ones with her are a non-Muslim woman or a minor boy who has not reached the age of sexual maturity, the same procedure mentioned for men shall be followed; this is written in *Mazmrat*. A hermaphrodite whose gender is unclear (*Khunsa Mushkil*) and a boy near puberty should neither be washed by a man nor a woman, nor should they wash a man or a woman; instead, perform *tayammum* (dry ablution) on them by wrapping a cloth around the hand; this is written in *Zahedi*. If a non-Muslim dies and his guardian is a Muslim, the guardian should wash him, shroud him, and bury him. However, the washing should be done as one washes impure clothes, and he should be wrapped in a single cloth and a pit should be dug. The Sunnah rites should not be observed for the shroud or the grave; he should not be placed in the grave carefully but rather lowered into it; this is written in *Hidayah*. If the Muslim son of a non-Muslim father dies, the non-Muslim father should not be given control over washing him; rather, the Muslims themselves should perform this virtuous deed, as stated in *al-Nihayah*. If a person dies while traveling and clean water is unavailable, perform *tayammum* and offer the funeral prayer over him, as stated in *al-Muhit*. If a person dies and water is not found, perform *tayammum* and offer the funeral prayer; however, if water is later found, according to the opinion of Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him), perform ghusl and repeat the funeral prayer; this is written in *Fatawa Qazi Khan*.

Third Section Regarding the Provision of Shrouds (Kafan)

Providing a shroud is a communal obligation (*Fard-e-Kifayah*); this is written in *Fath al-Qadir*. The Sunnah shroud for a man consists of three pieces (a waist-wrapper/ tehband, a shirt/kafni, and a wrapping sheet/lifafah), and the sufficient shroud (*kafan-e-kifayah*) which is permissible consists of a waist-wrapper and a wrapping sheet. In times of necessity, whatever is available suffices as the shroud; this is written in *Kanz*. The waist-wrapper should be from head to toe, the shirt from the neck to the toes, and the sheet also from head to toe; this is written in *Hidayah*. Do not add collars, side-gussets, or sleeves to the shroud; this is written in *Kafi*. According to the prominent tradition, there is no turban (*imamah*) in the shroud, but it is stated in the Fatawa that later scholars considered a turban recommended for a scholar (*aalim*), and unlike in life, the tail of the turban should be placed over the face; this is written in *Jawharah*. The Sunnah shroud for a woman consists of a shirt, a

waist-wrapper, a head-cover (*odhani*), an outer wrapping sheet, and a chest-wrap (*sinaband*). The sufficient shroud for her consists of a waist-wrapper, an outer wrapping sheet, and a head-cover; this is written in *Kanz*. The chest-wrap should extend from the breasts to the navel, as stated in *Sharh Kanz* and *Tabyeen*; however, it is better for it to extend from the breasts to the thighs, as stated in *al-Jawharat al-Nayyirah*. For a woman, these garments are appropriate, but for a man, providing a shroud of only one cloth is disliked (*makruh*), though permissible in times of need; this is written in *Ayni Sharh Kanz*. The rule for a boy near puberty regarding the shroud is the same as for an adult man, and for a girl near puberty, it is the same as for an adult woman. The minimum shroud for a young boy is one cloth, and for a young girl, it is two cloths; this is written in *Tabyeen*. As a precaution, a hermaphrodite should be given the same shroud as a woman, but silk or saffron-colored cloth should be avoided; this is written in *al-Jawharat al-Nayyirah*. A man should be shrouded in clothes similar to what he would wear when going out on Eid during his life, and a woman should be shrouded in clothes similar to those she wore when visiting her parents' home; this is written in *Zahedi*. There is no harm in using cotton, linen, or fine silk-blend (*qasab*) cloth. For women, using silk or cloth dyed with saffron or safflower is not objectionable, but for men, it is disliked. It is better for the shroud cloths to be white; this is written in *Hidayah*. Old and new cloth are equal for use in a shroud; this is written in *al-Jawharat al-Nayyirah*. For men, the cloth which was worn in life... [Text continues on next page]

1. There is no harm in exceeding three Sunnah cloths, but Al-Halawi, quoting Mujtaba, described it as disliked; in my view, the former is most correct and cautious, Allah knows best.
2. For a scholar, but in Muhit it was called disliked for everyone, and Zahedi wrote this as the most correct view.
3. Both types are silken.

...होती और वह इस लायक हो कि मैयत (मृतक) को ग़ुस्ल (स्नान) दे सके तो उसको ग़ुस्ल का तरीका सिखा दें और मैयत के पास छोड़ दें ताकि ग़ुस्ल दे सके। और अगर औरत सफ़र में मर गई और उसके साथ काफ़िरा औरत या एक नाबालिग लड़का हो जो अभी कामेच्छा की आयु (हद-ए-शहवत) को नहीं पहुँचा, तो वही अमल किया जाए जो मर्दों के हक़ में ज़िक्र हुआ, यह 'मज़मरात' में लिखा है। और 'खुनसा मुशकिल' (उभयलिंगी) और बालिग़ होने के करीब लड़का, न मर्द को नहलाए न औरत को, और न उसको मर्द नहलाए न औरत, बल्कि हाथ पर कपड़ा लपेट कर उसको तयम्मुम करा दें, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। अगर कोई काफ़िर मरा और उसका वली (अभिभावक) मुसलमान है तो उसको ग़ुस्ल दे और कफ़न दे और दफ़न करे, लेकिन ग़ुस्ल इस तरह दे जैसे नापाक कपड़े को धोते हैं और एक कपड़े में लपेटे और एक गड्ढा खोदे और कफ़न व कब्र में सुन्नत का लिहाज़ न करे और कब्र में उसको रखे नहीं बल्कि डाल दे, यह 'हिदाया' में लिखा है। काफ़िर बाप का मुसलमान बेटा अगर मर जाए तो काफ़िर बाप को उसे नहलाने का अधिकार नहीं देना चाहिए बल्कि मुसलमान लोग स्वयं यह नेक काम पूरा करें, ऐसा ही 'निहाया' में है। अगर कोई व्यक्ति सफ़र में मरा और वहाँ पाक पानी न हो तो तयम्मुम करा के उस पर नमाज़ पढ़ें, ऐसा ही 'मुहीत' में है। कोई व्यक्ति मरा और पानी न मिला तो उसे तयम्मुम करा दें और नमाज़ पढ़ें, फिर अगर पानी मिल जाए तो इमाम अबू यूसुफ़ रह. के कौल (कथन) के अनुसार उसे ग़ुस्ल देकर दोबारा नमाज़ पढ़ें, यह 'फ़तावा काज़ी ख़ान' में लिखा है।

तीसरी फ़स्ल कफ़न देने के बयान में

कफ़न देना 'फ़र्ज़-ए-किफ़ाया' है, यह 'फ़तह-उल-क़दीर' में लिखा है। मर्द का सुन्नत कफ़न तीन कपड़ों (तहमद, कफ़नी और लपेटने की चादर) तक है और वह कफ़न जिस पर किफ़ायत (पर्याप्तता) करना जायज़ है वह तहमद और लपेटने की चादर है, और ज़रूरत के समय जो भी मिल जाए वही कफ़न है, यह 'कन्ज़' में लिखा है। तहमद सिर से पाँव तक और कफ़नी गर्दन से पाँव तक और चादर भी सिर से पाँव तक हो, यह 'हिदाया' में लिखा है। कफ़न में गिरेबान (गला), कली और आस्तीनें (आस्तीन) न लगाएँ यह 'काफ़ी' में लिखा है। ज़ाहिर रिवायत के अनुसार कफ़न में इमामा (पगड़ी) नहीं है, और फ़तावा में है कि बाद के विद्वानों ने आलिम (विद्वान) के लिए इमामा को पसंद (मुस्तहसन) किया है और जीवन के विपरीत इसके पल्ले (शमला) को मुँह पर रखें, यह 'जौहरा' में लिखा है। औरत का सुन्नत कफ़न: कफ़नी, तहमद, ओढ़नी, ऊपर लपेटने की चादर और सीना-बंद

है। और वह कफ़न जिस पर किफ़ायत जायज़ है वह तहमद, ऊपर लपेटने की चादर और ओढ़नी है, यह 'कन्ज़' में लिखा है। सीना-बंद स्तनों से नाभि (नाफ़) तक होना चाहिए, जैसा कि 'शरह-ए-कन्ज़' और 'तब्बीन' में लिखा है, और बेहतर यह है कि सीना-बंद स्तनों से जाँघों तक हो, यह 'जौहरत-उन-नैयरा' में लिखा है। औरत के लिए ये कपड़े और मर्द के लिए केवल एक कपड़े का कफ़न देना मकरूह (नापसंद) है, मगर ज़रूरत के वक्त जायज़ है, यह 'ऐनी शरह-ए-कन्ज़' में लिखा है। बालिग़ होने के करीब लड़के का हुक्म कफ़न में बालिग़ मर्द की तरह है और बालिग़ होने के करीब लड़की का हुक्म बालिग़ औरत की तरह है। छोटे लड़के का कम से कम कफ़न एक कपड़ा है और छोटी लड़की के लिए दो कपड़े हैं, यह 'तब्बीन' में लिखा है। एहतियात के तौर पर उभयलिंगी को भी वही कफ़न दिया जाए जो औरत को दिया जाता है, लेकिन उसके कफ़न में रेशमी और किसी ज़ाफ़रानी (केसरिया) रंग के कपड़े से परहेज़ करें, यह 'जौहरत-उन-नैयरा' में लिखा है। मर्द को कफ़न ऐसे कपड़े का देना चाहिए जैसा वह ईद के दिन अपनी ज़िंदगी में पहन कर निकलता था, और औरत को ऐसा देना चाहिए जैसे कपड़े पहन कर वह अपने माता-पिता के घर जाया करती थी, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। सूती, लिनेन (कतान) और रेशमी (क़सब) कपड़ों में कोई हर्ज नहीं है। और औरतों के लिए रेशम और ज़ाफ़रान या कुसुम के रंग के कफ़न में कोई आपत्ति नहीं है, लेकिन मर्द के लिए यह मकरूह है। बेहतर यह है कि कफ़न के कपड़े सफ़ेद हों, यह 'हिदाया' में लिखा है। और पुराना और नया कपड़ा कफ़न में बराबर (एक समान) है, यह 'जौहरत-उन-नैयरा' में लिखा है। मर्दों को जिस कपड़े का ज़िंदगी में पहनना...

1. सुन्नत तीन कपड़ों से अधिक करने में कोई हर्ज नहीं है, और मुजतबा से अल्हवी ने मकरूह लिखा है, और मेरे नज़दीक यही सबसे सही और एहतियात वाला है, वल्लाहु आलम। २. आलिम के लिए, लेकिन मुहीत में सबके लिए मकरूह कहा गया और ज़ाहेदी ने इसी को सही लिखा है। ३. दोनों प्रकार रेशमी हैं।

ہوتی اور وہ اس لائق ہو کہ میت کو غسل دے سکے تو اس کو غسل کا طریقہ سکھا دیں اور میت کے پاس چھوڑ دیں تاکہ غسل دے اور اگر عورت سفر میں مر گئی اور اس کے ساتھ کافرہ عورت یا ایک لڑکا نا بالغ ہو جو ابھی حد شہوت کو نہیں پہنچا تو وہی عمل کیا جائے جو مردوں کے حق میں مذکور ہوا یہ مضمرات میں لکھا ہے اور خنثی مشکل اور قریب بلوغ لڑکا نہ مرد کو نہلا ئے نہ عورت کو اور نہ اس کو مرد نہلائے نہ عورت کو بلکہ ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر اس کو تیمم کرا دیں یہ زاہدی میں لکھا ہے اگر کوئی کافر مرا اور ولی اس کا مسلمان ہے تو اس کو غسل دے اور کفن دے اور دفن کرے لیکن غسل اس طرح دے جیسے نجس کپڑے کو دھوتے ہیں اور ایک کپڑے میں لپٹے اور ایک گڑھا کھودے اور کفن اور قبر میں سنت کی رعایت نہ کرے اور قبر میں اس کو رکھے نہیں بلکہ ڈال دے یہ ہدایہ میں لکھا ہے کافر باپ کا مسلمان بیٹا اگر مر جائے تو کافر باپ کو اس کو نہلانے کا قابو نہ دینا چاہئے بلکہ مسلمان لوگ اپنے آپ یہ کار خیر پورا کریں کذا فی النہایہ۔ اگر کوئی شخص سفر میں مرا اور وہاں پاک پانی نہیں ہوتا تو تیمم کرا کے اس پر نماز پڑھیں کذا فی المحیط۔ کوئی شخص مرا اور پانی نہ ملا تو اس کو تیمم کرا دیں اور نماز پڑھیں پھر اگر پانی مل جائے تو امام ابو یوسفؒ کے قول بموجب اس کو غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

تیسری فصل کفن دینے کے بیان میں

کفن دینا فرضِ کفایہ ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ مرد کا کفن سنت تین بند تک اور کفنی اور لپیٹنے کی چادر اور وہ کفن کہ جس پر کفایت کرنا جائز ہے وہ تہ بند اور لپیٹنے کی چادر ہے اور

وقت ضرورت کے جس قدر مل جائے وہی کفن ضرورت ہے یہ کنز میں لکھا ہے تہ بند سر سے پاؤں تک اور کفنی گردن سے پاؤں تک چادر بھی سر سے پاؤں تک ہو یہ ہدایہ میں لکھا ہے کفن میں گریبان اور کلی اور آستینیں نہ لگائیں یہ کافی میں لکھا ہے ظاہر روایت کے بموجب کفن میں عمامہ نہیں اور فتاویٰ میں ہے متاخرین نے عالم کے واسطے عمامہ کو مستحسن کہا ہے اور برخلاف اس کی حالتِ حیات کے شملہ منہ پر رکھیں یہ جوہرہ میں لکھا ہے عورت کا کفن سنت کفنی اور تہ بند اور اوڑھنی اور اوپر لپیٹنے کی چادر اور سینہ بند ہے اور وہ کفن کہ جس پر کفایت کرنا جائز ہے وہ تہ بند اور اوپر لپیٹنے کی چادر اور اوڑھنی ہے یہ کنز میں لکھا ہے سینہ بند چھاتیوں سے ناف تک ہونا چاہئے یعنی شرح کنز اور تبیین میں لکھا ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ سینہ بند چھاتیوں سے رانوں تک ہو یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے یہ عورت کے واسطے وہ کپڑے اور مرد کے واسطے صرف ایک کپڑے کا کفن دینا مکروہ ہے مگر ضرورت کے وقت جائز ہے یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور قریب بلوغ لڑکے کا حکم کفن میں مثلِ بالغ کے ہے اور قریب البلوغ لڑکی کا حکم مثلِ بالغہ عورت کے ہے اور کم سے کم کفن چھوٹے لڑکے کا ایک کپڑا ہے اور چھوٹی لڑکی کے لئے دو کپڑے ہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور احتیاطاً تشکیہ کا بھی کفن دیا جائے جو عورت کو دیا جاتا ہے لیکن اس کے کفن میں ریشمی اور کسی اور زعفرانی رنگ کے کپڑے سے اجتناب کریں یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے کفن مرد کو ایسے کپڑے کا دینا چاہئے جیسا کہ وہ عیدین کے روز اپنی زندگی میں پہن کر نکلتا تھا اور عورت کو ایسا دینا چاہئے جیسے کپڑے پہن کر وہ اپنے ماں باپ کے گھر جایا کرتی تھی یہ زاہدی میں لکھا ہے اور ہر دو ستی اور کتان اور قصب اور عورتوں کے لئے حریر اور ریشمی اور کسم کے رنگ اور زعفران کے رنگ کا کفن دینا مضائقہ نہیں مرد کے واسطے یہ مکروہ ہے اور بہتر یہ ہے کہ کفن کے کپڑے سفید ہوں

یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور پرانا اور نیا کپڑا کفن میں برابر ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے مردوں کو جس کپڑے کا زندگی میں پہننا...

۱ سنت تین کپڑوں سے زائد کرتے میں مضائقہ نہیں ہے اور مجتبیٰ سے الملحاوی نے مکروہ لکھا ہے اور میرے نزدیک یہی اصح و احوط واللہ اعلم ۱۲ ۱۲ عالم لیکن محیط میں سب کے لیے مکروہ کہا اور زاہدی نے اسی کو اصح لکھا ہے ۱۲ ۱۲ ش ۳ ہر دو قسم ریشمی ہے ۱۲

(304) Fatawa Alamgiri, Volume 1, Book of Prayer (Kitab al-Salat)

It is permissible; giving it as a shroud is also permissible, and what is impermissible to wear in life is also impermissible as a shroud. This is recorded in *Sharh al-Tahawi*. If wealth is abundant and heirs are few, providing a *Sunnat* (prophetic practice) shroud is preferable. Conversely, if wealth is limited, a *Kifayat* (sufficient) shroud is preferable. This is mentioned in *al-Zahiriyya*. If there is a disagreement among heirs—some suggest two pieces and others three—three pieces should be provided as it is the *Sunnat*. This is stated in *al-Jawhara al-Nayyira*.

The procedure for shrouding a man is: first, spread the outer wrap (sheet), then the lower wrap (tahband) over it, then place the deceased upon it and put on the shirt (kafani). Fragrance should be applied to his head, beard, and the entire body, as per *al-Muhit*. Fragrances other than saffron and *wars* (yellow dye) should be used for men, as per *al-Inaya*. Camphor should be applied to the forehead, nose, both hands, knees, and both feet. Wrap the lower garment from the left side first, then the right, and do the same with the outer wrap. This is in *al-Muhit*. If there is a risk of the shroud unfolding, it should be tied with something; this is in *Muhit al-Sarakhsi*.

The procedure for shrouding a woman is: first, spread the outer sheet, then the lower wrap (as described for men), then place the deceased and put on the shirt. Wrap the two locks of hair as described, then tie a chest-wrap (sina-band) over the breasts. This is in *al-Muhit*. Before dressing the deceased, the shroud should be perfumed an odd number of times (once, thrice, or five times). This is in *Ayni Sharh al-Kanz*. The deceased should be given incense three times—at the time the soul departs to dispel odor—but not during washing, shrouding, or thereafter. This is in *al-Tabyin*. A *Muhrim* (1) and a non-*muhrim* are equal in this regard. Fragrance should be applied, and the face and head covered. A female slave should also be perfumed in this manner.

The shroud, up to the *Sunnat* quantity, takes precedence over debts (2), bequests, and inheritance. This rule applies when no third-party rights are attached to the property (like a pledge). If the deceased has no wealth, the shroud's cost is obligatory upon the one responsible for their maintenance (*nafaqa*). According to Imam Muhammad (RA), a husband is not obligated to provide his wife's shroud, but according to Imam Abu Yusuf (RA), it is obligatory even if the wife left property. The legal verdict (*fatwa*) (3) follows this opinion, as stated in *Fatawa Qazi Khan*. If the husband dies penniless while the wife is wealthy, it is unanimously not obligatory for her to provide his shroud. If no one responsible for maintenance exists, it is provided

from the public treasury (*Bayt al-Mal*). If that is unavailable, it becomes a communal obligation for Muslims. If they are unable, they may seek assistance (4) from others, as per *al-Zahidi*. *al-Atabiyya* states that if even this is impossible, wash the body, wrap it in grass, and bury it. Perform the funeral prayer at the grave.

If someone dies in a mosque and someone collects donations for the shroud, any surplus should be returned to the donors if known. Otherwise, spend it on another needy person's shroud or give it in charity to the poor. This is in *Fatawa Qazi Khan*. If a shroud is stolen after burial and the burial was recent, provide a new one from the deceased's estate. If the estate is already distributed, the obligation falls on the heirs, not the creditors. If residue remains after debt settlement and creditors haven't taken possession, the shroud is prioritized...

Footnotes: 1. *Muhrim* refers to one in the state of *Ihram*, whether for Umrah or Hajj. 2. Debt, meaning the shroud cost is the foremost priority from the estate (*tarika*). 3. The Fatwa and *Bahr al-Ra'iq* place absolute obligation on the husband and make it the reference point. 4. Seeking assistance refers only to the amount necessary for the shroud, as stated in *al-Durr al-Mukhtar*.

(304) फतवा-ए-आलमगीरी, जिल्द 1, किताब-उस-सलात (नमाज़ की किताब)

यह जायज़ है, उसका कफ़न देना भी जायज़ है, और जीवन में जिसका पहनना जायज़ नहीं, उसका कफ़न भी जायज़ नहीं है। यह 'शराह तहावी' में लिखा है। अगर संपत्ति बहुत हो और वारिस कम हों, तो 'कफ़न-ए-सुन्नत' देना बेहतर है, और अगर इसके विपरीत स्थिति हो, तो 'कफ़न-ए-किफ़ायत' बेहतर है। यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। यदि वारिसों में कफ़न देने को लेकर मतभेद हो—कुछ कहें कि दो कपड़ों का कफ़न दिया जाए और कुछ कहें कि तीन का—तो तीन कपड़ों का कफ़न देना चाहिए क्योंकि वह सुन्नत है। यह 'जौहरत-उन-नैयरा' में लिखा है।

कफ़न पहनाने का नियम यह है कि पुरुषों के लिए पहले ऊपर लपेटने वाली चादर बिछाई जाए, फिर उस पर तहबंद बिछाया जाए, फिर उस पर शव रखा जाए और कफ़नी (कुर्ता) पहनाई जाए। खुशबू उसके सिर, दाढ़ी और पूरे शरीर पर लगाई जाए; यह 'मुहीत' में लिखा है। पुरुष के लिए ज़फ़रान (केसर) और वरस (पीला रंग) के अलावा अन्य खुशबू लगाई जाए; यह 'इनाया' में लिखा है। माथे, नाक, दोनों हाथों, घुटनों और दोनों पैरों पर कपूर लगाया जाए। फिर तहबंद को बाईं ओर से लपेटें, फिर दाईं ओर से, और ऊपर की चादर भी इसी तरह लपेटें। यह 'मुहीत' में लिखा है। अगर कफ़न खुल जाने का डर हो, तो उसे किसी चीज़ से बाँध दें; यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है।

स्त्री को कफ़न देने का नियम यह है कि पहले उसके लिए ऊपर की चादर बिछाएं, उस पर तहबंद बिछाएं(जैसा पुरुष के लिए बताया गया), फिर शव रखें और कफ़नी पहनाएं। उसके बालों के दो हिस्से लपेटें जैसा बताया गया है, फिर सीना-बंद स्तनों के ऊपर बाँध दें। यह 'मुहीत' में लिखा है। कफ़न पहनाने से पहले कफ़न को विषम संख्या (1, 3 या 5) में खुशबू से सुगंधित करें। यह 'ऐनी शराह कंज़' में लिखा है। शव को तीन बार खुशबू की धूनी दें—प्राण निकलते समय ताकि दुर्गंध दूर हो जाए—परन्तु नहलाते और कफ़न पहनाते समय या उसके बाद धूनी न दें। यह 'तब्ईन' में लिखा है। मुहरिम (1) और गैर-मुहरिम इसमें समान हैं। खुशबू लगाई जाए और उसका चेहरा और सिर ढका जाए। दासी को भी इसी तरह खुशबू की धूनी दी जाए।

कफ़न को सुन्नत की मात्रा तक ऋण (कर्ज) (2), वसीयत और विरासत पर प्राथमिकता दी जाए। यह नियम तब लागू होता है जब संपत्ति पर किसी और का हक न हो (जैसे गिरवी रखी वस्तु)। यदि किसी के पास धन न हो, तो कफ़न का खर्च उस व्यक्ति पर वाजिब है जो उसके भरण-पोषण (नफ़क़ा) के लिए उत्तरदायी है। इमाम मुहम्मद (रह.) के अनुसार पति पर पत्नी का कफ़न वाजिब नहीं है, लेकिन

इमाम अबू यूसुफ (रह.) के अनुसार पति पर कफ़न देना वाजिब है, चाहे पत्नी संपत्ति छोड़ कर मरी हो। इसी पर फ़तवा (3) है। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि पति मर जाए और संपत्ति न छोड़े, परन्तु पत्नी धनवान हो, तो उस पर पति का कफ़न देना सर्वसम्मति (इज्मा) से वाजिब नहीं है। यदि कोई ऐसा व्यक्ति न हो जिस पर भरण-पोषण अनिवार्य हो, तो कफ़न 'बैत-उल-माल' (राजकोष) से दिया जाए। यदि राजकोष न हो, तो मुसलमानों पर उसका कफ़न देना वाजिब है। यदि वे भी असमर्थ हों, तो अन्य लोगों से सहायता (4) मांगें। यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। 'अताबिया' में है कि यदि यह भी संभव न हो, तो नहलाकर घास में लपेटकर दफना दें। उसकी कब्र पर नमाज़ पढ़ें।

यदि कोई अजनबी मस्जिद में मर जाए और कोई चंदा इकट्ठा करे, तो बचा हुआ धन मूल मालिकों को लौटाया जाए। यदि वे न मिलें, तो किसी अन्य ज़रूरतमंद के कफ़न में लगा दें, या गरीबों को दान कर दें। यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि कफ़न चोरी हो जाए और दफ़न ताज़ा हो, तो मृतक की संपत्ति से फिर कफ़न दिया जाए। यदि संपत्ति बँट चुकी हो, तो वारिसों पर वाजिब है। कर्जदारों पर नहीं। यदि कर्ज चुकाने के बाद कुछ बचे, और कर्जदारों ने अभी कब्जा न किया हो, तो पहले कफ़न दिया जाएगा...

पाद-टिप्पणियाँ: 1. मुहरिम से तात्पर्य वह व्यक्ति है जो एहराम की स्थिति में हो, चाहे उमराह के लिए हो या हज के लिए। 2. ऋण, अर्थात् संपत्ति (तरका) में से कफ़न का खर्च सबसे पहले निकाला जाएगा। 3. फ़तवा और बह्र-उर-रायिक में पूर्णतः पति पर रखा गया है और उसे ही संदर्भ माना गया है। 4. सहायता मांगने का अर्थ केवल कफ़न की आवश्यकता भर ही होगा, जैसा कि दुर्र-ए-मुख्तार में है।

جائز ہے اس کا کفن دینا بھی جائز ہے اور زندگی میں جس کا پہننا جائز نہیں اس کا کفن بھی جائز نہیں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اگر مال بہت ہو اور وارث کم ہوں تو کفن سنت دینا اولیٰ ہے اور اگر اس کے برخلاف ہو تو کفایت اولیٰ ہے یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے اور اگر وارثوں میں کفن دینے میں اختلاف ہو بعضے کہیں دو کپڑوں کا کفن دیا جائے اور بعضے کہیں تین کپڑوں کا تو تین کپڑوں کا کفن دینا چاہئے اس لئے کہ وہ سنت ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور کفن پہنانے کا قاعدہ یہ ہے کہ مرد کے واسطے اول اوپر لپیٹنے کی چادر بچھائی جائے پھر اس پر تہ بند بچھایا جائے پھر اس پر مردہ رکھا جائے اور کفنی پہنائی جائے اور خوشبو اس کے سر اور داڑھی اور تمام بدن پر لگائی جائے یہ محیط میں لکھا ہے سب خوشبوئیں لگائیں مگر مرد کے زعفران اور ورس نہ لگائیں یہ ایناح میں لکھا ہے اور پیشانی اور ناک اور دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں اور دونوں قدموں پر کافور لگائیں پھر تہ بند کو بائیں طرف سے اس پر لپیٹیں پھر داہنی جانب سے اور اوپر کی چادر بھی اس طرح لپیٹیں یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر کفن کھل جانے کا خوف ہو تو کسی چیز سے باندھ دیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے عورت کو کفن دینے کا قاعدہ یہ ہے کہ اول اس کے واسطے اوپر کی چادر بچھائیں اور اس پر تہ بند بچھائیں جیسے کہ ہم نے مرد کے واسطے بیان کیا پھر اس پر میت کو رکھیں پھر کفنی پہنا دیں اور اس کے بالوں کے دو کو لپٹیں جیسا ہم نے مرد کے واسطے بیان کیا پھر لفتوں کے اوپر چھاتیوں پر سینہ بند باندھ دیں یہ محیط میں لکھا ہے اور مردے کو پہنانے سے پہلے کفن کو طاق مرتبہ خوشبو سے بسائیں خواہ ایک مرتبہ یا تین مرتبہ خواہ پانچ مرتبہ اور اس سے زیادہ نہ کریں یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور میت کو تین وقت خوشبو کی دھونی دیں روح نکلتے وقت تاکہ بدبو دور ہو جائے اور نہلاتے اور کفن پہناتے وقت

اور اس کے بعد خوشبو کی دھونی نہ دیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور محرم ۱ اور غیر محرم اس میں برابر ہے۔ خوشبو لگائے اور اس کا منہ اور سر ڈھکے اور باندی کو بھی اس طرح خوشبو کی دھونی دی جائے اور کفن کو مقدار سنت تک قرض ۲ اور وصیت اور ارث پر مقدم کیا جائے یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس کے مال سے غیر کا حق متعلق نہ ہو جیسے کہ رہن اور بیچی ہوئی چیز جس پر قبضہ نہ دیا ہو اور غلام جس نے کوئی جنایت یعنی خطا کی ہو یہ تبیین میں لکھا ہے اور جس شخص کے پاس کچھ مال نہ ہو اس کا کفن اس پر واجب ہے جس پر اس کا نفقہ واجب ہے مگر امام محمدؒ کے قول کے بموجب شوہر پر کفن دینا جب نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے بموجب شوہر پر کفن دینا واجب ہے اگر چہ جورو مال بھی چھوڑے اور اسی پر فتویٰ ۳ ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر شوہر مرا اور کچھ مال نہ چھوڑا اور بی بی اس کی مالدار ہے اس پر کفن دینا بالا جماع واجب نہیں یہ محیط میں لکھا ہے اور اگر کوئی ایسا شخص نہیں ہے جس پر اس کا نفقہ واجب ہو تو کفن اس کو بیت المال سے دیا جائے اور اگر بیت المال نہ ہو تو مسلمانوں پر اس کا کفن دینا واجب ہے اور اگر عاجز ہوں تو اور لوگوں سے سوال ۴ کریں یہ زاہدی میں لکھا ہے اور عتابیہ میں ہے کہ اگر یہ بھی نہ ہو تو اس کو نہلا کر گھاس میں لپیٹ کر دفن کر دیں اس کی قبر پر نماز پڑھیں یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور اگر کوئی شخص کسی قوم کی مسجد میں مر جائے اور کوئی شخص اس کے کفن کا اہتمام کر کے درہم جمع کرے اور اس میں سے بچ رہے تو اگر وہ اس شخص کو پہچانتا ہو جس کے درہم بچ رہے تھے تو اس کو پھیر دے اور اگر نہ پہچانتا ہو تو کسی دوسرے محتاج کے کفن میں صرف کر دے اور یہ بھی نہ کر سکے تو فقیروں کو صدقہ کر دے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر کسی کو کفن دیگر دفن کیا اور اس کا کفن چوری ہو گیا تو اگر وہ تازہ دفن ہوا ہے تو اس کے مال میں سے اس کو دوبارہ کفن دیں اور اگر مال تقسیم ہو گیا ہے تو وارثوں پر کفن دینا واجب ہے قرض خواہوں اور

وصیت والوں پر کفن دینا واجب نہیں اور اگر قرض سے کچھ ترکہ بچا تو اگر قرض خواہوں نے ابھی قرضہ پر قبضہ نہیں کیا ہے تو اول کفن دیا جائے اور اگر قبضہ کر لیا ہے تو اس نے کچھ نہ پھیرا جائے اور اگر

حاشیہ: ۱ محرم جو احرام کی حالت میں مراد ہے خواہ عمرہ کا قصد ہو یا حج کا ۱۲ ۲ قرض یعنی ترکہ میں سے کفن دینا سب سے مقدم ہے ۱۲ ۳ فتویٰ اور بحر الرائق میں مطلقاً شوہر پر رکھا اور اُسی کو مرجع ٹھہرایا ۱۲ ۴ سوال ظاہر سوال بقدر کفایت ہوگا جیسا در مختار میں ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri..... Volume 1 (305) Book of Salat (Prayer)

If the body [of the deceased] has deteriorated, wrapping it in a single cloth is sufficient. If a wild animal has eaten it and the shroud (kafan) remains, it shall be included in the estate (inheritance). If a stranger or a relative provided the shroud from their own wealth, it shall revert back to the provider of the shroud. This is written in Mi'raj al-Diraya.

Fourth Section Regarding the Carrying of the Funeral Bier (Janaza)

The Sunnah (established practice) is that four men should carry the funeral bier; this is written in Sharh Nuqaya, a work by Sheikh al-Makarim. When lifting the bier onto the bedstead (charpai), they should grip its four legs, as this is how the Sunnah has been reported; this is mentioned in al-Jawharat al-Nayyirah. Furthermore, there are two aspects to carrying the funeral: the basic Sunnah and the perfected (Kamal) Sunnah. The basic Sunnah is to hold the four legs in turn, walking ten steps on each side, a practice that everyone can perform. The perfected Sunnah is for the carrier to first hold the right leg at the head side—this is written in Tatar Khaniya—and carry it on his right shoulder, then place the right leg of the palanquin on his shoulder, then hold the left leg at the head side on the left shoulder, and then the left leg of the palanquin. This Sunnah is fulfilled by a single person; this is stated in al-Tabyin. Carrying the bedstead with two poles such that two people carry it, one at the head and the other at the feet, is Makruh (disliked), but it is permissible if necessary, such as in narrow spaces or other similar needs. There is no harm in holding the bedstead by hand or placing it on the shoulder, but placing it halfway on the shoulder and halfway at the base of the neck is Makruh; this is recorded in Sharh Tahawi. Al-Istijabi stated that if a nursing infant, or one who has been weaned, or a slightly older child dies, there is no harm if one person carries it in their arms, or if people take turns carrying it. Similarly, if someone carries it in their arms while riding, there is no harm. If the deceased is an adult, they should be placed on a funeral bier; this is written in al-Bahr al-Ra’iq. While moving with the deceased, one should walk briskly but not run; the limit for brisk walking is that the deceased should not be shaken on the bier; this is in al-Tabyin. It is preferable (Afzal) for those accompanying the deceased to walk behind it, though walking ahead is permissible provided they stay some distance away; it is Makruh for everyone to be ahead. One should not walk to the right of the deceased's feet; this is in Fath al-Qadir. When carrying the bier, the head side should be in front; this is recorded in al-Mudmarat. If the funeral is for a neighbor, a relative, or a well-known pious person, accompanying it is better than performing voluntary

(nafl) prayers; this is stated in al-Bahr al-Ra’iq. There is no harm in riding while accompanying the funeral, though walking is preferable, and riding ahead of the funeral is Makruh; this is stated in Fatawa Qazi Khan. Mourning loudly (noha), screaming, and tearing one's collar at the funeral or in the deceased’s house are Makruh, whereas weeping without raising the voice is permissible, and patience (sabr) is better; this is written in Tatar Khaniya. There should be no fire in a brazier or candles accompanying the funeral; this is in al-Bahr al-Ra’iq. Women should not accompany the funeral. If there is a woman mourning loudly or screaming with the funeral, she should be forbidden; if she does not comply, there is no harm in continuing with the funeral procession because following it is a Sunnah, and one should not abandon it due to another's innovation (bid'at). One should not stand up for the funeral [as it passes], unless they intend to join the procession; this is recorded in al-Idah. Similarly, if one is at the Eidgah and a funeral arrives, some have said that one should not stand upon seeing it before it is placed on the ground; this is the correct view as stated in Fatawa Qazi Khan. Those who [follow] the funeral...

1. Should go along, meaning one should not abandon [the funeral procession] because of the presence of a mourning woman. 12

फ़तावा आलमगीरी..... खंड 1 (305) किताब अस-सलात (नमाज़ की किताब)

अगर उसका बदन बिगड़ चुका है, तो उसे एक कपड़े में लपेट देना पर्याप्त है। और यदि उसे किसी हिंसक जानवर ने खा लिया है और कफ़न बाकी रह गया है, तो वह विरासत (तरका) में शामिल हो जाएगा। और अगर उसे किसी गैर व्यक्ति या किसी रिश्तेदार ने अपने धन से कफ़न दिया था, तो वह कफ़न देने वाले की ओर वापस लौट जाएगा। यह मेराज अल-दराया में लिखा है।

चौथी फ़सल (चौथा अध्याय) जनाज़ा उठाने के बयान में

सुन्नत यह है कि चार पुरुष जनाज़ा उठाएँ यह शरह नुक़ाया में लिखा है जो शेख अल-मकारिम की रचना है। जिस समय चारपाई पर जनाज़ा उठाएँ तो उसके चारों पायों को पकड़ें, इसी प्रकार सुन्नत वर्णित हुई है; यह जौहरा अल-नय्यिरा में लिखा है। फिर जनाज़ा उठाने में दो बातें हैं: एक मूल सुन्नत (अस्ल सुन्नत) और एक पूर्ण सुन्नत (कमाल सुन्नत)। कमाल सुन्नत यह है कि उसके चारों पायों को बारी-बारी से पकड़ा जाए, इस प्रकार कि हर तरफ से दस कदम चले, और यह सुन्नत सभी व्यक्ति अदा कर सकते हैं। और कमाल सुन्नत यह है कि उठाने वाला पहले उसके सिरहाने के दाहिने पायों को पकड़े; यह तातार ख़ानिया में लिखा है, और दाहिने कंधे पर उसे उठाए, फिर पालकी के दाहिने पायों को कंधे पर रखे, फिर सिरहाने के बाएं पायों को बाएं कंधे पर रखे, फिर पालकी के बाएं कंधे पर रखे। और यह सुन्नत केवल एक व्यक्ति द्वारा अदा होगी; यह तबयीन में लिखा है। और चारपाई को दो लकड़ियों के सहारे इस प्रकार उठाना कि उसे दो व्यक्ति उठाएँ एक सिरहाने से और दूसरा पैरों की तरफ से, मकरूह (नापसंद) है, लेकिन ज़रूरत हो तो जायज़ है, उदाहरण के लिए जगह तंग हो या इसी प्रकार की कोई अन्य ज़रूरत हो। और चारपाई को हाथ में पकड़ने या कंधे पर रखने में कोई हर्ज नहीं है, और आधे कंधे पर और आधी गर्दन की जड़ पर रखना मकरूह है; यह शरह तहावी में लिखा है। और इस्तिजाबी ने कहा है कि दूध पीता बच्चा या वह जिसका दूध छूट गया है या उससे कुछ अधिक उम्र का हो, तो अगर वह मर जाए और कोई एक व्यक्ति उसे अपने हाथों पर उठाए तो कोई हर्ज नहीं है, और बारी-बारी से लोग उसे हाथों पर उठाएं। और अगर सवार होकर उसे अपने हाथों पर उठाए तो भी कोई हर्ज नहीं है। और अगर बड़ा हो तो उसे जनाज़े (अर्थी) पर रखें; यह बहर अल-राइक़ में लिखा है। और मैय्यत (मृतक) को ले जाते समय तेज़ चलें लेकिन दौड़ें नहीं, और तेज़ चलने की सीमा यह है कि जनाज़े पर मैय्यत में हरकत (हिलना-डुलना) न हो; यह तबयीन में लिखा है। और जो लोग मैय्यत के साथ हों और उसके पीछे चलें, यह अफ़ज़ल (बेहतर) है, और आगे चलना भी जायज़ है लेकिन उससे दूर हो जाएँ और सभी का आगे होना मकरूह है। और मैय्यत के

दाहिने पाँव के पास न चलें; यह फ़तह अल-क़दीर में लिखा है। और जनाज़ा ले चलें तो सिरहाना आगे रखें; यह मुज़मरात में लिखा है। अगर जनाज़ा पड़ोसी, रिश्तेदार या किसी प्रसिद्ध और नेक व्यक्ति का हो, तो उसके साथ जाना नफ़्ल नमाज़ पढ़ने से बेहतर है; यह बहर अल-राइक़ में लिखा है। जनाज़े के साथ सवारी पर जाने में कोई हर्ज नहीं है, पैदल चलना अफ़ज़ल है, और सवार होकर जनाज़े से आगे बढ़ना मकरूह है; यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। और जनाज़े के साथ और मैय्यत के घर में शोक मनाना (नोहा करना), चीखना और गिरेबान फाड़ना मकरूह है, और आवाज़ ऊँची किए बिना रोने में कोई हर्ज नहीं है, और सब्र (धैर्य) अफ़ज़ल है; यह तातार ख़ानिया में लिखा है। और जनाज़े के साथ अंगीठी में आग और शमदान (मोमबत्ती) न हो; यह बहर अल-राइक़ में लिखा है। महिलाओं को जनाज़े के साथ नहीं जाना चाहिए। और अगर जनाज़े के साथ शोक मनाने वाली या चीखने वाली महिला हो तो उसे मना करें, और अगर वह न माने तो जनाज़े के साथ जाने में कोई हर्ज नहीं है क्योंकि जनाज़े के साथ जाना सुन्नत है, अतः किसी और की बिदअत (गलत प्रथा) के कारण इसे नहीं छोड़ना चाहिए। और जनाज़े के लिए खड़ा नहीं होना चाहिए, लेकिन उस समय जब उसके साथ जाने का इरादा हो; यह ईज़ाअ में लिखा है। और इसी प्रकार अगर ईदगाह में हो और जनाज़ा आए, तो कुछ ने कहा है कि ज़मीन पर जनाज़ा रखने से पहले उसे देखकर खड़े न हों, यही सही है; यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। जो लोग जनाज़ा...

1. साथ जाए अर्थात शोक मनाने वाली महिला के कारण साथ नहीं छोड़ना चाहिए। १२

اس کا بدن بگڑ چکا ہے تو ایک کپڑے میں لپیٹ دینا کافی ہے اور اگر اس کو کسی درندہ جانور نے کھا لیا ہے اور کفن باقی رہ گیا تو ترکہ میں شامل ہو جائے گا اور اگر اس کو کسی غیر شخص یا اس کو کسی رشتہ دار نے اپنے مال سے کفن دیا تھا تو اس کفن دینے والے کی طرف عود کرے گا۔ یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے۔

چوتھی فصل جنازہ اٹھانے کے بیان میں

سنت یہ کہ چار مرد جنازہ اٹھائیں یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے جو شیخ المکارم کی تصنیف ہے۔ جس وقت پلنگ پر جنازہ اٹھائیں تو اس کے چاروں پایوں کو پکڑیں اس طرح سنت وارد ہوئی ہے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے پھر جنازہ اٹھانے میں دو چیزیں ہیں ایک اصل سنت ایک کمال سنت یہ ہے کہ اس کے چاروں پایوں کو باری باری پکڑے اس طور سے کہ ہر جانب سے دس قدم چلے اور یہ سنت سب شخص ادا کر سکتے ہیں اور کمال سنت یہ ہے کہ اٹھانے والا اول اس کے سرھانے کے داہنے پایہ کو پکڑے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور داہنے کاندھے پر اس کو اٹھائے پھر پالکی کے داہنے پایہ کو کاندھے پر رکھے پھر سرھانے کے بائیں پایہ کو بائیں کاندھے پر رکھے پھر پالکی کے بائیں کاندھے پر رکھے اور یہ سنت صرف ایک شخص سے ادا ہو گی یہ تبیین میں لکھا ہے اور پنگ کو دو لکڑیوں میں اس طرح اٹھانا کہ اس کو دو شخص اٹھائیں ایک سرھانے دوسرا پائنتی سے مکروہ ہے لیکن ضرورت ہو تو جائز ہے مثلاً جگہ تنگ ہو یا اس قسم کی کوئی ضرورت ہو اور پنگ کو ہاتھ میں پکڑے یا کاندھے پر رکھے تو کچھ مضائقہ نہیں اور نصف کاندھے پر اور نصف گردن کی جڑ پر رکھنا مکروہ ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور

استیجابی نے کہا ہے کہ دودھ پیتا بچہ یا وہ جس کا دودھ چھوٹ گیا ہے یا اس سے کچھ زیادہ عمر کا ہو تو اگر وہ مر جائے تو اگر ایک شخص اس کو ہاتھوں پر اٹھائے تو مضائقہ نہیں اور باری باری سے لوگ اس کو ہاتھوں پر اٹھائیں اور اگر سوار ہو کر اس کو اپنے ہاتھوں پر اٹھائے تو بھی مضائقہ نہیں اور اگر بڑا ہو تو اس کو جنازہ پر رکھیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور میت کو لے چلتے وقت جلد جلد چلیں مگر دوڑیں نہیں اور حد جلد چلنے کی یہ ہے کہ میت کو جنازہ پر حرکت نہ ہو یہ تبیین میں لکھا ہے اور جو لوگ میت کے ساتھ ہوں اور اس کے پیچھے چلیں یہ افضل ہے اور آگے چلنا بھی جائز ہے مگر اس سے دور ہو جائیں اور سب کا آگے ہونا مکروہ ہے اور میت کے داہنے پاؤں نہ چلیں یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور جنازہ کو لے چلیں تو سرہانہ آگے کریں یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ اگر جنازہ پڑوسی یا رشتہ دار کسی مشہور و صالح شخص کا ہو تو اس کے ساتھ جانا نفل پڑھنے سے افضل ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے جنازہ کے ہمراہ سواری پر جانے میں کچھ مضائقہ نہیں پیادہ چلنا افضل ہے اور سوار ہو کر جنازہ سے آگے بڑھنا مکروہ ہے یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے اور جنازہ کے ساتھ اور میت کے گھر میں نوحہ کرنا اور چیخنا اور گریبان پھاڑنا مکروہ ہے اور بغیر آواز بلند کئے رونے میں کچھ مضائقہ نہیں اور صبر افضل ہے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور جنازہ کے ساتھ انگیٹھی میں آگ اور شمع نہ ہو یہ بحر الرائق میں لکھا ہے عورتوں کو جنازہ کے ساتھ جانا نہیں چاہئے اور اگر جنازہ کے ساتھ نوحہ کرنے والی یا چیخنے والی عورت ہو تو اس کو منع کریں اور اگر نہ مانے تو جنازہ کے ساتھ جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اس واسطے کہ جنازہ کے ساتھ جانا سنت ہے پس غیر کی بدعت کی وجہ سے اس کو نہ چھوڑیں اور جنازہ کے واسطے کھڑا نہ ہو جائے لیکن اس وقت جب اس کے ساتھ جانے کا ارادہ ہو یہ ایضاح میں لکھا ہے اور اس طرح اگر عید گاہ میں ہو اور جنازہ آئے تو بعضوں نے

کہا ہے کہ زمین پر جنازہ رکھ دینے سے پہلے اس کو دیکھ کر کھڑے نہ ہو جائیں یہی صحیح ہے

یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے جو لوگ جنازہ

۱۔ ساتھ جائے یعنی نوحہ والی کی وجہ سے ساتھ چھوڑنا نہ چاہیے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [406] Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

Those who accompany a funeral procession should remain silent; it is disliked (makruh) to raise one's voice in dhikr (remembrance) or Quranic recitation. When the bier is placed on the ground near the grave, there is no harm in sitting, but it is disliked to sit before the bier is lowered from the shoulders; this is mentioned in *Al-Khulasa*. It is better not to sit until the earth has been placed over it; this is stated in *Al-Muhit al-Sarkhasi*. When lowering the bier for prayer, place it horizontally across the Qibla; this is written in *Al-Tatarkhaniyya*. It is permissible to perform istinja (ablutionary cleansing) to carry the funeral; this is stated in *Fatawa Qazi Khan*.

Fifth Section Regarding the Performance of Prayer over the Deceased

Performing the funeral prayer (Janaza) is a communal obligation (*Fard Kifaya*). If some perform it—even if it is just one person or a congregation, male or female[1]—the obligation is lifted from the rest of the people. However, if no one performs the prayer, everyone becomes sinful; this is written in *Al-Tatarkhaniyya*. The funeral prayer is valid with only the Imam's prayer, as a congregation is not a mandatory condition; this is mentioned in *Al-Nihaya*. A condition for the funeral prayer is that the deceased must be a Muslim and must have been washed (ghusl) if possible. If washing was impossible—for instance, if they were buried without washing and it is not possible to exhume them without digging up the grave—then out of necessity, it is permissible to pray over the grave. If the funeral prayer was performed without washing and the person was buried, the prayer should be repeated at the grave because the first prayer was invalid (*fasid*); this is mentioned in *Al-Tabyin*. It is not a condition for the spot where the body is placed to be ritually pure; this is stated in *Al-Mudmarat*. Prayer should be performed for every Muslim who dies after being born, whether child or adult, male or female, free or slave. However, prayer is not to be performed over rebels, highway robbers, and similar individuals. If a child dies during birth: if more than half had emerged, perform the prayer; if less than half emerged, do not perform it. If exactly half emerged, the ruling is not explicitly mentioned in the text, but it is inferred from the previous ruling on a partial body; this is written in *Al-Badai'*. If a boy comes into the custody of a Muslim soldier in a war zone (*Dar al-Harb*) and dies there, prayer will be performed over him based on the status of his captor; this is in *Al-Muhit*. Imam Abu Yusuf (RA) stated that one killed in the act of robbery should not have prayer performed over them. One who kills either of their parents[2] should not be prayed over as a sign of disgrace; this is in *Al-Tabyin*. If someone accidentally kills themselves—for example, while trying to strike an enemy

with a sword, they hit themselves and die—they should be washed and prayed over; this is an undisputed ruling. If someone intentionally commits suicide, according to Imam Abu Hanifa (RA), prayer should still be performed over them; this is the more correct view. Those executed for a legal right (such as *Qisas* or *Rajm*) should be washed, prayed over, and treated like any other Muslim. Regarding someone hanged by the leader, there are two reports from Imam Abu Hanifa (RA); Abu Sulayman reports that prayer should not be performed over them. For leading the prayer, if the Sultan (ruler) is present, he has priority; if not, the Qazi, then the local Imam, then the guardian (*Wali*). Al-Hasan reported from Imam Abu Hanifa (RA) that the Caliph has top priority, then the city Imam, then the Qazi, then the chief of police (*Sahib al-Shart*), then the local Imam.

[1] Even if a single female slave performs it, the obligation is met. [2] Such as by strangulation.

फतावा आलमगीरी ..... जिल्द (1) [406] किताब-उस-सलात (नमाज़ का बयान)

जो लोग जनाज़े के साथ जाते हैं, उन्हें खामोश रहना चाहिए और ज़िक्र या क़ुरआन की तिलावत में आवाज़ बुलंद करना मकरूह है। जब जनाज़ा कब्र के पास ज़मीन पर रख दिया जाए, तो उस वक्त बैठने में कोई हर्ज नहीं है, लेकिन जनाज़ा कंधों से उतारने से पहले बैठना मकरूह है, यह 'खुलासा' में लिखा है। बेहतर यह है कि जब तक उस पर मिट्टी न डाल दी जाए, तब तक न बैठें, यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। जब नमाज़ के लिए जनाज़ा उतारें, तो उसे क़िबला की चौड़ाई (अर्ज़) में रखें, यह 'तातारखानिा' में लिखा है। जनाज़ा उठाने के लिए इस्तिंजा (पाकी हासिल करना) जायज़ है, यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है।

पाँचवीं फ़स्ल (अध्याय) मैयत (मृतक) पर नमाज़ पढ़ने के बयान में

जनाज़े की नमाज़ पढ़ना 'फर्ज़-ए-किफ़ाया' है। अगर कुछ लोग इसे अदा कर लें, चाहे वह एक व्यक्ति हो या जमात, पुरुष हो या स्त्री[1], तो बाकी लोगों से यह ज़िम्मेदारी हट जाएगी। लेकिन अगर किसी ने भी नमाज़ नहीं पढ़ी, तो सब लोग गुनहगार होंगे, यह 'तातारखानिा' में लिखा है। जनाज़े की नमाज़ केवल इमाम की नमाज़ से भी अदा हो जाती है, क्योंकि इसमें जमात शर्त नहीं है, यह 'निहाया' में लिखा है। जनाज़े की नमाज़ के लिए शर्त यह है कि मृतक मुसलमान हो और उसे नहलाया गया हो (अगर मुमकिन हो)। यदि नहलाना नामुमकिन हो, जैसे कि बिना गुस्ल दिए दफ़न कर दिया गया और अब बिना कब्र खोदे उसे निकालना मुमकिन न हो, तो मजबूरी के कारण उसकी कब्र पर नमाज़ पढ़ना जायज़ है। अगर बिना गुस्ल के नमाज़ पढ़ी गई और उसे दफ़न कर दिया गया, तो कब्र पर दोबारा नमाज़ पढ़ें क्योंकि पहली नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) थी, यह 'तबयीन' में लिखा है। मैयत की जगह का पाक होना शर्त नहीं है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। जो मुसलमान पैदा होने के बाद मरा, उस पर नमाज़ पढ़ें, चाहे वह बच्चा हो या बड़ा, पुरुष हो या स्त्री, आज़ाद हो या गुलाम। बागियों (विद्रोहियों) और डाकुओं पर नमाज़ न पढ़ी जाए। यदि कोई बच्चा जन्म के समय मर गया, तो यदि उसका आधा से अधिक हिस्सा बाहर आ गया था, तो उस पर नमाज़ पढ़ें; यदि आधा से कम बाहर आया था, तो नमाज़ न पढ़ें। यदि ठीक आधा बाहर आया था, तो उसका स्पष्ट हुक्म किताब में नहीं है, लेकिन आधे मृतक पर नमाज़ के पिछले हुक्म पर ही कयास (अनुमान) किया जाएगा, यह 'बदाइ' में लिखा है। यदि युद्ध क्षेत्र (दारुल हरब) में कोई लड़का किसी मुसलमान सिपाही के कब्ज़े में आ जाए और वहीं मर जाए, तो कब्ज़ा करने वाले के अधीन होने के कारण उस पर नमाज़ पढ़ी जाएगी, यह 'मुहीत' में लिखा है। इमाम अबू यूसुफ़ रह. ने कहा है कि जो व्यक्ति लूटपाट के बदले में मारा जाए,

उस पर नमाज़ न पढ़ें। जो व्यक्ति अपने माता-पिता में से किसी को मार डाले[2], उसके अपमान के लिए उस पर नमाज़ न पढ़ें, यह 'तबयीन' में लिखा है। यदि कोई गलती से खुद को मार डाले, जैसे दुश्मन को मारने के लिए तलवार चलाई और वह खुद को लग गई, तो उसे गुस्ल देंगे और नमाज़ पढ़ेंगे, यह निर्विवाद हुक्म है। यदि कोई जानबूझकर आत्महत्या कर ले, तो इमाम अबू हनीफ़ा रह. के अनुसार उस पर नमाज़ पढ़ी जाएगी, यही सही मत है। जो व्यक्ति किसी हक (कानूनी सजा) जैसे कसास या रज्म में मारा जाए, उसे गुस्ल देंगे और नमाज़ पढ़ेंगे और उसके साथ वैसा ही व्यवहार करेंगे जैसा आम मुसलमानों के साथ होता है। जिसे फांसी दी जाए, उसके बारे में इमाम अबू हनीफ़ा रह. से दो रिवायतें हैं, अबू सुलेमान की रिवायत के अनुसार उस पर नमाज़ न पढ़ें। जनाज़े की नमाज़ पढ़ाने में यदि सुल्तान (शासक) मौजूद हो, तो वह प्राथमिकता रखता है, उसके न होने पर काज़ी, फिर इमाम, फिर वली। हसन की रिवायत के अनुसार, खलीफा सबसे ऊपर है, फिर शहर का इमाम, फिर काज़ी, फिर पुलिस प्रमुख (साहिब-ए-शर्त), फिर स्थानीय इमाम।

[1] स्त्री, यहाँ तक कि एक दासी के पढ़ने से भी फर्ज़ अदा हो गया। [2] इस तरह जैसे गला घोंट कर मारना।

کے ساتھ جاتے ہیں ان کو خاموش رہنا چاہئے اور ذکر اور قرأت قرآن میں آواز بلند کرنا ان کو مکروہ ہے اور جب قبر کے پاس زمین پر جنازہ رکھ دیا جائے تو اس وقت بیٹھ جانے میں مضائقہ نہیں اور جنازہ گردنوں سے اتارنے سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور افضل یہ ہے کہ جب تک اس پر مٹی نہ ڈالیں تب تک نہ بیٹھیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور جب نماز کے واسطے جنازہ اتار دیں تو قبلہ کے عرض میں رکھیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے جنازہ اٹھانے کے لئے استنجا جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

پانچویں فصل میت پر نماز پڑھنے کے بیان میں

جنازہ کی نماز پڑھنا فرضِ کفایہ ہے اگر بعض اس کو ادا کر لیں ایک شخص ہو یا جماعت مرد ہو یا عورت ۱ تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جائے گا اور اگر کسی نے نماز نہ پڑھی تو سب لوگ گنہگار ہونگے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ جنازہ کی نماز صرف امام کی نماز سے ادا ہو جاتی ہے اس لئے کہ جنازہ کی نماز میں جماعت شرط نہیں یہ نہایہ میں لکھا ہے۔ شرط جنازہ کی نماز کی یہ ہے کہ میت مسلمان ہو اور اگر نہلا نا ممکن ہو تو اس کو نہلا لیا ہو نہلا نا ناممکن نہ ہو مثلاً غسل سے پہلے اس کو دفن کر دیا اور بغیر قبر کھودے اس کو نکالنا ممکن نہیں تو ضرورت کی وجہ سے اس کی قبر پر نماز پڑھنا جائز ہے اور اگر بغیر غسل کے میت نماز پڑھی اور اس کو اس طرح دفن کر دیا تو قبر پر دوبارہ نماز پڑھیں کیونکہ پہلی نماز فاسد ہے یہ تبیین میں لکھا ہے میت کی جگہ کا پاک ہونا شرط نہیں یہ مضمرات میں لکھا ہے اور جو مسلمان پیدا ہونے کے بعد مرا اس پر نماز پڑھیں بچہ ہو یا بڑا ہو مرد ہو یا عورت ہو آزاد ہو یا غلام ہو گرباغیوں اور راہزنوں پر

اور اس طرح کے اور لوگوں پر نماز نہ پڑھیں اگر کوئی بچہ پیدا ہوتے وقت مر گیا تو اگر نصف سے زیادہ خارج ہو گیا تھا تو اس پر نماز پڑھیں اور نصف سے کم خارج ہوا تھا تو اس پر نماز نہ پڑھیں اور اگر نصف خارج ہوا تھا تو کتاب میں اس کا حکم مذکور نہیں ہے اور نصف میت پر جو نماز پڑھنے کا حکم اول مذکور ہو چکا ہے اسی پر اس کا قیاس ہوگا یہ بدائع میں لکھا ہے اور اگر دارالحرب میں کوئی لڑکا کسی مسلمان سپاہی کے قبضہ میں آجائے اور وہیں مر جائے تو با اعتبار اس کے قابض کے اس پر نماز پڑھیں گے یہ محیط میں لکھا ہے امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جو شخص کسی کا مال لے لے اور اس کے عوض میں قتل کیا جائے تو اس پر نماز نہ پڑھیں یہ ایضاح میں لکھا ہے اور جو شخص اپنے ماں باپ میں سے کسی کو مار ڈالے ۲ تو اس کی اہانت کے لئے اس پر نماز نہ پڑھیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور جو شخص غلطی سے اپنے آپ کو مار ڈالے مثلاً کسی دشمن کو تلوار سے مارنے کے لئے پکڑا اور غلطی سے وہ تلوار اسے لگ گئی اور مر گیا تو اس کو غسل دیں گے اور نماز پڑھیں گے یہ حکم بلا خلاف ہے یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اگر کوئی شخص عمداً اپنے آپ کو مار ڈالے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نماز پڑھیں گے یہی اصح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور جو شخص کسی حق میں ہتھیار سے یا اور طرح قتل کیا جائے۔ جیسے قود اور رجم میں تو اس کو غسل دیں گے اور نماز پڑھیں گے اور اس کے ساتھ وہی سب معاملہ کریں گے جو مسلمان مردوں کے ساتھ کرتے ہیں یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور امام جس کو سولی دے اس کے حق میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ابو سلیمان نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اس پر نماز نہ پڑھیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے میت پر نماز پڑھانے میں اگر سلطان حاضر ہو تو اولیٰ ہے اور اگر وہ حاضر نہ ہو تو قاضی اولیٰ ہے پھر امام ائحی پھر ولی یہی اکثر متون میں لکھا ہے اور حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ سب میں بڑا امام یعنی خلیفہ حاضر ہو تو اولیٰ ہے اور اگر وہ حاضر نہ ہو تو امام شہر کا اولیٰ ہے اور

اگر وہ حاضر نہ ہو تو قاضی اولیٰ ہے اور اگر وہ حاضر نہ ہو تو صاحبِ شرط اولیٰ ہے اور اگر وہ حاضر نہ ہو تو امام اولیٰ ہے

۱ عورت حتیٰ کہ ایک لونڈی کے پڑھنے سے اتر گئی ۱۲ ۲ اس طرح مثلاً گھونٹ کر مارنا ہو ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (Page 207) Kitab-ul-Salat (The Book of Prayer)

And if he is not present, then the person closest in kinship is more entitled (awla). Most scholars have adopted this narration. This is documented in *Kifaya*, *Nihaya*, *Mi'raj al-Diraya*, and *'Inaya*. The order of guardians (*awliya*) is according to the order of paternal relatives (*'asbat*); the closer the relative, the more entitled he is. However, the ruling regarding the father is contrary to this because he takes precedence over the son. It is stated in *Khazanat al-Muftin* that this is the opinion of Imam Muhammad (RA), whereas according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the son is more entitled. The correct view is that this is the opinion of all of them, as mentioned in *Tabyeen*, *Ghiyathia*, and *Fath al-Qadir*. Women and children have no right to lead the funeral prayer. The closest relative has the authority to appoint a distant relative to lead the prayer. If the close relatives are far away and the prayer would be missed by the time they arrive, then the distant relative is more entitled. If the close relative is absent but sends a letter commanding someone else to lead, the distant relative has the authority to prevent that person. A sick person in the city is treated like a healthy one; he has the choice to prioritize whomever he wishes, and a distant relative cannot prevent him. If two guardians are of equal rank, the elder one is more entitled. Neither has the authority to appoint anyone other than their partner without permission, though doing so with permission is permissible. If each appoints a different person, the one appointed by the elder is more entitled. It is written in *Al-Jawharat al-Nayyirah* and *Kabira* that if the deceased made a will for a specific person to lead their funeral prayer, that will is void. This is the official fatwa, as written in *Mudmarat*. If a slave dies and there is a dispute over the prayer between his master, father, and son—given the father and son are free—the master is more entitled to lead the prayer. This is mentioned in *Al-Muhit* and *Mudmarat*. According to our school, the husband has no guardianship (*wilayat*) because the marital relationship is severed by death. This is written in *Jami' al-Saghir*, a work by Qazi Khan.

If the woman has no guardian, then the husband is more entitled, followed by the neighbor over a stranger. This is mentioned in *Tabyeen*. If a woman dies leaving a husband and an adult, sane son from that husband, the guardianship belongs to the son, not the husband. However, it is disliked (*makruh*) for the son to take precedence over his father; he should prioritize him. If the son is not from this husband, there is no harm in him taking precedence as it is his right as a guardian, and he is not obligated to honor his mother's husband in this manner. This is mentioned in *Bada'i'*. The funeral prayer should only be performed once, as supererogatory (*nafl*) prayers

are not prescribed for funerals. This is written in *Idah*. If the chief Imam, Sultan, governor, judge, or the imam of the locality has led the prayer, the guardian has no right to repeat it, as those officials are more entitled than him. If someone other than them leads it, the guardian has the right to repeat it, as stated in *Khulasa*. Once the guardian leads the prayer, no one else is permitted to pray after him. However, if the Sultan intends to lead, he may do so as he takes precedence. If a guardian has prayed and there are other guardians of the same rank, they have the right to repeat the prayer, as mentioned in *Hidaya*. If someone leads the prayer and the guardian is behind him but dissatisfied, yet still follows and completes the prayer with him, the prayer is valid and the guardian cannot repeat it. If the Imam of the funeral prayer lacked ablution (*wudu*), the prayer must be repeated. If the Imam had wudu but the followers did not, the Imam's prayer remains valid, and it is not repeated. This is written in *Khulasa*. It is permissible for a sick guardian to lead the funeral prayer while sitting while the congregation stands behind him. If a person dies while traveling and is brought back to his homeland, and the prayer was already performed by order of the Sultan or Judge, it will not be repeated. This is written in *Fatawa Qazi Khan*. If a funeral arrives at the time of Maghrib prayer, the funeral prayer takes precedence over the Sunnah prayers of Maghrib. This is written in *Qunya*. Performing the funeral prayer while mounted is void, though such a will is narrated from some *Tabi'un* and was executed in those instances. 12

फतावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द १ (पृष्ठ २०७) किताब-उस-सलात (प्रार्थना की पुस्तक)

और अगर वह उपस्थित न हो, तो नातेदारी में जो सबसे निकट है, वह श्रेष्ठ (ओला) है। इसी रिवायत को अधिकांश विद्वानों (मशाइख़) ने अपनाया है। यह किफाया, निहाया, मेराज-उद-दराया और इनाया में लिखा है। अभिभावकों (औलिया) का क्रम पितृपक्ष के रिश्तेदारों (असबात) के क्रम के अनुसार है; जो अधिक निकट है, वह श्रेष्ठ है, लेकिन पिता का नियम इसके विपरीत है क्योंकि वह पुत्र पर वरीयता रखता है। ख़ज़ाना-उल-मुफ़्तीन में कहा गया है कि यह इमाम मुहम्मद (रह.) का कथन है, और इमाम अबू हनीफा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ (रह.) के अनुसार पुत्र श्रेष्ठ है। सही यह है कि सभी का यही मत है, जैसा कि तबीन, गयासिया और फतह-उल-कदीर में लिखा है। महिलाओं और बच्चों का मृतक की नमाज़ (जनाज़ा) में कोई अधिकार नहीं है। निकटतम रिश्तेदार को यह अधिकार है कि वह किसी दूर के रिश्तेदार को नमाज़ पढ़ाने के लिए आगे कर दे। और यदि निकटतम रिश्तेदार बहुत दूर हों और उनके आने तक नमाज़ का समय निकल जाने की आशंका हो, तो दूर का रिश्तेदार श्रेष्ठ है। यदि निकट का रिश्तेदार उपस्थित न हो लेकिन उसने पत्र लिखकर किसी अन्य को आगे करने का आदेश दिया हो, तो दूर के रिश्तेदार को अधिकार है कि वह उसे मना करे। शहर में जो बीमार व्यक्ति है, वह स्वस्थ व्यक्ति के समान है; उसे अधिकार है कि वह जिसे चाहे नमाज़ के लिए आगे करे, दूर के रिश्तेदार को उसे मना करने का अधिकार नहीं है। यदि दो अभिभावक एक ही दर्जे के हों, तो आयु में जो बड़ा है वह श्रेष्ठ है। उन दोनों में से किसी को भी अपने साथी के अतिरिक्त किसी और को आगे करने का अधिकार नहीं है, लेकिन उसकी अनुमति से किसी अन्य को आगे करना जायज़ है। यदि उन दोनों ने अलग-अलग व्यक्तियों को नियुक्त किया, तो बड़े द्वारा नियुक्त व्यक्ति श्रेष्ठ होगा। जोहरत-उन-नय्यिराह और कबीरा में लिखा है कि यदि मृतक ने वसीयत की हो कि अमुक व्यक्ति मेरी नमाज़ पढ़ाए, तो वह वसीयत बातिल (अमान्य) है। यही फतवा है और यह मुज़मरात में लिखा है। यदि कोई दास मर जाए और उसके मालिक, पिता और पुत्र के बीच नमाज़ पढ़ाने को लेकर विवाद हो, और उसके पिता और पुत्र स्वतंत्र हों, तो मालिक नमाज़ पढ़ाने के लिए अधिक हकदार है। यह मुहीत और मुज़मरात में लिखा है। हमारे अनुसार पति को अभिभावक का अधिकार (विलायत) नहीं है क्योंकि मृत्यु से संबंध विच्छेद हो जाता है। यह जामे-ए-सगीर में लिखा है जो काज़ी खां की रचना है।

और यदि महिला का कोई अभिभावक न हो, तो पति श्रेष्ठ है, फिर पड़ोसी अजनबी की तुलना में श्रेष्ठ है। यह तबीन में लिखा है। यदि कोई महिला मर जाए और उसका पति हो और उसी पति से एक समझदार बालिग पुत्र हो, तो विलायत पुत्र की है, पति की नहीं। लेकिन पुत्र के लिए यह मकरूह है

कि वह अपने पिता से आगे रहे; उसे चाहिए कि वह अपने पिता को आगे करे। यदि वह पुत्र उस पति से नहीं है, तो उसके आगे होने में कोई हर्ज नहीं है क्योंकि वह अभिभावक का अधिकार है और माता के पति का सम्मान करना उस पर अनिवार्य नहीं है। यह बदायूँ में लिखा है। मृतक पर केवल एक बार नमाज़ पढ़ी जाए क्योंकि जनाज़े की नमाज़ में नफ़्ल (अतिरिक्त प्रार्थना) का प्रावधान नहीं है। यह ईज़ाह में लिखा है। यदि मुख्य इमाम, सुल्तान, गवर्नर, काज़ी या मोहल्ले के इमाम ने नमाज़ पढ़ा दी, तो अभिभावक को इसे दोहराने का अधिकार नहीं है क्योंकि वे लोग उससे अधिक श्रेष्ठ हैं। यदि उनके अलावा किसी और ने नमाज़ पढ़ाई, तो उसे दोहराने का अधिकार है, जैसा कि खुलासा में लिखा है। यदि अभिभावक ने नमाज़ पढ़ा दी, तो उसके बाद किसी के लिए नमाज़ पढ़ना जायज़ नहीं है। और यदि सुल्तान नमाज़ पढ़ाने का इरादा करे, तो वह पढ़ा सकता है क्योंकि वह उस पर वरीयता रखता है। यदि अभिभावक ने नमाज़ पढ़ ली और उसी दर्जे के अन्य अभिभावक भी हैं, तो उन्हें नमाज़ दोहराने का अधिकार है, यह हिदाया में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने जनाज़े की नमाज़ पढ़ी और अभिभावक उसके पीछे था और वह उसकी नमाज़ से सहमत नहीं था, तो भी यदि अभिभावक ने उसका अनुसरण करते हुए नमाज़ पढ़ ली, तो नमाज़ जायज़ है और अभिभावक उसे दोहरा नहीं सकता। यदि जनाज़े की नमाज़ का इमाम बिना वज़ू के था, तो नमाज़ दोहराई जाएगी। और यदि इमाम वज़ू के साथ था लेकिन मुक्तदी (अनुयायी) बिना वज़ू के थे, तो इमाम की नमाज़ सही होगी और नमाज़ दोहराई नहीं जाएगी। यह खुलासा में लिखा है। यदि कोई बीमार व्यक्ति बैठकर जनाज़े की नमाज़ पढ़ाए और वह अभिभावक हो और जमात के लोग उसके पीछे खड़े हों, तो यह जायज़ है। यदि कोई व्यक्ति यात्रा में मर गया और उसके रिश्तेदार उसे उसके वतन ले गए, तो यदि सुल्तान या काज़ी के आदेश से नमाज़ पढ़ी जा चुकी थी, तो वे उसे नहीं दोहराएंगे। यह फतावा काज़ी खां में लिखा है। यदि मग़रिब की नमाज़ के समय जनाज़ा आए, तो जनाज़े की नमाज़ को मग़रिब की सुन्नत पर वरीयता दी जाएगी। यह कुन्या में लिखा है। सवारी पर बैठकर जनाज़े की नमाज़ पढ़ना बातिल है, लेकिन कुछ ताबेइन से ऐसी वसीयत वर्णित है और उसे लागू किया गया है। १२

اور اگر وہ حاضر نہ ہو تو قرابت میں جو سب سے زیادہ قریب ہے وہ اولیٰ ہے اسی روایت کو اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے یہ کفایہ اور نہایہ اور معراج الدرایہ اور عنایہ میں لکھا ہے۔ اولیاء کی ترتیب موافق ترتیب عصبات کے ہے جو زیادہ قریب ہے وہ اولیٰ ہے لیکن باپ کا حکم اس کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ بیٹے پر مقدم ہے۔ خزانہ المفتین میں کہا گیا ہے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیٹا اولیٰ ہے اور صحیح یہ ہے کہ سب کا قول یہی ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور یہی غیاثیہ اور فتح القدیر میں لکھا ہے۔ عورتوں اور بچوں کا میت کی نماز میں کوئی حق نہیں ہے اور اقرب کے واسطے اختیار ہے کہ کسی دور کے رشتہ دار کو مقدم کر دے اور اگر زیادہ رشتہ دار کہیں دور ہو اور اس کے آنے تک نماز فوت ہو جائے گی تو دور کا رشتہ دار اولیٰ ہے اور اگر قریب کا رشتہ دار حاضر نہ ہو مگر اپنے خط میں کسی غیر کے مقدم کرنے کا حکم دے تو دور کے رشتہ دار کو اختیار ہے کہ اس کو منع کرے اور شہر میں جو مریض ہو وہ مثل تندرست کے ہے اس کو اختیار ہے جس کو چاہے مقدم کر لے دور کے رشتہ دار کو منع کرنے کا اختیار نہیں اور اگر دو ولی درجہ میں برابر ہوں تو عمر میں جو بڑا وہ اولیٰ ہے اور ان دونوں میں سے یہ کسی کو اختیار نہیں کہ اپنے شریک کے سوا اور کسی کو مقدم کریں مگر اس کی اجازت سے غیر کو مقدم کرنا جائز ہے اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے جدا جدا شخص کو مقرر کیا تو بڑے نے جس کو مقدم کیا ہے وہ اولیٰ ہے جو ہرۃ النیرہ میں لکھا ہے کبیرہ میں ہے کہ میت نے اگر وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میری نماز پڑھائے تو وہ وصیت باطل ہے اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ کوئی غلام مرا اور اس کے مالک اور باپ اور بیٹے میں نماز کی بابت جھگڑا ہوا اور اس کے باپ اور بیٹے آزاد ہوں تو مالک اس کی نماز پڑھانے میں

اولیٰ ہے یہ محیط میں لکھا ہے اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور ہمارے نزدیک شوہر کو ولایت نہیں ہے اس لئے کہ موت سے تعلق قطع ہو جاتا ہے یہ جامع صغیر میں لکھا ہے جو قاضی خاں کی تصنیف ہے۔

اور اگر عورت کا کوئی ولی نہ ہو تو شوہر اولیٰ ہے پھر ہمسایہ بہ نسبت اجنبی کے اولیٰ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر کوئی عورت مری اور اس کا شوہر ہے اور اسی شوہر سے بیٹا عاقل بالغ ہے تو ولایت بیٹے کے لئے ہے شوہر کے لئے نہیں لیکن بیٹے کے لئے یہ مکروہ ہے کہ اپنے باپ پر مقدم ہو اور چاہئے کہ اپنے باپ کو مقدم کر لے اور اگر وہ بیٹا اس شوہر سے نہیں ہے تو اس کے مقدم ہونے میں مضائقہ نہیں اس لئے کہ وہ حق ولی ہے اور ماں کے شوہر کی تعظیم اس پر واجب نہیں یہ بدائع میں لکھا ہے میت پر صرف ایک بار نماز پڑھی جائے اس لئے کہ جنازہ کی نماز میں نفل مشروع نہیں یہ ایضاح میں لکھا ہے اور اگر سب میں بڑے امام یا سلطان یا والی یا قاضی یا امام حی نے نماز پڑھادی تو ولی کو اعادہ کا اختیار نہیں اس لئے کہ وہ لوگ اس سے اولیٰ ہیں اور اگر ان کے سوا کسی اور نے نماز پڑھائی تو اس کو اعادہ کا اختیار ہے کہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر ولی نماز پڑھے تو اس کے بعد کسی کو نماز پڑھنا جائز نہیں اور اگر سلطان نماز پڑھانے کا ارادہ کر لے تو پڑھ سکتا ہے اس لئے کہ وہ اس پر مقدم ہے اگر میت پر ولی نے نماز پڑھی اور اسی مرتبہ کے اور بھی ولی ہیں تو ان کو نماز کے اعادہ کا اختیار ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے کسی شخص نے جنازہ کی نماز پڑھی اور ولی اس کے پیچھے ہے اور اس کی نماز پر وہ راضی نہیں تو اگر ولی نے اس کی متابعت کر کے نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہے اور ولی اعادہ نہیں کر سکتا۔ اگر جنازہ کی نماز کا امام بے وضو تھا تو نماز کا اعادہ کریں اور اگر امام باوضو تھا اور مقتدی بے وضو تھے تو امام کی نماز صحیح ہو گی اور نماز کا اعادہ نہ کریں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر مریض بیٹھ کر جنازہ کی نماز پڑھائے اور ولی ہو اور جماعت کے لوگ اس کے

پیچھے کھڑے ہوں تو جائز ہے کوئی شخص سفر میں مرا پھر اس کے رشتہ دار اس وطن لے گئے پس اگر سلطان یا قاضی کے حکم سے اس کی نماز پڑھ چکے تھے تو اس کا اعادہ نہ کریں گے یہ فتاویٰ قاضی خاں میں لکھا ہے اگر مغرب کی نماز کے وقت جنازہ حاضر ہوا تو جنازہ کی نماز مغرب کی سنت پر مقدم کریں گے یہ قنیہ میں لکھا ہے۔ سوار ہو کر جنازہ کی نماز پڑھنا باطل ہے لیکن بعض تابعین سے ایسی وصیت منقول ہے اور وہ نافذ کی گئی ہے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (308) Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

It is not permissible to perform the prayer [under certain invalid conditions], as recorded in *Al-Muhit*. The conditions required for other regular prayers—such as actual and ritual purity (taharah), facing the Qibla (1), covering the private parts (*satr-ul-awrah*), and intention (*niyah*)—are also conditions for the funeral prayer (*Janaza*), as stated in *Bada'i*. Thus, the Imam and the congregation should make an intention, saying, "I intend to perform this obligation for the worship of Allah, facing the Kaaba, following this Imam." If the Imam intends in his heart to perform the funeral prayer, it is valid; and if a follower says, "I follow this Imam," it is also permissible, as recorded in *Muzmarat*. Among the conditions of the funeral prayer is that the deceased must be present, placed down, and positioned in front of the worshippers. If the deceased is absent, on an animal, or placed behind the worshippers, the prayer will not be valid, as stated in *Nahr al-Faiq*.

The things that invalidate regular prayers also invalidate the funeral prayer, except for being parallel to a woman, which does not invalidate it, as recorded in *Zahidi*. When there are seven people in the congregation, they should form three rows: one person in front (Imam), three behind him, two behind them, and one in the final row, as mentioned in *Tatar Khaniya*. The Imam should stand opposite the chest of the deceased, whether the deceased is male or female. This is the preferred position for the Imam in the funeral prayer, though standing elsewhere is also permissible. There are four (2) *Takbirs* in the funeral prayer; if any one of them is omitted, the prayer is not valid, as stated in *Al-Kafi*. First, say the opening *Takbir*, then recite "*Subhanakallahumma*" to the end. Then say the second *Takbir* and send blessings (Durood) upon the Prophet ﷺ. Then say the third *Takbir* and recite a supplication (dua) for the deceased and all Muslims. No specific supplication is mandatory, but it is narrated from the Messenger of Allah ﷺ that he used to recite: *"O Allah, forgive our living and our dead, those present and those absent, our young and our old, our males and our females. O Allah, whomever among us You keep alive, keep him alive upon Islam, and whomever among us You take away, take him away upon faith."* If the deceased is a child, it is narrated from Imam Abu Hanifa (RA) to recite: *"O Allah, make him for us a precursor, a treasure, and a reward; and make him for us an intercessor whose intercession is accepted."* If someone cannot recite these well, they may recite any supplication they wish. Then say the fourth *Takbir* and perform two salutations (*salams*). There is no supplication between the fourth *Takbir* and the *salam*, as written in *Sharh Jami' al-Saghir* by Qadi Khan, which is the established position of the school

according to *Al-Kafi*. Everything except the *Takbir* should be recited silently (3), as noted in *Tabyeen*. The Quran should not be recited in this prayer; if Surah Al-Fatiha is recited with the intention of supplication, it is acceptable, but if recited with the intention of recitation (*qirat*), it is not permissible, as this is a place for supplication, not recitation, according to *Muhit al-Sarakhsi*. According to the apparent narration, hands should not be raised except for the first *Takbir*, as stated in *'Ayni Sharh Kanz*, and both the Imam and congregation follow this rule. In the *salams*, do not intend the deceased; rather, in the first *salam*, intend those on the right, and in the second, those on the left. If the Imam says five *Takbirs*, the follower should not follow him in the extra *Takbir*. Imam Abu Hanifa (RA) narrates that the follower should remain still and perform the *salam* with the Imam; this is the most correct view. If a person arrives after the Imam has said the first *Takbir*, they should wait and join upon the Imam's second *Takbir*. After the Imam finishes, the latecomer (*masbuq*) should complete the missed *Takbirs* before the funeral is lifted. This is the view of Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad (RA). This rule also applies if the Imam has already completed two or three *Takbirs*.

Footnotes: (1) Facing Qibla: If the head was placed to the left while facing the Kaaba, the prayer is valid but disliked. If the direction of Qibla is uncertain, it is valid based on best judgment (*tahri*). (2) Four: Anything more than this is abrogated. Even if the Imam adds more, the follower must not follow him. (3) Silently: However, saying the *salam* aloud has become customary. Some have permitted audible *salam* for only the first one. According to *Durr al-Mukhtar*, one should not seek forgiveness (*istighfar*) for a child, an insane person, or the mentally handicapped.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द 1 (308) किताब-उस-सलात

नमाज़ पढ़ना जायज़ नहीं है, यह मुहीत में लिखा है। जो शर्तें अन्य नमाज़ों की हैं, जैसे वास्तविक और विधिक पवित्रता (तहारत), क़िबला (1) की ओर उन्मुख होना, सतर-ए-औरत (शरीर ढंकना) और नियत, ये सब जनाज़े की नमाज़ की भी शर्तें हैं, यह 'बदाए' में लिखा है। अतः इमाम और मुक्तदियों को चाहिए कि नियत करें और इस प्रकार कहें: "मैं अल्लाह की इबादत के लिए इस फ़र्ज़ को अदा करने की नियत करता हूँ, काबा की ओर उन्मुख हूँ और इस इमाम के पीछे हूँ।" यदि इमाम ने अपने दिल में यह नियत कर ली कि जनाज़े की नमाज़ अदा कर रहा है, तो सही है, और यदि मुक्तदी इस प्रकार कहे कि "मैं इस इमाम का अनुसरण करता हूँ," तो जायज़ है, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। जनाज़े की नमाज़ की शर्तों में से एक यह है कि मय्यत (शव) उपस्थित हो, ज़मीन पर रखा हो और नमाज़ पढ़ने वालों के सामने हो। यदि मय्यत ग़ायब हो, या किसी पशु पर हो, या नमाज़ पढ़ने वालों के पीछे रखा हो, तो नमाज़ सही नहीं होगी, यह 'नहर-उल-फ़ायक' में लिखा है।

जिन चीज़ों से अन्य नमाज़ें टूट जाती हैं, उनसे जनाज़े की नमाज़ भी टूट जाती है, सिवाय एक औरत के बराबर खड़े होने के जिससे यह नमाज़ नहीं टूटती, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। जब सात व्यक्ति जमात में हों, तो तीन सफ़ें बना लें: एक व्यक्ति आगे बढ़े (इमाम), उसके पीछे तीन लोग, उनके पीछे दो लोग और अंतिम पंक्ति में एक व्यक्ति हो, यह 'तातार ख़ानिया' में लिखा है। इमाम को चाहिए कि मय्यत चाहे पुरुष हो या स्त्री, उसके सीने के सामने खड़ा हो; जनाज़े की नमाज़ में इमाम के खड़े होने के लिए यही स्थान श्रेष्ठ है, यद्यपि कहीं और खड़ा होना भी जायज़ है। जनाज़े की नमाज़ में चार (2) तकबीरें होती हैं; यदि उनमें से एक भी छोड़ दी जाए, तो नमाज़ जायज़ नहीं होगी, यह 'काफ़ी' में लिखा है। पहले आरंभिक तकबीर कहे, फिर 'सुब्हानकल्लाहुम्मा' अंत तक पढ़े। फिर दूसरी तकबीर कहे और नबी ﷺ पर दरूद पढ़े। फिर तीसरी तकबीर कहे और मय्यत तथा समस्त मुसलमानों के लिए दुआ पढ़े। इसके लिए कोई विशिष्ट दुआ निर्धारित नहीं है, किंतु रसूलुल्लाह ﷺ से यह दुआ मनक़ूल (वर्णित) है: "अल्लाहुम्मग़फ़िर लि-हय्यिना व मय्यितिना व शाहिदिना व ग़ाइबिना व सग़ीरिना व कबीरिना व ज़करिना व उनसाना। अल्लाहुम्मा मन अहयैतहु मिन्ना फ़-अहयिहि अलल इस्लाम व मन तवफ़्फ़ैतहु मिन्ना फ़-तवफ़्फ़हु अलल ईमान।" यदि मय्यत बच्चा हो, तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) से वर्णित है कि इस प्रकार पढ़े: "अल्लाहुम्मज-अल्हु लना फ़रत़न, अल्लाहुम्मज-अल्हु लना ज़ुख़्रन व अजरन, अल्लाहुम्मज-अल्हु लना शाफ़िअन व मुशफ़्फ़अन।" यदि कोई इन दुआओं को अच्छी तरह न पढ़ सके तो जो दुआ चाहे पढ़ सकता है। फिर चौथी तकबीर कहे और दो सलाम फेरे। चौथी तकबीर

के बाद और सलाम से पहले कोई दुआ नहीं है, यह क़ाज़ी ख़ान द्वारा लिखित 'शरह जामे सग़ीर' में वर्णित है और यही धर्मशास्त्र का स्पष्ट मत है, जैसा 'काफ़ी' में लिखा है। तकबीर के अतिरिक्त अन्य सभी चीजें धीरे(3) पढ़ें, यह 'तबीयत' में लिखा है। इस नमाज़ में क़ुरआन न पढ़े; यदि सूरह फ़ातिहा को दुआ की नियत से पढ़े तो कोई हर्ज नहीं, किंतु क़िरात (पवित्र पाठ) की नियत से पढ़ना जायज़ नहीं है, क्योंकि यह दुआ का स्थान है, क़िरात का नहीं, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। स्पष्ट रिवायत के अनुसार पहली तकबीर के सिवा हाथ न उठाए, यह 'ऐनी शरह कंज़' में लिखा है और इमाम व मुक्तदी इस नियम में समान हैं। दोनों सलामों में मय्यत की नियत न करे, बल्कि पहले सलाम में उन लोगों की नियत करे जो दाईं ओर हैं और दूसरे सलाम में उनकी जो बाईं ओर हैं, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। यदि इमाम पाँच तकबीरें कहे, तो मुक्तदी उसका अनुसरण न करे। इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) से वर्णित है कि मुक्तदी अपनी जगह रुका रहे और इमाम के साथ ही सलाम फेरे; यही सर्वाधिक सही मत है। यदि कोई व्यक्ति तब आए जब इमाम पहली तकबीर कह चुका हो, तो वह प्रतीक्षा करे। जब इमाम दूसरी तकबीर कहे, तो वह तकबीर कहकर नमाज़ में सम्मिलित हो जाए। इमाम के फ़ारिग़ होने पर, शव को उठाने से पहले, वह अपनी छूटी हुई तकबीरें कह ले। यह इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद (रह.) का मत है। यही नियम तब भी लागू होगा जब इमाम दो या तीन तकबीरें कह चुका हो।

पाद टिप्पणियाँ: (1) क़िबला की ओर: यदि शव को काबा की ओर रखते समय उसका सिर बाईं ओर हो गया, तो यह नापसंदगी के साथ सही है। यदि क़िबला की दिशा संदिग्ध हो, तो विचार/अनुमान (तहरी) के आधार पर नमाज़ सही होगी। (2) चार: इससे अधिक तकबीरें मंसूख़ (निरस्त) हैं। यहाँ तक कि यदि इमाम अधिक तकबीरें कहे, तो मुक्तदी उसका अनुसरण न करे। (3) आहिस्ता: किंतु सलाम में बुलंद आवाज़ अब सामान्य प्रचलन हो गया है। कुछ विद्वानों ने केवल एक सलाम में बुलंद आवाज़ को जायज़ माना है। 'दुर्रे मुख़्तार' के अनुसार बच्चे, पागल या जन्मजात विक्षिप्त के लिए मग़्फ़िरत (क्षमा) की दुआ न पढ़े।

نماز پڑھنا جائز نہیں یہ محیط میں لکھا ہے۔ جو شرطیں اور نمازوں کی ہیں جیسے حقیقی و حکمی طہارت اور قبلہ ۱؎ کی طرف متوجہ ہونا اور ستر عورت اور نیت یہ سب جنازہ کی نماز کی بھی شرطیں ہیں یہ بدائع میں لکھا ہے پس امام اور قوم کو چاہئے کہ نیت کریں اور یوں کہیں کہ میں اللہ کی عبادت کے لئے اس فرض کے ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں اور کعبہ کی طرف متوجہ ہوں اور اس امام کے پیچھے ہوں اور اگر امام نے اپنے دل میں یہ نیت کر لے کہ جنازہ کی نماز ادا کرتا ہے تو صحیح ہے اور اگر مقتدی یوں کہے کہ اس امام کی اقتدا کرتا ہوں تو جائز ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور جنازہ کی نماز کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ میت حاضر ہو اور رکھی ہوئی ہو اور نماز پڑھنے والے کے سامنے ہو پس اگر میت غائب ہو یا کسی جانور پر ہو یا نماز پڑھنے والے کے پیچھے رکھی ہو تو نماز صحیح نہ ہو گی یہ نہر الفائق میں لکھا ہے۔

جن چیزوں سے اور نمازیں فاسد ہوتی ہیں ان سے جنازہ کی نماز بھی فاسد ہوتی ہے مگر عورت کے برابر ہونے سے فاسد نہیں ہوتی یہ زاہدی میں لکھا ہے جب سات آدمی جماعت میں ہوں تو تین صفیں کر لیں ایک آگے بڑھے اور تین اس کے پیچھے ہوں اور دو ان کے پیچھے ہوں اور ایک ان کے پیچھے ہو یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے امام کو چاہئے کہ میت عورت ہو یا مرد سینہ کے مقابلہ میں کھڑا ہو میت کی نماز میں امام کے کھڑے ہونے کی جگہ یہی بہتر ہے اور اگر اور جگہ کھڑا ہو تو جائز ہے اور جنازہ کی نماز میں چار ۲؎ تکبیریں ہوتی ہیں اگر ایک ان میں سے چھوڑ دی تو جائز نہ ہو گی یہ کافی میں لکھا ہے۔ اوّل شروع کی تکبیر کہے پھر سبحانک اللھم آخر تک پڑھے پھر دوسری تکبیر کہے اور نبی ﷺ پر درود پڑھے پھر تکبیر اور میت اور سب مسلمانوں کی واسطے دعا پڑھے اور اس کے واسطے کوئی دعا مقرر نہیں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ

آپ یہ دعا پڑھا کرتے تھے اللھم اغفر لحینا و میتنا و شاھدنا و غائبنا و صغیرنا و کبیرنا و ذکر نا وانثانا اللھم من احییتہ منا فاحیہ علی الاسلام و من توفیتہ منا فتوفہ علی الایمان۔ اور اگر میت بچہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ یوں پڑھے اللھم اجعلہ لنا فرطا اللھم اجعلہ لنا ذخر اوا اجرا اللھم اجعلہ لنا شافعا و مشفعاً۔ یہ اس وقت ہے جب ان دعاؤں کو اچھی طرح نہ پڑھ سکے تو جو نہی دعا چاہے پڑھے پھر چوتھی تکبیر کہے اور دو سلام پھیرے چوتھی تکبیر کے بعد اور سلام سے پہلے کوئی دعا نہیں ہے یہ شرح جامع صغیر میں لکھا ہے جو قاضی خان کی تصنیف ہے اور یہی ظاہر مذہب ہے یہ کافی میں لکھا ہے۔ تکبیر کے سوا اور سب چیزیں آہستہ پڑھیں ۱۲ ۳ یہ تبیین میں لکھا ہے اس نماز میں قرآن نہ پڑھے اور اگر الحمد کو دعا کی نیت سے پڑھے تو مضائقہ نہیں اور قرأت کی نیت سے پڑھے تو جائز نہیں اس واسطے کہ وہ محل دعا کا ہے قرأت کا نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے ظاہر روایت کے بموجب پہلی تکبیر کے سوا پھر ہاتھ نہ اٹھائے یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور امام اور قوم اس حکم میں برابر ہیں یہ کافی میں لکھا ہے اور دونوں سلاموں میں میت کی نیت نہ کرے بلکہ پہلے سلام میں اس شخص کی نیت کرے جو اس کے داہنی طرف اور دوسرے سلام میں اس شخص کی نیت کرے جو اس کے بائیں طرف ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور یہی فتاویٰ قاضی خان اور ظہیرہ میں لکھا ہے اور اگر امام پانچ تکبیریں کہے تو مقتدی متابعت نہ کرے اور امام ابوحنیفہؒ سے یہ منقول ہے کہ وہ ٹھہرا رہے اور امام کے ساتھ سلام پھیر دے یہی اصح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر کوئی شخص آیا اور امام پہلی تکبیر کہہ چکا اور یہ اس وقت حاضر نہ تھا تو انتظار کرے جب امام دوسری تکبیر کہے تو اس کے ساتھ تکبیر کہہ کر نماز میں شریک ہو اور جب امام فارغ ہو تو مسبوق جنازہ کے اٹھنے سے پہلے وہ تکبیر کہہ لے جو اس سے فوت ہو گئی ہے یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے اور اس طرح اگر امام دو یا تین تکبیریں کہہ چکا ہے تب بھی یہی حکم ہے یہ

حواشی: ۱؎ قبلہ کی طرف اول اگر کعبہ کی طرف رکھنے میں بائیں طرف سر کیا تو برائی کے ساتھ صحیح ہے اور اگر قبلہ مشتبہ ہوا تو تحری سے صحیح ہے ورنہ نہیں ۱۲ ۲؎ چار اور اس سے زیادہ منسوخ ہیں حتی کہ امام زائد کرے تو مقتدی اس کی اتباع نہ کرے ۱۲ ۳؎ آہستہ لیکن سلام میں جہر معمول ہو گیا ہے اور بعض نے فقط ایک سلام میں جہر جائز رکھا اور در مختار میں کہا کہ طفل و مجنون و معتوہ اصلی کے واسطے استغفار نہ پڑھے اول منع کرنا خلاف ہے لیکن سنت دوسری دعا ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① Kitab al-Salat (Book of Prayer) Page 409

It is written in *Siraj al-Wahaj* that if a person arrives and the Imam has already completed four Takbirs but has not yet turned for Salam, one narration from Imam Abu Hanifa (RA) states that he should not join the Imam. However, the more correct (*Asah*) view is that he should join, and the Fatwa is based on this; this is written in *Mudmarat*. Then, before the bier is lifted, he should say three consecutive Takbirs without reciting the supplication (*Dua*); this is mentioned in *Khulasa* and *Fatawa Qazi Khan*. If the bier has been lifted by hand but not yet placed on shoulders, the apparent narration (*Zahir al-Riwayah*) states that he should not say the Takbirs; this is written in *Zahiriyyah*. If he was with the Imam but became distracted and did not say the Takbir with the Imam, or was making his intention and thus delayed the Takbir, he should say it and, according to the jurists, not wait for the Imam's next Takbir, because he was ready for prayer and is thus considered a participant; this is written in *Sharh Jami' Saghir*, authored by Qazi Khan. If he said the first Takbir with the Imam but missed the second and third, he should say those two Takbirs and then join the Imam for the (fourth) Takbir; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If the Imam mistakenly performed Salam after three Takbirs, he should say the fourth Takbir and then perform Salam; this is written in *Tatar Khaniyah*. If many funerals are gathered, the Imam has the choice to perform separate prayers for each or make a combined intention for all in one prayer; this is written in *Mi'raj al-Dirayah*. Regarding the arrangement of the biers, he also has a choice: he can place them in a single row lengthwise and stand near the most virtuous one to lead the prayer, or place them one after another towards the Qibla. The order of these funerals relative to the Imam will be the same as their order behind the Imam in daily life; thus, the most virtuous will be closest.

The biers of men will be closest to the Imam, then boys, then hermaphrodites (*Khunsa*), then women, and then girls near puberty. If all are men, Hasan narrated from Imam Abu Hanifa (RA) that the most virtuous and eldest should be closest to the Imam. If slaves and free men are gathered, the famous ruling is to prioritize the free man in all cases; this is written in *Fath al-Qadir*. If the Imam has already said the Takbir for one funeral and another arrives, he should continue that prayer and then perform a fresh prayer for the second funeral. If, after placing a bier, the Imam says the second Takbir with the intention for both funerals, it counts as the Takbir for the first, not the second. If he intends only the second funeral in the second Takbir, it counts for the second, and he has exited the prayer for the first; after finishing, he

must repeat the prayer for the first funeral; this is written in *Siraj al-Wahaj*. If the Imam experiences a state of ritual impurity (*Hadath*) during the funeral prayer and appoints someone else to lead, it is permissible and correct; this is written in *Zahiriyyah*. If a deceased person was buried before the prayer or washing (*Ghusl*), prayer should be performed at the grave for up to three days. The correct view is that the three-day limit is not mandatory; rather, one may pray over the grave as long as it is believed the body has not yet decomposed; this is written in *Sirajiyah*. Performing the funeral prayer in an Eidgah, buildings, or houses is equal; this is written in *Muheet*. Performing the funeral prayer in a mosque where congregational prayers are held is disliked (*Makruh*), whether the deceased and the people are inside the mosque, the deceased is outside and the people inside, the Imam with some people is outside and the rest inside, or the deceased is inside and the Imam and people are outside; this is the preferred view (*Mukhtar*), as written in *Khulasa*. However, praying in the mosque due to an excuse like rain is not disliked; this is written in *Kafi*. Praying on the road or on someone else's land is disliked; this is written in *Mudmarat*. But in a mosque specifically built for funeral prayers, it is not disliked; this is written in *Tabyeen*. One should not leave until the funeral prayer is completed, and after the prayer, one should not leave before the burial without the permission of the deceased's family; after the burial, one has the right to leave without permission; this is written in *Muheet*.

---

1. It is disliked. Ibn al-Humam prioritized the view that this dislike is minor (*Tanzibi*); hence, there is no conflict with the Shafi'i school etc. 12

फ़तावा आलमगीरी ..... जिल्द ① किताब अल-सलात (नमाज़ का अध्याय) पृष्ठ ४०९

सिराज अल-वहाज में लिखा है कि यदि कोई व्यक्ति आया और इमाम चार तकबीरें कह चुका है और अभी सलाम नहीं फेरा है, तो इमाम अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाह अलैहि से एक रिवायत यह है कि वह इमाम के साथ शामिल न हो, और अधिक सही (असह) यह है कि शामिल हो जाए और इसी पर फतवा है, यह मुज़मरात में लिखा है। फिर जनाज़ा उठने से पहले बराबर तीन तकबीरें कह ले, दुआ न पढ़े; यह खुलासा और फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। और यदि जनाज़ा हाथ पर उठा लिया गया और अभी कंधों पर नहीं रखा गया है, तो ज़ाहिर अल-रिवायत में है कि तकबीरें न कहे, यह ज़हीरिया में लिखा है। और यदि वह इमाम के साथ था और गाफिल (असावधान) हो गया और इमाम के साथ तकबीर नहीं कही या नीयत कर रहा था और इस वजह से तकबीर में देरी हो गई, तो वह तकबीर कह ले और फुक़हा (विधिवेत्ताओं) के कथन के अनुसार इमाम की दूसरी तकबीर का इंतज़ार न करे, क्योंकि वह नमाज़ के लिए तैयार था, अतः उसे नमाज़ में शरीक माना जाएगा; यह शरह जामे सगीर में लिखा है जो क़ाज़ी खान की रचना है। और यदि इमाम के साथ पहली तकबीर कह ली और दूसरी तथा तीसरी नहीं कही, तो वह दोनों तकबीरें कह ले फिर इमाम के साथ (चौथी) तकबीर कहे, यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। और यदि इमाम ने तीन तकबीरों के बाद भूलकर सलाम फेर दिया, तो चौथी तकबीर कहकर सलाम फेरे, यह तातार खानिया में लिखा है। और यदि बहुत से जनाज़े जमा हो जाएं तो इमाम को अधिकार है कि चाहे तो हर एक के लिए अलग नमाज़ पढ़े और चाहे तो एक ही नमाज़ में सबकी नीयत कर ले, यह मेराज अल-दराया में लिखा है। और उन जनाज़ों को रखने में भी उसे अधिकार है, यदि चाहे तो लंबाई में उनकी एक कतार बना ले और जो सबसे अफ़ज़ल (श्रेष्ठ) हो उसके पास खड़ा होकर नमाज़ पढ़ाए, और यदि चाहे तो एक के बाद एक क़िबला की तरफ रखे और इन जनाज़ों की तरतीब (क्रम) इमाम की तुलना में उसी तरह होगी जैसे जीवन में इमाम के पीछे नमाज़ में उनकी तरतीब होती है, अतः जो अधिक श्रेष्ठ होगा वह इमाम के अधिक निकट होगा।

इमाम के निकट पुरुषों के जनाज़े होंगे, फिर लड़कों के, फिर उभयलिंगियों (खुन्सा) के, फिर महिलाओं के, फिर युवावस्था के निकट की लड़कियों के। और यदि सभी पुरुष हों, तो हसन ने इमाम अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाह अलैहि से यह रिवायत की है कि जो सबसे श्रेष्ठ और उम्र में बड़ा हो उसका जनाज़ा इमाम के निकट हो। और यदि गुलाम और स्वतंत्र व्यक्ति जमा हों, तो प्रसिद्ध यह है कि हर हाल में स्वतंत्र व्यक्ति को प्राथमिकता दें, यह फतह अल-क़दीर में लिखा है। यदि इमाम एक जनाज़े की नमाज़ की तकबीर कह चुका और फिर दूसरा जनाज़ा आया, तो वह नमाज़ पढ़ता रहे और दूसरे

जनाज़े पर नए सिरे से नमाज़ पढ़े। और यदि जनाज़ा रखने के बाद इमाम ने दूसरी तकबीर कही और दोनों जनाज़ों पर नीयत की, तो वह पहले जनाज़े की तकबीर होगी, दूसरे की नहीं। और यदि दूसरी तकबीर में केवल दूसरे जनाज़े की नीयत की, तो वह दूसरे की तकबीर होगी और वह पहले जनाज़े की नमाज़ से निकल गया; अतः जब फारिग (निपटने) हो जाए तो पहले जनाज़े की नमाज़ दोबारा पढ़े, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। यदि इमाम को जनाज़े की नमाज़ में हदस (अशुद्धि) हो जाए और किसी दूसरे को आगे कर दे, तो यह जायज़ है और यही सही है, यह ज़हीरिया में लिखा है। यदि मैय्यत (मृतक) को नमाज़ या ग़ुस्ल से पहले दफन कर दिया गया, तो तीन दिन तक उसकी कब्र पर नमाज़ पढ़ें और सही यह है कि तीन दिन की अवधि अनिवार्य नहीं है, बल्कि जब तक लगे कि मृतक का शरीर अभी फटा नहीं है, तब तक उस पर नमाज़ पढ़े, यह सिराज़िया में लिखा है। और जनाज़े की नमाज़ ईदगाह में और मकानों व घरों में पढ़ना बराबर है, यह मुहीत में लिखा है। और जनाज़े की नमाज़ ऐसी मस्जिद में जहाँ जमाअत होती हो, मकरूह (नापसंद) है, चाहे मैय्यत और लोग मस्जिद में हों, चाहे मैय्यत मस्जिद के बाहर हो और लोग मस्जिद में हों, या इमाम कुछ लोगों के साथ मस्जिद से बाहर हो और बाकी लोग मस्जिद में हों, या मैय्यत मस्जिद में हो और इमाम व लोग मस्जिद से बाहर हों; यही पसंदीदा मत (मुख्तार) है, यह खुलासा में लिखा है। और बारिश आदि के उज़्र (बहाने/कारण) से मस्जिद में नमाज़ पढ़ना मकरूह नहीं है, यह काफ़ी में लिखा है। रास्ते में और दूसरों की ज़मीन में जनाज़ा पढ़ना मकरूह है, यह मुज़मरात में लिखा है। लेकिन जो मस्जिद विशेष रूप से जनाज़े की नमाज़ के लिए बनाई गई हो, उसमें नमाज़ पढ़ना मकरूह नहीं है, यह तबयीन में लिखा है। और चाहिए कि जब तक जनाज़े पर नमाज़ न पढ़ लें तब तक वापस न लौटें, और नमाज़ पढ़ने के बाद दफनाने से पहले घर वालों की अनुमति के बिना न लौटें, और दफनाने के बाद बिना अनुमति लौटने का अधिकार है, यह मुहीत में लिखा है।

---

1. मकरूह है। इब्न अल-हुमाम ने प्राथमिकता दी कि यह कराहत तंज़ीही (हल्की नापसंदगी) है, अतः शाफई आदि के विरुद्ध कुछ भी नहीं है।

سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر کوئی شخص آیا اور امام چار تکبیریں کہہ چکا ہے اور ابھی سلام نہیں پھیرا ہے تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ امام کے ساتھ داخل نہ ہو اور اصح یہ ہے کہ داخل ہو اور اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے پھر جنازہ اٹھنے سے پہلے برابر تین تکبیریں کہہ لے دعا نہ پڑھے یہ خلاصہ اور فتاویٰ قاضی خان لکھا ہے اور اگر جنازہ ہاتھ پر اٹھ گیا اور ابھی کاندھوں پر نہیں رکھا گیا تو ظاہر الروایت میں ہے کہ تکبیریں نہ کہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر امام کے ساتھ تھا اور غافل ہو گیا اور امام کے ساتھ تکبیر نہ کہی یا نیت کر رہا تھا اور اس وجہ سے تکبیر میں تاخیر ہوگئی تو وہ تکبیر کہہ لے اور فقہاء کے قول کے بموجب امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہ کرے اس لئے کہ وہ نماز کے واسطے مستعد تھا پس بمنزلہ شریک نماز کے سمجھا جائے گا یہ شرح جامع صغیر میں لکھا ہے جو قاضی خان کی تصنیف ہے اور اگر امام کے ساتھ پہلی تکبیر کہہ لی اور دوسری اور تیسری نہ کہی تو وہ دونوں تکبیریں کہہ لے پھر امام کے ساتھ تکبیر کہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر امام نے تین تکبیروں کے بعد بھول کر سلام پھیر دیا تو چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیرے یا تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور اگر بہت سے جنازہ جمع ہو جائیں تو امام کا اختیار ہے کہ اگر چاہے ہر ایک کے واسطے جدا نماز پڑھے اور اگر چاہے ایک نماز میں سب کی نیت کر لے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور ان جنازوں کے رکھنے میں بھی اس کو اختیار ہے اگر چاہے تو طول میں ان کی ایک صف بنالے اور جو افضل ہے اس کے پاس کھڑا ہو کر نماز پڑھائے اور اگر چاہے ایک کے بعد ایک کے قبلہ کی طرف رکھے اور ترتیب ان جنازوں کی بہ نسبت امام کے اس طرح ہوگی جس طرح زندگی میں امام کے پیچھے نماز میں ان کی ترتیب ہوتی ہے پس افضل افضل ہو گا۔

امام سے قریب مردوں کے جنازہ ہونگے پھر لڑکوں کے پھر خنثوں کے پھر عورتوں پھر قریب بلوغ لڑکیوں کے اور اگر سب مرد ہوں تو حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت کی ہے کہ جو افضل ہے اور عمر میں زیادہ ہے اس کا جنازہ امام کے قریب ہو اور اگر غلام اور آزاد جمع ہوں تو مشہور یہ ہے کہ ہر حال میں آزاد کو مقدم کریں یہ فتح القدیر میں لکھا ہے۔ اگر امام ایک جنازہ کی نماز کی تکبیر کہہ چکا پھر دوسرا جنازہ آیا تو اس طرح نماز پڑھتا رہے اور دوسرے جنازہ پر از سر نو نماز پڑھے اور اگر جنازہ رکھنے کے بعد امام نے دوسری تکبیر کہی اور دونوں جنازوں پر نیت کی تو پہلے جنازہ کی تکبیر ہو گی دوسرے کی تکبیر نہ ہو گی اور اگر دوسری تکبیر صرف دوسرے جنازہ کے نیت کی تو وہ دوسرے کی تکبیر ہو گی اور پہلے جنازہ کی نماز سے نکل گیا پس جب فارغ ہو تو پہلے جنازہ کی نماز دوبارہ پڑھے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر امام کو جنازہ کی نماز میں حدث ہوا اور کسی غیر کو مقدم کر دیا تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اگر میت کو نماز سے یا غسل سے پہلے دفن کر دیا تو تین دن تک اس کی قبر پر نماز پڑھیں اور صحیح یہ ہے کہ تین دن کی مقدار واجب نہیں ہے بلکہ جب تک سمجھے کہ مردے کا جسم ابھی نہیں پھٹا تب تک اس پر نماز پڑھے یہ سراجہ میں لکھا ہے اور جنازہ پر نماز عید گاہ میں اور مکانوں میں گھروں میں برابر ہے یہ محیط میں لکھا ہے اور نماز جنازہ کی ایسی مسجد میں جس میں جماعت ہوتی ہو مکروہ ہے خواہ میت اور قوم مسجد میں ہو خواہ میت مسجد سے خارج ہو اور قوم مسجد میں ہو یا امام مع بعض قوم کے مسجد سے خارج ہو اور باقی قوم مسجد میں ہو یا میت مسجد میں ہو اور امام اور قوم خارج مسجد ہو یہی مختار ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور بارش وغیرہ کے عذر سے مسجد میں نماز پڑھنا مکروہ نہیں یہ کافی میں لکھا ہے۔ راستہ میں اور غیر لوگوں کی زمین میں جنازہ پڑھنا مکروہ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے لیکن جو مسجد کہ جنازہ کی نماز کی واسطے بنائی جائے اس میں نماز پڑھنا مکروہ نہیں یہ تبین میں لکھا

ہے اور چاہئے کہ جب تک جنازہ پر نماز نہ پڑھ لیں تب تک نہ لوٹیں اور بعد نماز پڑھنے کے دفن سے پہلے بغیر اذان اہل جنازہ کے نہ لوٹیں اور بعد دفن بغیر اذان لوٹنے کا اختیار ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔

ا مکروہ ہے۔ ابن الہمام نے ترجیح دی کہ کراہت تنزیہی ہے پس شافعیہ وغیرہ سے کچھ خلاف نہیں ہے ۱۲

Sixth Chapter Regarding the Grave, Burial, and Transferring the Deceased from One Place to Another

Burying the deceased is a communal obligation (*Fard al-Kifayah*), as stated in *Siraj al-Wahaj*. The Sunnah method is the *lahd* (niche-grave), not the *shaqq* (trench-grave), according to *Muhit al-Sarakhsi*. A *lahd* is when the grave is dug normally, and then an additional niche is excavated into the side wall facing the Qiblah for the body to be placed in, as noted in *Muhit al-Sarakhsi*. It should be constructed like a semi-room, as mentioned in *Bahr al-Ra'iq*. If the soil is soft, there is no harm in a *shaqq* burial, as per *Fatawa Qadi Khan*. A *shaqq* is a trench dug in the center of the grave floor like a canal, where unbaked bricks or other materials are placed on both sides, the body is laid within, and a roof is formed over it, as described in *Mi'raj al-Dirayah*. The depth of the grave should ideally reach the chest of an average-height man; the deeper, the better, as stated in *Al-Jawhara al-Nayyira*. Hasan bin Ziyad narrated from Imam Abu Hanifa (RA) that the length of the grave should match the deceased's height and the width should be half of the height, as per *Mudmarat*. Sheikh Imam Abu Bakr Muhammad bin al-Fadl (RA) narrated that in our cities, due to soft ground, placing the body in a coffin is permissible. Even an iron coffin is acceptable, but soil should be spread inside it and also applied on top where it meets the body. Baked or unbaked bricks should be placed to the right and left of the body to simulate a *lahd*. Placing unbaked bricks in a *lahd* in direct contact with the body is disliked (*makruh*), according to *Fatawa Qadi Khan*. Burial in locations prone to water flow is also disliked, as stated in *Fath al-Qadir*.

Whether the number of people entering the grave is odd or even is immaterial, according to *Al-Kafi*. It is recommended (*mustahabb*) that they be strong, trustworthy, and righteous, as mentioned in *Tatar Khaniyya*. Relatives are preferable over non-mahram strangers; however, if relatives are unavailable, there is no harm in strangers performing the burial, as per *Bahr al-Ra'iq*. Women should not enter the grave, as stated in *Muhit al-Sarakhsi*. The deceased should be lowered into the grave from the Qiblah side; this is done by placing the bier on the Qiblah side of the grave, so those handling the body face the Qiblah as they place it in the *lahd*, according to *Fath al-Qadir*. The one placing the body should say, "Bismillah wa 'ala millati Rasulillah" (In the name of Allah and upon the way of the Messenger of Allah), as per the *Mutoon* (primary texts). The body should be laid on its right side facing the Qiblah, according to *Khulasah*. Shroud knots should be untied, and unbaked bricks or reeds should be placed over the body. Do not use baked bricks or wood for this. A

screen should be held over a woman's grave during burial, but not for a man's, and then soil should be filled in, as per the *Mutoon*. Filling soil by hand or with tools is permissible, as stated in *Al-Jawhara al-Nayyira*. It is disliked to raise the mound higher than the soil excavated from the grave, according to *Ayni Sharh Kanz*. It is recommended for those present at the burial to throw three handfuls of soil each, starting from the head-side. While throwing the first handful, recite: "Minha khalaqnakum" (From it We created you); for the second: "wa fiha nu'idukum" (and into it We shall return you); and for the third: "wa minha nukhrijukum taratan ukhra" (and from it We shall bring you forth once more), as mentioned in *Al-Jawhara al-Nayyira*. Burial at night is permissible, though daytime is more convenient, as per *Siraj al-Wahaj*. The grave mound should be shaped like a camel's hump, about one span (approx. 9 inches) high; it should not be made flat/square or plastered with gypsum. There is no harm in sprinkling water on it. Constructing buildings over graves, sitting, sleeping, trampling over them, or urinating/defecating on them is disliked. It is also disliked to put identifying marks like inscriptions, as stated in *Tabyeen*.

---

1. "Is immaterial" means there is no specific requirement for an odd or even number.
2. "Strong" means those who are firm in their faith as Muslims.

छठी अध्याय कब्र, दफन और शव (मैयत) को एक स्थान से दूसरे स्थान ले जाने के विवरण में

मैयत को दफनाना फ़र्ज़-ए-किफ़ाया है, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। और सुन्नत 'लहद' है, न कि 'शक़', यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। 'लहद' उसे कहते हैं कि पूरी कब्र खोदी जाए, फिर उसके अंदर किबला की तरफ एक गड्ढा (बग़ली कब्र) खोदा जाए और उसमें मृत शरीर को रख दिया जाए, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। और उसे एक आधे कमरे की तरह बनाया जाए, यह बहरुर राइक़ में लिखा है। और अगर ज़मीन नरम हो तो 'शक़' में कोई हर्ज नहीं है, यह फतावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। 'शक़' उसे कहते हैं कि नहर की तरह कब्र के बीच में एक गड्ढा खोदा जाए और उसके दोनों तरफ कच्ची ईंटें या कुछ और लगा दें और उसमें मैयत को रख दें और छत बना दें, यह मेराजुद दराया में लिखा है। कब्र की गहराई औसत कद वाले आदमी के सीने तक होनी चाहिए, और जितनी अधिक हो वह बेहतर है, यह जौहरतुन नय्यिरा में लिखा है। हसन बिन ज़ियाद ने इमाम अबू हनीफा (रह.) से रिवायत की है कि कब्र की लंबाई आदमी के कद के बराबर और चौड़ाई आधे कद के बराबर होनी चाहिए, यह मुज़मरात में लिखा है। शेख इमाम अबू बकर मुहम्मद बिन अल-फ़ज़ल (रह.) से रिवायत है कि हमारे शहरों में ज़मीन की नरमी के कारण मैयत को संदूक में रखना जायज़ है। अगर लोहे का संदूक हो तो भी कोई हर्ज नहीं, लेकिन उसके अंदर मिट्टी बिछा दें और ऊपर की ओर जो मैयत से मिली हो उस पर भी मिट्टी लगा दें। मैयत के दाएं और बाएं पक्की या कच्ची ईंटें रख दें ताकि वह लहद के समान हो जाए। लहद में कच्ची ईंटें लगाना यदि मैयत से सटी हों तो मकरूह है, यह फतावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। पानी के बहाव वाले स्थानों पर दफन करना मकरूह है, यह फ़तहुल क़दीर में लिखा है।

जो व्यक्ति कब्र के अंदर उतरे, वे तादाद में सम (जफ़्त) हों या विषम (ताक़), बराबर है, यह अल-काफ़ी में लिखा है। और मुस्तहब यह है कि वे लोग मज़बूत हों और अमीन (विश्वसनीय) और नेक हों, यह तातार ख़ानिया में लिखा है। इस मामले में रिश्तेदार ग़ैर-मेहरम अजनबी से बेहतर हैं, और अगर वे भी न हों तो अजनबी लोग भी रख सकते हैं, कोई हर्ज नहीं, यह बहरुर राइक़ में लिखा है। कोई महिला कब्र में प्रवेश न करे, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। मैयत को किबला की ओर से कब्र में उतारा जाए और यह इस तरह होगा कि जनाज़ा कब्र से किबला की ओर रखा जाए और मैयत को उठाकर लहद में रख दें, तो रखने वाले रखते समय किबला की ओर मुँह किए होंगे, यह फ़तहुल क़दीर में लिखा है। कब्र में रखने वाला 'बिस्मिल्लाह व अला मिल्लति रसूलिल्लाह' कहे, यह मतून में लिखा है। कब्र में मैयत को दाहिनी करवट पर किबला की ओर मुँह करके लिटाया जाए, यह खुलासा

में लिखा है। कफन की गाँठ खोल दी जाए और उस पर कच्ची ईंटें और लकड़ी आदि बिछाई जाएँ। कच्ची ईंटें और लकड़ी (सीधी) न बिछाई जाएँ। महिला की कब्र पर पर्दा किया जाए, पुरुष की कब्र पर नहीं, और उस पर मिट्टी डाल दी जाए, यह मतून में लिखा है। मिट्टी हाथों से डालें या औज़ारों से, जैसा भी संभव हो, इसमें कोई हर्ज नहीं, यह जौहरतुन नय्यिरा में लिखा है। कब्र से जो मिट्टी निकली है, उससे अधिक बढ़ाना मकरूह है, यह ऐनी शरह कंज़ में लिखा है। जो लोग दफन में उपस्थित हैं, उनके लिए मुस्तहब है कि वे अपने दोनों हाथों से तीन-तीन मुट्ठी (लप) मिट्टी कब्र पर डालें और मैयत के सिर की तरफ से डालें। पहली बार में 'मिन्हा ख़लक़नाकुम' (हमने तुम्हें इसी से पैदा किया), दूसरी बार में 'व फीहा नुईद्दुकुम' (और इसी में हम तुम्हें लौटाएंगे) और तीसरी बार में 'व मिन्हा नुख्रिजुकुम तारतन उखरा' (और इसी से हम तुम्हें दोबारा निकालेंगे) पढ़ें, यह जौहरतुन नय्यिरा में लिखा है। रात में दफन करने में कोई हर्ज नहीं है, लेकिन दिन में यह काम आसानी से होगा, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। कब्र को ऊँट के कूबड़ (कोहान-ए-शुतुर) की तरह एक बालिश (लगभग 9 इंच) ऊँचा बनाया जाए, उसे चौकोर (चौरस) न बनाया जाए और न ही गच (चूना-गारा) किया जाए। उस पर पानी छिड़कने में कोई हर्ज नहीं है। कब्र पर कोई इमारत बनाना, उस पर बैठना, सोना, उसे लाँघना या उस पर मल-मूत्र त्याग करना, या पहचान के लिए कोई निशान जैसे लिखावट आदि बनाना मकरूह है, यह तब्यीन में लिखा है।

---

1. बराबर है यानी ताक़ या जफ़्त की कोई विशेष शर्त नहीं है।
2. क़वी यानी अपने विश्वास (अक़ीदे) में पक्के मुसलमान हों।

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | 411 | Kitab al-Salat (The Book of Prayer)

It is written that when a grave falls into disrepair, there is no harm in plastering it with mud; this is stated in Tatar-Khaniyah and is the most correct (Asah) view, upon which the fatwa is based, as mentioned in Jawhar al-Akhlaqi. If a person digs a grave for themselves beforehand, there is no harm in it; rather, they shall be rewarded, as stated in Tatar-Khaniyah. If someone had dug a grave and others intended to bury another deceased person in it, if the graveyard is spacious, it is disliked (Makruh), but if the graveyard is cramped, it is permissible, provided they reimburse the expenses incurred by the first person; this is stated in Mudmarat. Burying in the graveyard of the righteous is superior. It is recommended (Mustahabb) that after completing the burial, people sit by the grave for a duration equivalent to slaughtering a camel and distributing its meat, reciting the Quran and supplicating for the deceased; this is mentioned in al-Jawharat al-Nayyirah. Reciting the Quran near graves is not disliked according to Imam Muhammad (RA), and our scholars have adopted this view; the preferred view is that it benefits the deceased, as stated in Mudmarat. Building a mosque or similar structures over a grave is disliked, as stated in Siraj al-Wahaj. Any act not established by the Sunnah is disliked to be performed at the grave; and nothing has been established from the Sunnah regarding graves except for visiting them and standing nearby to pray, as stated in Bahr al-Ra’iq. Two or three people should not be buried in a single grave unless there is a necessity; in such a case, the man should be placed towards the Qibla, followed by the boy, then the hermaphrodite, and then the woman, with soil barriers placed between them; this is mentioned in Muhit al-Sarakhsi. If both are men, the more virtuous one should be placed forward in the niche (Lahd), as stated in Muhit. The same rule applies if both are women, as stated in Tatar-Khaniyah. When the body has decomposed and turned into dust, it is permissible to bury another person in that grave, or to cultivate it, or to build upon it, as stated in Tabyin. It is recommended for a martyr or the deceased to be buried in the graveyard of the people where they died. If they are carried one or two miles before burial, there is no harm, as stated in Khulasah. Similarly, if a person dies in a city other than their homeland, it is recommended to leave them there; however, if they are taken to another city, there is no harm. After burial, the deceased should not be exhumed, except in cases where the land was usurped or if someone claims it through pre-emption (Shufa'); this is stated in Fatawa Qazi Khan.

If a deceased person is buried in another's land without the owner's permission, the owner has the choice: they may order the removal of the body, or they may level the

land and cultivate it; this is stated in Tajnis. If the deceased was not laid facing the Qibla—for instance, laid on the left side or with the head where the feet should be—and the soil has already been filled, the grave should not be dug up. However, if only bricks have been laid and soil has not yet been filled, the bricks should be removed to orient the deceased according to the Sunnah; this is stated in Tabyin. If some property was left inside the grave and it was discovered after the soil was filled, the grave shall be dug up; this is stated in Fatawa Qazi Khan. Jurists (Fuqaha) have said that even if the property is worth only one dirham, the same rule applies, as stated in Bahr al-Ra’iq. Cutting wood or grass from a graveyard is disliked; if it is dry, there is no harm, as stated in Fatawa Qazi Khan. According to us, walking in a graveyard wearing shoes is not disliked, as stated in Siraj al-Wahaj.

Related to this topic is the ruling that offering condolences (Ta'ziyah) to the bereaved is recommended, as stated in Zahiriyah. Hasan bin Ziyad narrated that once condolences have been offered to the family of the deceased, they should not be offered again; this is stated in Mudmarat. Condolences...

---

1. The reference to Imam Muhammad indicates it is not found in Zahir al-Riwayah; rather, there is an indication from Imam Muhammad of a prohibition in Zahir al-Riwayah. Allah knows best. However, reciting the Quran at home (other than at the graveyard) to convey reward is beneficial. (12)
2. Regarding "Mail" (medical necessity): Included in this is that if a fetus is stuck in a woman's womb and there is a fear for the mother's life, and the fetus has died, it is permissible to remove it in pieces; otherwise, it is not. (12)

लिखा है कि जब कब्र खराब हो जाए, तो उस समय उसे मिट्टी से लीप देने में कोई हर्ज नहीं है, यह तातार-ख़ानिया में लिखा है और यही अधिक सही (असह) है और इसी पर फतवा है, यह जौहर-ए-अख़लाकी में है। यदि कोई व्यक्ति अपने लिए कब्र खोद कर रखे तो कोई हर्ज नहीं बल्कि उसे पुण्य (अजर) मिलेगा, यह तातार-ख़ानिया में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने कब्र खोदी थी और अन्य लोगों ने उसमें दूसरी मैयत (शव) को दफनाने का इरादा किया, तो यदि कब्रिस्तान विशाल है तो यह मकरूह (नापसंद) है और यदि कब्रिस्तान छोटा है तो जायज़ है, लेकिन पहले व्यक्ति ने जो खर्च किया है वह देना होगा, यह मुज़मरात में लिखा है। नेक लोगों के कब्रिस्तान में दफनाना अफज़ल है और मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि मैयत को दफनाने से फुर्सत पाकर कब्र के पास इतनी देर बैठें जितनी देर में एक ऊंट को ज़ब्ह करके उसका गोश्त बांट दिया जाए और कुरान पढ़ते रहें और मैयत के लिए दुआ करते रहें, यह जौहरतुल नैयरा में लिखा है। कब्रों के पास कुरान पढ़ना इमाम मुहम्मद (रह.) के निकट मकरूह नहीं है और हमारे बुजुर्गों ने इसी को चुना है और पसंदीदा बात यह है कि मैयत को इससे लाभ होता है, यह मुज़मरात में लिखा है। कब्र पर मस्जिद आदि बनाना मकरूह है, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। जो कार्य सुन्नत से साबित नहीं है, उसे कब्र के पास करना मकरूह है, और सुन्नत से कब्र की ज़ियारत और उसके पास खड़े होकर दुआ करने के सिवा और कुछ साबित नहीं है, यह बहरुल रैक में लिखा है। दो या तीन व्यक्तियों को एक कब्र में दफन न किया जाए, लेकिन आवश्यकता के समय जायज़ है; ऐसी स्थिति में पुरुष को किबला की ओर रखें और उसके पीछे लड़के को, उसके पीछे हिजड़े को, और उसके पीछे महिला को रखें और एक-दूसरे के बीच मिट्टी की आड़ कर दें, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है। और यदि दोनों पुरुष हों तो लहद में अफज़ल (अधिक श्रेष्ठ) को आगे रखें, यह मुहीत में लिखा है। यही नियम उस स्थिति में है जब दोनों महिलाएं हों, यह तातार-ख़ानिया में लिखा है। और जब मैयत गल कर मिट्टी हो जाए, तो उस कब्र में दूसरे व्यक्ति को दफनाना या उस पर खेती करना या इमारत बनाना जायज़ है, यह तबयीन में लिखा है। शहीद (कतील) और मैयत के लिए मुस्तहब यह है कि जहाँ वह मरा है वहीं के कब्रिस्तान में दफन करें। यदि दफनाने से पहले एक या दो मील उसे ले जाएं तो कोई हर्ज नहीं, यह खुलासा में लिखा है। इसी तरह यदि कोई व्यक्ति अपने वतन के सिवा दूसरे शहर में मरे तो वहीं उसे छोड़ देना मुस्तहब है और यदि दूसरे शहर ले जाएं तो कोई हर्ज नहीं। दफनाने के बाद मुर्दे को कब्र से नहीं निकालना

चाहिए, लेकिन उस स्थिति में जब ज़मीन छीनी हुई (ग़सब की हुई) हो या कोई और शफा (प्री-एम्पशन) के तौर पर उसे ले ले, यह फ़तावा काज़ी खान में लिखा है।

यदि किसी और की ज़मीन में बिना मालिक की अनुमति के किसी मैयत को दफन कर दें, तो मालिक को अधिकार है कि यदि चाहे तो मैयत को निकालने का आदेश दे और यदि चाहे तो ज़मीन को बराबर करके उस पर खेती कर ले, यह तजनीस में लिखा है। यदि मैयत को किबला की ओर नहीं लिटाया गया, बाईं ओर लिटाया गया या जिस ओर उसके पैर होते उधर सिर कर दिया और मिट्टी डाल चुके तो अब कब्र को न खोदें। और यदि अभी केवल कुछ ईंटें बिछाई हैं, मिट्टी नहीं डाली है, तो उन ईंटों को निकालकर सुन्नत के अनुसार मैयत को लिटा दें, यह तबयीन में लिखा है। यदि कब्र के अंदर कुछ माल रह गया और मिट्टी डालने के बाद पता चला, तो कब्र खोदेंगे, यह फ़तावा काज़ी खान में लिखा है। फुकहा (कानूनविदों) ने कहा है कि यदि माल एक दरहम का भी हो तो यही आदेश है, यह बहरुल रैक में लिखा है। कब्रिस्तान से लकड़ी और घास काटना मकरूह है; यदि सूखी हो तो कोई हर्ज नहीं, यह फ़तावा काज़ी खान में लिखा है। हमारे निकट कब्रिस्तान में जूते पहनकर चलना मकरूह नहीं है, यह सिराजुल वहाज में लिखा है।

इसी संदर्भ में यह मसला है कि दुखी व्यक्ति के लिए सांत्वना (ताज़ियत) देना मुस्तहब है, यह ज़हीरिया में लिखा है। और हसन बिन ज़ियाद ने रिवायत की है कि जब मैयत के घरवालों को एक बार सांत्वना दे दी जाए, तो दोबारा सांत्वना नहीं देनी चाहिए, यह मुज़मरात में लिखा है। ताज़ियत का...

---

१ इमाम मुहम्मद का आखिरी इशारा यह है कि ज़ाहिर-उर-रिवाया में नहीं आया है बल्कि इमाम मुहम्मद से ज़ाहिर-उर-रिवाया से मना करने का इशारा है और अल्लाह बेहतर जानता है, लेकिन कब्रिस्तान के अलावा घर में कुरान पढ़कर सवाब पहुँचाने से लाभ होता है। १२ २ 'मिल' (मेल) के संदर्भ में यह भी है कि यदि महिला के पेट में बच्चा फंस गया हो और माँ की मौत का डर हो, तो यदि वह मर गया तो टुकड़े करके निकालना जायज़ है, अन्यथा नहीं। १२

لکھا ہے اور جب قبر خراب ہو جائے تو اس وقت اس کو مٹی سے لیس دینے میں کوئی مضائقہ نہیں یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ جوہر اخلاقی میں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے لئے قبر کھود رکھے تو کچھ مضائقہ نہیں بلکہ اجر پائے گا یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے کسی شخص نے قبر کھودی تھی اور لوگوں نے اس میں دوسری میت کے دفن کرنے کا ارادہ کیا تو اگر قبرستان وسیع ہے تو مکروہ ہے اور اگر قبرستان تنگ ہے تو جائز ہے لیکن جو پہلے شخص نے خرچ کیا ہے وہ دینا پڑے گا یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ صالحین کے قبرستان میں دفن کرنا افضل ہے اور مستحب یہ ہے کہ میت کے دفن سے فارغ ہو کر قبر کے پاس اس قدر بیٹھیں جتنی دیر میں ایک اونٹ کو ذبح کر کے اس کا گوشت تقسیم کریں اور قرآن پڑھتے رہیں اور میت کے واسطے دعا کرتے رہے یہ جوہرۃ النیر ہ میں لکھا ہے قبروں کے پاس قرآن پڑھنا امام ۱ محمدؒ کے نزدیک مکروہ نہیں اور ہمارے مشائخ نے اس کو اختیار کیا ہے اور مختار یہ ہے کہ میت کو اس سے نفع ہوتا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے قبر پر مسجد وغیرہ بنانا مکروہ ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے جو فعل کہ سنت سے ثابت نہیں ہوا ہے اس کو قبر کے پاس کرنا مکروہ ہے اور سنت سے قبر کی زیارت اور اس کے پاس کھڑے ہو کر دعا کرنے کے سوا اور کچھ ثابت نہیں ہوا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے دو یا تین شخص ایک قبر میں دفن نہ کئے جائیں لیکن حاجت کے وقت جائز ہے تو ایسی حالت میں مرد کو قبلہ کی طرف رکھیں اور اس کے پیچھے لڑکے کو اس کے پیچھے خلع کو اس کے پیچھے عورت کو اور ایک دوسرے کے بیچ میں کچھ مٹی کی آڑ کر دیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر دونوں مرد ہوں تو لحد میں افضل کو مقدم کریں یہ محیط میں لکھا ہے یہ حکم اس صورت میں ہے جب دونوں عورتیں ہوں یہ تاتار خانیہ

میں لکھا ہے اور جب میت گل کر مٹی ہو جائے تو اس قبر میں اور شخص کو دفن کرنا یا اس پر کھیتی کرنا یا عمارت بنانا جائز ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور قتیل اور میت کے لئے مستحب یہ ہے کہ جس جگہ مرا ہے اسی جگہ والوں کے قبرستان میں دفن کریں اگر دفن سے پہلے ایک میل یا دو میل اسے لے جائیں تو مضائقہ نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے اس طرح اگر کوئی شخص اپنے وطن کے سوا دوسرے شہر میں مرے تو وہیں اس کو چھوڑ دینا مستحب ہے اور اگر دوسرے شہر کو لے جائیں تو کچھ مضائقہ نہیں دفن کے بعد مردے کو قبر سے نکالنا نہ چاہئے لیکن اس صورت میں کہ زمین غصب کی ہو یا اور کوئی بطور شفعہ کے اس کو لے لے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے

اگر غیر کی زمین میں بغیر اجازت مالک کی کسی میت کو دفن کر دیں تو مالک کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو میت کے نکالنے کا حکم کرے اور اگر چاہے تو زمین کو برابر کر کے اس پر کھیتی کر لے یہ تجنیس میں لکھا ہے اگر میت کو قبلہ کی طرف کو نہیں لٹایا گیا بائیں طرف لٹایا یا جس طرف اس کے پاؤں ہوتے ادھر سر کر دیا اور مٹی ڈال چکے تو اب قبر کو نہ کھودیں اور اگر ابھی صرف کچھ اینٹیں بچھائی ہیں مٹی نہیں ڈالی ہے تو ان اینٹوں کا نکال کر سنت کے نموجب میت کو لٹا دیں یہ تبیین میں لکھا ہے اگر قبر کے اندر کے کچھ مال رہ گیا اور مٹی ڈالنے کے بعد معلوم ہوا تو قبر کو کھودیں گے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے فقہا نے کہا ہے کہ اگر مال ایک درہم کا ہو تو بھی یہی حکم ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے قبرستان سے لکڑی و گھاس کاٹنا مکروہ ہے اگر خشک ہو تو مضائقہ نہیں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے ہمارے نزدیک قبرستان میں جوتیاں پہن کر چلنا مکروہ نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

اور اسی کے میل میں ہیں یہ مسئلے صاحب مصیبت کے لئے تعزیت کرنا مستحب ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور حسن بن زیاد نے روایت کی ہے کہ جب اہل میت کو ایک بار تعزیت کر دی تو دوبارہ اس کی تعزیت کرنا نہیں چاہئے یہ مضمرات میں لکھا ہے تعزیت کا

---

۱ امام محمدؒ آخری اشارہ ہے کہ ظاہر الروایہ میں نہیں آیا بلکہ امام محمدؒ سے ظاہر الروایہ سے منع کا اشارہ ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم لیکن سوائے قبرستان کے گھر میں قرآن پڑھ کر ثواب پہنچانے سے نفع ہوتا ہے ۱۲ ۲ میل آج منجملہ اس کے یہ کہ اگر عورت کے پیٹ میں بچہ پھنس گیا اور ماں کے موت کا خوف ہوا پس اگر مر گیا تو ٹکڑے کر کے نکالنا جائز ہے ورنہ نہیں ۱۲

Fatawa Alamgiri..... Volume ① 412 Kitab al-Salat (Book of Prayer)

The time for condolence (*Ta'ziyat*) is from the moment of death up to three days, after which it is considered *Makruh* (disliked). However, if the person offering condolences is away from the bereaved, there is no harm in doing it later. Offering condolences after burial is preferable to doing so before burial. This rule applies when the bereaved family is not excessively distressed by the trauma; if they are, condolences should be offered before the burial. It is recommended (*Mustahabb*) to offer condolences to all the relatives of the deceased, whether they are adults or children, male or female. However, if the woman is young, only her *Mahram* (unmarriageable kin) should offer condolences. This is stated in *Siraj al-Wahhaj*. It is recommended that the person offering condolences says: **"May Allah Almighty forgive your deceased, overlook their shortcomings, cover them with His mercy, grant you patience over your misfortune, and reward you for your loss."** This is cited in *Mudmarat*. The best form of condolence is that of the Messenger of Allah ﷺ, which is: **"Verily, to Allah belongs what He has taken, and to Him belongs what He has given, and everything with Him has an appointed time."** If a Muslim offers condolences for a non-Muslim (*Kafir*), he should say: **"May Allah increase your reward and grant you comfort."** If a Muslim offers condolences to a non-Muslim for a Muslim, he should say: **"May Allah grant you comfort and forgive your deceased,"** and he should not say "May Allah increase your reward." If a non-Muslim offers condolences to another non-Muslim, he should say: **"May Allah grant you a successor and not decrease your enemy."** This is mentioned in *Siraj al-Wahhaj*.

There is no harm if the bereaved stay in a house or a mosque for three days so people can come to offer condolences. However, sitting at the doorstep is *Makruh*. The custom in non-Arab cities of spreading floor coverings in the streets and standing there is very inappropriate, as noted in *Zahiriyya*. *Khazanat al-Fatawa* states that sitting during a calamity for three days is a concession (*Rukhsat*), but avoiding it is better (*Ahsan*), according to *Mi'raj al-Dirayah*. Loud lamentation (*Nuha*) (1) is not permissible, though weeping with a softened heart is acceptable. For men, wearing black clothes or tearing garments out of mourning is *Makruh*. There is no harm for women to wear black clothes, but blackening the cheeks or hands, tearing the collar, scratching the face, pulling out hair, throwing dust on the head, beating the thighs and chest, and lighting fires on graves are practices from the Days of Ignorance (*Jahiliyyah*), and they are void and sinful. This is written in *Mudmarat*. Preparing food for the family of the deceased is not objectionable, as stated in *Tabyin*. However, it is

not permissible for the bereaved family to host a feast on the third day, as mentioned in *Tatarkhaniyya*.

Seventh Section Regarding the Martyr (*Shaheed*)

In legal commentary, a martyr is one who is killed by combatants of war (*Ahl al-Harb*), rebels, or highway robbers, or is found dead and wounded on the battlefield, or whose eyes, ears, or throat are bleeding, or shows signs of burning, or has been trampled by enemies riding horses or driving them, or has been wounded by them, or has been trampled by an animal's limb, or whose horse was killed or driven away by shouting and died as a result, or was pushed into water or fire with a spear, or thrown from a wall, or had a wall collapsed upon them, or if fire was thrown at the Muslim army and it spread towards them, or if the enemy set fire to wood and one end was towards the Muslims, or if water was diverted towards the Muslim army and someone burned or drowned, or if a Muslim killed someone unjustly and *Diyah* (blood money) did not become mandatory—this is stated in *Al-Kafi*. Similarly, if a *Dhimmi* (non-Muslim citizen) or a *Musta'min* (non-Muslim with safe conduct) kills them, the same rule applies, as noted in *Ayni's Sharh al-Hidayah*. And if *Diyah* becomes mandatory due to a reconciliation or because a father killed his son, the status of martyrdom is not lost, because *Qisas* (retribution) was mandatory but...

---

(1) Note on *Nuha* (Lamentation): Lamenting and mourning from house to house, in alleys, and in markets during the ten days of Muharram etc., is considered heinous according to al-Dhahabi and others. Even more heinous is mentioning the names of the pure Household (*Ahl al-Bayt*) and sacred personalities (peace be upon them) in public markets before various non-Muslim and polytheist communities, while one feels ashamed to mention the names of one's own mother or sisters. Similarly, making false statements on their behalf that openly display the flaw of excessive grief and anxiety, making other nations laugh, are all evil innovations (*Bid'ah*). Understand this.

शोक संवेदना (ताज़ियत) का समय मृत्यु के समय से तीन दिनों तक है और उसके बाद यह मकरूह (नापसंद) है, लेकिन अगर ताज़ियत करने वाला उस व्यक्ति से दूर (ग़ायब) हो जिसकी ताज़ियत करनी है, तो कोई हर्ज नहीं। दफ़न से पहले ताज़ियत करने की तुलना में दफ़न के बाद ताज़ियत करना बेहतर है। यह नियम उस समय के लिए है जब शोक संतप्त परिवार इस सदमे से अत्यधिक व्याकुल न हो, और यदि ऐसी स्थिति हो, तो दफ़न से पहले ताज़ियत करें। मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि मृतक के सभी रिश्तेदारों से ताज़ियत की जाए, चाहे वे बड़े हों या छोटे, पुरुष हों या महिला, लेकिन यदि महिला जवान हो, तो केवल महरम (निकटतम संबंधी) पुरुष ही उसकी ताज़ियत करें। यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। मुस्तहब है कि जिससे ताज़ियत की जाए उससे यूँ कहे: **"ग़फ़रल्लाहु तआला लि-मय्यितिका व तजावज़ा अन्हु व तग़म्मदाहू बि-रहमतिन व रज़क़कस सबरा अला मुसीबतिका व अजरका कुल्ली मौतिका।"** यह 'मुज़मरात' में उद्धृत है। सबसे उत्तम रसूलुल्लाह ﷺ की ताज़ियत है, जो इस प्रकार है: **"इन्नल्लाहा मा अखज़ा व लहू मा आ'ता व कुल्लु शैइन इन्दहू बि-अजलिन मुसम्मन्।"** यदि कोई मुसलमान किसी काफ़िर की ताज़ियत करे, तो यूँ कहे: **"आज़मल्लाहु अजरका व अहसना अज़ाका।"** यदि कोई मुसलमान किसी काफ़िर की ताज़ियत के लिए जाए, तो यूँ कहे: **"अहसनल्लाहु अज़ाका व ग़फ़रा लि-मय्यितिका।"** और यह न कहे कि "आज़मल्लाहु अजरका"। यदि एक काफ़िर दूसरे काफ़िर की ताज़ियत करे, तो यूँ कहे: **"अखलफ़ल्लाहु अलैका वला नक़सा अदुव्वका।"** यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है।

इसमें कोई हर्ज नहीं है कि शोक संतप्त परिवार किसी घर या मस्जिद में तीन दिनों तक बैठे रहें और लोग उनके पास ताज़ियत के लिए आते रहें। घर के दरवाज़े पर बैठना मकरूह है। अज़म (ग़ैर-अरब) के शहरों में जो रास्ते में फर्श बिछाकर खड़े रहते हैं, वह बहुत बुरी बात है, यह 'ज़हीरया' में लिखा है। 'ख़ज़ानतुल फ़तावा' में है कि मुसीबत में तीन दिन तक बैठना एक रियायत (रख़सत) है और इसे छोड़ना बेहतर (अहसन) है, यह 'मेराजुद दराया' में लिखा है। ऊँची आवाज़ में विलाप (नोहा) (१) करना जायज़ नहीं है, और हृदय की कोमलता के साथ रोने में कोई हर्ज नहीं है। पुरुषों के लिए शोक के कारण काले कपड़े पहनना और कपड़े फाड़ना मकरूह है। महिलाओं के लिए काले कपड़े पहनने में कोई हर्ज नहीं, लेकिन गालों और हाथों को काला करना, गिरेबान फाड़ना, चेहरा नोचना, बाल उखाड़ना, सिर पर धूल डालना, जाँघों और सीने को पीटना और कब्रों पर आग जलाना जाहिलियत (अज्ञानता के युग) की रस्मों में से है और बातिल (अमान्य) व फ़िस्क़ (पाप) है। यह

'मुज़मरात' में लिखा है। शोक संतप्त परिवार के लिए खाना तैयार करने में कोई हर्ज नहीं है, यह 'तय्यबीन' में लिखा है। लेकिन तीसरे दिन शोक संतप्त परिवार द्वारा दावत देना जायज़ नहीं है, यह 'तातारख़ानिया' में लिखा है।

सातवीं फ़स्ल शहीद के बयान में

शरीअत की व्याख्या में शहीद उसे कहते हैं जिसे युद्धरत शत्रु (अहल-ए-हर्ब), बागी या लुटेरे मार डालें, या युद्ध के मैदान में घायल मृत पाया जाए, या उसकी आँख, कान या गले से खून बह रहा हो, या उसमें जलने का निशान हो, या दुश्मनों ने घोड़ों पर सवार होकर या घोड़ों को हाँककर उसे टापों से रौंदा हो, या उसे घायल किया हो, या जानवर के हाथ या पैर से उसे कुचला गया हो, या उसके घोड़े को मारकर या ललकार कर भगाया गया हो और इस कारण उसकी मृत्यु हो गई हो, या नेज़ा मारकर उसे पानी या आग में डाल दिया हो, या दीवार से गिरा दिया हो, या उस पर दीवार गिरा दी गई हो, या मुस्लिम सेना पर आग फेंकी गई हो और वह आग मुस्लिम सेना की ओर उड़कर आई हो, या दुश्मनों ने किसी लकड़ी में आग लगा दी हो और उसका एक सिरा मुसलमानों की ओर हो, या मुस्लिम सेना की ओर पानी बहाया गया हो और कोई जल गया हो या कोई मुसलमान डूब गया हो, या किसी मुसलमान ने उसे अन्यायपूर्वक मार डाला हो और उसका 'दियत' (रक्त मूल्य) अनिवार्य न हुआ हो, यह 'काफ़ी' में लिखा है। इसी प्रकार, यदि उसे ज़िम्मियों या मुस्तअमिनों (मुस्लिम देश में रहने वाले गैर-मुस्लिम) ने मार डाला हो, तो भी यही नियम है, यह 'ऐनी शरह हिदाया' में लिखा है। और यदि सुलह के कारण या इस कारण कि पिता ने पुत्र की हत्या की हो, दियत अनिवार्य हो, तो शहादत समाप्त नहीं होगी, क्योंकि अनिवार्य 'क़िसास' (सज़ा) था लेकिन वह...

---

(१) नोहा (विलाप) पर टिप्पणी: मुहर्रम के दस दिनों आदि में घर-घर, गली-कूचों और बाज़ारों में नोहा और मातम करना, इमाम ज़हबी आदि के अनुसार घृणित है। इससे भी अधिक घृणित यह है कि पवित्र अहल-ए-बैत और पाक हस्तियों (अलैहिमुस्सलाम) के नाम बाज़ारों में विभिन्न काफ़िर और मुशरिक कौमों के सामने लिए जाते हैं, जबकि अपनी माँ-बहनों के नाम लेने में शर्म महसूस होती है। इसी तरह, उनकी ओर से ऐसे झूठे बयान देना जिससे व्याकुलता और बेचैनी का दोष स्पष्ट रूप से प्रकट होता है और जिस पर अन्य कौमें हँसती हैं, ये सब बुरी बिदअतें (गलत नवाचार) हैं। इसे समझें।

وقت موت کے وقت سے تین دن تک ہے اور اس کے بعد مکروہ ہے لیکن اگر تعزیت کرنے والا جس شخص کو تعزیت کرتے ہیں غائب ہو تو کچھ مضائقہ نہیں دفن کے پہلے تعزیت کرنے سے دفن کے بعد تعزیت کرنا اولیٰ ہے یہ حکم اس وقت ہے جب اہل مصیبت اس صدمہ سے بے قرار نہ ہوں اور اگر ایسی حالت ہو تو دفن سے پہلے تعزیت کریں اور مستحب یہ ہے کہ میت کے سب اقارب کو تعزیت کرے بڑے ہوں یا چھوٹے مرد ہوں یا عورت لیکن اگر عورت جوان ہو تو صرف محرم لوگ اس کی تعزیت کریں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور مستحب ہے کہ جس کو تعزیت کرے اس سے یوں کہے۔ **غفر اللہ تعالی لمیتک وتجاوز عنہ و تغمدہ برحمۃ ورزقک الصبر علی مصیبتہ واجرک کلی موتہ** یہ مضمرات میں نقل کیا ہے اور سب سے بہتر رسول اللہ ﷺ کی تعزیت ہے اور وہ یہ ہے کہ **ان اللہ ما اخذ ولہ ما اعطی وکل شئی عندہ باجل مسمی** اور اگر کافر کی تعزیت مسلمان کو دیئے تو یوں کہے **اعظم اللہ اجرك و احسن عزاك** اور اگر مسلمان کی تعزیت کافر کو دے تو یوں کہے **احسن اللہ عزاک وغفر لمیتک** اور یوں نہ کہے کہ اعظم اللہ اجرک اور اگر کافر کی تعزیت کافر کو دے تو یوں کہے **اخلف اللہ علیک ولا نقص عدوک**۔ یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور مضائقہ نہیں ہے کہ اہل مصیبت کسی گھر میں یا مسجد میں تین دن تک بیٹھے رہیں اور لوگ ان کے پاس تعزیت کو آتے رہیں اور گھر کے دروازہ پر بیٹھنا مکروہ ہے عجم کے شہروں میں جو فرش بچھاتے ہیں راستے میں کھڑے رہتے ہیں وہ بہت بری بات ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور خزانہ الفتاوی میں ہے کہ مصیبت میں تین روز تک بیٹھنا رخصت ہے اور چھوڑ نا اس کا احسن ہے معراج الدرایہ میں لکھا ہے اور بلند آواز سے نوحہ (۱) کرنا جائز نہیں اور رقتِ قلب کے ساتھ رونے میں مضائقہ نہیں اور مردوں کے واسطے تعزیت کی وجہ سے سیاہ لباس پہننا

اور کپڑے پھاڑنا مکروہ ہے عورتوں کو سیاہ کپڑے پہننے میں مضائقہ نہیں لیکن رخساروں اور ہاتھوں کو سیاہ کرنا اور گریبان پھاڑنا اور منہ کو نوچنا اور بال اکھاڑنا اور سر پر خاک ڈالنا اور رانیں اور سینہ پیٹنا اور قبروں پر آگ جلانا جاہلیت کی رسموں میں سے ہے اور باطل اور فسق ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور اہل میت کے واسطے کھانا تیار کرنے میں مضائقہ نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور اہل میت کو تیسرے دن ضیافت کرنا جائز نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔

ساتویں فصل شہید کے بیان میں

شرح میں شہید اس کو کہتے ہیں جس کو اہل حرب یا باغی یا راہزن قتل کریں یا معرکہ میں زخمی مردہ ملے یا اس کی آنکھ یا کان یا حلق سے خون جاری ہو یا اس میں جلانے کا اثر ہو یا دشمنوں نے گھوڑوں پر سوار ہو کر یا گھوڑوں کو ہانک کر اسے ٹاپوں سے روندا ہو یا اس کو زخمی کیا ہو یا جانور کے ہاتھ یا پاؤں سے اس کو لوٹا ہو یا اس کے گھوڑے کو مار کر یا للکار کر بھگایا ہو اور اس وجہ سے وہ قتل ہو گیا ہو یا نیزہ مار کر اسے پانی یا آگ میں ڈالدیا ہو یا دیوار سے گرا دیا ہو یا اس پر دیوار گرادی ہو یا مسلمان کے لشکر پر آگ پھینکی ہو یا اس آگ کو مسلمان کے لشکر کی طرف اڑالائی ہو یا دشمنوں نے کسی لکڑی میں آگ لگادی ہو اور اس کا ایک سرا مسلمانوں کی طرف ہو یا مسلمانوں کے لشکر کی طرف پانی بہایا اور کوئی جل گیا یا کوئی مسلمان ڈوب گیا یا کسی مسلمان نے اس کو بطور ظلم قتل کیا اور اس کی دیت واجب نہ ہوئی یہ کافی میں لکھا ہے اور اس طرح اگر اس کو ذمیوں نے یا مستامنوں نے قتل کیا تو بھی یہی حکم ہے یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر مصلح کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ باپ نے بیٹے کو قتل کیا ہو دیت واجب ہو تو شہادت ساقط نہ ہوگی اس واسطے کہ واجب قصاص تھا لیکن وہ۔

(۱) نوحہ اقول- بڈا عشرہ محرم وغیرہ میں گھر گھر گلی کوچوں و بازاروں میں نوحہ و ماتم کرنا بقول ذہبی وغیرہ کے شنیع ہے۔ اس سے بڑھ کر شنیع یہ کہ اہل بیت طاہرات اور ذات طیبات علیہم السلام کے نام سربازار مختلف اقوام اہل کفر و شرک کے سامنے لینا حالانکہ اپنی ماں بہنوں کے نام لینے سے عار ہے اور اسی طرح اُن کی طرف سے ایسے جھوٹے بیانات کرنا جس سے جزع و فزع کا عیب برملا ظاہر ہوتا ہے اور اس پر غیر قومیں ہنستی ہیں یہ سب بد بدعات ہیں فافہم ۱۲ ع

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | 313 | Kitab-us-Salat (The Book of Prayer)

The status was voided due to reconciliation or doubt; this is recorded in Aini Sharh Kanz. If a person is killed while protecting their life, property, other Muslims, or Dhimmis (protected non-Muslims), whether killed by any weapon, iron, stone, or wood, they are a martyr (Shaheed). This is stated in Muhit Sarakhsi. If Muslims are on a ship and the enemy throws fire upon them and it burns, or if that fire reaches another ship containing Muslims and they also burn, then all are martyrs; this is written in Al-Khulasa. The ruling for a martyr is that they should not be given a ritual bath (ghusl), but the funeral prayer (Janaza) should be offered for them; this is in Muhit Sarakhsi. They should be buried in their blood and original clothes; this is stated in Al-Kafi. If there is impurity (najis) on the martyr's clothes, it should be washed; this is in Atabiyya. Any items that are not part of a shroud should be removed from their body, such as weapons, fur coats, armor, padded clothes, socks, caps, and trousers. Except for Imam Muhammad, no other book mentions trousers, and Sheikh Abu Jafar Hindwani's opinion is that it is better not to remove the trousers; many scholars have agreed with this view; this is in Al-Muhit. If the clothes are insufficient, they should be supplemented to complete the shroud, and if they exceed the Sunnah requirement, they should be reduced; this is in Al-Kafi. Fragrance should be applied to a martyr in the same manner as it is applied to any other deceased person; this is in Bahr-ur-Raiq.

If the martyr is in a state of major ritual impurity (Junub), or is a child, or is mentally challenged, then according to Imam Abu Hanifa, they should be given a ritual bath; this is in At-Tabyin. Similarly, if a woman who was menstruating (Hayd) or in postpartum bleeding (Nifas) is killed after her bleeding had stopped and she had become pure, she should be given a bath. Even if the bleeding had not stopped, if what is observed is consistent with menstruation, the correct view is to give a bath; this is in Al-Kafi. However, if she had seen blood for only a day or two and was then killed, by consensus (ijma'), she should not be given a bath; this is in Aini Sharh Hidaya. A "Murtath" (one who survives the initial fatal blow long enough to be separated from the ruling of immediate martyrdom) should be given a bath; for example, if they ate, drank, slept, took medicine, or were brought alive from the battlefield. However, if they were only moved so that horses would not trample them, this ruling does not apply. If they found a place under a shelter or tent and lived long enough for the time of one prayer to pass while being conscious, they are considered Murtath; this is in Al-Hidaya. The same ruling applies if they engaged in buying and

selling or spoke extensively, provided these things occurred after the battle ended. If these occurred before the battle ended, they are not Murtath; this is in At-Tabyin. If the deceased made a will regarding worldly matters or was killed in a city and it is unknown if they were killed as a result of an act of oppression, they should be given a bath; this is in Aini Sharh Kanz. Similarly, if they stood up from their spot or changed their position, the same ruling applies; this is in Al-Khulasa.

If a polytheist's (mushrik's) animal got loose without a rider and trampled a Muslim, or if a Muslim shot an arrow at polytheists but it hit another Muslim, or if a Muslim's horse bolted because of a polytheist's horse and threw the Muslim, or if Muslims fled and the disbelievers forced them toward fire or a trench, or if Muslims laid thorns around themselves and died by walking on them—in all these cases, a ritual bath shall be given. Imam Abu Yusuf disagrees with this; this is in Muhit Sarakhsi. If a Muslim's horse stumbled during battle, causing the Muslim to fall and die, according to Imam Abu Hanifa, a bath shall be given. If Muslims' animals saw the flags of the polytheists and bolted (without being scared away by the enemy) throwing their riders, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, a bath shall be given. Similarly, if polytheists were besieged in a city and Muslims climbed the city walls and someone slipped and fell to their death, according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, a bath shall be given. Likewise, if Muslims fled and a Muslim's animal trampled another Muslim while the owner was riding, driving, or pulling it, a bath shall be given. Similarly, if Muslims made a hole in a wall and it collapsed on them, a bath shall be given (except according to Abu Yusuf); this is in Al-Muhit. The same ruling applies if one attacked the enemy and fell from their horse; this is in Al-Badai'. If two sides faced each other but no battle occurred, any deceased person found should be given a bath, unless it is known they were killed by an iron weapon as an act of oppression, then this bath...

सुलह या संदेह के कारण (शहादत का दर्जा) समाप्त हो गया, यह ऐनी शरह कंज़ में लिखा है। और यदि कोई व्यक्ति अपनी जान, माल, मुसलमानों या ज़िम्मियों को बचाने में मारा जाए, चाहे वह किसी भी हथियार से मारा गया हो, या लोहे, पत्थर या लकड़ी से, वह शहीद है। यह मुहीत सरखसी में लिखा है। और यदि मुसलमान जहाज़ पर हों और दुश्मन ने उन पर आग फेंकी और वह जल गया, या वह आग दूसरे जहाज़ तक पहुँच गई और उस जहाज़ में भी मुसलमान थे और वे भी जल गए, तो वे सब शहीद हो गए; यह खुलासा में लिखा है। शहीद का हुक्म यह है कि उसे ग़ुस्ल (स्नान) न दिया जाए और उस पर नमाज़ पढ़ी जाए, यह मुहीत सरखसी में लिखा है। और उसे उसी खून और कपड़ों में दफ़ना दिया जाए, यह काफ़ी में लिखा है। और यदि शहीद के कपड़ों में गंदगी (नजासत) लगी हो तो उसे धो लें, यह अताबिया में लिखा है। और जो चीज़ें कफ़न का हिस्सा नहीं हैं, उन्हें उसके शरीर से निकाल लें, जैसे हथियार, चमड़े का कोट (पोस्तीन), ज़िरह (कवच), रुई वाले कपड़े, मोज़े, टोपी और पायजामा। इमाम मुहम्मद के अलावा किसी और किताब में पायजामे का ज़िक्र नहीं है, और शेख अबू जाफ़र हिंदवानी का यह कथन है कि बेहतर यह है कि पायजामा न निकाला जाए, और बहुत से उलेमा ने इसी कथन से सहमति जताई है; यह मुहीत में लिखा है। यदि कपड़े कम हों तो बढ़ाकर कफ़न पूरा कर दिया जाए, और यदि कफ़न सुन्नत से ज़्यादा हो तो कम कर दिया जाए, यह काफ़ी में लिखा है। और शहीद को खुशबू उसी तरह लगाई जाए जैसे अन्य मृतकों को लगाई जाती है; यह बहर-उर-रैक़ में लिखा है।

और यदि वह जुनुबी (अशुद्ध) हो, या बच्चा हो, या पागल हो, तो इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक उसे ग़ुस्ल दिया जाए, यह तबीन में लिखा है। और इसी तरह यदि मासिक धर्म (हैज़) या प्रसव के बाद (निफ़ास) वाली महिला मारी जाए और वह शुद्ध हो चुकी हो और खून रुक चुका हो, तो उसे भी ग़ुस्ल दें। और यदि खून न रुका हो, तब भी जो कुछ दिखाई देता है अगर वह हैज़ के योग्य है, तो सही बात यह है कि ग़ुस्ल दें; यह काफ़ी में लिखा है। लेकिन यदि एक या दो दिन खून देखा था और फिर मारी गई, तो सर्वसम्मति से ग़ुस्ल न दें; यह ऐनी शरह हिदाया में लिखा है। और 'मुर्तथ' को (यानी वह व्यक्ति जो कुछ समय जीवित रहने के कारण शहादत के हुक्म से अलग हो गया) ग़ुस्ल दें, उदाहरण के लिए उसने कुछ खाया-पिया, सोया, दवा ली, या उसे युद्ध क्षेत्र से जीवित उठा लाया गया। लेकिन यदि उसे केवल इस बुद्धि से उठाया गया कि घोड़े उसे रौंद न दें, तो यह हुक्म नहीं है। और यदि उसे किसी छप्पर या तंबू में जगह मिली और वह इतनी देर जीवित रहा कि एक नमाज़ का समय बीत गया और

उसके होश दुरुस्त थे, तो वह मुर्तथ है; यह हिदाया में लिखा है। और यही हुक्म उस स्थिति में है जब वह कुछ खरीद-फरोख्त करे या बहुत सी बातें करे, और यह हुक्म तब है जब ये बातें लड़ाई खत्म होने के बाद पाई जाएं यदि लड़ाई खत्म होने से पहले ये बातें पाई जाएं तो वह मुर्तथ नहीं होगा; यह तबीन में लिखा है। और यदि उसने किसी सांसारिक मामले की वसीयत की या शहर में मारा गया और यह ज्ञात नहीं हुआ कि वह अन्यायपूर्वक मारा गया है, तो उसे ग़ुस्ल दें; यह ऐनी शरह कंज़ में लिखा है। और इसी तरह यदि वह अपनी जगह से खड़ा हुआ या अपनी जगह बदली, तो भी यही हुक्म है; यह खुलासा में लिखा है।

और यदि किसी मुशरिक (मूर्तिपूजक) का जानवर छूट गया और उस पर कोई सवार नहीं था और उसने किसी मुसलमान को रौंद डाला, या किसी मुसलमान ने मुशरिकों की ओर तीर चलाया और वह किसी मुसलमान को लग गया, या किसी मुसलमान का घोड़ा मुशरिक के घोड़े के कारण भागा और मुसलमान को गिरा दिया, या मुसलमान भागे और काफ़िरों ने उन्हें आग या खाई की ओर जाने पर मजबूर कर दिया, या मुसलमानों ने अपने चारों ओर कांटे बिछाए थे और उन पर चलने से वे मर गए, तो इन सभी स्थितियों में ग़ुस्ल दिया जाएगा। इमाम अबू यूसुफ़ का इसमें मतभेद है; यह मुहीत सरखसी में लिखा है। और यदि युद्ध के समय मुसलमान का घोड़ा ठोकर खाकर गिर गया और मुसलमान की मृत्यु हो गई, तो इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक ग़ुस्ल दिया जाएगा। और यदि मुसलमानों के जानवरों ने मुशरिकों के झंडे देखे और इस कारण कोई जानवर भागा और मुशरिकों ने उसे नहीं डराया था और उसने अपने सवार को गिरा दिया, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक ग़ुस्ल दिया जाएगा। इसी तरह यदि मुशरिक किसी शहर में घिर गए और मुसलमान उस शहर की दीवार पर चढ़ गए और किसी का पैर फिसल गया और गिरकर मर गया, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के नज़दीक ग़ुस्ल दिया जाएगा। इसी तरह यदि मुसलमान भागे और किसी मुसलमान के जानवर ने किसी मुसलमान को रौंद डाला और उसका मालिक उस पर सवार था या उसे हांक रहा था या खींच रहा था, तो ग़ुस्ल देंगे। इसी तरह यदि मुसलमानों ने दीवार में छेद किया और वह दीवार उन पर गिर गई, तो भी ग़ुस्ल देंगे (अबू यूसुफ़ के कथन को छोड़कर); यह मुहीत में लिखा है। और यही हुक्म उस स्थिति में है जब दुश्मन पर हमला किया और अपने घोड़े से गिर गया; यह बदाए में लिखा है। और यदि दोनों पक्षों का सामना हुआ और लड़ाई नहीं हुई थी, तो यदि कोई मृत मिला तो उसे ग़ुस्ल देंगे, लेकिन यदि यह ज्ञात हो कि वह लोहे (हथियार) से अन्यायपूर्वक मारा गया है, तो यही ग़ुस्ल...

صلح یا شبہ کی وجہ سے ساقط ہو گیا یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور اگر کوئی شخص اپنی جان یا مال یا مسلمانوں یا ذمیوں کی بچانے میں قتل ہو اخواہ کسی آلہ سے قتل ہو یا لوہے یا پتھر یا لکڑی سے وہ شہید ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر مسلمان کشتی میں ہوں اور دشمن نے ان پر آگ پھینکی اور وہ جل گئی یا وہ آگ دوسری کشتی میں پہنچی اور اس کشتی میں بھی مسلمان تھے وہ بھی جل گئے تو کل شہید ہو گئے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ شہید کا حکم یہ ہے کہ اس کو غسل نہ دیں اور اس پر نماز پڑھیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اسی خون اور کپڑوں میں دفن کر دیا جائے یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر شہید کے کپڑوں میں نجاست لگی ہو تو اس کو دھولیں یہ عتابیہ میں لکھا ہے اور جو چیزیں کہ جن سے کفن سے نہیں ہیں اس کے بدن سے نکال لیں جیسے ہتھیار اور پوستین اور زرہ اور روئی دار کپڑے اور موزے اور ٹوپی اور پاجامہ امام محمد سے مہر کے سوا اور کسی کتاب میں پاجامہ کا ذکر نہیں کیا اور شیخ ابو جعفر ہند وانی کا یہ قول ہے کہ بہتر یہ ہے کہ پاجامہ نہ نکالا جائے اور بہت سے مشائخ نے اسی قول سے موافقت کی ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر کپڑے کم ہوں تو بڑھا کر کفن پورا کر دیا جائے اور اگر کفن سنت سے زیادہ ہوں تو کم کر دیے جائیں یہ کافی میں لکھا ہے اور شہیدی کے خوشبو اس طرح لگائی جائے جیسے اور مردہ کو لگائی جاتی ہے۔ بحرالرائق میں لکھا ہے اور اگر وہ جنبی ہو یا لڑکا ہو یا مجنون ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو غسل بھی دیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور اسی طرح اگر حیض یا نفاس والی عورت قتل ہو اور وہ طاہر ہو چکی ہو اور خون بند ہو چکا ہو تو بھی غسل دیں اور اگر خون بند نہ ہوا ہو تو بھی جو کچھ نظر آتا ہے اگر وہ حیض ہونے کے قابل ہے تو اصح یہ ہے کہ غسل دیں یہ کافی میں لکھا ہے لیکن اگر ایک یا دو دن خون دیکھا تھا پھر

قتل ہو گئی تو بالاجماع غسل نہ دیں یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے اور مرتث کو یعنی جو شخص کہ کچھ زندہ رہنے کی وجہ سے شہادت کے حکم سے جدا ہو گیا غسل دیں مثلاً کچھ کھایا پیا یا سویا یا دوا کی یا معرکہ سے اس کو زندہ اٹھالائے لیکن اگر عقل سے اس واسطے اٹھالائے کہ اس کو گھوڑے نہ روندیں تو یہ حکم نہیں ہے اور اگر کسی سائبان یا خیمہ میں جگہ ملی اتنی دیر تک زندہ رہا کہ ایک نماز کا وقت گزر گیا اور اس کے ہوش درست تھے تو وہ مرتث ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی حکم اس صورت میں ہے کہ وہ کچھ خرید و فروخت کرے یا بہت سی باتیں کرے اور یہ حکم اس وقت ہے کہ جب یہ امور لڑائی کے تمام ہونے کے بعد پائے جائیں اور اگر لڑائی کے تمام ہونے سے پہلے یہ باتیں پائی جائیں تو مرتث نہ ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر اس نے کسی دنیاوی امر کی وصیت کی یا شہر میں قتل ہوا اور یہ نہ معلوم ہوا کہ وہ دعوا سے بطور ظلم کے قتل ہوا ہے تو اس کو غسل دیں یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور اس طرح اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہوا اپنی جگہ بدلی تو بھی یہی حکم ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے اور اگر کسی مشرک کا جانور چھوٹا اور اس پر کوئی سوار نہیں ہے اور اس نے کسی مسلمان کو روند ڈالا یا مسلمان نے مشرکوں کی طرف تیر پھینکا اور وہ کسی مسلمان کو لگ گیا یا مسلمان کا گھوڑا مشرک کے گھوڑے کی وجہ سے بھاگا اور مسلمان کو گرا دیا یا مسلمان بھاگے اور کفار نے ان کو آگ یا خندق کی طرف جانے پر مجبور کر دیا یا مسلمانوں نے اپنے گرد کانٹے بچھائے تھے اور اس پر چلنے سے مر گئے تو ان سب صورتوں میں غسل دیا جائے گا امام ابو یوسف کا اس میں خلاف ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر مسلمان کے گھوڑے نے لڑائی کے وقت ٹھوکر کھا کر مسلمان کو گرا دیا اور قتل کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غسل دیا جائے گا اور اگر مسلمانوں کے جانوروں نے مشرکین کے جھنڈے دیکھے اور اس وجہ سے کوئی جانور بھاگا اور مشرکین نے اس کو نہیں بھگایا تھا اور اپنے سوار کو گرا دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے

نزدیک غسل دیا جائے گا اور اسی طرح اگر مشرکین کسی شہر میں محصور ہو گئے اور مسلمان اس شہر کی شہر پناہ کی دیوار پر چڑھ گئے اور کسی کا پاؤں پھسل گیا اور گر کر مر گیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک غسل دیا جائے گا اور اسی طرح اگر مسلمان بھاگے اور کسی مسلمان کے جانور نے کسی مسلمان کو روند ڈالا اور اس کا مالک اس پر سوار یا پیچھے ہانکتا تھا یا آگے سے کھینچتا تھا تو غسل دیں گے اور اسی طرح اگر مسلمانوں نے کسی دیوار میں سوراخ کیا اور اس وجہ سے وہ دیوار ان پر گر گئی تو بھی غسل دیں گے الا بقول ابو یوسف یہ محیط میں لکھا ہے اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ دشمن پر حملہ کیا اور اپنے گھوڑے سے گر گیا یہ بدائع میں لکھا ہے اور اگر دونوں فریق کا سامنا ہوا تھا اور لڑائی نہ ہوئی تھی تو اگر کوئی مردہ مل گیا تو اس کو غسل دیں گے لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ وہ لوہے سے بطور ظلم مارا گیا یہی تو غسل

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1, Page 414, Kitab-us-Salat (Book of Prayer) ...will not be given; this is written in Tatar Khaniya. If a person is found dead in the battlefield and there is no mark of killing on him, such as a wound, strangulation, blow, or bloodstain, he will not be considered a martyr (Shaheed). Similarly, if blood emanates from a place such that it flows from that side without any internal calamity or disease, like from the nose, penis, anus, or from the stomach through the mouth, the ruling remains the same. This is written in Badai'. The fundamental rule in this regard is that any person killed in a battle with enemy combatants (Ahl-e-Harb[1]), rebels[2], or highwaymen in such a way that the enemy killed him or the cause of his death was an act of the enemy, he will be a martyr. And the person killed in such a way that his death is not attributed to the enemy will not be a martyr; this is written in Muhit.

Chapter Twenty Regarding prostrations (Sajdahs), these are the issues established according to general principles. Among them is that if a prostration is performed in its correct place, it is valid without a specific intention (niyyat). However, when its time has passed, it is not correct without intention. The ruling of a prostration missing its place applies when a gap of one full rak'ah (unit of prayer) occurs between that prostration and its designated place. Another rule is that if there is doubt whether a rak'ah was missed or a prostration was missed, one should perform both to ensure that whatever was missed is certainly fulfilled, and perform the prostration before the rak'ah. If the rak'ah is performed before the prostration, the prayer will be invalidated. Another rule is that if there is doubt about something being obligatory (wajib) or an innovation (bid'at), one should perform it as a precaution. If there is doubt whether it is a sunnah or an innovation, one should leave it. Another rule is to consider the number of prostrations missed versus performed; one should take the minimum count into account because relying on the lesser number is easier and safer. This is written in Muhit-e-Sarkhasi and Zahiriyya. If a person prays Fajr and remembers towards the end, before or after the Salam, that one prostration was missed, it is obligatory on him to perform that prostration, then recite Tashahhud, say Salam, and perform the prostration of forgetfulness (Sajdah Sahv). If it is known that it was the prostration of the first rak'ah and the prevailing thought is the same, then he should make the intention of Qaza (compensatory performance). If it is not known whether it was from the first or second rak'ah and he cannot give preference through his prevailing thought, the ruling is the same. If it is known to be the prostration of the second rak'ah, he should not make an intention of Qaza. If he

remembers that two prostrations were missed, if he knows they were missed in two different rak'ahs or from the last rak'ah, it is obligatory to perform two prostrations, recite Tashahhud, say Salam, and then perform Sajdah Sahv. If he knows both prostrations were from the first rak'ah, it is obligatory for him to pray one rak'ah. If it is not known how they were missed, he should perform two prostrations with the intention of Qaza for the two prostrations of the first rak'ah, then pray one rak'ah. A person who joins in the second Ruku' did not attain that rak'ah because both prostrations are connected with the first rak'ah. This ruling is according to one report, while another report states that both prostrations connect with the second Ruku'; according to this report, he will attain the rak'ah. If it is not known from which of the two rak'ahs the prostrations were missed, then first perform two prostrations, recite Tashahhud, do not say Salam, then stand up and pray one rak'ah, recite Tashahhud, say Salam, and perform Sajdah Sahv. If he remembers that three prostrations were missed, he should perform one prostration and pray one rak'ah, then recite Tashahhud, and not make an intention for Qaza in the prostration. If he remembers that four prostrations were missed, he should perform two prostrations, which according to one report will be linked to the first Ruku' and according to another to the second Ruku', and pray one more rak'ah. This is written in Khulasa. If he prayed Maghrib and missed one prostration, he should perform the prostration with the intention of what is obligatory upon him, recite Tashahhud, say Salam, and perform two prostrations of Sahv. If two prostrations were missed from the Maghrib prayer and it is not known whether they were from both rak'ahs or just one, he should use his best judgment.

1. Ahl-e-Harb: The disbelievers with whom war is waged.
2. Rebels (Baghi): Those Muslims who are ready for mischief and fight against the Imam of the time.

फतावा आलमगिरी ..... जिल्द ① ४१४ किताब-उस-सलात ...नहीं देंगे, यह तातार खानिया में लिखा है। और अगर युद्ध के मैदान में कोई मरा हुआ मिले और उस पर हत्या का कोई निशान न हो, जैसे घाव, गला घोंटना, चोट या खून निकलने का निशान न हो, तो वह शहीद नहीं होगा। इसी तरह अगर खून ऐसी जगह से निकला कि बिना किसी आंतरिक बीमारी के उस तरफ से निकलता है जैसे नाक, लिंग या गुदा या पेट की तरफ से खून उतर कर मुंह से निकले तो भी यही हुक्म है। यह 'बदाइ' में लिखा है। और असल बात इसमें यह है कि जो व्यक्ति अहल-ए-हर्ब (1) या बागियों (2) या डकैतों की लड़ाई में इस तरह मारा गया कि दुश्मन ने उसे मार डाला या उसकी मौत का कारण दुश्मन का कोई कार्य था, तो वह शहीद होगा। और जो व्यक्ति इस तरह मारा गया कि उसकी हत्या का संबंध दुश्मन से नहीं है, तो वह शहीद नहीं होगा, यह 'मुहीत' में लिखा है।

बीसवाँ अध्याय सजदों के मामले में ये मसायल (समस्याएँ) वे हैं जो सामान्य नियमों के अनुसार निर्धारित किए गए हैं। उनमें से एक यह है कि अगर सजदा अपने स्थान पर अदा किया जाए तो वह बिना नियत के भी अदा हो जाता है, लेकिन जब वह अपने स्थान से छूट जाए तो बिना नियत के सही नहीं होता। सजदे का अपने स्थान से छूट जाने का हुक्म तब होता है जब उस सजदे और उसके स्थान के बीच एक पूरी रकअत का अंतर आ जाए। उनमें से एक यह भी है कि अगर यह शक हो कि रकअत छूटी है या सजदा छूटा है, तो दोनों को अदा करे ताकि जो कुछ छूटा है वह निश्चित रूप से अदा हो जाए, और सजदे को रकअत पर प्राथमिकता दे। अगर रकअत को सजदे से पहले किया तो नमाज़ अमान्य हो जाएगी। उनमें से एक यह है कि अगर किसी चीज़ में यह शक हो कि वह वाजिब है या बिदअत (नवाचार), तो सावधानीवश उसे अदा करे। और अगर शक हो कि वह सुन्नत है या बिदअत, तो उसे छोड़ दे। उनमें से एक यह है कि इस बात पर गौर करे कि कितने सजदे छूटे हैं और कितने अदा हुए हैं, उनमें से कम संख्या को आधार माने क्योंकि कम को मानना आसान होता है। यह 'मुहीत सरखसी' और 'ज़हीरिय्या' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने फज्र की नमाज़ पढ़ी और नमाज़ के अंत में सलाम से पहले या सलाम के बाद याद आया कि उससे एक सजदा छूट गया है, तो उस पर वाजिब है कि वह सजदा कर ले, फिर तशहुद पढ़े, सलाम फेरे और सजदा सहव (भूल का सजदा) करे। यदि मालूम हो कि पहली रकअत का सजदा छूटा था और प्रबल विचार यही हो, तो कज़ा की नियत कर ले। और अगर यह न मालूम हो कि पहली या दूसरी रकअत का है और प्रबल विचार से किसी एक पक्ष को प्राथमिकता नहीं दे सकता, तो भी यही हुक्म है। यदि मालूम हो कि दूसरी रकअत का सजदा है, तो कज़ा की नियत न करे। यदि याद आया कि उससे दो सजदे छूटे हैं, और यदि वह

जानता है कि वे दो सजदे दो अलग-अलग रकअतों में छूटे हैं या आखिरी रकअत से छूटे हैं, तो वाजिब है कि दो सजदे करे, तशहुद पढ़े, सलाम फेरे और फिर सजदा सहव करे। यदि जानता है कि दोनों सजदे पहली रकअत से छूटे हैं, तो उस पर वाजिब है कि एक रकअत पढ़े। और अगर यह न मालूम हो कि किस तरह छूटे हैं, तो दो सजदे कर ले और पहली रकअत के दो सजदों की कज़ा की नियत करे, फिर एक रकअत पढ़े। जो व्यक्ति दूसरे रुकू में मिला, उसे वह रकअत नहीं मिली क्योंकि दोनों सजदे पहली रकअत से जुड़ने वाले हैं। यह हुक्म एक रिवायत के अनुसार है और दूसरी रिवायत यह है कि दोनों सजदे दूसरे रुकू से जुड़ते हैं, तो इस रिवायत के अनुसार उसे रकअत मिल जाएगी। और अगर यह मालूम नहीं है कि दोनों रकअतों में से कौन सी रकअत के सजदे छूटे हैं, तो पहले दो सजदे करे, तशहुद पढ़े और सलाम न फेरे, फिर खड़ा हो जाए और एक रकअत पढ़े, तशहुद पढ़े, सलाम फेरे और सजदा सहव करे। यदि याद आए कि तीन सजदे छूटे हैं, तो एक सजदा करे और एक रकअत पढ़े, फिर तशहुद पढ़े और सजदे में कज़ा की नियत न करे। यदि याद आए कि चार सजदे छूटे हैं, तो दो सजदे करे, और वे एक रिवायत के अनुसार पहले रुकू से जुड़ेंगे और दूसरी रिवायत के अनुसार दूसरे रुकू से, और एक रकअत और पढ़े। यह 'खुलासा' में लिखा है। यदि मग़रिब की नमाज़ पढ़ी और एक सजदा छूट गया, तो सजदा कर ले, जो वाजिब है उसकी नियत करे, तशहुद पढ़े, सलाम फेर दे और सहव के दो सजदे कर ले। यदि मग़रिब की नमाज़ से दो सजदे छूटे और यह नहीं मालूम कि दोनों रकअतों से छूटे हैं या एक रकअत से, तो अपने विवेक (राय) का उपयोग करे।

1. अहल-ए-हर्ब: वे गैर-मुस्लिम जिनसे युद्ध किया जाए।
2. बागी: वे मुसलमान जो समय के इमाम के खिलाफ उपद्रव करने और युद्ध करने के लिए तैयार हों।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد ① ۴۱۴ کتاب الصلوۃ نہ دینگے یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے اور اگر معرکہ میں کوئی مرا ہوا ملا اور اس پر کوئی قتل کی نشانی نہ تھی مثلاً زخم یا گلا گھونٹنے یا ضرب یا خون نکلنے کا نشان نہ تھا تو وہ شہید نہ ہوگا اور اس طرح اگر خون ایسی طرف سے نکلا کہ بدون کسی اندرونی آفت بیماری کے اس طرف سے نکلتا ہے جیسے ناک اور ذکر اور دبر یا پیٹ کی طرف سے خون اتر کر منہ سے بہا تو بھی یہی حکم ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ جو شخص اہل حرب ۱ یا باغیوں ۲ یا راہزنوں کی لڑائی میں اس طرح مقتول ہوا کہ دشمن نے اسکو قتل کیا یا سبب اسکے قتل کا فعل دشمن ہوا تو وہ شہید ہوگا اور جو شخص اس طرح مقتول ہوا کہ اسکے قتل کی دشمن کی طرف نسبت نہیں ہے تو وہ شہید نہ ہوگا یہ محیط میں لکھا ہے۔ **باب بیسواں** سجدوں میں یہ مسئلے ایسے ہیں کہ جو کلیہ قاعدوں کے بموجب مقرر ہوئے ہیں منجملہ ان کے یہ ہے کہ سجدہ اگر اپنے محل میں ادا ہو تو بغیر نیت کے ادا ہو جاتا ہے اور جب اپنے محل سے فوت ہو جائے تو بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتا اور سجدہ پر اپنے محل سے فوت ہو جانے کا حکم اس وقت ہوتا ہے جب اس سجدہ میں اور اس کے محل میں ایک پوری رکعت کا فاصل ہو جائے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر یہ شک ہو کہ رکعت چھوٹی یا سجدہ چھوٹا ہے تو دونوں کو ادا کرے تا کہ جو کچھ چھوٹا ہے بالیقین ادا ہو جائے اور سجدہ کو رکعت پر مقدم کرے اور اگر رکعت کو سجدہ پر مقدم کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر کسی چیز میں یہ شک ہو کہ وہ واجب ہے یا بدعت تو احتیاطاً اس کو ادا کرے اور اگر یہ شک ہو کہ وہ سنت ہے یا بدعت تو چھوڑ دے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ اس بات پر غور کرے کہ جس قدر سجدے چھوٹے ہیں اور جس قدر ادا ہوئے ہیں ان میں کم کونسے ہیں اور انہیں سے اعتبار کرے اس واسطے کہ کم سے اعتبار کرنے میں آسانی ہوتی ہے یہ محیط سرخسی اور ظہیریہ میں

لکھا ہے کسی شخص نے فجر کی نماز پڑھی اور آخر نماز میں سلام سے پہلے یا سلام کے بعد یاد آیا کہ اس سے ایک سجدہ چھوٹ گیا ہے تو اس پر واجب ہے کہ اس سجدہ کو کرلے پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیرے اور سہو کا سجدہ کرے پس اگر معلوم ہو کہ پہلی رکعت کا سجدہ چھوٹا تھا اور غالب گمان یہی ہو تو قضا کی نیت کرلے اور اگر یہ نہ معلوم ہو کہ پہلی یا دوسری رکعت کا ہے اور غالب گمان سے کسی طرف کو ترجیح نہیں دے سکتا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر معلوم ہو کہ دوسری رکعت کا سجدہ ہے تو قضا کی نیت نہ کرے اور اگر یہ یاد آیا کہ اس سے دو سجدے چھوٹے ہیں تو اگر یہ جانتا ہے کہ وہ دو سجدے دو رکعتوں میں چھوٹے ہیں یا اخیر کی رکعت سے چھوٹے ہیں تو واجب ہے کہ دو سجدے کرے اور تشہد پڑھے اور سلام پھیرے پھر سہو کا سجدہ کرے اور اگر یہ جانتا ہے کہ دونوں سجدے پہلی رکعت سے چھوٹے ہیں تو اس پر واجب ہے کہ ایک رکعت پڑھے اور اگر یہ نہ معلوم ہو کہ کس طرح چھوٹے ہیں تو دو سجدے کرلے اور پہلی رکعت کے دو سجدے قضا کرنے کی نیت کرے پھر ایک رکعت پڑھے اور جو شخص دوسرے رکوع میں ملا تو اس کو یہ رکعت نہ ملی اس واسطے کہ دونوں سجدے پہلی رکعت سے ملنے والے ہیں یہ حکم ایک روایت کے بموجب ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ دونوں سجدے دوسرے رکوع سے ملتے ہیں پس اس روایت کے بموجب اس کو رکعت مل جائے گی اور اگر یہ معلوم نہیں ہے کہ دونوں رکعتوں میں سے کونسی رکعت کے سجدے چھوٹے ہیں تو اول دو سجدے کرے اور تشہد پڑھے اور سلام نہ پھیرے پھر کھڑا ہو جائے اور ایک رکعت پڑھے اور تشہد پڑھے اور سلام پھیرے اور سہو کا سجدہ کرے اور اگر یاد آ جائے کہ اس سے تین سجدے چھوٹے ہیں تو ایک سجدہ کرے اور ایک رکعت پڑھے پھر تشہد پڑھے اور قضا کی نیت سجدہ میں نہ کرے اور اگر یاد آ جائے کہ اس سے چار سجدے چھوٹے ہیں تو دو سجدے کرے اور وہ ایک روایت کے بموجب پہلے رکوع سے ملیں گے اور دوسری روایت کے بموجب دوسرے رکوع سے ملیں گے اور ایک

رکعت اور پڑھے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر مغرب کی نماز پڑھی اور ایک سجدہ چھوٹ گیا تو سجدہ کرلے اور اپنے اوپر جو واجب ہے اس کی نیت کرے اور تشہد پڑھے اور سلام پھیر دے اور سہو کے دو سجدے کرلے اگر مغرب کی نماز سے دو سجدے چھوٹے اور یہ نہیں معلوم کہ دونوں رکعتوں سے چھوٹے ہیں یا ایک رکعت سے چھوٹے ہیں تو اپنی رائے لگائے۔ ۱ اہل حرب وہ کافر جن سے لڑائی کی جائے ۱۲ ۲ باغی وہ مسلمان جو امام وقت سے آمادہ فساد ہو کر قتال کریں ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) 415 Book of Prayer (Kitab al-Salat)

If one cannot form a definite opinion (due to doubt), they should act with caution and perform two prostrations (sajdah). Among these two prostrations, one should intend to fulfill the specific obligation upon them or intend 'Qada' (making up for missed parts). After this, recite Tashahhud, then pray one more Rak'ah (unit), recite Tashahhud again, and perform the Salutations (Salam). Then, perform two prostrations of forgetfulness (Sajdah Sahw), recite Tashahhud, and finish with the Salutations. If three prostrations are missed, follow the same procedure as already mentioned by using your best judgment. If no specific opinion is formed, perform three prostrations, followed by sitting for a short while; this sitting is obligatory (wajib). If one does not sit, the prayer becomes invalid (fasid). Then, stand up and pray one unit, recite Tashahhud, and perform Salutations. After the Salutations, perform two prostrations of forgetfulness. If four prostrations were missed and it's unknown in what manner they were missed—from two units or three—then perform two prostrations and sit for a while; this sitting is obligatory. Then, stand up, pray one unit, recite Tashahhud, then pray a second unit, recite Tashahhud, and perform Salutations and the two prostrations of forgetfulness. If five prostrations are missed, then along with the one prostration that was already performed, add another prostration to complete the unit. Then, pray one unit and recite Tashahhud, followed by a third unit and Tashahhud, then perform the two prostrations of forgetfulness. Shaykh al-Islam, famously known as Khwaharzadah, stated that this ruling applies when the intention for that prostration is made specifically for the current unit so it doesn't get confused with the Ruku' (bowing) that follows. However, if a general prostration was made without such intention, the prayer is invalidated. The ruling for a four-unit prayer is the same as the ruling for missing one, two, or three prostrations in a two or three-unit prayer; this is recorded in 'Al-Zahiriyya'. If four prostrations are missed and it's unknown how, then perform four prostrations and sit briefly; this sitting is obligatory. If not done, the prayer is invalid. Then pray one unit, sit for Qa'dah (sitting), recite Tashahhud, then stand for the second unit, recite Tashahhud, and finish with Salutations and the prostrations of forgetfulness. If five prostrations are missed, perform three prostrations, do not sit after them, then pray two units and observe Qa'dah between them as a precaution. If six prostrations are missed, perform two prostrations, do not observe Qa'dah, then pray two units. Jurists (Fuqaha) have stated that this ruling applies when the intention for that one prostration is for the same unit in which it was performed. If the prostration was

performed out of forgetfulness without specific intention and then remembered, perform two prostrations, intending to fulfill the obligatory prostration in one of them so that one prostration aligns with the first unit and the second with the second unit, thus completing both units. Then, after completing three units, observe Qa'dah after the second unit of the three, then pray the fourth unit, and the prayer will be valid. If eight prostrations are missed, perform two prostrations and pray three units. In Fajr prayer, if three units were prayed and Qa'dah was not performed after the second unit, or Qa'dah was performed but one prostration was missed and it's unknown how, then the prayer is invalid. If two prostrations are missed, there are two opinions, and the more correct one is that the prayer is invalid. If three prostrations are missed, the ruling is the same. If four prostrations are missed, the prayer is not invalidated; perform two prostrations, observe Qa'dah, and pray one unit. If five units are prayed in Dhuhr prayer and one prostration was missed, the prayer is invalid. According to the preferred (Raji'h) opinion, this same ruling applies if two, three, four, or five prostrations are missed. If six prostrations are missed, the prayer becomes invalid; this would be similar to the case of praying four units in Dhuhr and missing four prostrations, as previously described. If seven prostrations are missed, the prayer is not invalidated; perform three prostrations and pray two units. If eight prostrations are missed, perform two prostrations and pray three units; this is written in 'Muhit al-Sarakhsi'. If nine prostrations are missed, perform one prostration, then pray one unit, then observe Qa'dah, which is Sunnah here; then pray two more units and observe Qa'dah, which is obligatory. If ten prostrations are missed, perform two prostrations, then pray three units and perform the prostrations of forgetfulness; this is found in 'Al-Zahiriyya'. If four units are prayed in Maghrib, the prayer is invalid. If two prostrations are missed, there are two opinions; the same applies if three or four prostrations are missed. If five prostrations are missed, the prayer is not invalidated; perform three prostrations and pray one unit. If six prostrations are missed, perform two prostrations and pray two units, just as the ruling for praying three units in Maghrib, followed by two prostrations; this is written in 'Muhit al-Sarakhsi'.

फ़तावा आलमगीरी ..... खंड (1) 415 किताब-अस-सलात (नमाज़ की पुस्तक)

यदि उसे किसी तरफ भी राय न बने (यानी संदेह हो) तो वह सावधानी पर अमल करे और दो सज्दे करे। इन दोनों सज्दों में से अपने ऊपर जो वाजिब (अनिवार्य) है, उसकी नियत करे या कज़ा की नियत करे। इसके बाद तशह्हुद पढ़े, फिर एक रकात और पढ़े, फिर तशह्हुद पढ़े और सलाम फेर दे। फिर सह्व (भूल-चूक) के दो सज्दे करे, फिर तशह्हुद पढ़े और सलाम फेर दे। और यदि तीन सज्दे छूट गए हों, तो भी उसी प्रकार करे जैसा कि हम बयान कर चुके हैं कि अपनी राय लगावे। और यदि किसी तरफ राय न बने तो तीन सज्दे कर ले और इसके बाद थोड़ी देर बैठे, यह बैठना वाजिब है। यदि न बैठा तो नमाज़ फ़ासिद (अमान्य) हो जाएगी। फिर खड़ा हो जाए और एक रकात पढ़े, फिर तशह्हुद पढ़े और सलाम फेरे। सलाम के बाद सह्व के दो सज्दे करे। यदि चार सज्दे छूट गए हों और यह मालूम न हो कि किस तरह छूटे हैं, दो रकातों से छूटे हैं या तीन से, तो दो सज्दे करे और उसके बाद थोड़ी देर बैठे, यह बैठना वाजिब है। फिर खड़ा हो और एक रकात पढ़े और तशह्हुद पढ़े, फिर दूसरी रकात पढ़े और तशह्हुद पढ़े और सलाम फेरे और सह्व के दो सज्दे करे। यदि पाँच सज्दे छूट गए हों, तो जो एक सज्दा अदा हुआ है उसके साथ एक और सज्दा मिला दे तो रकात पूरी हो जाएगी। फिर एक रकात पढ़े और तशह्हुद पढ़े, फिर तीसरी रकात पढ़े और तशह्हुद पढ़े, फिर सह्व के दो सज्दे करे। शैख-उल-इस्लाम मारूफ़ ब-ख्वाहरज़ादा ने कहा है कि यह हुक्म उस समय है जब इस सज्दे में यह नियत कर ली कि यह एक सज्दा इसी रकात का है जिसमें सज्दा करता हूँ ताकि यह उस रुकू से न मिल जाए जो इस रकात के बाद अदा करेगा, लेकिन यदि मुतलक़ (सामान्य) सज्दा कर लिया और नियत न की तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। चार रकात वाली नमाज़ का भी वही हुक्म है जो एक, दो या तीन सज्दे छोड़ने की सूरत में दो या तीन रकात वाली नमाज़ का हुक्म होता है। यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। यदि चार सज्दे छोड़े और मालूम नहीं कि किस तरह छोड़े, तो चार सज्दे करे और थोड़ी देर बैठे, यह बैठना वाजिब है। यदि न बैठा तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। फिर एक रकात पढ़े और क़ादा (बैठना) करे और तशह्हुद पढ़े, फिर खड़ा हो जाए और दूसरी रकात और तशह्हुद पढ़े और सलाम फेरे और सह्व के दो सज्दे करे। यदि पाँच सज्दे छोड़े तो तीन सज्दे करे और उसके बाद न बैठे और फिर दो रकातें पढ़े और एहतियातन (सावधानीवश) इन दोनों के दरमियान क़ादा करे। यदि छह सज्दे छोड़े तो दो सज्दे करे फिर क़ादा न करे और दो रकातें पढ़े। फ़ुकहा (कानूनविदों) ने कहा है कि यह हुक्म उस समय है जब इस एक सज्दे में उसी रकात की नियत हो जिसमें वह सज्दा किया है, और यदि बिना नियत के भूलकर वह सज्दा कर लिया है फिर याद आया

तो दो सज्दे करे और उनमें से एक में अपने ऊपर वाजिब सज्दे की नियत करे ताकि एक सज्दा पहली रकात से मिल जाए और दूसरा दूसरी रकात से, इस प्रकार दोनों रकातें अदा हो जाएँगी। फिर जब तीन रकातें पढ़ ले तो तीन में से दूसरी रकात के बाद क़ादा करे, फिर चौथी रकात पढ़ ले तो उसकी नमाज़ जायज़ हो जाएगी। यदि आठ सज्दे छोड़े तो दो सज्दे करे और तीन रकातें पढ़े। यदि फ़ज्र की नमाज़ में तीन रकातें पढ़ लीं और दूसरी रकात के बाद क़ादा नहीं किया या क़ादा किया और एक सज्दा छोड़ दिया और यह मालूम नहीं कि कैसे छोड़ा है, तो उसकी नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। यदि दो सज्दे छोड़े तो इसमें दो विचार हैं और सही यह है कि नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। यदि तीन सज्दे छोड़े तो भी यही हुक्म है। यदि चार सज्दे छोड़े तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, दो सज्दे करे फिर क़ादा करे फिर एक रकात पढ़े। यदि ज़ोहर की नमाज़ की पाँच रकातें पढ़ लीं और एक सज्दा छोड़ दिया तो नमाज़ फ़ासिद होगी। राजिह (प्रबल) मत के अनुसार यही हुक्म है कि यदि दो सज्दे छोड़े या तीन या चार या पाँच, तो भी यही हुक्म है। यदि छह सज्दे छोड़े तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी, और वह वैसी ही स्थिति होगी जैसे ज़ोहर की नमाज़ में चार रकातें पढ़ीं और चार सज्दे छोड़े जैसा कि पहले वर्णन किया जा चुका है। यदि सात सज्दे छोड़ दे तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, तीन सज्दे करे और दो रकातें पढ़े। यदि आठ सज्दे छोड़े तो दो सज्दे करे और तीन रकातें पढ़े। यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि नौ सज्दे छोड़े तो एक सज्दा करे, फिर एक रकात पढ़े, फिर क़ादा करे और यह क़ादा सुन्नत है, फिर दो रकातें पढ़े और क़ादा करे, यह क़ादा वाजिब है। यदि दस सज्दे छोड़े तो दो सज्दे करे, फिर तीन रकातें पढ़े और सह्व का सज्दा करे। यह 'ज़हीरिया' में लिखा है। यदि मग़रिब की चार रकातें पढ़ लीं तो नमाज़ फ़ासिद हो जाएगी। यदि दो सज्दे छोड़ दिए तो इसमें दो मत हैं, और इसी तरह यदि तीन या चार सज्दे छोड़े तो भी यही स्थिति है। यदि पाँच सज्दे छोड़े तो नमाज़ फ़ासिद न होगी, तीन सज्दे कर ले और एक रकात पढ़े। यदि छह सज्दे छोड़े तो दो सज्दे करे और दो रकातें पढ़े जैसे कि मग़रिब की तीन रकातें पढ़ने की स्थिति में हुक्म था, और दो सज्दे करे। यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है।

اگر کسی طرف اس کی رائے نہ لگے تو احتیاط پر عمل کرے اور دو سجدے کرے اور ان دونوں میں سے اپنے اوپر جو واجب ہے اس کی نیت کرے یا قضا کی نیت کرے اور اس کے بعد تشہد پڑھے پھر ایک رکعت اور پڑھے پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیر دے پھر سہو کے دو سجدے کرے پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیر دے اور اگر تین سجدے چھوٹے ہیں تو بھی اس طرح جیسے ہم بیان کر چکے ہیں اپنی رائے لگاوے اور اگر کسی طرف اس کی رائے نہ لگے تو تین سجدے کر لے اور اس کے بعد تھوڑی دیر بیٹھے یہ بیٹھنا واجب ہے اگر نہ بیٹھا تو نماز فاسد ہو جائے گی پھر کھڑا ہو جائے اور ایک رکعت پڑھے پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیرے اور سلام کے بعد سہو کے دو سجدے کرے اور اگر چار سجدے چھوٹے اور یہ معلوم نہ ہوا کہ کس طرح چھوٹے ہیں دورکعتوں سے چھوٹے ہیں یا تین سے تو دوسجدے کرے اور اس کے بعد تھوڑی دیر بیٹھے یہ بیٹھنا واجب ہے پھر کھڑا ہو اور ایک رکعت پڑھے اور تشہد پڑھے پھر دوسری رکعت پڑھے اور تشہد پڑھے اور سلام پھیرے اور سہو کے دو سجدے کرے اور اگر پانچ سجدے چھوٹے ہیں پس ایک سجدہ جو ادا ہوا ہے اس کے ساتھ ایک سجدہ اور ملا دے تو رکعت پوری ہو جائیگی پھر ایک رکعت پڑھے اور تشہد پڑھے پھر تیسری رکعت پڑھے اور تشہد پڑھے پھر سہو کے دو سجدے کرے شیخ الاسلام معروف بہ خواہر زادہ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اس سجدہ میں یہ نیت کر لی کہ یہ ایک سجدہ اسی رکعت کا ہے جس میں سجدہ کرتا ہوں تاکہ اس رکوع سے مل نہ جائے جو اس رکعت کے بعد ادا کرے گا لیکن اگر مطلقاً سجدہ کر لیا اور نیت نہ کی تو نماز فاسد ہو جائے گی اور چار رکعتوں کی نماز کا وہی حکم ہے جو ایک یادو یا تین سجدے چھوڑنے کی صورت میں دو یا تین رکعت والی نماز کا حکم ہوتا ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر چار سجدے

چھوڑے اور نہیں معلوم کہ کس طرح چھوڑے تو چار سجدے کرے اور تھوڑی دیر بیٹھے یہ بیٹھنا واجب ہے اگر نہ بیٹھا تو نماز فاسد ہو جائیگی پھر ایک رکعت پڑھے اور قعدہ کرے اور تشہد پڑھے پھر کھڑا ہو جائے اور دوسری رکعت اور تشہد پڑھے اور سلام پھیرے اور سہو کے دو سجدے کرے اور اگر پانچ سجدے چھوڑے تو تین سجدے کرے اور اسکے بعد نہ بیٹھے اور پھر دو رکعتیں پڑھے اور احتیاطاً ان دونوں کے درمیان میں قعدہ کرے اور اگر چھ سجدے چھوڑے تو دو سجدے کرے پھر قعدہ نہ کرے پھر دو رکعتیں پڑھے فقہا نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اس ایک سجدہ میں اسی رکعت کی نیت ہے جس میں وہ سجدہ کیا ہے اور اگر بغیر نیت کے بھول کر وہ سجدہ کر لیا ہے پھر یاد آیا تو دو سجدے کرے اور ان میں سے ایک میں اپنے اوپر جو سجدہ واجب کی نیت کرے تا کہ ایک سجدہ پہلی رکعت سے مل جائے اور دوسرا دوسری رکعت سے پس دونوں رکعتیں ادا ہو جائیں گی پھر جب تین رکعتیں پڑھ لے تو تین میں سے دوسری رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر چوتھی رکعت پڑھ لے تو اس کی نماز جائز ہو جائے گی اور اگر آٹھ سجدے چھوڑے تو دو سجدے کرے اور تین رکعتیں پڑھے اور اگر فجر کی نماز میں تین رکعتیں پڑھ لیں اور دوسری رکعت کے بعد قعدہ نہیں کیا یا قعدہ کیا اور ایک سجدہ چھوڑ دیا اور یہ نہیں معلوم کہ کیونکر چھوڑا ہے تو نماز اس کی فاسد ہو جائے گی اور اگر دو سجدے چھوڑے تو اس میں دو قول ہیں اور اصح یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر تین سجدہ سے چھوڑے تو بھی یہی حکم ہے اور اگر چار سجدے چھوڑے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور دو سجدے کرے پھر قعدہ کرے پھر ایک رکعت پڑھے اور اگر ظہر کی نماز کی پانچ رکعتیں پڑھیں اور ایک سجدہ چھوڑ دیا تو نماز فاسد ہوگی اور راجح قول کے بموجب یہی حکم ہے کہ اگر دو سجدے چھوڑے یا تین یا چار یا پانچ سجدے چھوڑے تو بھی یہی حکم ہے اور اگر چھ سجدے چھوڑے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور وہ صورت ہو گی جیسے کہ ظہر کی نماز میں چار رکعتیں پڑھیں اور چار سجدے چھوڑے

جیسا کہ اول بیان ہو چکا ہے اور اگر سات سجدے چھوڑ دے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور تین سجدے کرے اور دو رکعتیں پڑھے اور اگر آٹھ سجدے چھوڑے تو دو سجدے کرے اور تین رکعتیں پڑھے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر نو سجدے چھوڑے تو ایک سجدہ کرے پھر ایک رکعت پڑھے پھر قعدہ کرے اور یہ قعدہ سنت ہے پھر دو رکعتیں پڑھے اور قعدہ کرے یہ قعدہ واجب ہے اور اگر دس سجدے چھوڑے تو دو سجدے کرے پھر تین رکعتیں پڑھے اور سہو کا سجدہ کرے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر مغرب کی چار رکعتیں پڑھیں تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر دو سجدے چھوڑ دیے تو اس میں دو قول ہیں اور اسی طرح اگر تین یا چار سجدے چھوڑے تو بھی یہی صورت ہے اور اگر پانچ سجدے چھوڑے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور تین سجدے کرلے اور ایک رکعت پڑھے اور اگر چھ سجدے چھوڑے تو دو سجدے کرے اور دو رکعتیں پڑھے جیسے کہ مغرب کی تین رکعتیں پڑھنے کی صورت میں حکم تھا اور دو سجدے کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔

Fatawa Alamgiri..... Volume ① | 316 | Kitab al-Zakat

The Book of Zakat

It contains eight chapters.

किताब अल-ज़कात

इसमें आठ अध्याय हैं

کتاب الزکوۃ

اس میں آٹھ ابواب ہیں

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1), Page 417, Book of Zakat

This is recorded in the chapter on the payment of Zakat in *Fatawa Qazi Khan*. If some wealth is given to a poor person without the intention (niyyah) of Zakat, and later the intention is made to count it as Zakat, it is valid provided the wealth is still in the possession of the poor person; otherwise, it is not. This is mentioned in *Mi'raj ad-Dirayah*, *Zahidi*, *Bahr ar-Raiq*, and *Aini Sharh Hidaya*. If a person pays Zakat from another person's wealth on their behalf and the owner subsequently grants permission, it is valid if the wealth is still with the poor person; otherwise, it is not. This is stated in *Sirajiyyah*. If a person gives all their wealth as charity (sadaqah) without specifically intending it for Zakat, the obligation of Zakat is waived from them. This ruling is based on *Istihsan* (juridical preference), as noted in *Zahidi*, regardless of whether they intended it as voluntary charity (*sadaqah nafl*) or made no specific intention at the time. However, if they gave all their wealth to a poor person with the intention of a vow (*nadhr*) or another obligatory payment, then that specific obligation is fulfilled, and the Zakat remains due. According to Imam Muhammad, if a small portion of wealth is given to a poor person, only that portion's Zakat is waived; this is in *Tabyeen*. A similar narration exists from Imam Abu Hanifa, and this is more appropriate, as noted in *Zahidi*. If a debt owed by a poor person is forgiven, Zakat equivalent to that amount is waived.

This applies whether or not the intention for Zakat was made during the forgiveness, as it is considered equivalent to loss of wealth. If only a portion of the debt is forgiven, then only that specific amount's Zakat is waived, as previously mentioned, and the remaining Zakat obligation persists even if the intention was made for the remainder; this is in *Tabyeen*. If the debtor is wealthy and the debt is gifted (*hiba*) to them after a year has passed, then according to the narration in *Jami'*, the creditor becomes liable for the Zakat amount, and this is the most correct view; this is in *Muhit as-Sarakhsi*. If a poor person is instructed to collect a debt from a third party with the intention that it counts as Zakat for wealth already in hand, it is permissible; this is in *Bahr ar-Raiq*. However, if a debt is gifted to a poor person with the intention of counting it against the Zakat of another debt owed by a different person, or against the Zakat of wealth in hand, it is not permissible; this is in *Kafi*. Paying cash for Zakat on cash or debts is valid, but forgiving a debt as Zakat for cash or for a recoverable debt is not valid. Forgiving a debt that is unrecoverable as Zakat, however, is permissible; this is in *Muhit as-Sarakhsi*. When intending to pay obligatory Zakat, jurists state that it is better to do so publicly, whereas for voluntary charity

(*sadaqah nafl*), it is better to do so secretly; this is from *Fatawa Qazi Khan*. If a person gives dirhams to a needy person (*miskin*) under the name of a gift or a loan but with the intention of Zakat, the Zakat is fulfilled; this is the most correct view, as cited in *Bahr ar-Raiq* from *Mujtaba* and *Qunyah*. There are several conditions for Zakat to become obligatory, including being a free person. Thus, Zakat is not obligatory for a slave, even if they have permission to trade. This same ruling applies to the *Mudabbar* (1), *Umm al-Walad* (2), and *Mukatab* (3). According to Imam Abu Hanifa, the ruling for one striving for freedom (*sa'i*) is like that of a *Mukatab*; this is in *Bada'i*. Another condition is Islam; hence, Zakat is not obligatory for a non-believer (*kafir*). Just as Islam is a condition for Zakat becoming obligatory, it is also a condition for it to remain due. Therefore, if someone becomes an apostate after Zakat becomes due, the obligation is waived, as ruled in *Siyar al-Jami'*. If they remain an apostate for several years, no Zakat is due for those years upon their return to Islam; this is in *Mi'raj ad-Dirayah*. Mirni stated that if someone converts to Islam in *Dar al-Harb* (land of war) and remains there for years before coming to *Dar al-Islam* (land of Islam), the Imam does not have the authority to collect Zakat for those years because they were not under his jurisdiction. However, if they knew Zakat was obligatory upon them, then...

(1) A slave who has been told by their master, "You are free after my death." (2) A female slave who has borne a child to her master. (3) A slave who has entered into a contract with their master to buy their freedom for a specific sum.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) 417 किताब-उल-ज़कात

यह फ़तावा काज़ी खान के ज़कात की अदायगी के अध्याय में लिखा है। अगर किसी गरीब को बिना नीयत (इरादे) के कुछ माल दे दिया गया और उसके बाद उसे ज़कात में देने की नीयत कर ली गई, तो अगर वह माल गरीब के पास मौजूद है तो यह जायज़ है, वरना नहीं। यह मेराज-अद-दिराया, ज़ाहेदी, बहर-अर-राईक़ और ऐनी शरह हिदाया में लिखा है। अगर किसी व्यक्ति ने दूसरे व्यक्ति के माल से उसी की ओर से ज़कात दे दी और बाद में मालिक ने इजाज़त दे दी, तो यदि माल अभी भी गरीब के पास है तो जायज़ है, अन्यथा नहीं। यह सिराजिया में लिखा है। जिस व्यक्ति ने अपना पूरा माल सदक़ा (दान) कर दिया और ज़कात की नीयत नहीं की, तो ज़कात का फ़र्ज़ उसके ज़िम्मे से साक़ित (ख़त्म) हो गया। यह हुक्म इस्तिहसान (विवेक) के तौर पर है, जैसा ज़ाहेदी में लिखा है, चाहे उसने माल देते समय सदक़ा-ए-नफ़्ल की नीयत की हो या कोई नीयत न की हो। और अगर अपना सारा माल किसी गरीब को दे दिया और देते समय नज़्र (मन्नत) या किसी अन्य वाजिब की नीयत की, तो जिससे नीयत की है वही अदा होगा और ज़कात उसके ज़िम्मे बाकी रहेगी। और अगर थोड़ा सा माल गरीब को दे दिया, तो इमाम मुहम्मद के अनुसार केवल उतने माल की ज़कात उसके ज़िम्मे से साक़ित होगी; यह तिब्यान में लिखा है। इमाम अबू हनीफा से भी ऐसी ही रिवायत है और यही अधिक उचित है, यह ज़ाहेदी में लिखा है। अगर किसी गरीब पर कर्ज़ था और वह माफ़ कर दिया गया, तो उतनी ज़कात साक़ित हो गई।

चाहे उस माफ़ी में ज़कात की नीयत की हो या न की हो, क्योंकि वह नष्ट होने के समान है। और अगर थोड़ा सा कर्ज़ माफ़ किया, तो केवल उतने की ज़कात साक़ित होगी जैसा कि पहले बताया गया है, और शेष ज़कात साक़ित नहीं होगी, भले ही उसे माफ़ करते समय शेष ज़कात की नीयत की गई हो; यह तिब्यान में लिखा है। और यदि वह व्यक्ति जिस पर कर्ज़ है अमीर हो और वह कर्ज़ साल पूरा होने के बाद उसे हिबा (उपहार) कर दिया गया, तो जामे की रिवायत के अनुसार वह ज़कात की मात्रा का ज़ामिन (ज़िम्मेदार) होगा और यही सबसे सही है; यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। और अगर किसी गरीब को यह आदेश दिया कि वह दूसरे व्यक्ति से मेरा कर्ज़ वसूल करे और उसमें उस माल की ज़कात की नीयत की जो उसके पास है, तो यह जायज़ है; यह बहर-अर-राईक़ में लिखा है। यदि किसी गरीब को अपना कर्ज़ हिबा कर दिया और उससे दूसरे कर्ज़ की ज़कात की नीयत की जो किसी अन्य व्यक्ति पर है, या उस माल की ज़कात की नीयत की जो उसके पास है, तो यह जायज़ नहीं है; यह काफ़ी में लिखा है। नकद से नकद और कर्ज़ की ज़कात देना जायज़ है, लेकिन नकद की

ज़कात या वसूल होने वाले कर्ज़ की ज़कात के बदले में कर्ज़ माफ करना जायज़ नहीं है। हालांकि, ऐसे कर्ज़ के बदले कर्ज़ माफ करना जो वसूल न होने वाला हो, जायज़ है; यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। और जो व्यक्ति वाजिब ज़कात देने का इरादा करे, तो फकीहों ने कहा है कि श्रेष्ठ यह है कि वह सार्वजनिक रूप से दे, और सदक़ा-ए-नफ़्ल में श्रेष्ठ यह है कि वह गुप्त रूप से दे; यह फ़तावा काज़ी खान में है। अगर किसी व्यक्ति ने किसी मिस्कीन (ज़रूरतमंद) को 'हिबा' या 'कर्ज़' के नाम से दिरहम दिए और ज़कात की नीयत की, तो ज़कात अदा हो जाएगी; यह बहर-अर-राईक़ में मुजतबा और क़ुन्या से उद्धृत है। ज़कात वाजिब होने की कई शर्तें हैं, जिनमें से एक आज़ाद होना है। अतः गुलाम पर ज़कात वाजिब नहीं है, भले ही उसे व्यापार की अनुमति हो। यही हुक्म मुदब्बर (1), उम्म-उल-वलद (2) और मुकातिब (3) का है। इमाम अबू हनीफा के अनुसार 'सई' करने वाले का हुक्म मुकातिब जैसा ही है; यह बदाइय़ में लिखा है। एक अन्य शर्त इस्लाम है; अतः काफ़िर (अविश्वासी) पर ज़कात वाजिब नहीं है। इस्लाम जैसे वाजिब होने की शर्त है, वैसे ही हमारे अनुसार ज़कात के बने रहने की भी शर्त है। यदि ज़कात वाजिब होने के बाद कोई मुर्तद (धर्मत्यागी) हो जाए, तो ज़कात साक़ित हो जाएगी, जैसा कि सैर-ए-जामे में हुक्म है। यदि वह कई वर्षों तक धर्मत्यागी रहा, तो दोबारा इस्लाम लाने के बाद उन वर्षों की ज़कात उस पर वाजिब नहीं होगी; यह मेराज-अद-दिराया में लिखा है। मीरनी ने कहा कि यदि कोई व्यक्ति दार-उल-हर्ब में मुसलमान हो जाए और कई साल वहीं रहे, फिर दार-उल-इस्लाम में आए, तो इमाम को उन वर्षों की ज़कात लेने का अधिकार नहीं है क्योंकि वह उसके अधिकार क्षेत्र में नहीं था। लेकिन यदि वह जानता था कि ज़कात उस पर वाजिब है, तो...

(1) वह गुलाम जिसके मालिक ने कहा कि मेरे मरने के बाद तुम आज़ाद हो। (2) वह दासी जिससे उसके मालिक की संतान हुई हो। (3) वह गुलाम जिससे उसके मालिक ने कहा हो कि यदि तुम इतनी राशि अदा कर दोगे तो आज़ाद हो।

ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان کی فصل ادائے زکوٰۃ میں لکھا ہے اور اگر کچھ مال بغیر نیت کے فقیر کو دیدیا اس کے بعد اس کو زکوۃ میں دینے کی نیت کر لی تو اگر وہ مال فقیر کے ہاتھ میں قائم ہے تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے یہ معراج الدرایہ اور زاہدی اور بحر الرائق اور عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے اگر کسی شخص نے ایک غیر شخص کے مال سے اسی شخص کی طرف سے زکوٰۃ دیدی اس کے بعد مالک نے اجازت دی تو اگر مال فقیر کے ہاتھ میں قائم تھا تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں یہ سراجیہ میں لکھا ہے جس شخص نے اپنا کل مال صدقہ کر دیا اور زکوٰۃ کی نیت نہ کی تو زکوٰۃ کا فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا اور یہ حکم بطور استحسان کے ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے خواہ وہ مال دیتے وقت اس نے صدقہ نفل کی نیت کی ہے یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر سارا مال اپنا کسی فقیر کو دیدیا اور اس نے دینے میں نیت نذر یا کسی اور واجب کی تو جس جس سے نیت کی ہے اس سے ادا ہو گا اور زکوٰۃ اس کے ذمہ باقی رہے گی اور اگر تھوڑا سا مال فقیر کو دیدیا تو صرف اس قدر مال کی زکوٰۃ اس کے ذمہ سے امام محمدؒ کے نزدیک ساقط ہو گی یہ تبیین میں لکھا ہے امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے اور یہی اشبہ ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اگر کسی فقیر پر قرض تھا اور وہ اس کو معاف کر دیا تو اس سے اتنی کی زکوٰۃ ساقط ہو گئی۔

خواہ اس معاف کرنے میں زکوٰۃ کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو اس لئے کہ وہ بمنزلہ ہلاک کے ہے اور اگر تھوڑا سا قرض معاف کیا تو صرف اس قدر کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور باقی کی زکوٰۃ ساقط نہ ہو گی اگرچہ اس کے دینے میں باقی کی زکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور اگر وہ شخص جس پر قرض ہے غنی ہو اور وہ قرض اس کو سال تمام ہونے کے بعد ہبہ کر دیا تو جامع کی روایت کے بموجب مقدار زکوٰۃ کا ضامن ہو گا اور

یہی اصح ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر کسی فقیر کو یہ حکم کیا کہ دوسرے شخص پر جو میرا قرض ہے وہ وصول کرے اور اس میں نیت اس مال کے زکوٰۃ کی کی جو اس کے پاس ہے تو جائز ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر کسی فقیر کو اپنا قرض ہبہ کر دیا اور اس سے دوسرے قرض کے زکوٰۃ کی نیت کی جو اس کا کسی اور شخص پر ہے یا اس مال کے زکوٰۃ کی نیت کی جو اس کے پاس ہے تو جائز نہیں یہ کافی میں لکھا ہے اور نقد دینا نقد اور قرض کی زکوٰۃ سے جائز ہے اور قرض لگا دینا نقد کی زکوٰۃ سے اور ایسے قرض کی زکوٰۃ سے جو وصول ہو جائے گا جائز نہیں اور قرض لگا دینا اور ایسے قرض کی زکوٰۃ سے جو وصول نہ ہو گا جائز ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور کوئی شخص زکوٰۃ واجب دینے کا ارادہ کرے تو فقہا نے کہا ہے کہ افضل یہ ہے کہ اعلان و اظہار سے دے اور صدقہ نفل میں افضل یہ ہے کہ پوشیدہ دے یہ فتاویٰ قاضی خان۔ اگر کسی شخص نے کسی مسکین کو درہم ہبہ یا قرض کے نام سے دیئے اور زکوٰۃ کی نیت کی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور یہی اصح ہے یہ بحر الرائق میں مجتبٰی اور قنیہ سے نقل کیا ہے اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کے چند شرطیں ہیں منجملہ ان کے آزاد ہونا ہے پس غلام پر زکوٰۃ واجب نہیں اگرچہ اس کو تجارت کا اذن ہو اور یہی حکم مدبر ۱ـہ اور ام ۲ـہ ولد اور مکاتب ۳ـہ کا ہے اور سئی کرنے والے کا حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مثل مکاتب کے ہے یہ بدائع میں لکھا ہے اور منجملہ اس ان کے اسلام ہے پس کافر پر زکوٰۃ واجب نہیں یہ بدائع میں لکھا ہے اور اسلام جیسے کہ واجب ہونے کی شرط ہے ایسی ہی ہمارے نزدیک زکوٰۃ کے باقی رہنے کی شرط ہے پس اگر زکوٰۃ کے واجب ہونے کے بعد مرتد ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی جیسا سیر جامع میں حکم ہے پس اگر کئی برس تک اس طرح مرتد رہا تو اس کے اسلام کے بعد ان برسوں کے لئے اس پر کچھ واجب نہ ہو گا یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے۔ میرنی نے کہا کہ دارالحرب میں کوئی مسلمان ہو جائے اور کئی برس تک وہیں رہے پھر دارالاسلام میں آئے تو امام کو ان دنوں کی زکوٰۃ

اس سے لینے کا اختیار نہیں ہے اس لئے کہ وہ اس کی ولایت میں نہ تھا لیکن اگر وہ زکوٰۃ کا واجب ہونا اپنے اوپر جانتا تھا تو زکوٰۃ

۱۲ ؎ وہ غلام جس کے مالک نے کہا کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے ۱۲ ؎ ام ولد وہ باندی جو اپنے مالک سے اولاد جنی ہو ۱۲ ۳ ؎ مکاتب وہ غلام جس کو اس کے مالک نے کہا ہو کہ تو اس قدر مال ادا کرے تو آزاد ہے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume ① [218] The Book of Zakat

Zakat shall be obligatory upon him, and a decree (Fatwa) to pay it shall be given. If he was unaware (of the obligation), Zakat shall not be obligatory upon him, and a decree to pay it shall not be issued. Conversely, if a Dhimmi (non-Muslim citizen) becomes a Muslim in the Islamic State (Dar al-Islam), Zakat becomes obligatory for him, whether or not he was aware of the rules regarding its obligation; this is recorded in 'Siraj al-Wahaj'.

Among the conditions (for Zakat) are sanity and puberty. Therefore, Zakat is not obligatory upon a minor or an insane person if they remain in that state for the entire year; this is recorded in 'Jawhara al-Nayyirah'. If, after becoming the owner of a Nisab, a person experiences a period of recovery (sanity) for several days or a short while at any part of the year—whether at the beginning or the end—Zakat becomes necessary; this is stated in 'Ayni Sharh Hidaya', and this is the manifest narration (Zahir al-Riwayah); it is recorded in 'Al-Kafi'. Sadr al-Islam Abu al-Yasar stated that this is the most correct view; it is mentioned in 'Sharh Nuqayah' and is a work of 'Jawahir al-Kalam'. This ruling applies to temporary insanity that occurs after puberty. However, in cases of original insanity where a person reaches puberty while insane, the beginning of the year will be considered from the time of recovery, according to Imam Abu Hanifah (RA); this is recorded in 'Al-Kafi'. Similarly, if a boy reaches puberty, the year's consideration begins from the time of puberty; this is recorded in 'Al-Tabyin'. Zakat is also obligatory for an unconscious person, even if they remain unconscious for a full year; this is recorded in 'Fatawa Qazi Khan'. Another condition is the possession of the Nisab (minimum threshold of wealth); wealth below the Nisab is not subject to Zakat; this is stated in 'Ayni Sharh Kanz'. If a person gives five dirhams from two hundred dirhams as Zakat to a poor person or an agent (Wakil) after the completion of a year, and some of those dirhams turn out to be counterfeit, the five dirhams will not suffice as Zakat because the Nisab has been reduced. If he has already given it to the poor person, he cannot take it back, but if the agent has not yet spent it, he may reclaim it; this is recorded in 'Fatawa Qazi Khan'. Another condition is complete ownership, which means both legal title and physical possession. If there is title without possession—such as dower (Mahr) before it is received—or possession without title—such as the wealth of a Mukatib slave or a debtor—Zakat is not obligatory on it; this is recorded in 'Siraj al-Wahaj'. Regarding an item purchased but not yet possessed, some have said it does not count toward Nisab, but the correct view is that it does; this is recorded in 'Al-Muhit al-Sarakhsi'. A

master is not required to pay Zakat on a slave who was designated for trade but then ran away; this is recorded in 'Sharh al-Majma', a work of Ibn Malik. If a husband settles a Khula (divorce) with his wife for a thousand dirhams but does not gain possession of them for several years, Zakat is not obligatory (on those funds); this is recorded in 'Al-Mudmarat'. If property is mortgaged and is in the possession of the mortgagee, the mortgagor is not liable for Zakat on it, as stated in 'Bahr al-Ra'iq'. Regarding a slave permitted to trade, if his debts encompass his entire earnings, no Zakat is obligatory on those earnings by consensus. However, if he has no debts, his earnings belong to the master, and Zakat becomes obligatory on the master upon completion of the year; this is recorded in 'Mi'raj al-Dirayah'. Some have stated that Zakat must be paid before taking those earnings, but the correct view is that it is not obligatory before taking them; this is recorded in 'Al-Muhit al-Sarakhsi'. A traveler is required to pay Zakat on his wealth because he is capable of managing it through an agent; this is recorded in 'Fatawa Qazi Khan'. Another condition is that the wealth must exceed original basic needs. Therefore, there is no Zakat on residential houses, personal clothing, household items, riding animals, domestic servants, and weapons for personal use. Similarly, there is no Zakat on grain intended for the family's consumption. Decorative vessels are also exempt, provided they are not made of gold or silver.

Likewise, there is no Zakat on gems, pearls, rubies, emeralds, corals, etc., if they are not intended for trade. Similarly, if coins were purchased for the purpose of spending, they are not subject to Zakat; this is recorded in 'Ayni Sharh Hidaya'. Nor is there Zakat on academic/scholarly books if the owner belongs to the people of knowledge (scholars).

उस पर (ज़कात) वाजिब होगी और इसे अदा करने का फ़तवा दिया जाएगा, और यदि वह (नियम) नहीं जानता था, तो उस पर ज़कात वाजिब नहीं होगी और इसे अदा करने का फ़तवा नहीं दिया जाएगा। इसके विपरीत, यदि कोई ज़िम्मी दारुल-इस्लाम में मुसलमान हो गया, तो उस पर ज़कात वाजिब होगी, चाहे उसे ज़कात के वाजिब होने का मसला मालूम हो या न हो; यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है।

और इनमें से (शर्तें) अक्ल और बुलूग़ (वयस्कता) हैं। अतः लड़के और पागल पर, यदि वे पूरे साल उसी स्थिति में रहें, ज़कात वाजिब नहीं है; यह 'जौहरा-तुन-नयिरा' में लिखा है। यदि निसाब का मालिक होने के बाद साल के किसी हिस्से में—शुरुआत में या अंत में—कई दिनों या थोड़े दिनों के लिए अफ़ाका (स्वस्थता) हो गया, तो ज़कात लाज़िम होगी; यह 'ऐनी शर्ह हिदाया' में लिखा है और यही ज़ाहिर रिवायत है; यह 'काफ़ी' में लिखा है। सदर-उल-इस्लाम अबुल यसर ने कहा है कि यही अधिक सही है; यह 'शर्ह नक़ाया' में लिखा है और यह 'जवाहर-ुल-कलाम' की तस्नीफ़ (रचना) है। यह हुक्म 'अर्जी' (अस्थायी) पागलपन का है जो बुलूग़ के बाद हुआ हो, लेकिन 'अस्ली' (जन्मजात) पागलपन में, जहाँ पागल ही वयस्क हुआ हो, तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के अनुसार अफ़ाका के समय से साल की शुरुआत का एतबार (गणना) होगा; यह 'काफ़ी' में लिखा है। इसी तरह, यदि लड़का वयस्क हो जाए, तो बुलूग़ के समय से साल शुरू होने का एतबार होगा; यह 'तब्ईन' में लिखा है। और जिस व्यक्ति को बेहोशी हो, उस पर ज़कात वाजिब होगी, भले ही वह पूरे एक साल तक बेहोश रहे; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और इनमें से एक (शर्त) माल का निसाब होना है, और जो निसाब से कम होगा, उस पर ज़कात वाजिब नहीं होगी; यह 'ऐनी शर्ह कंज़' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने दो सौ दिरहम पर साल पूरा होने के बाद पाँच दिरहम ज़कात के रूप में एक फ़क़ीर को दिए या वकील को ज़कात के लिए दिए, फिर उन दिरहमों में से कोई दिरहम खोटा निकला, तो वे पाँच दिरहम ज़कात (पूरी) नहीं होंगे क्योंकि निसाब में कमी हो गई। यदि वह फ़क़ीर को दे चुका है, तो उससे वापस नहीं ले सकता, और यदि वकील ने अभी उन्हें खर्च नहीं किया है, तो वापस ले सकता है; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और इनमें से एक यह है कि पूरी मिल्क (स्वामित्व) हो, और पूरी मिल्क का अर्थ है कि स्वामित्व भी हो और क़ब्ज़ा भी हो। यदि स्वामित्व हो पर क़ब्ज़ा न हो, जैसे क़ब्ज़े से पहले का मेहर; या क़ब्ज़ा हो पर स्वामित्व न हो, जैसे मुकातिब गुलाम और ऋणी का माल, तो उस पर ज़कात वाजिब नहीं होगी; यह 'सिराज-उल-वहाज' में लिखा है। और खरीदी हुई चीज़ पर

क़ब्ज़े से पहले, कुछ लोगों ने कहा है कि वह निसाब नहीं होती, पर सही यह है कि वह निसाब होती है; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। मालिक पर उस गुलाम की ज़कात वाजिब नहीं है जिसे उसने व्यापार के लिए नियुक्त किया था और फिर वह भाग गया; यह 'शर्ह मजमा' में लिखा है जो इब्न मालिक की रचना है। और यदि पति ने अपनी पत्नी से हज़ार दिरहम पर खुला (तलाक) किया और कई वर्षों तक उस पर क़ब्ज़ा नहीं पाया, तो ज़कात वाजिब नहीं है; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। और यदि माल रहन (गिरवी) है और मुर्तहिन (गिरवी रखने वाले) के क़ब्ज़े में है, तो राहिन (गिरवी रखने वाले) पर उसकी ज़कात वाजिब नहीं है; यह 'बहर-ुर-रायिक़' में लिखा है। और जिस गुलाम को व्यापार की अनुमति है, यदि उस पर इतना कर्ज है जो उसकी कमाई के बराबर है, तो उस गुलाम के संबंध में सर्वसम्मति से कोई ज़कात वाजिब नहीं है। और यदि उस पर ऋण नहीं है, तो उसकी कमाई मालिक का स्वामित्व होगी और साल पूरा होने पर मालिक पर उसकी ज़कात वाजिब होगी; यह 'मेराज-ुद-दिराया' में लिखा है। कुछ ने कहा है कि उसकी कमाई लेने से पहले ज़कात अदा करना लाज़िम है, पर सही यह है कि कमाई लेने से पहले ज़कात अदा करना वाजिब नहीं है; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। मुसाफ़िर (यात्री) पर अपने माल की ज़कात वाजिब है, क्योंकि वह अपने प्रतिनिधि के माध्यम से अपने माल के उपयोग पर सक्षम है; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। और इनमें से एक यह है कि माल उसकी बुनियादी ज़रूरतों से अधिक हो। अतः रहने के घरों, शरीर के कपड़ों, घरेलू उपयोग के सामान, सवारी के जानवरों, सेवा करने वाले गुलामों और उपयोग के हथियारों पर ज़कात नहीं है। इसी तरह उस अनाज पर ज़कात नहीं है जो परिवार के खाने में खर्च होगा। और सजावट के बर्तनों पर भी ज़कात नहीं है, बशर्ते वे सोने या चाँदी के न हों।

इसी तरह जवाहरात, मोती, याकूत, ज़ुमरुद (पन्ना) और मूंगा आदि पर, यदि वे व्यापार के लिए न हों, तो ज़कात नहीं है। और इसी तरह यदि खर्च करने के लिए पैसे (सिक्के) खरीदे, तो उन पर भी ज़कात नहीं है; यह 'ऐनी शर्ह हिदाया' में लिखा है। और वैज्ञानिक/शैक्षणिक पुस्तकों पर भी ज़कात नहीं है यदि वह विद्वान (अहले इल्म) में से है।

اس پر واجب ہوگی اور اس کے ادا کرنے کا فتویٰ دیا جائے گا اور اگر نہیں جانتا تھا تو زکوٰۃ اس پر واجب نہ ہوگی اور اس کے ادا کرنے کا فتویٰ نہ دیا جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر ذمی دارالاسلام میں مسلمان ہوا تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی خواہ وجوب زکوٰۃ کا مسئلہ اس کو معلوم ہو یا نہ معلوم ہو یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

اور منجملہ ان کے عقل اور بلوغ ہے پس لڑکے پر اور مجنون پر اگر تمام سال وہ رہے زکوٰۃ واجب نہیں ہے یہ جوہرۃ النیرۃ میں لکھا ہے اگر نصاب کے مالک ہونے کے بعد سال کے کسی حصہ میں اول میں یا اخیر میں بہت دنوں یا تھوڑے دنوں کو افاقہ ہو گیا تو زکوٰۃ لازم ہوگی یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے اور یہی ظاہر روایت ہے یہ کافی میں لکھا ہے صدر الاسلام ابوالیسر نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے یہ شرح نقایہ میں لکھا ہے اور جواہر لکلام کی تصنیف ہے یہ حکم جنون عرضی کا ہے جو بعد بلوغ کے ہوا ہو لیکن اصلی جنون جو مجنون بالغ ہوا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک افاقہ کے وقت سے ابتدائے سال کا اعتبار ہو گا یہ کافی میں لکھا ہے ایسی ہی لڑکا اگر بالغ ہو تو وقت بلوغ سے سال کے شروع ہونے کا اعتبار ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اور جس شخص کو بیہوشی ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہو گی اگرچہ کامل ایک سال تک بے ہوش رہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے مال کا نصاب ہوتا ہے اور جو نصاب سے کم ہو گا اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے کسی شخص نے دو سو درہم پر ایک سال تمام ہونے کے بعد پانچ درہم زکوٰۃ کے ایک فقیر کو دیے یا وکیل کو زکوٰۃ کے واسطے دیے پھر اس کے درہموں میں کوئی درہم کھوٹا نکلا تو وہ پانچ درہم زکوٰۃ نہ ہونگے کیونکہ نصاب میں کمی ہوگئی اگر فقیر کو دے چکا ہے تو اس سے واپس نہیں لے سکتا اور اگر وکیل نے ابھی ان کو

صرف نہیں کیا ہے تو واپس لے سکتا ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ پوری ملک ہو اور پوری ملک یہ ہے کہ ملک بھی ہو اور قبضہ بھی ہو اور اگر ملک ہو اور قبضہ نہ ہو جیسے کہ مہر قبضہ سے پہلے یا قبضہ ہو ملک نہ ہو جیسے کہ ملک مکاتب اور مقروض کی اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور مول لی ہوئی چیز قبضہ سے پہلے بعضوں نے کہا ہے نصاب نہیں ہوتی اور صحیح یہ ہے کہ وہ نصاب ہوتی ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے مالک پر اس غلام کی بابت زکوٰۃ واجب نہیں ہے جو اس نے تجارت کے واسطے مقرر کیا تھا اور پھر وہ بھاگ گیا یہ شرح مجمع میں لکھا ہے جو ابن مالک کی تصنیف ہے اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے ہزار درہم پر خلع کیا اور کئی برس تک اس پر قبضہ نہ پایا زکوٰۃ واجب نہیں ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے اور اگر مال رہن ہے اور مرتہن کے قبضہ میں ہے تو راہن پر اس کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے کہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور جس غلام کو تجارت کی اجازت ہے اگر اس پر اس قدر قرض ہے کہ اس کے کسب پر محیط ہے تو اس غلام کی بابت بالاتفاق کسی زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور اگر اس پر دین نہیں ہے تو کسب اس کا مالک کی ملک ہوگا اور جب سال تمام ہو گا تو مالک پر اس کی زکوٰۃ واجب ہوگی یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ چاہیے کہ اس کی کمائی لینے سے پہلے زکوٰۃ کا ادا کرنا لازم ہو اور صحیح یہ ہے کہ کمائی کے لینے سے پہلے زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے مسافر پر اپنے مال کی زکوٰۃ واجب ہے اس لئے کہ وہ بواسطہ نائب کے اپنے مال کے تصرف پر قادر ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ مال اس کا اصلی حاجتوں سے زائد ہو پس رہنے کے گھروں اور بدن کے کپڑوں پر اور گھر کے استعمال اسباب اور سواری کے جانوروں پر خدمت کے غلاموں اور استعمال کے ہتھیاروں پر زکوٰۃ نہیں ہے اور اس طرح اس

غلہ پر جو اہل وعیال کے کھانے میں صرف ہوگا زکوٰۃ نہیں ہے اور جو آرائش کے ظروف ہوں بشرطیکہ چاندی سونے نہ ہوں تو زکوٰۃ نہیں ہے

اس طرح جواہرات اور موتی اور یاقوت اور زمرد اور مرجان وغیرہ پر اگر تجارت کے لئے نہ ہوں تو زکوٰۃ نہیں ہے اور اس طرح اگر خرچ کرنے کے واسطے پیسے خریدے تو ان پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے یہ عینی شرح ہدایہ میں لکھا ہے اور علمی کتابوں پر اگر وہ اہل علم سے ہے

There is no Zakat on the tools of professionals, as stated in *Siraj al-Wahhaj*. This rule applies to tools that are used such that no trace of them remains in the object they are used upon. However, if a trace remains—for example, if a dyer buys safflower or saffron to dye people's clothes for a fee and a year passes—if it reaches the *Nisab* (minimum taxable amount), Zakat is obligatory. The same rule applies to all materials purchased for work where their trace remains in the finished product, such as tanning agents or oils for leather; if a year passes, Zakat is due on them. But if no trace remains after use, like soap or potash, there is no Zakat on them, as mentioned in *Kifayah*. Among the conditions [for Zakat] is that the wealth must be free from debt. Our scholars state that any debt claimable by humans prevents the obligation of Zakat, whether the debt is to individuals—such as a loan, the price of a purchased item, compensation for destroyed property, or blood money—and whether the debt is in the form of cash, measurable goods (*Kayli*)[1], weighable goods (*Wazni*)[2], clothing, animals, or payable as compensation for *Khula* (divorce initiated by the wife), or a settlement for intentional homicide to be paid immediately or over a period, or even a divine obligation like unpaid Zakat. Thus, if Zakat is owed on grazing livestock, according to our scholars' unanimous opinion, it prevents the obligation of Zakat on other wealth, whether that Zakat-debt is still attached to existing livestock or the *Nisab* has been lost. Regarding outstanding Zakat on gold, silver, and trade goods, there is a difference of opinion among our scholars; according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, the rule is the same as for grazing livestock. If the debt is land tax (*Kharaj*), it also prevents Zakat obligation up to the amount of the debt. This applies when the *Kharaj* is collected justly and the lunar year ends after the harvest. If the year ends before the harvest, it does not prevent Zakat. Taxes taken unjustly also do not prevent Zakat unless they are taken before the completion of the year. If grain is produced on *Ushri* land (tithe land) and the owner destroys it, a debt equivalent to it remains due from him. If this happens before the completion of a year on his silver (wealth) and then the year completes, Zakat is not obligatory, as recorded in *Tatar-Khania*. Similarly, deferred or immediate dower (*Mahr*) prevents Zakat because it is claimable, as stated in *Muhit al-Sarakhsi*. This is the correct view according to the manifest school of thought. Bazdawi mentioned in *Sharh al-Jami al-Kabir* that our elders said: if a man owes his wife a deferred dower and has no intention of paying it [immediately], it does not prevent Zakat because customarily it is not demanded [until divorce or death]; this view is considered better, as noted in *Jawahir al-Fatawa*.

Maintenance (*Nafaqah*) for wives does not prevent Zakat unless it has been formally decreed by a judge or agreed upon mutually. Without a judge's decree or mutual agreement, the obligation lapses. Similarly, maintenance for relatives prevents Zakat if a judge mandates its payment over a short period (e.g., less than a month). If the period is long, it is not considered a debt but rather lapses, as mentioned in *Bada'i*. All these rules apply if the debt existed before Zakat became obligatory. If the debt occurred after Zakat became due, Zakat is not waived, as stated in *al-Jawhara al-Nayyira*. Regarding debts incurred during the year, *al-Uyun* states that according to Imam Muhammad, they prevent Zakat, while according to Imam Abu Yusuf, they do not; this is recorded in *Muhit al-Sarakhsi*. If a person owns a slave for trade and on that slave...

---

[1] *Kayli*: Commodities like grain, which are fundamentally sold by volume (measure), even if sold by weight in countries other than Arabia. [2] *Wazni*: Gold and silver, which are fundamentally bought and sold by weight.

पेशेवरों के औजारों पर ज़कात नहीं है, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। यह नियम उन औजारों के लिए है जिनसे काम लिया जाता है और उनका असर उस चीज़ में बाकी नहीं रहता जिसमें उनका उपयोग किया गया है। लेकिन अगर उन चीज़ों का असर बाकी रहे, जैसे कि किसी रंगरेज ने कुसुम या जाफ़रान इस लिए खरीदा कि वह लोगों के कपड़े रंगे और एक साल गुज़र गया, तो यदि वह निसाब के बराबर है, तो उस पर ज़कात वाजिब होगी। यही नियम उन सभी चीज़ों पर लागू होता है जिन्हें ऐसे कार्यों के लिए खरीदा जाए जिनका असर उस वस्तु में बाकी रहे जिसमें उनका उपयोग हो, जैसे चमड़ा कमाने के लिए 'कस्स' (एक प्रकार का फल) और तेल खरीदना; यदि इन पर साल गुज़र जाए, तो ज़कात वाजिब होगी। लेकिन अगर उपयोग के बाद उसका असर बाकी न रहे, जैसे साबुन और उशनान (एक प्रकार का खार), तो उन पर ज़कात नहीं है, यह किफ़ाया में लिखा है। ज़कात की शर्तों में से एक यह है कि वह धन ऋण (क़र्ज़) से मुक्त हो। हमारे विद्वानों का कहना है कि जिस ऋण का दावा इंसानों की ओर से हो, वह ज़कात की अनिवार्यता में बाधक है, चाहे वह ऋण इंसानों का हो जैसे कि क़र्ज़, खरीदी हुई वस्तु की कीमत, नष्ट की हुई वस्तु का मुआवज़ा या ज़ख्मी करने का मुआवज़ा। वह ऋण चाहे नकद की श्रेणी का हो या मापी जाने वाली (कीली)[1] या तोली जाने वाली (वज़नी)[2] चीज़ों का हो, या कपड़े हों, या जानवर हों, या खुला (Khula) के बदले में देय हो, या जानबूझकर हत्या के बदले सुलह की राशि हो जो तुरंत देय हो या कुछ समय बाद देनी हो, या अल्लाह का फ़र्ज़ हो जैसे ज़कात का ऋण। अतः यदि चरने वाले जानवरों की ज़कात बकाया हो, तो हमारे साथियों (इमामों) के मत के अनुसार बिना किसी विवाद के वह ज़कात की अनिवार्यता में बाधक है, चाहे वह ज़कात माल में मौजूद हो या उसके ज़िम्मे हो और निसाब नष्ट हो चुका हो। सोने, चाँदी और व्यापारिक माल की बकाया ज़कात के बारे में हमारे विद्वानों में मतभेद है। इमाम अबू हनीफा और इमाम मुहम्मद के निकट वही नियम है जो चरने वाले जानवरों का है। यदि ऋण भूमि का कर (खराज) है, तो वह भी ऋण की सीमा तक ज़कात में बाधक है। यह नियम तब लागू होता है जब खराज न्यायोचित रूप से लिया जाता हो और फसल प्राप्त होने के बाद वर्ष पूरा होता हो। यदि फसल मिलने से पहले वर्ष पूरा हो जाए, तो वह ज़कात में बाधक नहीं है। और जो अन्यायपूर्ण तरीके से लिया जाता है, वह भी ज़कात में बाधक नहीं जब तक कि वर्ष पूरा होने से पहले न लिया जाए। यदि उशरी भूमि में अनाज पैदा हो और वह उसे नष्ट कर दे, तो उसके बराबर का ऋण उसके ज़िम्मे वाजिब होगा। यदि यह घटना चांदी (निसाब) पर साल पूरा होने से पहले हुई और फिर साल पूरा हुआ, तो

ज़कात वाजिब नहीं होगी, यह तातारखानिया में लिखा है। इसी तरह महर-ए-मुअज्जल (बाद में देय महर) या महर-ए-मुअज्जल (तुरंत देय महर) ज़कात में बाधक हैं क्योंकि उनकी मांग की जा सकती है, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है। आधिकारिक मत के अनुसार यही सही है। बज़दवी ने शरह जामे कबीर में उल्लेख किया है कि हमारे बुजुर्गों ने कहा है कि यदि किसी व्यक्ति पर उसकी पत्नी का महर-ए-मुअज्जल बकाया हो और वह उसे अदा करने का इरादा नहीं रखता हो, तो वह ज़कात में बाधक नहीं है क्योंकि आमतौर पर इसकी मांग नहीं की जाती; और यही विचार बेहतर है, यह जवाहिरुल फतावा में लिखा है।

पत्नियों का भरण-पोषण (नफ़क़ा), यदि काज़ी के आदेश या आपसी सहमति के बिना हो, तो ज़कात में बाधक नहीं है। काज़ी के आदेश या आपसी सहमति के बिना वह समाप्त (साक़ित) हो जाता है। इसी तरह रिश्तेदारों का नफ़क़ा, यदि काज़ी उसे थोड़े समय (जैसे एक महीने से कम) के लिए निर्धारित करे, तो वह ज़कात में बाधक है; लेकिन यदि अवधि लंबी हो, तो वह ऋण नहीं माना जाता बल्कि समाप्त हो जाता है, यह बदाए में लिखा है। ये सभी नियम उस स्थिति में हैं जब ऋण ज़कात वाजिब होने से पहले का हो। यदि ऋण ज़कात वाजिब होने के बाद हुआ, तो ज़कात माफ नहीं होगी, यह जौहरा अन-नय्यिरा में लिखा है। जो ऋण वर्ष के दौरान हो, उसके बारे में उयून में लिखा है कि इमाम मुहम्मद के निकट वह ज़कात में बाधक है, जबकि इमाम अबू यूसुफ के निकट बाधक नहीं है, यह मुहीत सरख्सी में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति के पास व्यापार के लिए गुलाम हो और उस पर...

---

[1] कीली (Kayli): अनाज की श्रेणी, जिसे पैमाने से मापकर बेचना मूल नियम है, भले ही अरब के अलावा अन्य देशों में इसे तोलकर बेचने का प्रचलन हो। [2] वज़नी (Wazni): सोना-चाँदी, जिसे तोलकर खरीदना-बेचना मूल नियम है।

اور پیشہ والوں کے آلات پر زکوۃ نہیں ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ یہ حکم ان آلات میں ہے جو آلات سے کام لیا جاتا ہے اور ان کا اثر اس چیز میں باقی نہیں رہتا جس میں ان سے کام لیا جاتا ہے اور اگر ان چیزوں میں اثر باقی رہے مثلاً رنگریز نے کسم یا زعفران اس واسطے خریدی کہ اجرت لے کر لوگوں کے کپڑے رنگے اور ایک سال گذرا تو اگر وہ بقدر نصاب ہے تو اس پر زکوۃ واجب ہو گی اور یہی حکم ہے ان سب چیزوں میں جن کو ایسے کام کرنے کے واسطے خریدے جس کا اثر اس چیز میں باقی رہے جس میں اس سے کام لیا جاتا ہے جیسے کہ کس اور تیل چمڑے کی دباغت کی واسطے خریدے اور اس پر سال گزرے تو اس پر زکوۃ واجب ہوگی۔ اور اگر اس چیز کا معمول میں اثر باقی نہ رہے جیسے کہ صابون اور اشنان تو اس پر زکوۃ نہیں ہے یہ کفایہ میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ وہ مال دین سے خالی ہو ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ جس دین کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہو وہ وجوب زکوۃ کا مانع ہے خواہ وہ دین بندوں کا ہو جیسے کہ قرض اور مول لی ہوئی چیز کی قیمت اور تلف کی ہوئی چیز میں یا زخمی کرنے کا عوض اور وہ قرض نقد کی قسم سے ہو یا کیلی[1] یا وزنی[2] چیزوں سے ہو یا کپڑے ہوں یا جانور ہو یا خلع کے عوض میں واجب ادا ہو یا عمد قتل کرنے کے عوض میں صلح ہوئی ہونی الحال دینا ہو یا کسی قدر مدت کے بعد دینا خواہ اللہ کا فرض ہو جیسے کہ دین زکوۃ پس اگر چرنے والے جانوروں کی زکوۃ باقی ہو تو وہ ہمارے اصحاب کے قول کے بموجب بلا خلاف وجوب زکوۃ کی مانع ہے خواہ وہ زکوۃ مال میں ہو مثلاً مال قائم ہو یا زکوۃ اس کے ذمہ ہو اور نصاب ہلاک ہو چکا ہو۔ اور چاندی سونے اور تجارت کے مال کی زکوۃ اگر باقی ہو تو اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہی حکم ہے جو چرنے والے جانوروں کا

حکم ہے اور اگر قرض زمین کا خراج ہو تو وہ بھی بقدر قرض وجوب زکوۃ کا مانع ہے اور یہ حکم اس وقت ہے کہ جب خراج موافق حق کے لیا جاتا ہو اور غلہ حاصل ہونے کے بعد سال تمام ہوتا ہے اور اگر غلہ حاصل ہونے سے پہلے سال تمام ہوتا ہے تو مانع زکوۃ نہیں اور جو بغیر حق لیا جاتا ہے تو بھی مانع زکوۃ نہیں جب تک کہ سال تمام ہونے سے پہلے نہ لیا جائے اگر عشری زمین میں غلہ پیدا ہوا اور اس کے وہ ہلاک کر دے تو اس کے مثل قرض اس کے ذمہ واجب ہوگا اور یہ امر درہموں پر سال کے تمام ہونے سے پہلے واقع ہوا پھر درہموں پر سال تمام ہوا تو اس پر زکوۃ واجب نہ ہو گی یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور اس طرح مہر موجل یا معجل مانع زکوۃ ہے اس لئے کہ اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور ظاہر مذہب کے بموجب یہی صحیح ہے بزدوی نے شرح جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اگر کسی شخص پر مہر موجل اپنی عورت کے ہوں اور ان کے ادا کرنے کا وہ ارادہ نہیں رکھتا تو وہ مانع زکوۃ نہیں اس لئے کہ عادت یوں ہے کہ اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا اور یہ قول بہتر ہے یہ جواہر الفتاوی میں لکھا ہے۔

بیویوں کے نفقے اگر قاضی کے مقرر کرنے یا آپس کی رضامندی سے دیں نہ ہو تو وجوب زکوۃ کے مانع نہیں اور اگر قاضی کا حکم یا آپس کی رضامندی نہ ہو تو ساقط ہو جاتے ہیں اور اس طرح رشتہ داروں کا نفقہ اگر قاضی ان کا ادا کرنا تھوڑی مدت میں مقرر کرے مثلاً مہینہ سے کم میں تو مانع وجوب زکوۃ ہے اور اگر مدت طویل ہو تو دین نہیں ہوتا بلکہ ساقط ہو جاتا ہے یہ بدائع میں لکھا ہے یہ سب حکم اس صورت میں ہے کہ دین اس کے ذمہ زکوۃ کے واجب ہونے سے پہلے ہو اور اگر دین زکوۃ کے واجب ہونے کے بعد ہوا تو زکوۃ ساقط نہ ہو گی یہ جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے اور جو دین کہ سال کے اندر ہو تو عیون میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک وجوب زکوۃ کا

مانع ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مانع نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے کسی شخص کے پاس تجارت کے لئے غلام ہے اور غلام پر

---

[1] کیلی جنس غلہ ہے چونکہ پیمانہ سے ناپ کر فروخت کرنا اصل ہے تو وہ کیلی ہے کہلائے گا اگر چہ اس کا فروخت کرنا وزن سے عرب کے سوا دوسرے ملکوں میں مروی ہے ۱۲ [2] سونا چاندی وزنی ہے کہ وزن سے اس کی خرید و فروخت کرنا اصل ہے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) [420] The Book of Zakat

Zakat is not obligatory on a slave to the extent of the debt. If a person owes a thousand dirhams to another person and a third person becomes a guarantor (dhamin) for the debtor, either with his permission or without it, and both the original debtor and the guarantor possess a thousand dirhams each, and a year passes over their wealth, Zakat will not be obligatory on either of them. If someone usurps (ghasb) a thousand dirhams from another person, and then a second person usurps them from the first usurper and destroys them, and both usurpers possess a thousand dirhams each and a year passes, then Zakat on the thousand dirhams will be obligatory on the first usurper and not on the second, as stated in Fatawa Qazi Khan. If a person has a thousand dirhams and also owes a thousand dirhams as debt, and he owns a house and servants that are not for trade, and their total value is ten thousand dirhams, then Zakat is not due on him. This is because the debt will be allocated toward the thousand dirhams in his possession which are beyond his basic needs and are transferable and disposable. The house and servants are items of basic necessity; therefore, the debt will not be allocated toward them. It is not prohibited for a person who owns a house and servants to receive charity (Sadaqah/ Zakat), because these items do not alleviate his needs but rather increase them. This is the meaning of the statement by Hasan Basri (may Allah have mercy on him) when he said that it was lawful for someone owning ten thousand dirhams to receive Sadaqah. When asked how this was possible, he replied that the person might own houses, servants, and weapons whose sale is prohibited. From this, our scholars (masha'ikh) have stated that if a jurist (faqih) owns books whose value is immense, it is lawful for him to receive Sadaqah. However, if he owns items beyond his basic needs valued at two hundred dirhams, then receiving Sadaqah is not lawful for him. This is recorded in Sharh al-Mabsut, authored by Imam Sarakhsi. If there are two copies of a book, and some say three copies, they are considered beyond basic necessity, and the first opinion is preferred; this is stated in Fath al-Qadir. When a debt is discharged, for example, if the creditor forgives the debtor's debt, then the calculation for the start of the year begins from the moment the debt was discharged. According to Imam Muhammad (may Allah have mercy on him), Zakat becomes obligatory after the completion of the first year; this is recorded in Fath al-Qadir and Al-Kafi. Debts that are not claimed by people, such as obligatory vows (nadhr) made to Allah, expiations (kaffarah), Sadaqah al-Fitr, and the obligation of Hajj, do not prevent Zakat; this is written in Al-Muhit al-Sarakhsi. Guarantees

regarding picked-up items (luqta) do not prevent Zakat. A guarantee against a defect in property before a rightful claimant appears does not prevent Zakat; this is mentioned in Tatar-Khaniya. Jurists have stated that if a person guarantees the continued possession of a sold item and then a claimant appears, if the right is established within the year, it prevents Zakat; otherwise, it does not. This is mentioned in Al-Badai'. If someone has multiple types of niṣāb (threshold for wealth), such as dirhams, dinars, trade goods, and grazing livestock, and he also has a debt, the debt is first allocated towards dirhams and dinars. If the debt exceeds these, it is allocated towards trade goods, and if it still exceeds, it is allocated towards grazing livestock. If the grazing livestock are of different types, the debt is allocated towards the type with the lesser Zakat. If they are all equal in Zakat, he may allocate it as he wishes; this is in Al-Tabyin. This rule applies when a tax collector (musaddiq) appointed by the ruler is present. If he is not present, the owner has the choice to allocate the debt towards grazing livestock and pay Zakat on the dirhams, because both are equal in the owner's right. However, they are not equal in the collector's right, as the collector only has the right to take Zakat from grazing livestock, not from dirhams. Therefore, he (the collector) allocates the debt towards the dirhams and takes Zakat from the livestock; this is recorded in Sharh al-Mabsut, authored by Imam Sarakhsi.

ऋण की मात्रा के बराबर ज़कात अनिवार्य नहीं है। यदि किसी व्यक्ति का दूसरे व्यक्ति पर एक हज़ार दिरहम ऋण है और तीसरा व्यक्ति ऋणी के आदेश से या बिना आदेश के उसका ज़मानती (गारंटर) बन गया है, और मूल ऋणी तथा ज़मानती दोनों के पास एक-एक हज़ार दिरहम हैं और उन दोनों के माल पर एक वर्ष बीत रहा है, तो उन दोनों में से किसी पर ज़कात अनिवार्य नहीं होगी। यदि किसी व्यक्ति ने किसी के एक हज़ार दिरहम छीन लिए (ग़सब किए), फिर किसी दूसरे व्यक्ति ने उन्हें उस छीनने वाले से छीनकर नष्ट कर दिया, और उन दोनों छीनने वालों के पास एक-एक हज़ार दिरहम हैं और उन पर वर्ष बीत गया, तो पहले छीनने वाले पर उसके एक हज़ार दिरहम की ज़कात अनिवार्य होगी, दूसरे पर नहीं होगी, जैसा कि फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति के पास एक हज़ार दिरहम हैं और उस पर एक हज़ार ही दिरहम ऋण भी है, और उसके पास रहने का घर और सेवक हैं जो व्यापार के लिए नहीं हैं, और उन सब का मूल्य दस हज़ार दिरहम है, तो उस पर ज़कात नहीं है। इसका कारण यह है कि ऋण उन एक हज़ार दिरहम की ओर माना जाएगा जो उसके अधिकार में हैं और उसकी आवश्यकता से अधिक हैं तथा जिन्हें स्थानांतरित और उपयोग किया जा सकता है। घर और सेवक उसकी आवश्यकता की वस्तुएं हैं, इसलिए ऋण उनकी ओर नहीं माना जाएगा। जिस व्यक्ति के पास घर और सेवक हों, उसके लिए सदक़ा (ज़कात) लेना हराम नहीं है, क्योंकि ये चीज़ें उसकी आवश्यकता को दूर नहीं करतीं बल्कि बढ़ा देती हैं। हसन बसरी (رحمة الله عليه) के कथन का यही अर्थ है जिसमें उन्होंने कहा था कि दस हज़ार दिरहम के मालिक पर सदक़ा लेना जायज़ था। जब उनसे पूछा गया कि यह कैसे संभव है, तो उन्होंने उत्तर दिया कि किसी व्यक्ति के पास घर हों, सेवक हों और हथियार हों जिनका बेचना वर्जित हो। यहीं से हमारे उलेमा ने कहा है कि यदि कोई फ़कीह (विद्वान) इतनी पुस्तकों का स्वामी हो जिसका मूल्य बहुत अधिक हो, तो उसके लिए सदक़ा लेना जायज़ है, लेकिन यदि वह आवश्यकता से अधिक दो सौ दिरहम मूल्य की वस्तुओं का स्वामी हो, तो उसके लिए सदक़ा लेना जायज़ नहीं है। यह शरह मबसूत में लिखा है जो इमाम सरख़सी की रचना है। यदि किसी पुस्तक की दो प्रतियाँ हों, और कुछ ने कहा है कि तीन प्रतियाँ हों, तो वे आवश्यकता से अधिक हैं, और पहला कथन ही मान्य है, यह फ़तह-उल-क़दीर में लिखा है। और जब ऋण समाप्त हो गया, उदाहरण के लिए ऋणदाता ने ऋणी का ऋण माफ़ कर दिया, तो जिस समय से ऋण समाप्त हुआ है, उसी समय से वर्ष की गणना शुरू होगी और इमाम मुहम्मद (رحمة الله عليه) के अनुसार पहला वर्ष पूरा होने के बाद ज़कात अनिवार्य होगी, यह फ़तह-उल-

क़दीर और अल-काफ़ी में लिखा है। जिन ऋणों की मांग मनुष्यों की ओर से नहीं है, जैसे कि अल्लाह तआला की अनिवार्य मन्नतें, कफ़्फ़ारे, सदक़ा-ए-फ़ित्र और हज की अनिवार्यता, वे ज़कात में बाधक नहीं हैं, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। लुक़ता (पड़ी हुई वस्तु) उठाने की ज़मानत ज़कात में बाधक नहीं है। किसी चीज़ के बाहर न निकलने की ज़मानत, उसके हक़दार के आने से पहले ज़कात में बाधक नहीं है, यह तातारख़ानिया में लिखा है। फ़ुक़हा (कानूनविदों) ने कहा है कि यदि कोई व्यक्ति बेची गई चीज़ पर अधिकार बने रहने का ज़मानती हो और फिर उसका कोई हक़दार सामने आए, तो यदि वर्ष के भीतर उसे हक़ मिल गया तो यह ज़कात में बाधक है, और यदि वर्ष के बाद हुआ तो बाधक नहीं है, यह बदाइअ में लिखा है। यदि किसी के पास कई निसाब (संपत्ति की सीमा) हों, जैसे दिरहम, दीनार, व्यापारिक माल और चरने वाले पशु हों, और उस पर ऋण भी हो, तो सबसे पहले ऋण दिरहम और दीनार की ओर गिना जाएगा। यदि ऋण इन दोनों से अधिक हो, तो व्यापारिक माल की ओर गिना जाएगा, और यदि उससे भी अधिक हो, तो चरने वाले पशुओं की ओर गिना जाएगा। यदि चरने वाले पशु विभिन्न प्रजातियों के हों, तो उस प्रजाति की ओर गिना जाएगा जिसकी ज़कात कम है, और यदि सब ज़कात में समान हों, तो जिस ओर चाहे गिना जाए, यह तब्यीन में लिखा है। यह नियम तब है जब मुसद्दिक़ यानी सरकारी कर वसूलने वाला उपस्थित हो, और यदि वह उपस्थित न हो, तो माल के स्वामी को अधिकार है कि यदि वह चाहे तो ऋण को चरने वाले पशुओं की ओर माने और दिरहमों की ज़कात दे, क्योंकि स्वामी के अधिकार में दोनों समान हैं, लेकिन मुसद्दिक़ के अधिकार में समान नहीं हैं, क्योंकि मुसद्दिक़ को केवल चरने वाले पशुओं से ज़कात लेने का अधिकार है, दिरहमों से नहीं। इसलिए वह ऋण को दिरहमों की ओर मानता है और चरने वाले पशुओं से ज़कात लेता है, यह शरह मबसूत में लिखा है जो इमाम सरख़सी की रचना है।

قرض ہے تو بمقد ار قرض غلام زکوٰۃ واجب نہیں کسی شخص کے دوسرے شخص پر ہزار درہم قرض ہیں اور تیسرا شخص مقروض کے حکم سے یا بغیر حکم اس کا ضامن ہوا ہے اور اصل مقروض اور ضامن کے پاس ہزار ہزار درہم ہیں اور ان دونوں کے مال پر ایک سال گذر رہا ہو ان دونوں میں سے کسی پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اگر کسی شخص نے ہزار درہم کسی کے غصب کئے پھر دوسرے شخص نے ان کو غاصب سے غصب کر کے ہلاک کر دیا اور ان دونوں غاصبوں کے پاس ہزار ہزار درہم ہیں اور ان پر سال گذرا تو پہلے غاصب پر اس کے ہزار درہم کی زکوٰۃ واجب ہوگی دوسرے پر نہ ہوگی کہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ کسی شخص کے پاس ہزار درہم ہیں اور ہزار ہی درہم اس پر قرض بھی ہے اور اس کے پاس مکان ہے اور خادم ہیں جو تجارت کے لئے نہیں اور سب کی قیمت دس ہزار درہم ہے تو اس پر زکوٰۃ نہیں اس واسطے کہ قرض ان ہزار درہم کی طرف مصروف ہو گا جو اس کے قبضہ میں ہیں اور اس کی حاجت سے زائد ہیں اور قابلِ نقل اور تصرف کے ہیں اور گھر اور خادم اس کی حاجت کی چیزیں ہیں اس لئے قرض ان کی طرف مصروف نہ ہو گا جو شخص مکان اور خادموں کا مالک ہو اس پر صدقہ لینا حرام نہیں ہے اس لئے کہ یہ چیزیں اس کی حاجت کو دفع نہیں کرتیں بڑھا دیتی ہیں اور حسن بصریؒ کے قول کے یہی معنی ہیں جو انہوں نے کہا ہے کہ دس ہزار درہم کے مالک پر صدقہ لینا حلال ہوتا تھا جب ان سے پوچھا گیا کہ یہ کس طرح ہو سکتا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ کسی شخص کے پاس گھر ہوں اور خادم ہوں اور ہتھیار ہوں اور انکے بیچنے کی ممانعت ہو اور یہیں سے ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کوئی فقیہ اس قدر کتابوں کا مالک ہو جس کی قیمت مالِ عظیم ہو اور اس کو صدقہ لینا حلال ہے لیکن اگر حاجت سے زیادہ دو سو درہم کی مالیت کی

چیزوں کا مالک ہو تو اس کو صدقہ لینا حلال نہیں یہ شرح مبسوط میں لکھا ہے جو امام سرخسی کی تصنیف ہے اور اگر کسی کتاب کے دو نسخے ہوں اور بعضوں نے کہا ہے کہ تین نسخے ہوں تو حاجت سے زیادہ ہیں اور مختار پہلا قول ہے یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور جب دیں ساقط ہو گیا مثلاً قرض خواہ نے مقروض کو دین معاف کر دیا تو جس وقت سے دین ساقط ہوا ہے اسی وقت سے سال کے شروع ہونے کا حساب ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلے سال تمام ہونے کے بعد زکوٰۃ واجب ہوگی یہ فتح القدیر میں لکھا ہے اور یہی کافی میں لکھا ہے اور جن قرضوں کا مطالبہ بندوں کی طرف سے نہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کی فرض نذروں اور کفاروں کے اور صدقہ فطر اور وجوب حج وہ مانع زکوٰۃ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور لقطہ یعنی پڑی ہوئی چیز اٹھانے کی ضمانت مانع زکوٰۃ نہیں۔ کسی شخص کے قبضہ میں کسی چیز کے نہ نکلنے کی ضمانت اس پر حقدار پیدا ہونے سے پہلے مانع زکوٰۃ نہیں یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے فقہا نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص بکی ہوئی چیز پر قبضہ باقی رہنے کا ضامن ہو اور پھر کوئی اس کا حقدار پیدا ہوا تو اگر سال کے اندر اسکو حق مل گیا تو مانع زکوٰۃ ہے ۔ اور اگر سال کے بعد ہوا تو مانع زکوٰۃ نہیں یہ بدائع میں لکھا ہے۔ اگر کسی کی پاس بہت سے نصابیں مثلاً اس کے پاس درہم ہوں اور دینار ہوں اور تجارت کا مال ہو اور چرنے والے جانور ہوں اور اس پر قرض بھی ہو تو اول درہم و دینار کی طرف کو قرض مصروف ہو گا اور اگر ان دونوں سے قرض فاضل ہو تو تجارت کے مال کی طرف مصروف ہو گا اور اگر اس سے بھی فاضل ہوا تو چرنے والے جانوروں کی طرف مصروف ہو گا اور اگر چرنے والے جانور مختلف جنسوں کے ہوں تو اس جنس کی طرف مصروف ہو گا جس کی زکوٰۃ کم ہے اور اگر سب زکوٰۃ میں برابر ہوں تو جس طرف چاہے مصروف کرے یہ تبیین میں لکھا ہے حکم اس وقت ہے کہ اگر مصدق یعنی حاکم کی طرف سے صدقوں کا وصول کرنے والا حاضر ہو اور اگر وہ حاضر نہ ہو تو مال کے مالک کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو قرض کو

چرنے والے جانوروں کی طرف مصروف کرے اور درہموں کی زکوٰۃ دے اس واسطے کہ مالک کے حق میں دونوں برابر ہیں مصدق کے حق میں برابر نہیں اس لئے کہ مصدق کو یہی اختیار ہے کہ چرنے والے جانوروں سے زکوٰۃ لے درہموں سے نہ لے اس واسطے وہ دیں درہموں کی طرف مصروف کرتا ہے اور چرنے والے جانوروں سے زکوٰۃ لیتا ہے یہ شرح مبسوط میں لکھا ہے جو امام سرخسی کی تصنیف ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) (421) Kitab al-Zakat

If a person possesses two hundred dirhams and a servant for service, and he marries at a dower (mahr) equivalent to that servant and borrows some wheat for his necessity, and all these things remain with him for a year, then Zakat will not be obligatory (wajib). This is because the debt will be applied toward the cash and free assets. Zufr stated that Zakat would be obligatory because the debt would be applied toward the genus; this is written in *Al-Kafi*. Among the conditions is that the *Nisab* (minimum zakatable wealth) must be productive (increasing), whether literally productive, such as through breeding or trade, or constructively (hukmiyan)^1 not literally productive but considered so in ruling, such that he is capable of increasing it, meaning the wealth is in his possession or that of his deputy. Each of these is of two types: *Khalqi* (natural/innate) and *Fi'li* (active/acquired). This is written in *Al-Tabyin*. *Khalqi* refers to gold and silver because their essence is not suitable for direct benefit or for satisfying primary needs [other than through exchange]; Zakat is obligatory on them whether one intends to trade with them, keep them, or spend them. Others besides these are *Fi'li*, and in them, increase is considered based on the intention of trade or grazing livestock. An intention of trade or grazing is not valid unless it is coupled with the act of trading or grazing. The intention for trade is sometimes explicit (*sarih*) and sometimes implied (*dalalatan*). Explicit is when one intends the contract of trade for trading purposes, whether the contract is one of sale and purchase or hire (*ijarah*), and it is the same whether the price is fixed in cash or in goods (*asbab*). Implied is when one purchases specific goods with trading assets or rents out a house intended for trade in exchange for goods; thus, these specific goods and assets become for trade even if he does not form a specific intention. However, it is mentioned in *Al-Badai'* that there is a difference of opinion regarding assets taken in exchange for profits of trading goods. In the original *Kitab al-Zakat*, it is mentioned that even if he does not intend trade, it is for trade, while from *Al-Jami'* it is understood that it depends on the intention. Thus, there are two reports on this issue; the scholars of Balkh used to authenticate the report of *Al-Jami'*. If one becomes the owner of something through a contract that does not involve exchange, such as a gift (*hibah*), bequest (*wasiyyah*), or charity (*sadqah*), or through a contract involving exchange but not of wealth, such as dower (*mahr*)^2, the compensation for *khul'*, settlement (*sulh*) for intentional murder, or the compensation for manumission, then the intention for trade is not valid in these cases. This is the more correct view, as written in *Bahr al-Ra'iq*. If one inherits something and intends it for trade, it will not

be considered a trade asset based on that intention alone, as written in *Al-Tabyin*. If, after the death of the legator, one inherits grazing livestock or trading goods and the heirs intend them for trade or grazing, then Zakat becomes obligatory upon them; some have said it is not obligatory, as written in *Muhit al-Sarkhasi*. If a person purchases a female slave for trade and then intends to keep her for service, the Zakat obligation on her ceases, as written in *Al-Zahedi*. For wealth to be considered productive, it is a condition that it be in his possession or that of his deputy; if he is not capable of increasing it—for example, if it is not in his possession—then Zakat is not obligatory, such as *Zimar* wealth, as written in *Al-Tabyin*. *Zimar* wealth refers to that whose original ownership remains with him but has left his possession in such a way that there is generally no hope of its return, as written in *Al-Muhit*. Among *Zimar* wealth is a debt which the debtor has denied.

Furthermore, there is usurped (*ghasb*) wealth; provided there are witnesses for both, Zakat will be obligatory. However, if someone usurps grazing livestock, then even if the usurper confesses to the usurpation, Zakat is not obligatory upon the owner. Among *Zimar* wealth is wealth that has been lost, or has fled^3, or was taken as a fine (*dand*), or fell into a river, or was buried in the wilderness and its location forgotten. If it was buried in a secure place, even if...

---

1. Meaning increasing, i.e., it corresponds to every occurrence, for example, gold and silver present in possession, then one can increase it through trade even if buried in the ground due to greed. 12
2. Dower (Mahr) because it is the compensation for the marital relationship, not for wealth; understand others similarly. 12
3. Fled, meaning for example if a slave fled. 12

यदि किसी व्यक्ति के पास दो सौ दिरहम हों और सेवा के लिए एक दास हो, और वह उस दास के मह्र के समान निकाह करे और अपनी आवश्यकता के लिए कुछ गेहूँ ऋण ले, और वह सब चीज़ें उसके पास एक वर्ष तक रहें, तो ज़कात अनिवार्य (वाजिब) नहीं होगी क्योंकि ऋण नकद और अतिरिक्त धन की ओर लगाया जाएगा। और ज़ुफ़र ने कहा है कि ज़कात अनिवार्य होगी क्योंकि ऋण वस्तु (जिन्स) की ओर लगाया जाएगा, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और इनमें से एक शर्त यह है कि निसाब (ज़कात के योग्य धन) बढ़ने वाला हो, चाहे वास्तव में (हक़ीक़तन) बढ़ने वाला हो जैसे प्रजनन या व्यापार से, या नियमानुसार (हुकमियन)^1 बढ़ने वाला न हो लेकिन बढ़ने वाले के हुक्म में हो, इस तरह कि वह उसे बढ़ाने में सक्षम हो, यानी वह धन उसके या उसके प्रतिनिधि के अधिकार में हो। और इनमें से प्रत्येक की दो किस्में हैं: एक 'खल्की' (प्राकृतिक) और दूसरी 'फेली' (व्यावहारिक)। यह 'तब्ईन' में लिखा है। खल्की सोना और चाँदी है क्योंकि उनकी मूल प्रकृति लाभ पहुँचाने और मूल आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए नहीं है, इनमें ज़कात अनिवार्य होगी चाहे व्यापार की नीयत करे या न करे या खर्च की नीयत करे। और इन दोनों के अलावा जो हैं वे 'फेली' हैं और उनमें व्यापार या पशुओं को चराने की नीयत से वृद्धि मान्य है। और व्यापार व चराने की नीयत तब तक मान्य नहीं है जब तक कि वह व्यापार व चराने के कार्य से जुड़ी न हो। और व्यापार की नीयत कभी स्पष्ट (सरीह) होती है और कभी संकेतित (दलालतन) होती है। स्पष्ट यह है कि व्यापार के अनुबंध की नीयत करे और व्यापारिक माल के लिए हो, चाहे अनुबंध क्रय-विक्रय का हो या किराये (इजारा) का, और यह बराबर है कि उसका मूल्य नकद तय हो या कुछ सामान (अस्बाब) तय हो। और संकेतित यह है कि व्यापार के सामान से कोई वस्तु मोल ले या जो घर व्यापार के लिए है उसे किसी सामान के बदले किराये पर दे दे, तो यह वस्तु और सामान व्यापार के लिए हो जाएगा चाहे वह नीयत न करे। लेकिन 'बद़ाए' में उल्लेख है कि व्यापारिक माल के लाभ के बदले में जो माल लेते हैं उसमें मतभेद है। मूल 'किताब-उल-ज़कात' में उल्लेख है कि यदि व्यापार की नीयत न करे तो भी वह व्यापार के लिए है, और 'जामे' से पता चलता है कि यह नीयत पर निर्भर है। अतः इस मसले में दो विवरण हैं, बल्ख़ के उलेमा 'जामे' के विवरण को सही मानते थे। और यदि किसी चीज़ का स्वामी ऐसे अनुबंध से हुआ जिसमें विनिमय (मुबादला) नहीं है जैसे उपहार (हिबा), वसीयत और दान (सदक़ा), या ऐसे अनुबंध से स्वामी हुआ जिसमें विनिमय तो है पर माल का विनिमय नहीं है जैसे मह्र^2, खुला का मुआवज़ा, जानबूझकर हत्या (क़त्ल-ए-अमद) का समझौता (सुलह) और आज़ाद करने का मुआवज़ा, तो इनमें

व्यापार की नीयत सही नहीं है, यही अधिक सही है, यह 'बहर-उर-रैक' में लिखा है। और यदि किसी चीज़ का उत्तराधिकारी हुआ और उसमें व्यापार की नीयत कर ली तो वह व्यापार के लिए विनिमय नहीं होगी, यह 'तब्ईन' में लिखा है। और यदि पूर्वज की मृत्यु के बाद चराने वाले पशुओं या व्यापारिक माल का उत्तराधिकारी हुआ और उत्तराधिकारियों ने व्यापार या पशुओं को चराने की नीयत कर ली, तो उन पर ज़कात अनिवार्य होगी, और कुछ ने कहा कि अनिवार्य नहीं होगी, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति ने व्यापार के लिए एक दासी ली फिर उसे सेवा में रखने की नीयत कर ली तो उससे ज़कात हट जाएगी, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। और माल के बढ़ने वाले होने में शर्त यह है कि वह उसके या उसके प्रतिनिधि के अधिकार में हो, और यदि वह उसे बढ़ाने में सक्षम नहीं है, उदाहरण के लिए वह अधिकार में नहीं है, तो ज़कात अनिवार्य नहीं होगी जैसे 'ज़िमार' का माल, यह 'तब्ईन' में लिखा है। और ज़िमार उस माल को कहते हैं जिसकी मूल मिल्कियत तो शेष हो लेकिन वह अधिकार से ऐसे निकल गया हो कि प्रायः उसके वापस मिलने की आशा न हो, यह 'मुहीत' में लिखा है। और ज़िमार माल में वह ऋण भी शामिल है जिससे ऋणी ने इनकार कर दिया हो।

इसके अतिरिक्त छीना हुआ (ग़सब) माल है, बशर्ते कि उन दोनों पर गवाह हों तो ज़कात अनिवार्य होगी, लेकिन यदि कोई चराने वाले पशुओं को छीन ले तो चाहे छीनने वाला स्वीकार करता हो, तब भी उनके मालिक पर ज़कात अनिवार्य न होगी। और ज़िमार माल में वह माल भी है जो खो गया हो या भाग गया^3 हो, या दंड (डांड) में ले लिया गया हो, या दरिया में गिर गया हो, या जंगल में गाड़ दिया गया हो और उसका स्थान भूल गया हो। और यदि किसी सुरक्षित स्थान में गाड़ा गया हो, यद्यपि...

---

1. यानी बढ़ने वाला, यानी वह हर स्थिति के प्रति उत्तरदायी हो, जैसे सोना-चाँदी अधिकार में है तो उसे व्यापार से बढ़ा सकता है, चाहे लोभ के कारण ज़मीन में दबा दे। 12
2. मह्ह क्योंकि निकाह के संबंध का मुआवज़ा है न कि माल का, इसी तरह अन्यों को समझें। 12
3. भाग गया यानी जैसे दास भाग गया। 12

کسی شخص کے پاس دو سو درہم ہوں اور خدمت کا غلام ہو اور وہ اس غلام کے مثل مہر پر نکاح کرے اور کچھ گیہوں اپنی حاجت کے واسطے قرض لے اور وہ سب چیزیں اس کے پاس ایک سال تک باقی رہیں تو زکوۃ واجب نہ ہو گی اس لئے کہ دین نقد اور مال فارغ کی طرف مصروف ہو گا اور زفر نے کہا ہے کہ زکوۃ واجب ہو گی اس لئے کہ دین جنس کی طرف مصروف ہو گا یہ کافی میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ نصاب بڑھنے والا ہو خواہ حقیقتاً بڑھنے والا ہو مثلاً توالد و تناسل سے یا تجارت سے یا حکمیۃً ۱۸ بڑھنے والا نہ ہو لیکن بڑھنے والے حکم میں ہے اس طرح کہ اس کے بڑھانے پر قادر ہے بایں طور کہ مال اس کے یا اس کے نائب کے قبضہ میں ہے اور ہر ایک ان میں سے دو قسم ہے ایک خلقی دوسری فعلی یہ تبیین میں لکھا ہے خلقی سونا اور چاندی ہے اس لئے کہ ان کی ذات فائدہ پہنچانے اور اصلی حاجتوں کے دفع کرنے کے لائق نہیں ہے ان میں زکوۃ واجب ہو گی خواہ تجارت کی نیت کرے یا نہ کرے یا خرچ کی نیت کرے اور ان دونوں کے سوا جو ہیں وہ فعلی ہیں اور ان میں تجارت کی یا جانوروں کے چرانے کی نیت سے بڑھنا معتبر ہے اور نیت تجارت و چرانی کی جب تک فعل تجارت و چرانی سے متصل نہ ہو معتبر نہیں ہے اور نیت تجارت کی کبھی تو صریح ہوتی ہے اور کبھی دلالتہً ہوتی ہے صریح یہ ہے کہ تجارت کے معاملہ کی نیت کرے اور مالِ تجارت کے واسطے ہو خواہ معاملہ خرید و فروخت کا ہو یا اجارہ کا ہو اور برابر ہے کہ اس کے دام نقد ٹھہرے یا کچھ اسبابِ ٹھہرے اور دلالتہً یہ ہے کہ تجارت کے اسباب سے کوئی مالِ عین مول لے یا جو گھر تجارت کے واسطے ہے اس کو کسی اسباب کے عوض میں کرایہ پر دیدے پس یہ مالِ عین و اسبابِ مذکور تجارت کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ وہ نیت نہ کرے لیکن بدائع میں مذکور ہے کہ تجارتی مال کے منافع کے بدلے میں جو

مال لیتے ہیں اس میں اختلاف ہے اصل کی کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے کہ اگر تجارت کی نیت نہ کرے تو بھی وہ تجارت کے لئے ہے اور جامع سے پایا جاتا ہے کہ نیت پر موقوف ہے پس اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں مشائخ بلخ جامع کی روایت کی تصحیح کرتے تھے اور کسی چیز کا ایسے عقد سے مالک ہوا جس میں مبادلہ نہیں ہے جیسے کہ ہبہ اور وصیت اور صدقہ یا ایسے عقد سے مالک ہوا کہ جس میں مبادلہ ہے مگر مال کا مبادلہ نہیں جیسے کہ مہر ۲۸ اور خلع کا عوض اور قتل عمد سے صلح اور آزاد کرنے کا عوض اس میں تجارت کی نیت صحیح نہیں ہے یہی اصح ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر کسی چیز کا وارث ہوا اور اس میں تجارت کی نیت کر لی تو وہ تجارت کے واسطے عوض نہ ہو گی یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر مورث کے مرنے کے بعد چرنے والے جانوروں یا تجارت کے مال کا وارث ہوا اور وارثوں نے تجارت کی یا جانوروں کو چرانے کی نیت کر لی تو ان پر زکوۃ واجب ہو گی اور بعض نے کہا کہ واجب نہ ہو گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر کسی شخص نے تجارت کے واسطے ایک باندی لی پھر اس کو خدمت میں رکھنے کی نیت کر لی تو زکوۃ اس سے جاتی رہے گی یہ زاہدی میں لکھا ہے اور مال کے بڑھنے والے ہونے میں شرط یہ ہے کہ اس کے یا اس کے نائب کے قبضہ میں ہو اور اگر اس کے بڑھانے پر قادر نہیں ہے مثلاً قبضہ میں نہیں تو زکوۃ واجب نہ ہو گی جیسے ضمار کا مال یہ تبیین میں لکھا ہے اور ضمار اس مال کو کہتے ہیں کہ اصل اس کی ملک میں باقی ہو لیکن اس کے قبضہ سے ایسا نکل گیا ہو کہ غالباً اس کے لوٹنے کی امید نہ ہو یہ محیط میں لکھا ہے اور منجملہ مالِ ضمار کے وہ قرض ہے جس کا مقروض نے انکار کر دیا ہے۔

نیز غصب کا مال ہے بشرطیکہ ان دونوں پر گواہ ہوں تو زکوۃ واجب ہو گی لیکن چرنے والے جانوروں کو اگر کوئی غصب کرے تو اگرچہ غاصب غصب کا اقرار کرتا ہو تب بھی ان کے مالک پر زکوۃ واجب نہ ہو گی اور منجملہ مالِ ضمار کے وہ مال ہے جو گم ہو گیا ہو یا بھاگ گیا ۳۸ ہو

یا ڈانڈ میں لے لیا ہو یا دریا میں گر گیا ہو یا جنگل میں دفن ہو اور اس کا موقع بھول گیا ہو اور اگر کسی محفوظ جگہ میں دفن ہو اگرچہ

---

۱ یعنی بڑھنے والا یعنی وہ ہر حادث کے مقابل ہو مثلاً سونا چاندی قبضہ میں موجود ہے تو اُس کو تجارت سے بڑھا سکتا ہے اگرچہ حرص سے زمین میں دفن کرے ۱۲ ۲ مہر کیونکہ وضعِ بضع کا عوض ہے نہ مال کا اسی طرح دوسروں کو سمجھو ۱۲ ۳ بھاگ گیا یعنی جیسے غلام بھاگ گیا ۱۲

Fatawa 'Alamgiri, Volume 1 (322), Book of Zakat

If wealth is in someone else's house and the owner has forgotten about it, it is not considered among "Mal-e-Zimar" (lost or inaccessible property); this is mentioned in *Bahr-ur-Raiq*. If it is buried in one's own land or vineyard, some scholars say Zakat is mandatory because one can dig up all of their land. Others contend that it is not mandatory because digging up the entire land is difficult, unlike in a house or courtyard; even if the courtyard is very large, that buried wealth will not constitute Nisab (the minimum amount for Zakat).

If a debt is owed to someone but the debtor denies it and there are witnesses, or if the debtor denies a debt for which there are no witnesses but then after several years admits it (e.g., confesses before people), Zakat is not due for those past years; this is stated in *At-Tabyin*. However, if the judge (Qadi) was aware of the debt, Zakat for the past days is mandatory. For an acknowledged debt, Zakat is due in every situation, whether the debtor is wealthy, in hardship, or bankrupt; this is written in *Al-Kafi*. If the debt was owed by a person declared bankrupt by a judge and the debt is recovered after several years, according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), Zakat for the past years is mandatory for that person; this is recorded in *Jami' al-Saghir*, authored by Qadi Khan.

If the debtor acknowledges the debt privately but denies it publicly, it will not be counted towards Nisab. If the debtor initially acknowledged but denied it when brought before a judge, and then the claimant provided witnesses and some time passed in verifying the witnesses, and they were proven upright, then Zakat is waived from the day the dispute was brought before the judge until the credibility of the witnesses was established; this is written in *Fatawa Qadi Khan*. If a debtor runs away and the owner is capable of searching for them or hiring an agent for this purpose, Zakat is mandatory; if incapable, Zakat is not mandatory; this is mentioned in *Muhit al-Sarakhsi*.

Regarding debts acknowledged by debtors, according to Imam Abu Hanifa (RA), there are three categories: 1. **Weak Debt (Dayn-e-Daeef):** A debt where the ownership was acquired without one's own action or exchange, such as inheritance; or by action without exchange, such as a bequest; or by action in exchange for something non-monetary, such as Mahr (dowry), Khul' compensation, Diyat (blood money), or compensation for Manumission (Kitabat). According to Imam Abu Hanifa (RA), Zakat is not due on these until they are possessed, reach the Nisab, and a year

passes. 2. **Medium Debt (Dayn-e-Mutawassit):** A debt owed in exchange for goods not intended for trade, such as a domestic servant or used clothing. Once the person gains possession of two hundred dirhams from it, Zakat for past years is due according to the original narration. 3. **Strong Debt (Dayn-e-Qawi):** A debt owed in exchange for trading goods. Once the person gains possession of forty dirhams from it, Zakat for past days is due; this is stated in *Az-Zahidi*.

A requirement for Zakat is the passing of a year on the wealth. In Zakat, the lunar (Hijri) year is considered; this is mentioned in *Al-Qunyah*. If the Nisab is complete at both ends of the year (start and finish) but decreased in between, Zakat is not waived; this is written in *Al-Hidayah*. If trading goods, gold, or silver are exchanged for the same or a different genus, the continuity of the year is not interrupted. However, if grazing animals are exchanged for those of a different genus, the continuity of the year is interrupted; this is mentioned in *Muhit al-Sarakhsi*. If someone possesses wealth equal to Nisab and acquires more of the same genus during the year, they should combine it with their existing wealth for Zakat, whether it was acquired through the growth of the first wealth or otherwise. If it is of a completely different genus—for example, if they had camels and then acquired goats—they should not be combined; this is written in *Al-Jawharah al-Nayyirah*. If wealth is acquired after the year has passed, it is not combined, and by consensus, a new year begins for it; this is written in *Sharh al-Tahawi*.

(Footnotes: 1. Diyat meaning blood money, and Kitabat compensation received from a slave for freedom. 2. The lunar year determined by the moon, which is the correct Shari'ah standard, though some have differed.)

फतावा आलमगिरी, जिल्द 1 (322), किताब-उज़-ज़कात

यदि (धन) किसी और के घर में हो और वह उसे भूल गया हो, तो वह 'माल-ए-ज़िमार' (खोया हुआ धन) में शामिल नहीं है; यह 'बहर-उर-रायिक' में लिखा है। और यदि अपनी ज़मीन या अंगूर के बाग में दफन है, तो कुछ ने कहा है कि इस पर ज़कात वाजिब होगी क्योंकि वह अपनी पूरी ज़मीन खोद सकता है। और कुछ ने कहा है कि वाजिब नहीं होगी क्योंकि पूरी ज़मीन खोदना मुश्किल है, इसके विपरीत घर और अहाते (प्रांगण) के मामले में, यहाँ तक कि यदि अहाता बहुत बड़ा हो, तो वह माल निसाब (निर्धारित सीमा) नहीं बनेगा।

यदि किसी पर ऋण (कर्ज) हो और वह उससे इनकार करे, और उसके गवाह भी हों, और जिस ऋण का कर्जदार ने इनकार कर दिया और उस पर गवाह भी न थे, फिर कई वर्षों के बाद वह ऋण साबित हो गया, उदाहरण के लिए कर्जदार ने लोगों के सामने स्वीकार कर लिया, तो (पिछले वर्षों की) ज़कात वाजिब नहीं होगी; यह 'तबीन' में लिखा है। और यदि काज़ी (न्यायाधीश) ऋण से अवगत था, तो पिछले दिनों की ज़कात वाजिब होगी। और जिस ऋण का इकरार (स्वीकारोक्ति) है, उस पर हर हाल में ज़कात वाजिब होगी, चाहे वह धनी हो या तंगदस्त (गरीब), चाहे वह मुफ्लिस (दिवालिया) पर हो; यह 'काफी' में लिखा है। और यदि वह मुफ्लिस पर था जिसे काज़ी ने मुफ्लिस ठहराया हो, फिर कई वर्षों के बाद वह ऋण वसूल हो गया, तो इमाम अबू हनीफा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ (रह.) के अनुसार उस व्यक्ति पर पिछले वर्षों की ज़कात वाजिब होगी; यह 'जामे सगीर' में लिखा है जो काज़ी खान की रचना है।

यदि कर्जदार गुप्त रूप से स्वीकार करता हो और लोगों के सामने इनकार करता हो, तो वह माल निसाब नहीं होगा। और यदि कर्जदार स्वीकार करने वाला था लेकिन जब उसे काज़ी के सामने लाया गया तब उसने इनकार कर दिया, फिर वादी की ओर से गवाह पेश किए गए और गवाहों की जाँच में कुछ समय बीत गया, फिर गवाह न्यायप्रिय साबित हुए, तो जिस दिन से काज़ी के सामने विवाद पेश किया गया है, गवाहों की विश्वसनीयता साबित होने तक की ज़कात माफ हो जाएगी; यह 'फतावा काज़ी खान' में लिखा है। और यदि कर्जदार भाग गया और मालिक खुद उसकी तलाश करने या इसके लिए वकील नियुक्त करने में सक्षम है, तो उस पर ज़कात वाजिब होगी; और यदि सक्षम नहीं है, तो ज़कात वाजिब नहीं होगी; यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है।

जिन ऋणों का कर्जदार को इकरार हो, इमाम अबू हनीफा (रह.) के अनुसार उनकी तीन श्रेणियाँ हैं: 1. **ज़ईफ (कमज़ोर) ऋण:** वह ऋण है जिसका मालिक व्यक्ति बिना अपने कर्म के और बिना किसी विनिमय (बदले) के बना हो, जैसे विरासत (उत्तराधिकार), या अपने कर्म से बिना विनिमय के जैसे वसीयत, या अपने कर्म से ऐसी चीज़ के बदले मालिक हुआ जो माल नहीं है जैसे महर, खुला का मुआवज़ा, जान के बदले दी जाने वाली दियत (रक्त मूल्य), और किताबत का मुआवज़ा। इनमें इमाम अबू हनीफा (रह.) के अनुसार (तत्काल) ज़कात नहीं है, लेकिन जब वह उस पर कब्जा कर ले और वह निसाब के बराबर हो और एक साल बीत जाए, तो ज़कात वाजिब होगी। 2. **मुतवस्सित (मध्यम) ऋण:** वह ऋण है जो ऐसे माल के बदले में वाजिब हो जो व्यापार के लिए नहीं था, जैसे घरेलू दास या उपयोग किए गए कपड़े। जब वह इसके दो सौ दिरहम पर अधिकार पा लेगा, तो मूल रिवायत के अनुसार पिछले वर्षों की ज़कात देगा। 3. **क़वी (मजबूत) ऋण:** वह ऋण है जो व्यापारिक माल के बदले में वाजिब हो। जब वह इसके चालीस दिरहम प्राप्त कर ले, तो पिछले दिनों की ज़कात देगा; यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है।

इन सब में माल पर एक वर्ष का बीत जाना अनिवार्य है। ज़कात में 'कमरी' (चंद्र) वर्ष का विचार किया जाता है; यह 'कुनिया' में लिखा है। यदि निसाब वर्ष के दोनों सिरों (आरंभ और अंत) में पूरा हो और बीच में कम हो गया था, तो ज़कात खत्म नहीं होगी; यह 'हिदाया' में लिखा है। यदि व्यापारिक माल, सोने या चाँदी को उसी श्रेणी (जिंस) या दूसरी श्रेणी से बदला गया, तो वर्ष का नियम नहीं टूटेगा। और यदि चरने वाले जानवरों को उनकी श्रेणी या अन्य श्रेणी से बदला, तो वर्ष का नियम टूट जाएगा; यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है। यदि किसी के पास निसाब के बराबर माल था और साल के बीच में उसी श्रेणी का और माल प्राप्त हुआ, तो वह उसे अपने पुराने माल के साथ मिलाकर ज़कात दे, चाहे वह माल पहले माल की बढ़ोतरी से प्राप्त हुआ हो या किसी और तरह से। और यदि वह पूरी तरह से भिन्न श्रेणी का हो, जैसे पहले ऊँट थे और अब बकरियाँ प्राप्त हुईं, तो उन्हें न मिलाए; यह 'जौहरा-तुन-नीयरा' में लिखा है। और यदि वर्ष बीत जाने के बाद माल प्राप्त हो, तो उसे न मिलाए और सर्वसम्मति से उसके लिए नए सिरे से वर्ष शुरू होगा; यह 'शरह तहावी' में लिखा है।

کسی غیر ہی کے گھر ہو تو اگر اس کو بھول گیا تو منجملہ مالِ ضمار کے نہیں ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر اپنی زمین یا باغ انگور میں دفن ہے تو بعضوں نے کہا ہے کہ یہ زکوٰۃ واجب ہو گی اس لئے کہ اپنی ساری زمین کھود سکتا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ واجب نہ ہو گی اس لئے کہ ساری زمین کھودنا مشکل ہے بر خلاف گھر اور احاطہ کے یہاں تک کہ اگرچہ احاطہ بہت بڑا ہو تو وہ مال نصاب نہ بنے گا اور اگر کسی پر قرض ہوا اور وہ منکر ہوا اور اس کے گواہ بھی ہوں اور جس قرض کا مقروض نے انکار کر دیا اور اس پر گواہ بھی نہ تھے پھر چند سال کے بعد وہ قرض ثابت ہو گیا مثلاً مقروض نے لوگوں کے سامنے اقرار کیا تو زکوٰۃ واجب نہ ہو گی یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر قاضی قرض سے واقف تھا تو گذشتہ ایام کی زکوٰۃ واجب ہو گی اور جس قرض کا اقرار ہے اس پر ہر صورت میں زکوٰۃ واجب ہو گی خواہ وہ متمند ہو خواہ تنگ دست ہو خواہ مفلس پر یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر مفلس پر تھا کہ جس کو قاضی نے مفلس ٹھہرایا ہو پھر چند سال کے بعد وہ قرض وصول ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس شخص پر گذشتہ برسوں کی زکوٰۃ واجب ہو گی یہ جامع صغیر میں لکھا ہے جو قاضی خان کی تصنیف ہے۔ اگر مقروض پوشیدہ اقرار کرتا ہو اور لوگوں کے سامنے انکار کرتا ہو تو مال نصاب نہ ہوگا اور اگر مقروض مقر تھا لیکن جب اس کو قاضی کے سامنے لایا گیا تب اس نے انکار کیا پھر مدعی کی طرف سے گواہ قائم ہوئے اور اور کچھ زمانہ گواہوں کی تعدی میں گزرا پھر گواہ عادل ثابت ہوئے تو جس روز سے قاضی کے سامنے جھگڑا پیش کیا ہے گواہوں کی تعدیل میں ثابت ہونے تک کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر قرضدار بھاگ گیا اور مالک خود اس کی تلاش کرنے یا اس کام کے لئے وکیل کرنے پر قادر ہے تو اس پر زکوٰۃ

واجب ہوگی اور اگر قادر نہیں تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے جن قرضوں کا مقر وضو ں کو اقرار ہو اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کے تین مرتبہ ہیں اول ضعیف اور وہ دین وہ ہے کہ جس کا بغیر اپنے فعل کے اور بغیر عوض کسی شے کے مالک ہو گیا جیسے میراث یا اپنے فعل سے بغیر عوض کسی شے کے مالک ہوا جیسے وصیت یا اپنے فعل سے بہ عوض ایسی چیز کے مالک ہوا جو مال نہیں ہے جیسے مہر اور عوض خلع اور وہ مال جو قتل عمد کی صلح میں حاصل ہوا اور و دیت ۱ اور عوض کتابت ان میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ نہیں ہے لیکن جب اس پر قبضہ کر لے اور بقدر نصاب ہو اور سال گذر جائے تو زکوٰۃ واجب ہو گی دوسرا درمیانی قرض ہے اور وہ قرض وہ ہے کہ ایسے مال کے عوض میں واجب ہو جو تجارت کے واسطے نہ تھا جیسے کہ خدمت کے غلام اور خرج کے کپڑے جب اس کے دو سو درہم پر قادر ہو جائے گا تو اصل کی روایت کے بموجب گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ دے گا تیسرے قوی اور وہ قرض وہ ہے کہ تجارت کے مال کے عوض میں واجب ہو جب اسکے چالیس درہم پر قابض ہو تو گذشتہ ایام کی زکوٰۃ دے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور منجملہ ان کے مال پر سال کا گذر جانا ہے زکوٰۃ میں قمری ۲ سال کا اعتبار ہے یہ قنیہ میں لکھا ہے اگر نصاب سال کے دونوں طرفوں میں پوری ہو اور درمیان میں کم ہوگئی تھی تو زکوٰۃ ساقط نہ ہو گی یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر تجارت کے مال کو چاندی سونے کو اس جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم منقطع نہ ہو گا اور اگر چرنے والے جانوروں کو ان کی جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم منقطع ہو جائے گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اگر کسی کے پاس مال بقدر نصاب تھا اور درمیان سال میں اسی جنس کا مال اور حاصل ہو تو اس کے اپنے مال کے ساتھ ملا کر زکوٰۃ دے خواہ وہ مال اس پہلے مال کے بڑھنے سے حاصل ہوا ہو یا اور طرح اور اگر ہر طرح غیر جنس ہو جیسے پہلے اونٹ تھے اور اب بکریاں حاصل ہوئیں تو نہ ملائے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اور اگر سال کے

گذر جانے کے بعد مال حاصل ہو تو اس کو نہ ملائے اور بالاتفاق اس کے لئے از سر نو سال شروع ہو گا یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور ہمارے نزدیک جو مال بعد کو حاصل ہوا ۱ دیت یعنی خون کا عوض اور کتابت جو غلام کو شتہ دینے سے ملا ہے ۱۲ ۲ قمری سال جو چاند سے پیدا ہو اور یہی صحیح شرعی ہے اگرچہ بعض نے اختلاف کیا ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) (423) Kitab al-Zakat (The Book of Alms)

...it is joined with the original wealth at that time if the original wealth already meets the threshold (Nisab). If it is less than that, even if joining the wealth acquired later would complete the Nisab, they are still not joined; however, the year for the full Nisab will begin from now. This is written in *Bada'i*.

If one possessed grazing animals equal to the Nisab, a year passed, and Zakat was paid, and then they were sold for dirhams, and the person also had dirhams equal to the Nisab on which half a year had passed, then according to Imam Abu Hanifa (RA), the price of those grazing animals should not be joined with these dirhams; rather, a new year should begin for them. According to the *Sahibayn* (RA) (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad), everything should be combined and Zakat paid. This ruling applies when the price of the grazing animals is separately equal to the Nisab. If the Nisab is not met individually, they must be joined by consensus (*Ijma*). This is written in *Jawharat al-Nayyirah*. If the *ushr* (tithe) on produce has been paid, its price should be joined by consensus with the price of a slave for whom *Sadaqat al-Fitr* has been paid. If one sells animals for dirhams or for other animals before the year ends, the price should be joined by consensus with its genus: dirhams with dirhams and animals with animals. If, after paying Zakat on grazing animals, one started feeding them fodder from one's own supply and then sold them, their price should be joined by consensus. This is written in *Siraj al-Wahaj*.

If someone owns land and has paid its *kharaj* (tax), then sells it, its price should be joined with the original Nisab. This is written in *Bada'i*. Imam Abu Hanifa (RA) said that if one paid Zakat on dirhams, then bought a grazing animal with them, and he already has other grazing animals of that genus, he should join them, because it was acquired in exchange for wealth on which Zakat had already been paid. If someone was gifted a thousand dirhams and through them earned another thousand dirhams before the year ended, and then the donor revoked the gift and the gift was returned by order of the Qadi (judge), then Zakat will not be obligatory on those earned thousand dirhams of profit until a year passes while they are in one's possession. This is because the year for the original thousand gifted dirhams became void, and since the profit of a thousand dirhams was subordinate to them, their year also became void.

If a person had two hundred dirhams and three years minus one day had passed, and then he acquired five more dirhams, he will pay five dirhams for the first year

and nothing more, because in the second and third years, the Nisab had decreased due to the Zakat obligation. This is written in *Muhit al-Sarakhsi*. A person had trade goats worth two hundred dirhams, and they died before the year ended. He skinned them and tanned the skins, and the value of those items also reached the Nisab. Then the year of the original goats ended; Zakat will be obligatory. If someone had grape juice for trade and it turned into leaven (fermented) before the year ended, and then became vinegar, the value of which was equal to the Nisab, and then the year for the grape juice ended, Zakat will not be obligatory. The jurists have said that in the first case, the wool remaining on the goats' backs was a valuable thing, so with its survival, the year remained valid. In the second case, the entire wealth was destroyed, so the ruling for the year became void. This is written in *Fatawa Qazi Khan*.

After becoming the owner of the Nisab, it is permissible to pay Zakat before its time, but it is not permissible to pay Zakat before becoming the owner of the Nisab. This is written in *Khulasa*. Paying Zakat before its time is permissible under three conditions: first, the year must be ongoing at the time of paying Zakat; second, the Nisab for which Zakat was paid in advance must remain a complete Nisab at the end of the year; third, the original Nisab must not be lost in the meantime. Thus, if someone had gold, silver, or trade goods worth less than two hundred dirhams and paid Zakat from the start, after which the Nisab became complete, or if someone had two hundred dirhams or trade goods worth two hundred dirhams and five dirhams...

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द (1) (423) किताब अल-ज़कात

है वही असल माल के साथ उस वक्त मिलाया जाता है कि असल माल पहले से बक़द्र-ए-निसाब (निर्धारित मात्रा) हो और अगर उससे कम हो और अगरचे ऐसी सूरत हो कि जो माल बाद को हासिल हुआ है उसको असल माल के साथ मिलाने से निसाब पूरा हो जाएगा तो भी न मिलाएँ मगर अब पूरे निसाब का साल चलना शुरू हो जाएगा यह 'बदाइ' में लिखा है।

अगर उसके पास चरने वाले जानवर बक़द्र-ए-निसाब थे और उन पर साल गुज़र गया और ज़कात दे दी फिर उनको दिरहमों के बदले बेचा और उसके पास दिरहम भी बक़द्र-ए-निसाब थे और उन पर आधा साल गुज़र रहा था तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक उन चरने वाले जानवरों की क़ीमत इन दिरहमों के साथ न मिलाए बल्कि उनके लिए नया साल शुरू करे और साहिबैन (रह.) के नज़दीक सब को मिला कर ज़कात दे और यह हुक्म उस वक्त है जब चरने वाले जानवरों की क़ीमत अलग से बक़द्र-ए-निसाब हो और अगर अकेला निसाब न हो तो बिल-इज्माअ (सर्वसम्मति से) मिला दे यह 'जौहरा-ए-नय्यारा' में लिखा है। जाता' नबाअ का उश्र दे चुका है उसकी क़ीमत को जिस ग़ुलाम का सदक़ा-ए-फ़ित्र दे चुका है उसकी क़ीमत के साथ बिल-इज्माअ मिला दे। अगर साल के गुज़र जाने से पहले जानवरों को दिरहमों के बदले या जानवरों के बदले बेचे तो उसकी क़ीमत को बिल-इज्माअ उसकी जिंस (श्रेणी) के साथ मिला दे इस तरह से कि दिरहमों को दिरहमों के साथ मिला दे और जानवरों को जानवरों के साथ और अगर चरने वाले जानवरों को ज़कात देने के बाद अपने पास से चारा खिलाना शुरू किया फिर उनको बेचा तो बिल-इज्माअ उनकी क़ीमत मिला दे यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है।

अगर किसी के पास ज़मीन हो और उसका खिराज (लगान) अदा किया फिर उसको बेचा तो उसकी क़ीमत को असल निसाब के साथ मिला दे यह 'बदाइ' में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) ने कहा है कि अगर दिरहमों की ज़कात दी फिर उनसे चरने वाला जानवर खरीदा और उसके पास उस जिंस के चरने वाले जानवर और भी हैं तो उनको मिलाए इसलिए कि वह ऐसे माल के बदले हासिल हुआ हो जिसकी ज़कात हो चुकी। अगर उसको हज़ार दिरहम किसी ने हिबा (उपहार) किए और उनके ज़रिए से उसने साल के तमाम (पूरा) होने से पहले हज़ार दिरहम और कमाए और फिर हिबा करने वाले ने अपने हिबा से रुजू (वापस लेना) किया और क़ाज़ी के हुक्म के बमूजिब (अनुसार) वह हिबा फिर गया तो उस फ़ायदे के हज़ार दिरहम में ज़कात वाजिब न होगी जब तक उनकी मिल्कियत (स्वामित्व) पर साल तमाम न होगा इसलिए कि असल जो हज़ार दिरहम हिबा हुए थे उनका साल

बातिल (अमान्य) हो गया तो फ़ायदे के हज़ार दिरहम उनके ताबे (अधीन) थे उनका साल भी बातिल हो गया।

किसी शख़्स के पास दो सौ दिरहम थे और उन पर एक दिन कम तीन साल गुज़रे फिर उसको पाँच दिरहम और हासिल हुए तो पहले साल के पाँच दिरहम अदा करेगा और कुछ अदा नहीं करेगा इसलिए कि दूसरे और तीसरे साल में ज़कात के फ़र्ज़ से निसाब में कमी हो गई थी यह 'मुहीत-ए-सरख़सी' में लिखा है। किसी शख़्स के पास तिजारत की बकरियाँ दो सौ दिरहम की क़ीमत की थीं और साल के तमाम होने से पहले मर गईं और उसने उनकी खाल निकाली और चीज़ों की दबाग़त (चमड़ा रंगना) की और उन चीज़ों की क़ीमत भी बक़द्र-ए-निसाब हो गई फिर अव्वल बकरियों का साल तमाम हुआ तो ज़कात वाजिब होगी और अगर किसी के पास अंगूर का शीरा (रस) तिजारत के वास्ते था और वह साल के ख़त्म होने से पहले ख़मीर (किण्वित) बन गया फिर सिरका हो गया जिसकी क़ीमत बक़द्र-ए-निसाब थी फिर अंगूर के शीरे का साल तमाम हुआ तो ज़कात वाजिब न होगी। फ़ुक़हा (कानूनविदों) ने कहा है कि पहले मसले में ऊन जो बकरियों की पीठ पर बाक़ी थी वह क़ीमत की चीज़ थी पस उसके बाक़ी रहने से साल बाक़ी रहा और दूसरे मसले में कुल माल हलाक (नष्ट) हो गया इसलिए साल का हुक्म बातिल हो गया यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है।

निसाब के मालिक हो जाने के बाद वक्त से पहले ज़कात दे देना जायज़ है और निसाब के मालिक होने से पहले ज़कात देना जायज़ नहीं यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। वक्त से पहले ज़कात दे देना तीन शर्तों से जायज़ है: अव्वल यह कि ज़कात देते वक्त साल चल रहा हो, दूसरे यह कि जिस निसाब की ज़कात साल से पहले दे दी वह आख़िर साल में कामिल (पूर्ण) निसाब बाक़ी रहे, तीसरे यह कि इस दरम्यान में असल निसाब फ़ौत (समाप्त) न हो जाए। पस अगर किसी के पास सोना या चाँदी या तिजारत का माल दो सौ दिरहम से कम का था और उसने अव्वल से ज़कात दे दी उसके बाद निसाब पूरी हुई या किसी के पास दो सौ दिरहम थे या तिजारत का माल दो सौ दिरहम की क़ीमत का था और पाँच दिरहम...

ہے وہ ہی اصل مال کے ساتھ اس وقت ملایا جاتا ہے کہ اصل مال پہلے سے بقدر نصاب ہو اور اگر اس سے کم ہو اور اگر چہ ایسی صورت ہو کہ جو مال بعد کو حاصل ہوا ہے اس کو اصل مال کے ساتھ ملانے سے نصاب پورا ہو جائے گا تو بھی نہ ملائیں مگر اب پورے نصاب کا سال چلنا شروع ہو جائے گا یہ بدائع میں لکھا ہے اگر اس کے پاس چرنے والے جانور بقدر نصاب تھے اور ان پر سال گذر گیا اور زکوٰۃ دیدی پھر ان کو درہموں کے عوض بیچا اور اس کے پاس درہم بھی بقدر نصاب تھے اور ان پر آدھا سال گذر رہا تھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان چرنے والے جانوروں کی قیمت ان درہموں کے ساتھ نہ ملائے بلکہ ان کے لئے نیا سال شروع کرے اور صاحبینؒ کے نزدیک سب کو ملا کر زکوٰۃ دے اور یہ حکم اس وقت ہے جب چرنے والے جانوروں کی قیمت علیحدہ بقدر نصاب ہو اور اگر تنہا نصاب نہ ہو تو بالا جماع ملادے یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ جاطا نبع کا عشر دے چکا ہے اس کی قیمت کو جس غلام کا صدقہ فطر دے چکا ہے اس کی قیمت کے ساتھ بالاجماع ملادے اگر سال کے گذر جانے سے پہلے جانوروں کو درہموں کے عوض یا جانوروں کے عوض بیچے تو اس کی قیمت کو بالاجماع اس کی جنس کے ساتھ ملادے اس طرح سے کہ درہموں کو درہموں کے ساتھ ملادے اور جانوروں کو جانوروں کے ساتھ اور اگر چرنے والے جانوروں کو زکوٰۃ دینے کے بعد اپنے پاس سے چارہ کھلانا شروع کیا پھر ان کو بیچا تو بالا جماع ان کی قیمت ملادے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر کسی کے پاس زمین ہو اور اس کا خراج ادا کیا پھر اس کو بیچا تو اس کی قیمت کو اصل نصاب کے ساتھ ملادے یہ بدائع میں لکھا ہے امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ اگر درہموں کی زکوٰۃ دی پھر ان سے چرنے والا جانور خریدا اور اس کے پاس اس جنس کے چرنے والے جانور اور بھی ہیں تو ان کو ملائے اس لئے کہ وہ ایسے مال

کے عوض حاصل ہوا ہو جس زکوٰۃ ہو چکی۔ اگر اس کو ہزار درہم کسی نے ہبہ کئے اور ان کے ذریعے سے اس نے سال کے تمام ہونے سے پہلے ہزار درہم اور کمائے اور پھر ہبہ کرنے والے نے اپنی ہبہ سے رجوع کیا اور قاضی کے حکم بموجب وہ ہبہ پھر گیا تو اس فائدہ کے ہزار درہم میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جب تک ان کی ملکیت پر سال تمام نہ ہو گا اس لئے کہ اصل جو ہزار درہم ہبہ ہوئے تھے ان کا سال باطل ہو گیا تو فائدہ کے ہزار درہم ان کے تابع تھے ان کا سال بھی باطل ہو گیا کسی شخص کے پاس دوسو درہم تھے اور ان پر ایک دن کم تین سال گذرے پھر اس کو پانچ درہم اور حاصل ہوئے تو پہلے سال کے پانچ درہم ادا کرے گا اور کچھ ادا نہیں کریگا اس لئے کہ دوسرے اور تیسرے سال میں زکوٰۃ کے فرض سے نصاب میں کمی ہو گئی تھی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ کسی شخص کے پاس تجارت کی بکریاں دوسو درہم کی قیمت کی تھیں اور سال کے تمام ہونے سے پہلے مر گئیں اور اس نے ان کی کھال نکالی اور چیزوں کی دباغت کی اور ان چیزوں کی قیمت بھی بقدر نصاب ہو گئی پھر اول بکریوں کا سال تمام ہوا تو زکوٰۃ واجب ہو گی اور اگر کسی کے پاس انگور کا شیرہ تجارت کے واسطے تھا اور وہ سال کے ختم ہونے سے پہلے خمیر بن گیا پھر سرکہ ہو گیا۔ جس کی قیمت بقدر نصاب تھی پھر انگور کے شیرہ کا سال تمام ہوا تو زکوٰۃ واجب نہ ہو گی فقہا نے کہا ہے کہ پہلے مسئلہ میں اون جو بکریوں کی پیٹھ پر باقی تھی وہ قیمت کی چیز تھی پس اس کے باقی رہنے سے سال باقی رہا اور دوسرے مسئلہ میں کل مال ہلاک ہو گیا اس لئے سال کا حکم باطل ہو گیا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ نصاب کے مالک ہو جانے کے بعد وقت سے پہلے زکوٰۃ دیدینا جائز ہے اور نصاب کے مالک ہونے سے پہلے زکوٰۃ دینا جائز نہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ وقت سے پہلے زکوٰۃ دیدینا تین شرطوں سے جائز ہے اول یہ کہ زکوٰۃ دیتے وقت سال چل رہا ہو دوسرے یہ کہ جس نصاب کی زکوٰۃ سال سے پہلے دیدی وہ آخر سال میں کامل نصاب باقی رہے تیسرے یہ کہ اس درمیان میں اصل نصاب فوت نہ ہو جائے۔

پس اگر کسی کے پاس سونا یا چاندی یا تجارت کا مال دوسو درہم سے کم کا تھا اور اس نے اول سے زکوٰۃ دیدی اس کے بعد نصاب پوری ہوئی یا کسی کے پاس دوسو درہم تھے یا تجارت کا مال دوسو درہم کی قیمت کا تھا اور پانچ درہم

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (Page 243) Kitab al-Zakat

If he paid the Zakat before its time and the Nisab (minimum taxable amount) decreased, such that the year passed while in this state of Nisab, or if at the first instance of paying Zakat the Nisab was complete but then all the wealth was destroyed, then in all these cases, whatever was given will be considered a voluntary charity (Sadaqah Nafila) and not Zakat. This is written in Sharh Tahawi. Just as it is permissible to pay Zakat before its due time after becoming the owner of one Nisab, it is also permissible for many Nisabs. This is written in Fatawa Qazi Khan. Thus, if someone had two hundred Dirhams and gave Zakat for a thousand, and afterwards some more wealth was acquired or profit was made such that it reached a full thousand, and when the year was complete he had a thousand Dirhams, then paying the Zakat initially was permissible, and the Zakat for a thousand Dirhams is discharged from his responsibility. But if nothing more was acquired during that year, and more wealth was obtained only after the year ended, then what he paid initially will not be counted as Zakat for that new wealth, and Zakat will be obligatory from the time that new wealth was received. This is written in Bahr al-Raiq.

Paying Zakat for more than one year in advance is also initially permissible because the reason (ownership of Nisab) exists. This is written in Hidayah. If he paid Zakat for two thousand Dirhams beforehand while only possessing one thousand, and said "I have acquired another thousand Dirhams before the completion of this year," then it is Zakat for both thousands. But if he did not acquire more, then it will count as the second year's Zakat for that same thousand, and it will be permissible. If a person had four hundred Dirhams and thought he had five hundred and paid Zakat for five hundred, and later found out the truth, it is permissible for him to count the excess toward the next year's Zakat. This is written in Muheet Sarkhasi. If a person has two Nisabs, one of silver and another of gold, and paid Zakat for one of them before its time, then it is considered paid for both, because being of the same genus (monetary wealth), specific identification is not considered. The proof that they are of the same genus is that they are combined for the calculation of Zakat. If one of these two Nisabs is destroyed, then in this situation, the other Nisab will become the fixed one, and the Zakat will be for it. This is written in al-Kafi. If someone owned many Nisabs of different kinds of animals and paid Zakat for some of them beforehand, then the wealth for which Zakat was paid was destroyed, the Zakat will not be considered paid for the remaining ones. This is written in Muheet Sarkhasi. If Zakat was given to a poor person (Faqir) before its due time, and before the year was complete that poor

person became wealthy, died, or apostatized, then whatever Zakat was given to him is still valid. This is written in Siraj al-Wahaj. Our companions (scholars) have said that if a person who owes Zakat dies, the obligation of Zakat is waived by his death. This is written in al-Muheet.

Second Chapter Regarding the Zakat of Grazing Animals And it contains five sections: **First Section In the Introduction** Whether the grazing animals are male, female, or mixed, Zakat is obligatory on all of them. And by grazing animals, it is meant...

1- Initially, meaning paying Zakat in advance is permissible, as there is a Hadith of Abbas (may Allah be pleased with him) regarding this. 2- Grazing animals are those that graze on permissible (public) grass in the wilderness and grow; the Nisab for every kind of animal is separate. 12

ज़कात के उसने समय से पहले दे दिए और निसाब कम हो गया यहाँ तक कि इस निसाब की में ही साल गुज़रा या अव्वल ज़कात देते वक़्त निसाब कामिल थी फिर सब माल हलाक हो गया तो इन सब सूरतों में जो कुछ दिया है वह सदक़ा-ए-नफ़्ल होगा ज़कात न होगी यह शरह तहावी में लिखा है और जिस तरह एक निसाब के मालिक होने के बाद समय से पहले ज़कात देना जायज़ है इसी तरह बहुत सी निसाबों में भी जायज़ है यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। पस अगर किसी के पास दो सौ दिरहम थे और उसने हज़ार की ज़कात दे दी इसके बाद कुछ और माल मिल गया या नफ़ा हुआ और हज़ार पूरे हो गए और जब साल तमाम हुआ तो उसके पास हज़ार दिरहम थे तो अव्वल ज़कात देना जायज़ है और हज़ार दिरहम की ज़कात उसके ज़िम्मे से साक़ित हो गई और अगर इस साल में कुछ और हासिल न हुआ और साल के तमाम होने के बाद और माल मिला तो जो अव्वल दे चुका हो वह उसकी ज़कात न होगी और जो उसके माल के मिलने के समय से तमाम हो उसकी ज़कात देना वाजिब होगी यह बहर-उल-राइक़ में लिखा है।

एक साल से ज़्यादा की ज़कात दे देना भी अव्वल जायज़ है इसलिए कि सबब मौजूद है यह हिदाया में लिखा है और अगर दो हज़ार दिरहम की ज़कात अव्वल दे दी और उसके पास सिर्फ़ हज़ार दिरहम थे और यूँ कहा कि इस साल के तमाम होने से अव्वल मुझे और हज़ार दिरहम हासिल हो गए तो यह इन दोनों हज़ार की ज़कात है और अगर हासिल न हुए तो यह इसी हज़ार की दूसरे साल की ज़कात है तो जायज़ होगा किसी व्यक्ति के पास चार सौ दिरहम थे और उसको यह गुमान हुआ कि उसके पास पाँच सौ दिरहम हैं और पाँच सौ की ज़कात अदा की इसके बाद मालूम हुआ तो उसको जायज़ है कि इस ज़्यादती को दूसरे साल की ज़कात में महसूब (गिनना) करे यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। किसी व्यक्ति के पास दो निसाब हैं एक चाँदी की दूसरी सोने की और उनमें से एक की ज़कात समय से पहले दी तो वह दोनों से अदा हो गई इसलिए कि जिन्स के एक होने के कारण तईयून (निश्चित करना) का एतबार नहीं है और जिन्स के एक होने की दलील यह है कि ज़कात के हिसाब में इन दोनों को मिला लिया जाता है। और अगर इन दोनों निसाबों में से एक निसाब हलाक हो गई तो इस सूरत में दूसरी निसाब मुअय्यन हो जाएगी और वह इसी की ज़कात होगी यह काफ़ी में लिखा है और अगर कोई व्यक्ति विभिन्न जिन्स के जानवरों की बहुत से निसाबों का मालिक हुआ और उनमें से कुछ की ज़कात उसने समय से पहले दे दी फिर जिसकी ज़कात दी थी वह माल हलाक हो गया तो और जो बाक़ी हैं उनकी तरफ़ से वह ज़कात अदा न होगी यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। और अगर समय

से पहले किसी फ़क़ीर को ज़कात दी थी और साल तमाम होने से पहले वह फ़क़ीर मालदार हो गया या मर गया या मुर्तद हो गया तो जो कुछ उसको ज़कात दी है वह जायज़ है यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है। हमारे अस्हाब ने कहा है कि जिस व्यक्ति पर ज़कात है जब वह मर जाए तो ज़कात उसकी मौत से साक़ित हो जाती है यह मुहीत में लिखा है।

दूसरा बाब चरने वाले जानवरों की ज़कात में और इसमें पाँच फ़सलें हैं: **पहली फ़सल मुक़द्दमा में** चरने वाले जानवर नर हों या मादा या दोनों मिले हुए हों सब पर ज़कात वाजिब है और चरने वाले जानवरों से वे

1- अव्वल यानी पहले से ज़कात अदा कर देना जायज़ है चुनाँचे इसमें हदीस अब्बास (रज़ि.) मौजूद है
2- चरने वाले यानी जंगल में मुबाह (आम) घास से चरते और बढ़ते हों और हर क़िस्म के जानवरों का निसाब अलग-अलग है 12

زکوۃ کے اس نے وقت سے پہلے دیدیے اور نصاب کم ہو گیا یہاں تک کہ اس نصاب کی میں ہی سال گزرایا اول زکوۃ دیتے وقت نصاب کامل تھی پھر سب مال ہلاک گیا تو ان سب صورتوں میں جو کچھ دیا ہے وہ صدقہ نفل ہوگا زکوۃ نہ ہو گی یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور جس طرح ایک نصاب کے مالک ہونے کے بعد وقت سے پہلے زکوۃ دینا جائز ہے اس طرح بہت سی نصابوں میں بھی جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ پس اگر کسی کے پاس دوسو درہم تھے اور اس نے ہزار کی زکوۃ دیدی اسکے بعد کچھ اور مال مل گیا یا نفع ہوا اور ہزار پورے ہو گئے اور جب سال تمام ہوا تو اس کے پاس ہزار درہم تھے تو اول زکوۃ دینا جائز ہے اور ہزار درہم کی زکوۃ اس کے ذمہ سے ساقط ہو گئی اور اگر اس سال میں کچھ اور حاصل نہ ہوا اور سال کے تمام ہونے کے بعد اور مال ملا تو جو اول دے چکا ہو وہ اس کی زکوۃ نہ ہو گی اور جو اس کے مال کے ملنے کے وقت سے تمام ہو اس کی زکوۃ دینا واجب ہو گی یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔

ایک سال سے زیادہ کی زکوۃ دیدینا بھی اول جائز ہے اس لئے کہ سبب موجود ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر دو ہزار درہم کی زکوۃ اول دیدی اور اس کے پاس صرف ہزار درہم تھے اور یوں کہا کہ اس سال کے تمام ہونے سے اول مجھے اور ہزار درہم حاصل ہو گئے تو یہ ان دونوں ہزاروں کی زکوۃ ہے اور اگر حاصل نہ ہوئے تو یہ اسی ہزار کی دوسرے سال کی زکوۃ ہے تو جائز ہو گا کسی شخص کے پاس چار سو درہم تھے اور اس کو یہ گمان ہوا کہ اس کے پاس پانچ سو درہم ہیں اور پانچ سو کی زکوۃ ادا کی اس کے بعد معلوم ہوا تو اس کو جائز ہے کہ اس زیادتی کو دوسرے سال کی زکوۃ میں محسوب کرے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ کسی شخص کے پاس دو نصاب ہیں ایک چاندی کی دوسری سونے کی اور ان میں سے ایک کی زکوۃ وقت سے پہلے دی تو وہ

دونوں سے ادا ہو گئی اس لئے کہ جنس کے ایک ہونے کے سبب سے تعین کا اعتبار نہیں ہے اور جنس کے ایک ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زکوۃ کے حساب میں ان دونوں کو ملا لیا جاتا ہے۔ اور اگر ان دونوں نصابوں میں سے ایک نصاب ہلاک ہو گئی تو اس صورت میں دوسری نصاب معین ہو جائے گی اور وہ اسی کی زکوۃ ہوگی یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر کوئی شخص مختلف جنس کے حیوانوں کی بہت سے نصابوں کا مالک ہوا اور ان میں سے بعض کی زکوۃ اس نے وقت سے پہلے دیدی پھر جس کی زکوۃ دی تھی وہ مال ہلاک ہو گیا تو اور جو باقی ہیں ان کی طرف سے وہ زکوۃ ادا نہ ہو گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اور اگر وقت سے پہلے کسی فقیر کو زکوۃ دی تھی اور سال تمام ہونے سے پہلے وہ فقیر مالدار ہو گیا یا مر گیا یا مرتد ہو گیا تو جو کچھ اس کو زکوۃ دی ہے وہ جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ جس شخص پر زکوۃ ہے جب وہ مر جائے تو زکوۃ اس کی موت سے ساقط ہو جاتی ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔

دوسرا باب چرنے والے جانوروں کی زکوۃ میں اور اس میں پانچ فصلیں ہیں: **پہلی فصل مقدمہ میں** چرنے والے جانور نر ہوں یا مادہ یا دونوں ملے ہوئے ہوں سب پر زکوۃ واجب ہے اور چرنے والے جانوروں سے وہ

۱- اول یعنی پہلے سے زکوۃ ادا کر دینا جائز ہے چنانچہ اس میں حدیث عباسؓ موجود ہے ۲- چرنے والے یعنی جنگل میں مباح گھاس سے چرتے اور بڑھتے ہوں اور ہر قسم کے جانوروں کا نصاب علیحدہ علیحدہ ہے ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | 445 | Kitab al-Zakat (The Book of Zakat)

The animals referred to are those grazed in the wilderness for the purpose of milk, breeding, or to be fattened and become more valuable. If they are grazed for carrying loads or for riding, or not grazed for milk and breeding, then there is no Zakat on them; this is recorded in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. Similarly, if they are grazed for the purpose of meat, there is no Zakat on them either. If they are grazed for trade purposes, Zakat will be due on them as trade goods and not according to the calculation for grazing animals; this is recorded in *Badai'*. If an animal was grazed for some days in the year and fed fodder by the owner for the rest, if it was grazed for more than half the year, the rule for grazing animals applies; otherwise, it does not. This is mentioned in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If it was grazed for exactly half the year, it will not come under the rule of grazing animals and Zakat will not be mandatory; this is mentioned in *At-Tabyin*. If those animals were for trade and were grazed for six months or more, they will not be under the rule of grazing animals. However, if the intention of trade is suspended and they are included among grazing animals, they will become grazing animals. Just as with a slave kept for trade, if the intention is to keep him in service for several years, he remains trade property during that period of service; but when the intention is made to remove him from trade stock and appoint him solely for service, he will no longer be trade property. This is recorded in *Al-Khulasah*. If the owner of grazing animals intended to put them to work or feed them fodder but did not actually do so and a year passed, Zakat for grazing animals will be due; this is recorded in *Fatawa Qazi Khan*. If animals are bought for trade and then left to graze, the counting of the year will begin from the time they were left to graze; this is mentioned in *Al-Muhit al-Sarakhsi*.

Second Section On the Explanation of Zakat on Camels

There is no Zakat on fewer than five camels, as recorded in *Al-Hidayah*. For fewer than twenty-five, one goat/sheep is due for every five camels; this is recorded in *Aini Sharh Kanz*. The goat/sheep must have completed one year and started its second year, as mentioned in *Al-Jawharat al-Nayyirah*. When the number reaches twenty-five, one female camel entering its second year is due; this rule applies up to thirty-five camels. When thirty-six are completed, one female camel entering its third year is due; this rule applies up to forty-five. When forty-six are completed, one female camel entering its fourth year is due; this rule applies up to sixty. When sixty-one are completed, one female camel entering its fifth year is due; this rule applies up to seventy-five. When seventy-six are completed, two female camels entering their third

year are due; this rule applies up to ninety. When ninety-one are completed, two female camels entering their fourth year are due; this rule applies up to one hundred and twenty. This is recorded in *Al-Hidayah*. Beyond one hundred and twenty, for every five additional camels, one goat/sheep is due up to one hundred and forty-five. At one hundred and forty-five, two female camels entering their fourth year and one female camel entering its second year are given. When one hundred and forty-six is reached, three female camels entering their fourth year and one female camel entering its third year are given. When one hundred and ninety-six is reached, four female camels entering their fourth year are given up to two hundred; this rule is recorded in *Aini Sharh Kanz*. At two hundred, one has a choice: either give four female camels entering their fourth year (one for every fifty) or five female camels entering their third year (one for every forty), or...

जानवर मुराद हैं जो दूध की ग़रज़ से या बच्चे लेने के लिए या फ़र्बा होकर बेश-क़ीमत हो जाने के लिए जंगलों में चराए जाएँ। अगर उनको लादने या सवारी के लिए चरादें या दूध के लिए और नस्ल बढ़ाने के लिए न चराएँ तो उन पर ज़कात नहीं, यह मुहीत सरखसी में लिखा है। इसी तरह अगर गोश्त की ग़रज़ से चराएँ तो उन पर भी ज़कात नहीं और अगर तिजारत के वास्ते चरादें तो उसमें तिजारत के माल की ज़कात होगी, चरने वाले जानवरों के हिसाब से न होगी, यह बदाए में लिखा है। और अगर साल में कुछ दिनों चराया और कुछ दिनों अपने पास से चारा खिलाया, तो निस्फ़ से ज़्यादा साल में चराया है तो चरने वालों का हुक्म होगा वरना न होगा, यह मुहीत सरखसी में लिखा है। और अगर निस्फ़ साल चराया तो भी वो जानवर चरने वालों के हुक्म में न होंगे, उन पर ज़कात वाजिब न होगी, यह तबीय्यीन में लिखा है। और अगर वो जानवर तिजारत के वास्ते थे और उनको छह महीने या ज़्यादा दिनों चराया तो वो चरने वाले के हुक्म में न होंगे लेकिन अगर तिजारत की नियत मौक़ूफ़ करके उनको चरने वाले में शामिल कर दे तो चरने वाले हो जाएँगे। जिस तरह तिजारत के गुलाम को अगर यह इरादा किया कि कई बरस तक ख़िदमत में रखे, पस उससे ख़िदमत लेने के ज़माने में भी वह माल तिजारती है लेकिन जब यह नियत करे कि उसको तिजारत के माल से निकाल कर ख़िदमत के वास्ते मुक़र्रर कर ले तो तिजारती माल न रहेगा, यह खुलासः में लिखा है। अगर चरने वाले जानवरों के मालिक ने यह इरादा किया कि इन जानवरों से काम ले या उनको चारा खिला दे लेकिन ऐसा किया नहीं और साल गुज़र गया तो उन पर चरने वाले जानवरों की ज़कात होगी, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। अगर जानवर तिजारत के वास्ते मोल लिए फिर उनके चरने को छोड़ दिया तो जिस वक़्त से उन्हें चरने को छोड़ा है उस वक़्त से साल का एतबार होगा, यह मुहीत सरखसी में लिखा है।

दूसरी फ़स्ल ऊंटों की ज़कात के बयान में

पाँच ऊंटों से कम पर ज़कात नहीं, यह हिदाया में लिखा है और पच्चीस से कम में हर पाँच ऊंटों पर एक बकरी वाजिब होगी। यह ऐनी शर्ह कन्ज़ में लिखा है और बकरी ऐसी होनी चाहिए जिसका एक साल पूरा हो गया और दूसरा साल शुरू हुआ हो, यह जौहरतुन नय्येराह में लिखा है। और जब पच्चीस पूरे हो जाएँ तो एक ऐसी ऊंटनी वाजिब होगी जिसको दूसरा साल शुरू हुआ हो, पैंतीस तक यही हुक्म है। और जब छत्तीस पूरे हो जाएँ तो एक ऐसी ऊंटनी वाजिब होगी जिसको तीसरा साल शुरू हो, पैंतालीस तक यही हुक्म है। और जब छियालीस पूरे हो जाएँ तो ऐसी ऊंटनी वाजिब होगी जिसको

चौथा साल शुरू हुआ हो, साठ तक यही हुक्म है। और जब इकसठ हो जाएँ तो ऐसी ऊंटनी वाजिब होगी जिसको पाँचवाँ साल शुरू हो, पचहत्तर तक यही हुक्म है। और जब छिहत्तर हो जाएँ तो ऐसी दो ऊंटनियां वाजिब होंगी जिनको तीसरा साल शुरू हुआ हो, नब्बे तक यही हुक्म है। और जब इक्यानबे हो जाएँ तो ऐसी दो ऊंटनियां वाजिब होंगी जिनको चौथा साल शुरू हुआ हो, एक सौ बीस तक यही हुक्म है, यह हिदाया में लिखा है। इसके बाद एक सौ बीस पर जो ज़्यादती होगी उनमें पाँच-पाँच ऊंटों में एक-एक बकरी होती है एक सौ पैंतालीस तक यह हुक्म है। और एक सौ पैंतालीस में दो ऐसी ऊंटनियां जिनको चौथा साल शुरू हुआ हो और एक ऊंटनी ऐसी देगा जिसको दूसरा साल शुरू हुआ हो। और जब एक सौ छियालीस पूरी हो जाएँ तो तीन ऊंटनियां ऐसी दे जिनको चौथा साल शुरू हुआ हो और एक ऊंटनी ऐसी दे जिनको तीसरा साल शुरू हुआ हो। और जब एक सौ छियानबे हो जाएँ तो चार ऊंटनियां ऐसी दे जिनको चौथा साल शुरू हुआ हो, दो सौ तक यह हुक्म है, यह ऐनी शर्ह कन्ज़ में लिखा है। और दो सौ में इख़्तियार है कि चाहे ऐसी चार ऊंटनियां दे जिनको चौथा साल शुरू हुआ हो, हर पचास से चौथे साल की एक ऊंटनी होगी, और चाहे पाँच ऊंटनियां ऐसी दे जिनको तीसरा साल शुरू हुआ हो तो हर चालीस पर चौथे साल की एक ऊंटनी होगी, और चाहे...

جانور مراد ہیں جو دودھ کی غرض سے یا بچے لینے کے لئے یا فربہ ہو کر بیش قیمت ہو جانے کے لئے جنگلوں میں چرائے جائیں اگر ان کو لادنے یا سواری کے لئے چرادیں یا دودھ کے لئے اور نسل بڑھانے کے لئے نہ چرائیں تو ان پر زکوۃ نہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اس طرح اگر گوشت کی غرض سے چرائیں تو ان پر بھی زکوۃ نہیں اور اگر تجارت کے واسطے چرادیں تو اس میں تجارت کے مال کی زکوۃ ہو گی چرنے والے جانوروں کے حساب سے نہ ہو گی یہ بدائع میں لکھا ہے اور اگر سال میں کچھ دنوں چرایا اور کچھ دنوں اپنے پاس سے چارہ کھلایا تو نصف سے زیادہ سال میں چرایا ہے تو چرنے والوں کا حکم ہو گا ورنہ نہ ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر نصف سال چرایا تو بھی وہ جانور چرنے والوں کے حکم میں نہ ہونگے ان پر زکوۃ واجب نہ ہو گی یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر وہ جانور تجارت کے واسطے تھے اور ان کو چھ مہینے یا زیادہ دنوں چرایا تو وہ چرنے والے کے حکم میں نہ ہونگے لیکن اگر تجارت کی نیت موقوف کر کے ان کو چرنے والے میں شامل کر دے تو چرنے والے ہو جائیں گے جس طرح تجارت کے غلام کو اگر یہ ارادہ کیا کہ کئی برس تک خدمت میں رکھے پس اس سے خدمت لینے کے زمانہ میں بھی وہ مال تجارتی ہے لیکن جب یہ نیت کرے کہ اس کو تجارت کے مال سے نکال کر خدمت کے واسطے مقرر کر لے تو تجارتی مال نہ رہے گا یہ خلاصہ میں لکھا ہے اگر چرنے والے جانوروں کے مالک نے یہ ارادہ کیا کہ ان جانوروں سے کام لے یا ان کو چارہ کھلا دے لیکن ایسا کیا نہیں اور سال گذر گیا تو ان پر چرنے والے جانوروں کی زکوۃ ہو گی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اگر جانور تجارت کے واسطے مول لئے پھر ان کے چرنے کو چھوڑ دیا تو جس

وقت سے انہیں چرنے کو چھوڑا ہے اس وقت سے سال کا اعتبار ہو گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے

دوسری فصل اونٹوں کی زکوۃ کے بیان میں

پانچ اونٹوں سے کم پر زکوۃ نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور پچیس سے کم میں ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری واجب ہو گی یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور بکری ایسی ہونی چاہیے جس کا ایک سال پورا ہو گیا اور دوسرا سال شروع ہوا ہو یہ جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے اور جب پچیس پورے ہو جائیں تو ایک ایسی اونٹنی واجب ہو گی جس کو دوسرا سال شروع ہوا ہو پینتیس تک یہی حکم ہے اور جب چھتیس پورے ہو جائیں تو ایک ایسی اونٹنی واجب ہو گی جس کو تیسرا سال شروع ہو پینتالیس تک یہی حکم ہے اور جب چھیالیس پورے ہو جائیں تو ایسی اونٹنی واجب ہو گی جس کو چوتھا سال شروع ہوا ہو ساٹھ تک یہی حکم ہے اور جب اکسٹھ ہو جائیں تو ایسی اونٹنی واجب ہو گی جس کو پانچواں سال شروع ہو پچھتر تک یہی حکم ہے اور جب چھہتر ہو جائیں تو ایسی دو اونٹنیاں واجب ہونگی جن کو تیسرا سال شروع ہوا ہو نوے تک یہی حکم ہے اور جب اکیانوے ہو جائیں تو ایسی دو اونٹنیاں واجب ہونگی جن کو چوتھا سال شروع ہوا ہو ایک سو بیس تک یہی حکم ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اس کے بعد ایک سو بیس پر جو زیادتی ہو گی ان میں پانچ پانچ اونٹیوں میں ایک ایک بکری ہوتی ایک سو پینتالیس تک یہ حکم ہے اور ایک سو پینتالیس میں دو ایسی اونٹنیاں جن کو چوتھا سال شروع ہوا ہو اور ایک اونٹنی ایسی دے گا جس کو دوسرا سال شروع ہوا ہو اور جب ایک سو چھیالیس پوری ہو جائیں تو تین اونٹنیاں ایسے دے جن کو چوتھا سال شروع ہوا ہو اور ایک اونٹنی ایسی دے جس کو تیسرا سال شروع ہوا ہو اور جب ایک سو چھیانوے ہو جائیں تو چار اونٹنیاں ایسی دے جن کو چوتھا سال شروع ہوا ہو دوسو تک یہ حکم ہے یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور دوسو میں اختیار ہے کہ چاہے ایسی چار اونٹنیاں دے جن کو چوتھا سال شروع

ہوا ہو ہر پچاس سے چوتھے سال کی ایک اونٹنی ہو گی اور چاہے پانچ اونٹنیاں ایسے دے جن کو تیسرا سال شروع ہوا ہو تو ہر چالیس پر چوتھے سال کی ایک اونٹنی ہو گی اور چاہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (426) Kitab-uz-Zakat (The Book of Zakat)

...provide five she-camels that have entered their third year; thereafter, for every forty, one third-year she-camel will be due. This is recorded in Fatawa Qazi Khan. The calculation of Zakat will then always commence anew in the same manner as it does after one hundred and fifty; this is our school of thought (madhhab). The ruling for Bakhti (Bactrian) and Arabian camels is identical, as stated in al-Hidayah. Regarding the minimum age at which Zakat becomes obligatory for grazing camels, according to the opinions of Imam Abu Hanifah and Imam Muhammad, it is upon entering their second year; this is noted in Sharh al-Tahawi. Small or blind camels shall be included in the count for the minimum taxable limit (nisab[1]) but shall not be accepted as Zakat payment. Furthermore, a she-camel nursing its young, one prepared for consumption (fattened), a pregnant she-camel, a male camel, and the finest among the grazing camels shall not be taken as Zakat; instead, average quality ones shall be accepted, as documented in al-Muhit al-Sarakhsi. If a she-camel of the required age is unavailable, one may provide one of a higher grade and receive the difference back, or provide one of a lower grade and pay the remaining balance, or pay its equivalent value. However, in the first instance, the appointed collector has the right to refuse a camel of higher quality than required and may demand the specific type due or its value, as this transaction resembles a sale, and there is no compulsion in a sale. In the second instance, compulsion may be applied; if the owner removes obstructions between the collector and the animal, the collector is deemed to have taken possession, as this is not a sale but the fulfillment of Zakat through value, as noted in al-Kafi.

Third Section Regarding the Zakat of Cows and Oxen

There is no Zakat (sadaqah) on fewer than thirty cows or oxen. When there are thirty grazing cows or oxen, one cow or ox entering its second year must be given; this is stated in al-Hidayah. For any number exceeding this up to forty, nothing additional is due, as per Sharh al-Tahawi. Once the count reaches forty, one ox or cow entering its third year must be given. For numbers exceeding forty, according to Imam Abu Hanifah, the obligation continues to increase proportionately until sixty. Thus, for one extra animal, one-fortieth of a third-year cow or ox is due; for two extra, one-twentieth is due; this is the primary narration. Upon reaching sixty, two second-year cows or oxen are due, as written in al-Hidayah. After sixty, calculations are based on units of forty and thirty: for every forty, one third-year animal is due, and for every thirty, one second-year animal is due. Consequently, for seventy, one third-year and

one second-year animal are due; for eighty, two third-year animals; for ninety, three second-year animals; and for one hundred, one third-year and two second-year animals are due, as noted in Sharh al-Tahawi. If a count allows for an accurate calculation using either second or third-year animals, the owner has the choice. For instance, with one hundred animals, one may opt to give three third-year animals, as stated in al-Tabyin. The rulings for buffaloes are the same as for cows and oxen. When both are mixed, they must be combined to reach the nisab. Depending on which is more numerous, one may take a lesser quality from the superior breed or a superior quality from the lesser breed, as written in al-Bahr al-Ra'iq. It is mentioned in al-Manafi' that males and females are equal in this ruling. Fatawa Atabiyyah states that for cows and oxen, a second-year male should be given for males and a second-year female for females.

---

1. Meaning it will be counted towards the nisab (minimum taxable amount).

पांच ऊँटनियाँ ऐसी दे जिनका तीसरा वर्ष शुरू हो गया हो, तो हर चालीस पर एक तीसरे वर्ष की ऊँटनी होगी, यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। फिर ज़कात का हिसाब हमेशा के लिए नए सिरे से उसी तरह शुरू होगा जैसे डेढ़ सौ के बाद शुरू होता है, हमारा यही मजहब है और बख़्ती (दो कूबड़ वाले) और अरबी ऊँटों का हुक्म बराबर है, यह हिदाया में लिखा है। और कम से कम उम्र जिस पर ज़कात वाजिब हो जाती है, इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के कौल के अनुसार चरने वाले ऊँटों में यह है कि दूसरा वर्ष शुरू हुआ हो, यह शरह तहावी में लिखा है। और छोटा और अंधा ऊँट गिनती[1] में तो आएगा लेकिन ज़कात में नहीं लिया जाएगा। और उस ऊँटनी को जो अपने बच्चे को पालती है और जिसे खाने के लिए तैयार किया गया हो और गर्भवती ऊँटनी को और नर ऊँट को और चरने वालों में से सबसे अच्छे ऊँटों को ज़कात में नहीं लेंगे, बल्कि औसत दर्जे के ऊँट लेंगे, यह मुहीत सरख़सी में लिखा है। और अगर ऐसा हो कि जिस उम्र की ऊँटनी ज़कात में वाजिब है वैसी मौजूद न हो, तो उससे उच्च स्तर की दे और अतिरिक्त मूल्य वापस ले ले या उससे कम दर्जे की दे और शेष अंतर का भुगतान करे या उसकी कीमत दे। लेकिन पहली सूरत में जो व्यक्ति सदका लेने के लिए नियुक्त है उसे अधिकार है कि वह वाजिब से उच्च स्तर की ऊँटनी न ले, बल्कि जिस किस्म की ऊँटनी वाजिब है उसी किस्म की मांग करे या कीमत मांगे क्योंकि वह एक खरीद-फरोख्त की तरह है और खरीद-फरोख्त में जबरदस्ती नहीं है। और दूसरी सूरत में मजबूर किया जाएगा यहाँ तक कि अगर मालिक ने वसूल करने वाले और जानवर के बीच की रुकावट दूर कर दी तो वसूल करने वाला उस पर कब्ज़ा माना जाएगा क्योंकि वह खरीद-फरोख्त नहीं है बल्कि ज़कात को कीमत के तौर पर अदा करता है, यह काफ़ी में लिखा है।

तीसरी फ़स्ल गाय-बैल की ज़कात के बयान में

तीस से कम गाय-बैलों में सदका (ज़कात) नहीं है और जब तीस चरने वाले गाय-बैल हों तो उनमें एक गाय या बैल दे जिसका दूसरा वर्ष शुरू हो गया हो, यह हिदाया में लिखा है। फिर इससे अधिक चालीस तक कुछ नहीं है, यह शरह तहावी में लिखा है। और जब चालीस पूरे हो जाएँ तो एक ऐसा बैल या गाय दे जिसका तीसरा वर्ष शुरू हुआ हो। और जब चालीस से अधिक हों, तो इमाम अबू हनीफ़ा के अनुसार उस अधिकता में उसी हिसाब से ज़कात वाजिब होती रहेगी, साठ तक यही हुक्म है। अतः अगर एक अधिक होगा तो उस पर तीसरे वर्ष की गाय या बैल का चालीसवाँ हिस्सा वाजिब होगा और अगर दो अधिक हों तो बीसवाँ हिस्सा वाजिब होगा, असल रिवायत यही है। और जब साठ

हो जाएँगे तो दो गायें या दो बैल दूसरे वर्ष के वाजिब होंगे, यह हिदाया में लिखा है। और साठ के बाद चालीस-चालीस और तीस-तीस का हिसाब किया जाएगा और हर चालीस में एक गाय या बैल तीसरे वर्ष का वाजिब होगा और हर तीस में एक गाय या बैल दूसरे वर्ष का वाजिब होगा। तो सत्तर में एक गाय या बैल तीसरे वर्ष का और एक दूसरे वर्ष का, और अस्सी में दो गाय या बैल तीसरे वर्ष के, और नब्बे में तीन गाय या बैल दूसरे वर्ष के, और सौ में एक गाय या बैल तीसरे वर्ष का और दो गाय या बैल दूसरे वर्ष के वाजिब होंगे, यह शरह तहावी में लिखा है। और अगर ऐसा हिसाब हो कि तीसरे वर्ष के और दूसरे वर्ष के गाय-बैल दोनों से हिसाब सही बैठता हो, तो उसे दोनों का विकल्प प्राप्त है। उदाहरण के लिए सौ होने पर उसे अधिकार है कि चाहे तो तीन गाय या बैल तीसरे वर्ष के दे, यह तब्यीन में लिखा है। भैंस और भैंसा का हुक्म गाय और बैल के समान है और जब दोनों मिले हुए हों तो निसाब (न्यूनतम सीमा) पूरा करने के लिए दोनों को शामिल करना वाजिब है। फिर जो नस्ल अधिक हो, तो श्रेष्ठ में से निम्न और निम्न में से श्रेष्ठ ले लें, यह बहरुर राइक़ में लिखा है। और 'मनाफ़े में है कि नर और मादा इस हुक्म में बराबर हैं और फ़तावा अताबिया में है कि गाय और बैल में नर के बदले दूसरे साल का नर और मादा के बदले दूसरे साल की मादा दी जाए।

---

1. यानी निसाब में गिना जाएगा 12

پانچ اونٹنیاں ایسی دے جن کو تیسرا سال شروع ہوا ہو تو ہر چالیس سے ایک تیسرے سال کی اونٹنی ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے پھر زکوٰۃ کا حساب ہمیشہ کے لئے از سر نو اس طرح شروع ہو گا جس طرح ڈیڑھ سو کے بعد شروع ہوتا ہے ہمارا یہی مذہب ہے اور بختی اور عربی اونٹوں کا حکم برابر ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اور کم سے کم عمر جس پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے موافق چرنے والے اونٹوں میں یہ ہے کہ دوسرا سال شروع ہوا ہو یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اور چھوٹا اور اندھا اونٹ نفی[1] کے حساب میں آئے گا لیکن زکوٰۃ میں نہ لیا جائے گا اور اس اونٹنی کو جو اپنے بچہ کو پالتی ہے اور جو کھانے کے واسطے تیار کی جائے اور حاملہ اونٹنی کو اور نر اونٹ کو اور چرنے والوں میں سے عمدہ اونٹوں کو زکوٰۃ میں نہ لیں گے درمیانی کو لیں گے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر ایسا ہو کہ جس عمر کی اونٹنی زکوٰۃ میں واجب ہے ویسی موجود نہ ہو تو اس سے اعلیٰ دے اور زیادتی کو پھیر لے یا اس سے کم مرتبہ کی دے اور باقی کو ادا کرے یا اس کی قیمت دے لیکن پہلی صورت میں جو شخص کہ صدقہ لینے کے لئے مقرر ہے اس کو اختیار ہے کہ واجب سے زیادہ مرتبہ کی اونٹنی نہ لیوے بلکہ جس قسم کی اونٹنی واجب ہے اس قسم کی طلب کرے یا قیمت مانگے اس لئے کہ وہ بیع ہے اور بیع میں جبر نہیں اور دوسری صورت میں جبر کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر مالک نے مصدق و جانور کے درمیان روک ٹوک دور کر دی تو مصدق اس پر قابض شمار ہو گا اس لئے کہ وہ بیع نہیں بلکہ زکوٰۃ کو بطور قیمت ادا کرتا ہے یہ کافی میں لکھا ہے۔

تیسری فصل گائے بیل کی زکوۃ کے بیان میں

گائے بیلوں میں سے کم میں صدقہ نہیں ہے اور جب تیس گائے بیل چرنے والے ہوں تو اس میں ایک گائے بیل دے جس کو دوسرا سال شروع ہو یہ ہدایہ میں لکھا ہے پھر اس سے زیادتی پر چالیس تک کچھ نہیں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور جب چالیس پوری ہو جائیں تو ایک ایسا بیل یا گائے دے جس کو تیسرا سال شروع ہوا ہو اور جب چالیس سے زیادتی ہو تو اس زیادتی میں اسی کے حساب سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہوتا رہے گا ساٹھ تک یہی حکم ہے پس اگر ایک زیادہ ہو گا تو اس پر تیسرے سال کی گائے یا بیل کا چالیسواں حصہ واجب ہوگا اور اگر دو زیادہ ہوں تو بیسواں حصہ واجب ہو گا اصل کی روایت یہی ہے اور جب ساٹھ ہو جائیں گے تو دو گائیں یا دو بیل دوسرے برس کے واجب ہوں گے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور ساٹھ کے بعد چالیس چالیس اور تیس تیس کا حساب کیا جائے گا اور ہر چالیس میں ایک گائے یا بیل تیسرے برس کی واجب ہو گی اور ہر تیس میں ایک گائے یا بیل دوسرے سال کا واجب ہو گا تو ستر میں ایک گائے یا بیل تیسرے سال کا اور ایک دوسرے سال کا اور اسی میں دو گائے یا بیل تیسرے سال کے اور نوے میں تین گائے یا بیل دوسرے سال کے اور سو میں ایک گائے یا بیل تیسرے سال کا اور دو گائے یا بیل دوسرے سال کے واجب ہونگے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اور اگر ایسا حساب ہو کہ تیسرے سال کے اور دوسرے سال کے گائے بیل دونوں سے حساب صحیح ہو تو اس کو دونوں کا اختیار ہے مثلاً ایک سو میں ہوں تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو تین گائے یا بیل تیسرے سال کے دے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ بھینس و بھینسے کا حکم مثل گائے و بیل کے ہے اور جب دونوں ملے ہوئے ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لئے دونوں کو شامل کرنا واجب ہے پھر جو زیادہ ہوں تو اعلیٰ میں سے ادنیٰ اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لے لیں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور منافع میں ہے کہ نر و مادہ اس حکم میں برابر ہیں اور فتاویٰ عتابیہ میں ہے کہ گائے و بیل میں نر میں دوسرے سال کا نر اور مادہ میں دوسرے سال کی مادہ

1. یعنی نصاب میں گنا جائے گا ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (447) Book of Zakat

This is preferable as stated in Tatar-Khaniyah. Regarding cows and bulls, the minimum age at which Zakat becomes obligatory (Wajib), according to the rulings of Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, is the beginning of the second year, as mentioned in Sharh Tahawi.

Third Section Regarding Zakat on Sheep and Goats

For sheep and goats that are pastured, there is no Zakat on fewer than forty heads. When there are forty pasturing animals and one year has passed, one goat becomes Wajib; this rule remains until one hundred and twenty. When the number exceeds this by even one (i.e., 121), two goats become Wajib until two hundred. When the number exceeds two hundred (i.e., 201), three goats become Wajib, and when they reach a full four hundred, four goats become Wajib. Thereafter, for every additional hundred, one goat is due. This is documented in the letters of the Messenger of Allah ﷺ and Abu Bakr Siddiq (RA), and there is a consensus (Ijma) on this. The minimum age for sheep and goats to be liable for Zakat is one full year; this is the opinion of Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad as recorded in Sharh Tahawi. In the case of offspring born from the crossbreeding of a goat and a deer, the mother's species is considered; if the mother is a goat, Zakat is Wajib and it will be counted toward the Nisab (minimum threshold), otherwise ^1 not. The same rule applies to offspring from the mating of wild and domestic cows or bulls, as stated in Muhit al-Sarakhsi.

Fifth Section Regarding Animals on Which Zakat is Not Mandatory

Zakat is not mandatory on horses, according to the opinion of the 'Sahibayn' (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad), and this is the preferred position for issuing a Fatwa. However, if they are for trade, Zakat is Wajib, as stated in Al-Kafi. When horses are for trade, the rules for trade goods apply; if their value reaches the Nisab, Zakat is due regardless of whether they are pastured or stall-fed, as mentioned in Mudmarat. Zakat is only due on donkeys, mules, cheetahs, and trained dogs when they are kept for trade purposes, as stated in Al-Sirajiyyah. According to Imam Abu Hanifa, there is no Zakat on the young offspring of goats, camels, and cows (before they reach one year of age), and this was his final position and is also the opinion of Imam Muhammad. However, if even one animal among them is of full age (an adult), all of them will be included to complete the Nisab, though the young ones cannot be given as the actual Zakat payment, as stated in Al-Hidayah. Thus, if there are thirty-nine young ones and one adult goat, an average-quality adult goat is due. If that goat is of

average quality or less, it will be taken. If after one year that adult animal dies, then according to the Sahibayn, the Zakat obligation is nullified. Similarly, if there are forty-nine young camels and one average adult she-camel, that she-camel is due for Zakat. If half of the young ones die thereafter, half of the Zakat obligation for the she-camel is nullified and half remains, as stated in Al-Kafi. It is not permissible to take a young animal (kid/lamb/calf) as Zakat, as noted in Al-Jawharat al-Nayyirah. Animals used for labor, as beasts of burden, or those that are stall-fed (not pastured) are not subject to Zakat, as stated in Al-Hidayah.

---

^1 Otherwise it will not be, but the collector will not take it as the actual Zakat payment; rather, it will be counted toward the total number required for Nisab. 12

यह अफ़ज़ल (बेहतर) है, ऐसा तातारख़ानिया में लिखा है। और गाय-बैल में वह न्यूनतम आयु जिस पर ज़कात वाजिब (अनिवार्य) होती है, इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के कथन के अनुसार यह है कि दूसरा वर्ष शुरू हो जाए, यह शरह तहावी में लिखा है।

तीसरी फ़स्ल भेड़ और बकरी की ज़कात के बारे में

चरने वाली भेड़ और बकरियों की संख्या यदि चालीस से कम हो, तो उन पर ज़कात नहीं है। और जब चालीस चरने वाली भेड़-बकरियां हों और एक वर्ष बीत जाए, तो एक बकरी वाजिब होगी; एक सौ बीस तक यही नियम है। और जब इनमें एक भी अधिक हो जाए (यानी 121), तो दो बकरियां वाजिब हैं; दो सौ तक यही नियम है। और जब इससे अधिक हों (यानी 201), तो तीन बकरियां वाजिब हैं, और जब पूरे चार सौ हो जाएं तो चार बकरियां वाजिब होंगी। इसके बाद हर सौ पर एक-एक बकरी देनी होगी। रसूलुल्लाह ﷺ के पत्र और अबू बकर सिद्दीक़ (रज़ियल्लाहु अन्हु) के पत्र में यही विवरण आया है और इसी पर इज्मा (सर्वसम्मति) है। बकरियों में वह न्यूनतम आयु जिस पर ज़कात वाजिब होती है, पूरा एक वर्ष है; और यह इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद का कथन है, जो शरह तहावी में लिखा है। और जो बच्चा बकरी और हिरण के मेल से पैदा हुआ हो, उसमें माँ का एतबार (विचार) किया जाएगा; अगर माँ बकरी है तो ज़कात वाजिब होगी और निसाब पूरा करने में उसकी गिनती होगी, अन्यथा नहीं ^1। इसी तरह जंगली और पालतू गाय या बैल के मेल से पैदा होने वाले जानवर का भी यही नियम है, यह मुहीत-ए-सरख़सी में लिखा है।

पांचवीं फ़स्ल उन जानवरों के विवरण में जिन पर ज़कात वाजिब नहीं है

घोड़ों पर ज़कात वाजिब नहीं है, यह साहबैन (इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद) का कथन है और फ़तवे के लिए यही मान्य है। लेकिन अगर वे व्यापार के लिए हों तो वाजिब है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। अतः जब घोड़े व्यापार के लिए हों तो उन पर व्यापारिक माल का नियम लागू होगा; यदि उनका मूल्य निसाब के बराबर हो तो ज़कात वाजिब होगी, चाहे वे चरते हों या उन्हें चारा खिलाया जाता हो, यह 'मुज़मरात' में लिखा है। और गधों, खच्चरों, चीतों और प्रशिक्षित कुत्तों पर ज़कात केवल उसी समय वाजिब होगी जब वे व्यापार के लिए हों, यह 'सिराजिया' में लिखा है। इमाम अबू हनीफ़ा के अनुसार बकरी, ऊँट और गाय के बच्चों पर ज़कात नहीं है, और उनका अंतिम मत यही है, और यही इमाम मुहम्मद का भी कथन है। लेकिन यदि उनमें एक भी पूरी उम्र (वयस्क) का हो, तो सब

निसाब पूरा करने में उसके अधीन माने जाएंगे, मगर ज़कात में वे (बच्चे) नहीं दिए जाएंगे, यह 'हिदाया' में लिखा है। अतः यदि उनतालीस (39) बच्चे और एक पूरी उम्र की बकरी हो, तो एक औसत दर्जे की बकरी वाजिब होगी। यदि वह स्वयं औसत दर्जे की है या उससे कम है, तो ली जाएगी। और अगर वर्ष बीतने के बाद वह (वयस्क बकरी) मर जाए, तो साहबैन के अनुसार ज़कात समाप्त हो जाएगी। इसी तरह यदि उनचास (49) ऊँट के बच्चे और एक औसत दर्जे की ऊँटनी हो, तो ज़कात में वही ऊँटनी वाजिब होगी। फिर अगर आधे बच्चे मर जाएं तो आधी ऊँटनी की ज़कात समाप्त हो जाएगी और आधी शेष रहेगी, यह 'काफ़ी' में लिखा है। ज़कात में किसी बच्चे (छोटे जानवर) को लेना जायज़ नहीं है, यह 'जौहरा-ए-नय्यिरा' में लिखा है। जो जानवर काम करते हैं या जिन पर बोझ लादा जाता है या जिन्हें चारा खिलाया जाता है (स्वयं नहीं चरते), उन पर ज़कात नहीं है, यह 'हिदाया' में लिखा है।

---

^1 अन्यथा नहीं होगा, लेकिन ज़कात वसूलने वाला उसे ज़कात में नहीं लेगा, बल्कि निसाब की संख्या पूरी करने में गिना जाएगा। 12

افضل ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور گائے بیل میں سے کم سے کم عمر جس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے بموجب یہ ہے کہ دوسرا سال شروع ہو شرح طحاوی میں لکھا ہے۔

تیسری فصل بھیڑ و بکری کی زکوۃ میں

بھیڑیں اور بکریاں جو چرنے والی ہوں تو چالیس سے کم میں زکوۃ نہیں اور جب چالیس چرنے والی ہوں اور ایک سال گزر جائے تو ایک بکری واجب ہوگی ایک سو بیس تک یہی حکم ہے اور جب اس پر ایک زیادہ ہو جائے تو دو بکریاں واجب ہیں دوسو تک یہی حکم ہے اور جب اس پر زیادتی ہو تو تین بکریاں واجب ہیں اور جب چار سو پوری ہو جائیں تو چار بکریاں واجب ہونگی اس کے بعد ہر سیکڑہ میں ایک ایک بکری ہوگی مکتوب رسول اللہ ﷺ اور مکتوب ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ میں یہی بیان وارد ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہوا ہے اور بکریوں میں کم سے کم عمر جس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے پورا ایک سال ہے اور یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور جو بکری اور ہرن سے ملا کر پیدا ہوا اس میں ماں کا اعتبار ہے اگر ماں بکری ہوگی تو زکوۃ واجب ہوگی اور نصاب کے پورا کرنے میں اس کا حساب ہوگا ورنہ 1۸ نہ ہوا اور اس طرح جو جنگلی اور پالتو گائے یا بیل کے ملانے سے پیدا ہوا اس کا بھی یہی حکم ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے

پانچویں فصل ان جانوروں کے بیان میں جن میں زکوۃ واجب نہیں

گھوڑوں پر زکوۃ واجب نہیں اور یہ قول صاحبینؒ کا ہے اور فتویٰ کے لئے یہی مختار ہے لیکن اگر تجارت کے لئے ہوں تو واجب ہے یہ کافی میں لکھا ہے پس جب گھوڑے تجارت کے لئے ہوں تو حکم ان کا تجارت کے مال کا ہے اگر ان کی قیمت بقدر نصاب ہو تو زکوۃ واجب ہوگی خواہ وہ چرتے ہوں یا ان کو چارہ کھلایا جاتا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ اور گدھے اور خچر اور چیتے اور تعلیم یافتہ کتوں پر زکوۃ اس وقت واجب ہوگی جب تجارت کے واسطے ہونگے یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور بکری اور اونٹ اور گائے کے بچوں پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زکوۃ نہیں ہے اور آخر قول ان کا یہی ہے اور یہی قول امام محمدؒ کا ہے اور اگر ان میں ایک بھی پوری عمر کا ہو تو سب ان کے نصاب کے پورا ہونے میں اس کے تابع ہو جائیں گے مگر زکوۃ میں وہ نہ دیئے جائیں گے یہ ہدایہ میں لکھا ہے پس اگر انتالیس بچے اور ایک پوری بکری ہو تو ایک درمیانی بکری واجب ہوگی پس اگر وہی درمیانی بکری ہے یا اس سے کم ہے تو لے جائے گی اور اگر سال کے بعد وہ ہلاک ہو جائے تو صاحبینؒ کے نزدیک زکوۃ ساقط ہو جائے گی اور اس طرح اگر انچاس اونٹ کے بچے اور ایک درمیانی اونٹنی ہو تو زکوۃ میں وہی اونٹنی واجب ہوگی پھر اگر آدھے بچے ہلاک ہو جائیں تو آدھی اونٹنی ساقط ہو جائے گی اور آدھی باقی رہے گی یہ کافی میں لکھا ہے کسی بچہ کو زکوۃ میں لینا جائز نہیں یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ جو جانور کام کرتے ہیں یا ان پر بوجھ لادا جاتا ہے یا چارہ کھلایا جاتا ہے ان پر زکوۃ نہیں یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔

---

۱۸ ورنہ نہ ہوگا لیکن مصدق اس کو زکوۃ میں نہیں لے گا بلکہ تعداد نصاب میں شمار کیا جائے گا ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① | 248 | Kitab al-Zakat (Book of Zakat)

Chapter Number Regarding the Zakat on Gold, Silver, and Goods This chapter consists of two sections.

Section One Regarding the Explanation of Zakat on Gold and Silver

Zakat of five dirhams is obligatory on two hundred dirhams, and half a mithqal of zakat is obligatory on twenty mithqals of gold, whether it is coined or uncoined, crafted or uncrafted, jewelry for men or women, melted or unmelted; this is stated in *Al-Khulasah*. What matters in the zakat of gold and silver is that what is given in zakat must equal the required amount in weight. According to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the value is not considered. Therefore, if five impure dirhams, whose value equals four pure dirhams, are given in exchange for five pure dirhams, it is not permissible according to both of them. If someone possesses a silver pitcher (abreeq) weighing two hundred dirhams, but with the added labor cost its value is three hundred dirhams, then if silver is given for its zakat, one-fortieth should be given. This fortieth part would be five dirhams of silver whose value equals seven and a half dirhams. However, if five dirhams of silver are given whose value is five dirhams, it is permissible. If another commodity is given as zakat, the value is considered by consensus (ijma); this is mentioned in *Al-Tabyin*. Regarding the obligatoriness of zakat, it is also considered that the weight of silver or gold reaches the nisab (minimum threshold); value is not considered by consensus. Therefore, if someone has a silver pitcher weighing one hundred and fifty dirhams with a value of two hundred dirhams, zakat is not obligatory on it; this is written in *Ayni Sharh Kanz*. It is stated in *Yanabi* that if there are two hundred dirhams in count but they are less in weight, zakat is not obligatory on them even if the deficiency is small; this is written in *Tatar Khaniyah*. For gold, the weight in mithqals is considered, and for dirhams, the weight of seven (wazn as-sab'ah) is considered. *Wazn as-sab'ah* means that ten dirhams are equal to seven mithqals; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. A mithqal is equal to a dinar, which consists of twenty qirats, and a dirham consists of fourteen qirats, and one qirat is equal to the weight of five grains of barley; this is written in *Al-Tabyin*. If there is an alloy in the dirhams, if silver is predominant, the rule for pure dirhams applies. If the alloy is predominant, the rule for silver will not apply, such as in the case of debased dirhams. If they are in circulation and intended for trade, their value will be considered. If their value reaches the nisab of lower-grade dirhams upon which zakat is obligatory, then zakat will be obligatory on them too. Lower-grade dirhams are those with alloy where silver is still predominant but their

value does not reach the required nisab; in such cases, zakat is not obligatory. If they are not in circulation and there was no intention of trade, zakat is not due on them. However, if they are numerous and the silver content within them equals two hundred dirhams and can be separated from the alloy, zakat will be obligatory; if it cannot be separated, then there is no zakat; this is mentioned in many books. The rule for alloyed gold is the same as the rule for alloyed silver. If the alloy is equal to the silver or gold, there is a difference of opinion; *Khaniyah* and *Khulasah* have adopted the view that...

---

1. 200 dirhams equal fifty-two and a half tolas of silver. According to the currency of that time, 'Chehradar' rupees were eleven and a half mashas and one ratti; so compared to two hundred dirhams, it would be approximately 54 rupees, 2 annas, and 8 pies. 12
2. Twenty mithqals are equal to seven and a half tolas. 12

अध्याय संख्या सोने, चांदी और माल की ज़कात के बारे में इस अध्याय में दो अध्याय (फसलें) हैं।

पहला अध्याय सोने और चांदी की ज़कात के बयान में

दो सौ दिरहम पर पांच दिरहम वाजिब होते हैं और बीस मिस्काल सोने पर आधा मिस्काल वाजिब होता है, चाहे वह सिक्का हो या बिना सिक्का, गढ़ा हुआ हो या बिना गढ़ा हुआ, जेवर हो चाहे पुरुषों का या महिलाओं का, गलाया हुआ हो या बिना गलाया हुआ, यह 'खुलासा' में लिखा है। चांदी और सोने की ज़कात में विश्वसनीय बात यह है कि जो ज़कात में दिया जाए, वह वजन में वाजिब मात्रा के बराबर हो। इमाम अबू हनीफा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ (रह.) के अनुसार कीमत का विचार नहीं किया जाएगा। अतः यदि पांच शुद्ध दिरहम के बदले पांच अशुद्ध दिरहम दिए जाएं जिनकी कीमत चार शुद्ध दिरहम के बराबर हो, तो उन दोनों के अनुसार यह जायज़ नहीं है। यदि किसी के पास चांदी का सुराहीदार बर्तन (अब्रिक) हो जिसका वजन दो सौ दिरहम हो और उसकी बनावट की मजदूरी लगाकर कीमत तीन सौ दिरहम हो, तो यदि उसकी ज़कात में चांदी दी जाए, तो उसका चालीसवां हिस्सा दिया जाए, और उसका चालीसवां हिस्सा ऐसी पांच दिरहम चांदी होगी जिसकी कीमत साढ़े सात दिरहम के बराबर हो। और अगर ऐसी पांच दिरहम चांदी दी जाए जिसकी कीमत पांच दिरहम है, तो यह जायज़ है। यदि ज़कात में कोई दूसरी वस्तु दी जाए, तो सर्वसम्मति (इज्मा) से कीमत का विचार किया जाएगा, यह 'तबीन' में लिखा है। ज़कात के वाजिब होने में भी यही माना जाता है कि चांदी या सोने का वजन निसाब (निर्धारित सीमा) के बराबर हो, सर्वसम्मति से कीमत का विचार नहीं किया जाता। अतः यदि किसी के पास चांदी की ऐसी सुराही हो जिसका वजन डेढ़ सौ दिरहम और कीमत दो सौ दिरहम हो, तो उसमें ज़कात वाजिब नहीं है, यह 'अैनी शरह कंज़' में लिखा है। और 'यनाबी' में है कि यदि गिनती में दो सौ दिरहम हों लेकिन वजन में कम हों, तो उनमें ज़कात वाजिब नहीं है, चाहे कमी थोड़ी ही क्यों न हो, यह 'तातार खानिया' में लिखा है। सोने में मिस्काल के वजन का विचार किया जाएगा और दिरहम में 'वज़ने सबा' (सात का वजन) का। 'वज़ने सबा' उसे कहते हैं जिसमें दस दिरहम सात मिस्काल के बराबर हों, यह 'फतावी काजी खान' में लिखा है। मिस्काल दीनार के बराबर होता है जिसमें बीस किरात होते हैं और दिरहम में चौदह किरात होते हैं, और एक किरात पांच 'जौ' के दानों के बराबर होता है, यह 'तबीन' में लिखा है। यदि दिरहम में मिलावट हो और चांदी अधिक हो, तो शुद्ध दिरहम का नियम लागू होगा। यदि मिलावट अधिक हो, तो चांदी का नियम लागू नहीं होगा, जैसे खोटे दिरहम होते हैं। यदि वे चलन में हों और व्यापार की

नीयत हो, तो उनकी कीमत का विचार किया जाएगा। यदि उनकी कीमत कम दर्जे के दिरहमों के उस निसाब तक पहुँचती है जिस पर ज़कात वाजिब होती है, तो उनमें भी ज़कात वाजिब होगी। कम दर्जे के दिरहम वे होते हैं जिनमें मिलावट हो लेकिन चांदी अधिक हो और उनकी कीमत ऐसे निसाब तक न पहुँचे, तो उनमें ज़कात वाजिब नहीं है। और यदि वे चलन में न हों और व्यापार की नीयत भी न हो, तो उनमें ज़कात नहीं है। लेकिन यदि वे बहुत अधिक हों और उनमें जितनी चांदी है वह दो सौ दिरहम के बराबर हो और मिलावट से अलग की जा सके, तो ज़कात वाजिब होगी, और यदि अलग न की जा सके, तो ज़कात नहीं है, यह बहुत सी किताबों में लिखा है। मिलावटी सोने का भी वही नियम है जो मिलावटी चांदी का है। और यदि मिलावट चांदी या सोने के बराबर हो, तो इसमें मतभेद है। 'खानिया' और 'खुलासा' में इसे अपनाया गया है कि...

---

1. २०० दिरहम साढ़े बावन तोला चांदी होती है। उस समय के चलन के अनुसार 'चेहरादार' रुपये साढ़े ग्यारह माशा एक रत्ती के होते थे, तो दो सौ दिरहम के मुकाबले में लगभग ५४ रुपये २ आना ८ पाई होते हैं। १२
2. बीस मिस्काल साढ़े सात तोला के बराबर होते हैं। १२

نمبر باب سونے اور چاندی اور اسباب کی زکوٰۃ میں اس باب میں دو فصلیں ہیں

پہلی فصل سونے اور چاندی کی زکوٰۃ کے بیان میں

دو سو درہم پر پانچ درہم واجب ہوتے ہیں اور بیس مثقال سونے پر آدھا مثقال واجب ہوتا ہے سکہ دار ہو یا بے سکہ بنا ہوا ہو یا بے پناہ خواہ زیور ہو مردوں یا عورتوں کا گداختہ ہو یا نا گداختہ یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ چاندی سونے کی زکوۃ میں معتبر یہ ہے کہ جو زکوۃ میں دیا جائے وہ وزن میں قد ر واجب کے برابر ہو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک قیمت کا اعتبار نہیں پس اگر پانچ کھرے درہموں کے عوض پانچ کھوٹے درہم دیئے جن کی قیمت چار کھرے درہموں کے برابر تھی تو ان دونوں کے نزدیک جائز نہیں ہے اگر کسی کے پاس چاندی کی ابریق ہو جس کا وزن دو سو درہم ہو اور اس کی بنوائی کی اجرت لگا کر تین سو درہم کی ہے تو اگر اس کی زکوۃ میں چاندی دے تو اس کا چالیسواں حصہ دے اور اس کا چالیسواں حصہ ایسی پانچ درہم چاندی ہو گی جس کی قیمت ساڑھے سات درہم کے برابر ہو اور اگر ایسی پانچ درہم چاندی دے جس کی قیمت پانچ ہے درہم ہے تو جائز ہے اگر زکوۃ میں دوسری جنس دے تو بالاجماع قیمت کا اعتبار ہو گا یہ تبیین میں لکھا ہے اور زکوۃ کے واجب ہونے میں بھی یہی اعتبار کیا جاتا ہے کہ چاندی سونے کا وزن بقدر نصاب کے ہو یا بالاجماع قیمت کا اعتبار نہیں پس اگر کسی کے پاس چاندی کی ابریق ایسی ہو جس کا وزن ڈیڑھ سو درہم اور قیمت دوسو درہم ہو تو اس میں زکوۃ واجب نہیں یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور ینابیع میں ہے کہ اگر گنتی میں دو سو درہم ہوں اور وزن اور وزن میں کم ہوں تو ان میں زکوۃ واجب نہیں اگرچہ کئی تھوڑی ہو یا تاتار خانیہ میں لکھا ہے۔

سونے میں مثقالوں کی وزن کا اعتبار ہو گا اور درہموں میں وزن سبعہ کا اور وزن سبعہ اس کو کہتے ہیں کہ دس درہم سات مثقال کے برابر ہوں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے مثقال دینار کے برابر ہوتا ہے جس کے بیس قراط ہوتے ہیں اور درہم کے چودہ قراط ہوتے ہیں اور ایک قیراط پانچ جو بھر ہوتا ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر درہموں میں ملاوٹ ہو تو اگر چاندی غالب ہو تو خالص درہموں کا حکم ہو گا اگر ملونی غالب ہو تو چاندی کا حکم نہ ہو گا جیسے کھوٹے درہم ہوتے ہیں تو اگر ان کا رواج ہو اور تجارت کی نیت کی ہو تو ان کی قیمت کا اعتبار ہو گا اگر انکی قیمت کم مرتبہ کے درہموں کی ایسی نصاب کو پہنچے جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہے تو اس میں بھی زکوۃ واجب ہوگی اور کم مرتبہ کے درہم وہ ہوتے ہیں جن میں ملاوٹ ہو اور چاندی غالب ہو اور ان کی قیمت ایسے نصاب کو نہ پہنچے تو ان میں زکوۃ واجب نہیں اور اگر ان کا رواج نہ ہو اور تجارت کی نیت بھی نہ کی ہو تو ان میں زکوۃ نہیں لیکن اگر وہ بہت ہوں اور ان میں جس قدر چاندی ہو وہ دو سو درہم کی ہو اور ملونی سے جدا ہو سکتی ہو تو زکوۃ واجب ہو گی اور اگر جدا نہ ہو سکتی ہو تو زکوۃ نہیں یہ بہت سی کتابوں میں لکھا ہے۔ ملاوٹ کے سونے کا بھی وہی حکم ہے جو ملاوٹ کی چاندی کا حکم ہے اور اگر ملاوٹ چاندی یا سونے کے برابر ہو تو اس میں اختلاف ہے خانیہ اور خلاصہ میں یہ اختیار کیا ہے کہ

۱۔ ۲۰۰ درہم کی ساڑھے باون تولہ چاندی ہوتی ہے اور اس زمانہ کے چلن میں جو چہرہ دار روپے ہیں وہ ساڑھے گیارہ ماشہ ایک رتی کے ہوتے ہیں تو دوسو درہم کے مقابلہ میں قریبا چون روپے دو آنہ آٹھ پائی ہونے ۱۲ ۲۔ بیس مثقال کے ساڑھے سات تولہ ہوتے ہیں ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | 429 | Kitab-ul-Zakat (The Book of Zakat)

As a precaution, Zakat will be obligatory; this is stated in *Bahr-ul-Raiq*. If silver and gold are mixed, and if the gold meets the amount of Nisab (the minimum threshold for Zakat), then Zakat on gold is obligatory. If silver meets the Nisab, Zakat on silver is obligatory. This ruling applies when silver is predominant. However, if silver is minimal, it will fall under the ruling for gold because its value is superior; this is stated in *Tabyin*. If money (coins) is not intended for trade, Zakat is not due on it, but if it is for trade, Zakat becomes obligatory when it reaches the value of two hundred Dirhams; this is stated in *Muhit*. According to the opinion of Imam Abu Hanifa (RA), Zakat is not due on more than two hundred Dirhams of silver or twenty Mithqals of gold until the surplus reaching forty Dirhams for silver or four Mithqals for gold is met. Subsequently, for every forty Dirhams of silver, one Dirham is due, and for every Mithqal of gold, two Qirats are due; this is stated in *Hidaya*. The value of assets can be combined by calculating silver with gold and gold with silver based on their respective values; this is mentioned in *Kanz*.

Thus, if someone owns one hundred Dirhams and five Dinars worth one hundred Dirhams, then according to Imam Abu Hanifa (RA), Zakat is obligatory, though the *Sahibain* (his two main disciples) disagree. If someone owns one hundred Dirhams and ten Dinars, or one hundred and fifty Dirhams and five Dinars, or fifty Dirhams and fifteen Dinars, they shall be combined by consensus (*Ijma*); this is stated in *Kafi*. If he has one hundred Dirhams and ten Dinars whose value is less than one hundred Dirhams, Zakat is obligatory according to the *Sahibain*. Regarding its obligatoriness according to Imam Abu Hanifa (RA), there is a difference of opinion among jurists; the correct view is that it is obligatory, as stated in *Muhit-e-Sarakhsi*. If both gold and silver reach their respective Nisab levels, and gold is slightly more than four Mithqals above its Nisab while silver is slightly more than forty Dirhams above its Nisab, these surpluses should be combined to reach forty Dirhams of silver or four Mithqals of gold; this is mentioned in *Mudmarat*. If the Nisabs of gold and silver are combined to pay the total Zakat in one kind of currency, there is no harm. However, it is mandatory to value them in a way that provides the maximum benefit to the poor according to current market rates; otherwise, one-fortieth (2.5%) should be given from each; this is stated in *Muhit-e-Sarakhsi*.

Second Section

Concerning Zakat on Trade Goods

Regardless of the type of commercial goods, Zakat is obligatory once their value equals the Nisab of silver or gold; this is stated in *Hidaya*. The value should be calculated based on silver or gold coins; this is stated in *Tabyin*. If at the beginning of the year, its value equals two hundred Dirhams where silver is predominant, the calculation for the Nisab's value will be made after the completion of the lunar year; this is stated in *Mudmarat*. For trade goods, one has the choice to value them in either Dirhams or Dinars; however, if the Nisab is not met using one, it is necessary to use the calculation that completes the Nisab; this is stated in *Bahr-ul-Raiq*.

If someone possesses two hundred *Qafiz* of wheat for trade valued at two hundred Dirhams, and by the end of the year the price has increased or decreased: if he chooses to give wheat as Zakat, he should give five *Qafiz*. If he chooses to pay the value, the calculation will be based on the price at the time Zakat became due. This is because it is mandatory either to give the original item or its value; hence, the Zakat collector can be compelled to accept either. The opinion of the *Sahibain* is that the value on the day of payment is what counts. This same ruling applies to Zakat on all items measured by volume, weight, or count. If the increase in their price...

सावधानी के तौर पर ज़कात वाजिब (अनिवार्य) होगी, यह 'बहर-उर-रैक' में लिखा है। और यदि चाँदी या सोना मिश्रित हों, तो यदि सोना निसाब (न्यूनतम आवश्यक मात्रा) के बराबर है तो सोने की ज़कात वाजिब होगी और यदि चाँदी निसाब के बराबर है तो चाँदी की ज़कात वाजिब होगी। यह नियम तब है जब चाँदी प्रधान हो, और यदि चाँदी कम हो तो इसे पूरे सोने के नियम में माना जाएगा क्योंकि इसकी कीमत अधिक है; यह 'तब्बीन' में लिखा है। यदि पैसे व्यापार के लिए नहीं हैं, तो उनमें ज़कात नहीं है, और यदि व्यापार के लिए हैं, तो जब वे दो सौ दिरहम के हो जाएं तो उनमें ज़कात वाजिब होगी; यह 'मुहीत' में लिखा है। चाँदी के दो सौ दिरहम और सोने में बीस मिस्काल से अधिक पर इमाम अबू हनीफा रह. के कथन के अनुसार उस समय तक ज़कात नहीं है जब तक कि चाँदी की अधिकता चालीस दिरहम और सोने की अधिकता चार मिस्काल न हो जाए। फिर हर चालीस दिरहम चाँदी में एक दिरहम होगा और हर मिस्काल सोने में दो किरात वाजिब होंगे; यह 'हिदाया' में लिखा है। और माल की कीमत चाँदी को सोने के साथ और सोने को चाँदी के साथ कीमत के हिसाब से मिला देंगे; यह 'कन्ज़' में लिखा है।

अतः यदि कोई सौ दिरहम और ऐसे पाँच दीनार का मालिक हुआ जिनकी कीमत सौ दिरहम है, तो इमाम अबू हनीफा रह. के निकट उस पर ज़कात वाजिब होगी, जबकि साहिबैन रह. (उनके दो प्रमुख शिष्यों) का इसमें मतभेद है। और यदि कोई सौ दिरहम और दस दीनार, या डेढ़ सौ दिरहम और पाँच दीनार, या पचास दिरहम और पन्द्रह दीनार का मालिक हुआ, तो सर्वसम्मति (इज्मा) से उन्हें मिला दिया जाएगा; यह 'काफी' में लिखा है। और यदि उसके पास सौ दिरहम और दस दीनार हों जिनकी कीमत सौ दिरहम से कम है, तो साहिबैन के निकट ज़कात वाजिब होगी, और इमाम अबू हनीफा के निकट इसके वाजिब होने में फकीहों (धर्मशास्त्रियों) का मतभेद है; सही बात यह है कि वाजिब होगी, यह 'मुहीत-ए-सरख्सी' में लिखा है। और यदि चाँदी और सोना दोनों के निसाब हों और सोना निसाब से चार मिस्काल से कुछ कम अधिक हो और चाँदी निसाब से चालीस दिरहम से कुछ कम अधिक हो, तो इन दोनों अधिकताओं को मिला देंगे ताकि चालीस दिरहम चाँदी या चार मिस्काल सोना हो जाए; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। और यदि सोने और चाँदी के निसाब को इस उद्देश्य से मिलाया जाए कि कुल ज़कात एक ही प्रकार की वस्तु में दी जाए, तो कोई हर्ज नहीं है, लेकिन वाजिब यह है कि कीमत इस तरह लगाई जाए जिसमें प्रचलित मूल्य के अनुसार गरीबों का लाभ अधिक हो, अन्यथा हर एक में से चालीसवां हिस्सा दे; यह 'मुहीत-ए-सरख्सी' में लिखा है।

दूसरा अध्याय

व्यापारिक माल की ज़कात के वर्णन में

व्यापारिक माल किसी भी प्रकार का हो, जब उसकी कीमत चाँदी या सोने के निसाब के बराबर होगी, तो उसमें ज़कात वाजिब होगी; यह 'हिदाया' में लिखा है। और इसकी गणना चाँदी या सोने के सिक्कों के हिसाब से की जाएगी; यह 'तब्बीन' में लिखा है। यदि साल की शुरुआत में इसकी कीमत ऐसे दो सौ दिरहमों के बराबर हो जिनमें चाँदी प्रधान हो, तो ज़कात के निसाब की कीमत की गणना साल बीतने के बाद की जाएगी; यह 'मुज़मरात' में लिखा है। व्यापारिक माल में यह अधिकार है कि चाहे उसकी कीमत दिरहमों से लगाए या दीनारों से, लेकिन यदि उनमें से किसी एक से निसाब पूरी न हो रही हो, तो अनिवार्य है कि उस मुद्रा से हिसाब किया जाए जिससे निसाब पूरी हो जाए; यह 'बहर-उर-रैक' में लिखा है।

यदि किसी के पास व्यापार के लिए दो सौ कफीज़ गेहूँ है जिसकी कीमत दो सौ दिरहम है, फिर साल पूरा हुआ और उनकी कीमत बढ़ गई या कम हो गई, तो यदि वह ज़कात में गेहूँ देना चाहता है, तो पाँच कफीज़ दे, और यदि कीमत देना चाहता है, तो उस कीमत का हिसाब होगा जो ज़कात वाजिब होने के समय थी। क्योंकि यह अनिवार्य है कि या तो मूल वस्तु ज़कात में दी जाए या उसकी कीमत दी जाए, और इसीलिए सदक़ा (ज़कात) वसूल करने वाले को इसे स्वीकार करने के लिए विवश किया जाएगा। और साहिबैन का मत यह है कि जिस दिन ज़कात अदा की जा रही है, उसी दिन की कीमत का संज्ञान लिया जाएगा, और यही नियम उन सभी चीज़ों की ज़कात के लिए है जिनकी गणना माप, वजन या गिनती से होती है; और यदि उनकी कीमत की अधिकता...

احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہو گی یہ بحرالرائق میں لکھا ہے۔ اور اگر چاندی یا سونا ملے ہوئے ہوں تو اگر سونا بقدر نصاب ہے تو سونے کی زکوٰۃ واجب ہو گی اور اگر چاندی بقدر نصاب ہے تو چاندی کی زکوٰۃ واجب ہو گی یہ حکم اس وقت جب چاندی غالب ہو اور اگر چاندی تھوڑی ہو تو کل سونے کے حکم میں ہو گا اس لئے کہ اس کی قیمت اعلیٰ ہے یہ تبیین میں لکھا ہے پیسے اگر تجارت کے لئے نہ ہوں تو ان میں زکوٰۃ نہیں اور اگر تجارت کے لئے ہوں تو جب دو سو درہم کے ہو گئے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہو گی یہ محیط میں لکھا ہے۔ چاندی دو سو درہم اور سونے میں بیس مثقال سے زیادہ پر امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب اس وقت تک زکوٰۃ نہیں جب تک چاندی کی زیادتی چالیس درہم اور سونے کی زیادتی چار مثقال نہ ہو۔ پھر ہر چالیس درہم چاندی میں ایک درہم ہو گا ہر مثقال سونے میں دو قیراط واجب ہونگے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور مال کی قیمت چاندی سونے کے ساتھ اور سونے کو چاندی کے ساتھ قیمت کے حساب سے ملا دیں گے یہ کنز میں لکھا ہے۔ پس اگر کوئی سو درہم اور ایسے پانچ دینار کا مالک ہوا جن کی قیمت سو درہم ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر زکوٰۃ واجب ہو گی صاحبینؒ کا اس میں خلاف ہے اور اگر سو درہم اور دس دینار ڈیڑھ سو درہم اور پانچ دینار یا پچاس درہم اور پندرہ دینار کا مالک ہوا تو بالاجماع ملا دیں گے یہ کافی میں لکھا ہے اور اگر اس کے پاس سو درہم اور دس دینار ہوں جن کی قیمت سو درہم سے کم ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہو گی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہونے میں فقہا کا اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ واجب ہو گی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اور اگر چاندی اور سونا دونوں کی نصاب اور سونا نصاب سے چار مثقال سے کچھ کم زیادہ ہو اور چاندی نصاب سے چالیس درہم سے کچھ کم زیادہ ہو تو ان دونوں کی نصاب ہو تو ان دونوں زیادتیوں کو

ملا دیں گے تاکہ چالیس درہم چاندی یا چار مثقال سونا ہو جائے یہ مضمرات میں لکھا ہے۔ اور اگر سونے اور چاندی کے نصاب کو اس واسطے ملائے تاکہ کل زکوٰۃ ایک جنس کی دے تو مضائقہ نہیں ہے لیکن واجب یہ ہے کہ قیمت اس طرح لگائی جائے جس میں ازروئے قدر رواج کے فقیروں کا فائدہ زیادہ ہو ورنہ ہر ایک میں سے چالیسواں حصہ دے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔

دوسری فصل

مالِ تجارت کی زکوٰۃ کے بیان میں

تجارتی مال کسی قسم کا ہو جب اس کی قیمت چاندی سونے کے نصاب کے برابر ہو گی تو اس میں زکوٰۃ واجب ہو گی یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اور چاندی یا سونے کے سکوں کے حساب سے لگایا جائے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر ابتدائے سال میں اس کی قیمت ایسے دو سو درہموں کے برابر ہو جن میں چاندی غالب ہو تو زکوٰۃ کا نصاب کی قیمت کا حساب سال کے گذرنے کے بعد لگایا جائے گا یہ مضمرات میں لکھا ہے تجارتی مال میں اختیار یہ کی ہے کہ چاہے قیمت اس کی درہموں سے لگا دے چاہے دیناروں سے لگا دے لیکن اگر ان میں سے ایک نصاب پوری نہ ہوتی ہو تو ضرور ہے کہ اس سے حساب کیا جائے گا جس سے نصاب پوری ہوتی ہو یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اگر کسی کے پاس دو سو قفیز گیہوں تجارت کے واسطے ہیں جن کی قیمت دو سو درہم ہے پھر سال تمام ہوا اور قیمت ان کی زیادہ ہو گئی یا کم ہو گئی تو اگر زکوٰۃ میں گیہوں دینا منظور ہے تو پانچ قفیز دے اور اگر قیمت دینا منظور ہے تو اس قیمت کا اب حساب ہو گا جو زکوٰۃ کے واجب ہونے کے وقت تھا اس لئے کہ واجب ہے کہ یا اصل شے زکوٰۃ میں دی جائے یا اس کی قیمت دی جائے اور اس واسطے صدقہ وصول کرنے والے پر اس کے قبول کرنے میں جبر کیا جائے گا اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ جس روز زکوٰۃ ادا کرتا ہو اس روز کی قیمت کا اعتبار ہے اور یہی

حکم ہے ان سب چیزوں کی زکوٰۃ کا جن کا حساب پیمانہ یا وزن یا گنتی سے ہوتا ہو اور اگر قیمت کی زیادتی ان کی

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (440) Kitab al-Zakat (The Book of Zakat)

In cases where the physical state of the item changes, for example, if moisture dries out, then by consensus (Ijma), the valuation shall be based on the time when Zakat became obligatory. This is because any increase occurring after the completion of the lunar year is not subject to being combined for assessment. Conversely, if there is a loss in the substance itself—for instance, if it gets soaked—then the value at the time of paying Zakat shall be considered; this is recorded in 'Al-Kafi'. The owner of goods shall value them according to the market rates of the city where the goods are located. If raw materials for trade were sent to another city and a year passed, then their value shall be calculated based on the rates of that city. If the goods are in a wilderness, the value of the nearest city shall be taken into account; this has been cited from 'Fath al-Qadir'.

If trade goods consist of different types, they shall be combined for assessment. There is no Zakat on rubies, pearls, and precious gems, even if they are made into jewelry, unless they are intended for trade, in which case Zakat becomes obligatory on them; this is stated in 'Al-Jawhara al-Nayyira'. If one purchases bronze cauldrons to be used for rental purposes, no Zakat is due on them, just as Zakat is not due on houses intended for rent. If someone harvests wheat from their land, the value of which reaches the Nisab (minimum threshold), and intends to hold or sell them, but then keeps them for a year, Zakat is not obligatory on them; this is written in 'Fatawa Qazi Khan'. If a livestock trader deals in animals and purchases bells, halters, or muzzles for them, Zakat is due on these items if they are intended to be sold along with the animals. If they are for the protection of the animals, no Zakat is due; this is recorded in 'Az-Zakhira'. The same rule applies to glass bottles purchased by a perfumer (Attar). If someone buys sacks for storing grain with the intent of renting them out, no Zakat is due on them because they were not purchased for resale; this is mentioned in 'Al-Muhit al-Sarakhsi'. If a baker (Nan-paz) buys wood or salt for the purpose of baking bread, there is no Zakat on it. However, if he buys sesame seeds to be used on the bread, Zakat will be obligatory on them; this is written in 'Az-Zakhira'. If a Mudarib (investment manager) purchases a slave and buys clothes or a pack-saddle for them, he shall pay Zakat for the year. But if the owner of the capital had made the purchase, he would not have paid Zakat on the clothes or saddle, because he has the discretion to purchase for purposes other than trade; this is recorded in 'Al-Kafi'. If a Mudarib buys grain to feed the trade slaves and a year passes, Zakat is obligatory. If the owner buys it for the slaves' consumption, Zakat is not obligatory;

this is mentioned in 'Al-Muhit al-Sarakhsi'. Regarding assets on which Zakat is due, if Zakat is paid in the same or a different genus, the consensus is that the value of the obligatory amount (Qadr-e-Wajib) should be assessed. If Zakat is paid using a different genus, the consensus remains that the value of the obligatory amount is considered. If Zakat is paid in the same genus and it involves items subject to Riba (usury), the same rule applies. However, if the genus is one where Riba applies, Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf hold the view that the quantity (amount) shall be considered, not the value; this is written in 'Sharh al-Tahawi'.

Miscellaneous Issues (Mutafarraq Masail)

If someone is in doubt whether they have paid Zakat or not, they should pay Zakat again as a precaution (Ehtiyat); this is cited from historical precedents in 'Al-Muhit', 'As-Sirajiyya', and 'Bahr al-Raiq'. According to Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf, Zakat is calculated on the Nisab and not on the additional amount that is exempt (Ma'af). If that exempt additional amount is lost while the Nisab remains intact, Zakat remains obligatory on the whole.

---

1. "Rental purposes etc." refers to houses not kept for personal residence but with the intent of renting them out.
2. Attar: One who manufactures and sells perfumes.
3. Nan-paz: Refers to professional bakers.

यदि वस्तु के स्वरूप में परिवर्तन हो जाए, उदाहरण के लिए नमी सूख जाए, तो सर्वसम्मति (इज्मा) के अनुसार मूल्य उस समय का माना जाएगा जब ज़कात वाजिब (अनिवार्य) हुई थी, क्योंकि साल बीतने के बाद जो वृद्धि होती है, उसे जोड़ने का आदेश नहीं है। और यदि स्वरूप में नुकसान हो जाए, उदाहरण के लिए वस्तु भीग जाए, तो ज़कात अदा करते समय जो मूल्य होगा, वही मान्य होगा; यह 'काफी' में लिखा है। सामान का मालिक मूल्य उस शहर की दर के अनुसार लगाएगा जहाँ वह माल मौजूद हो। यदि व्यापार के लिए कच्चा माल दूसरे शहर भेजा गया और साल बीत गया, तो अब उसका मूल्य उसी शहर के अनुसार आंका जाएगा। यदि माल जंगल में हो, तो उस शहर का मूल्य माना जाएगा जो वहाँ से सबसे अधिक समीप हो; यह 'फ़तह अल-क़दीर' से उद्धृत किया गया है।

यदि व्यापार का माल अलग-अलग श्रेणियों का हो, तो उन्हें एक-दूसरे के साथ मिलाया जाएगा। याकूत (माणिक), मोती और जवाहरात में ज़कात नहीं है, भले ही उनके आभूषण बने हों, लेकिन यदि वे व्यापार के लिए हों तो उनमें भी ज़कात वाजिब होगी; यह 'जौहरा नय्यिरा' में लिखा है। यदि कांसे की देगचियाँ (बड़े बर्तन) खरीदीं और उन्हें किराए पर चलाता है, तो उन पर ज़कात वाजिब नहीं होगी, जिस प्रकार किराए पर चलाने वाले घरों पर ज़कात वाजिब नहीं होती। यदि किसी की ज़मीन से गेहूँ प्राप्त हो जिसकी कीमत निसाब (न्यूनतम सीमा) के बराबर हो और उसने यह नियत की कि इन्हें रोक कर रखे या बेचे, फिर एक साल तक रोक कर रखा, तो उन पर ज़कात वाजिब नहीं होगी; यह 'फ़तावा क़ाज़ी ख़ान' में लिखा है। यदि जानवरों का व्यापारी जानवरों की ख़रीद-फ़रोख़्त करता है और उसने उनके गले में डालने के घुँघरू या लगाम और मुँह पर डालने वाले नक़ाब खरीदे, तो यदि ये चीज़ें जानवरों के साथ बेचने के लिए हैं, तो उन पर ज़कात वाजिब होगी। यदि ये जानवरों की सुरक्षा के लिए हैं, तो उन पर ज़कात वाजिब नहीं होगी; यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। 'इत्र' बेचने वाले (अत्तार) द्वारा शीशियाँ खरीदने का भी यही नियम है। यदि किसी ने अनाज भरने के बोरे इस उद्देश्य से खरीदे कि उन्हें किराए पर चलाए, तो उन पर ज़कात वाजिब नहीं होगी क्योंकि वे बेचने के लिए नहीं खरीदे गए हैं; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि नानबाई (रोटी बनाने वाला) लकड़ी या नमक रोटी पकाने के लिए खरीदे, तो उस पर ज़कात नहीं है, लेकिन यदि रोटियों पर लगाने के लिए तिल खरीदे, तो उन पर ज़कात वाजिब होगी; यह 'ज़ख़ीरा' में लिखा है। यदि मुज़ारिब (प्रबंधक) ने गुलाम खरीदा और उसके लिए कपड़े या बोझ उठाने का पल्ला खरीदा, तो वह साल की ज़कात देगा; लेकिन यदि मालिक स्वयं खरीदता तो कपड़ों और पल्ले पर ज़कात न देता, क्योंकि उसे यह अधिकार है कि वह

व्यापार के अतिरिक्त अन्य कार्यों के लिए भी खरीदारी करे; यह 'काफी' में लिखा है। यदि मुज़ारिब ने व्यापारिक गुलामों के खाने के लिए अनाज खरीदा और उस पर साल बीत गया, तो ज़कात वाजिब होगी; और यदि मालिक ने व्यापारिक गुलामों के खाने के लिए खरीदा, तो ज़कात वाजिब नहीं होगी; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। जिस माल में ज़कात वाजिब होती है, यदि उसकी ज़कात उसी श्रेणी या किसी अन्य श्रेणी से दी जाए, तो सर्वसम्मति से नियम यह है कि वाजिब राशि का मूल्य लगाया जाए। यदि उसकी ज़कात किसी अन्य श्रेणी से दी जाए, तो भी सर्वसम्मति से यही नियम है कि वाजिब राशि मान्य होगी। और यदि उसकी श्रेणी से ही ज़कात दी जाए और वे ऐसी चीज़ें हों जिनमें रिबा (ब्याज) लागू होता है, तो भी यही नियम है। लेकिन यदि श्रेणी ऐसी हो जिसमें रिबा लागू होता है, तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ का कथन है कि मात्रा (مقدار) का विचार होगा, मूल्य का नहीं; यह 'शरह तहावी' में लिखा है।

विविध मसले (متفرق مسائل)

यदि किसी को ज़कात अदा करने में संदेह हो और यह ज्ञात न हो कि ज़कात दी है या नहीं, तो एहतियातन (सावधानीवश) दोबारा ज़कात दे; यह 'मुहीत', 'सिराजिया' और 'बहर अल-रायिक' में उल्लेखित घटनाओं से लिया गया है। इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम अबू यूसुफ़ के अनुसार, ज़कात निसाब (मूल संपत्ति) पर होती है, उस अतिरिक्त मात्रा पर नहीं जो माफ़ (छूट प्राप्त) होती है। यदि वह अतिरिक्त मात्रा जो माफ़ है, नष्ट हो जाए और निसाब शेष रहे, तो संपूर्ण पर ज़कात वाजिब रहेगी।

---

1. किराए पर चलाने आदि से तात्पर्य है कि वे मकान रहने के लिए नहीं रखे गए बल्कि इस उद्देश्य से कि उन्हें किराए पर दिया जाए।
2. अत्तार: वह जो इत्र बनाता और बेचता है।
3. नानबाई: जो रोटी बनाने का काम करते हैं।

ذات میں ہوگئی مثلاً رطوبت خشک ہوگئی تو بالاجماع قیمت کا اعتبار اس زمانہ سے کیا جائے گا جب زکوۃ واجب ہوئی اس لئے کہ سال کے بعد جو زیادتی ہو اس کے ملانے کا حکم نہیں ہے اور اگر ذات میں نقصان ہو گیا مثلاً بھیگ گیا تو زکوۃ ادا کرتے وقت جو قیمت ہی اس کا اعتبار ہوگا یہ کافی میں لکھا ہے اور اسباب کا مالک قیمت ایسے شہر کے نرخ کے بموجب کر لے جہاں وہ مال موجود ہو اگر خام تجارت کے لئے دوسرے شہر کو بھیجا اور سال گذر اتو اب اس کی قیمت کا حساب اسی شہر کے بموجب ہوگا اور اگر جنگل میں ہو تو اس شہر کی قیمت کا حساب لگایا جائے جو وہاں سے سب سے زیادہ قریب ہے یہ فتح القدیر سے نقل کیا ہے۔

اگر تجارت کے مال مختلف جنس کے ہوں تو بعض کو بعض سے ملائیں گے یا قوت میں اور موتیوں میں اور جواہرات میں زکوۃ نہیں ہے اگرچہ اس کا زیور بنا ہوا ہو لیکن وہ تجارت کے واسطے ہوں تو ان میں بھی زکوۃ واجب ہوگی یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے اگر کاسے کی دیگچیاں خریدیں اور ان کو کرایہ پر چلتا ہے تو ان پر زکوۃ واجب نہ ہوگی جس طرح کرایہ پر چلانے کے گھروں میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی اور اگر کسی کی زمین میں سے گیہوں حاصل ہوں جن کی قیمت بقدر نصاب ہو اور اس نے یہ نیت کی کہ ان کو روکے یا بیچے پھر ایک سال تک روکے تو ان پر زکوۃ واجب نہ ہوگی یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے اگر جانوروں کا سوداگر جانوروں کی خرید و فروخت کرتا ہے اور اس نے ان کے گلے میں ڈالنے کے گھونگھرو یا باگ ڈوریں اور منہ پر ڈالنے کے برقعے خریدے پس اگر یہ چیزیں ان جانوروں کے ساتھ بیچنے کی ہیں تو ان میں زکوۃ واجب ہوگی اگر جانوروں کی حفاظت کے واسطے ہیں تو ان میں زکوۃ واجب نہ ہوگی یہ ذخیرہ میں لکھا ہے اور اگر عطار[2] شیشے خریدے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اگر کسی نے غلہ بھرنے

کی گونیں اس واسطے خریدیں کہ انہیں کرایہ پر چلائے تو ان پر زکوۃ واجب نہ ہوگی اس لئے کہ وہ بیچنے کے لئے نہیں خریدی ہیں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے نان پز[3] اگر لکڑی یا نمک روٹی پکانے کے واسطے خریدے تو اس میں زکوۃ نہیں ہے اور اگر روٹیوں پر لگانے کے واسطے تل خریدے تو ان پر زکوۃ واجب ہوگی یہ ذخیرہ میں لکھا ہے مضارب نے اگر غلام خرید اور اس کے لئے کپڑے یا بوجھ اٹھانے کا پلہ خرید کیا تو سال کی زکوۃ دے گا لیکن اگر سال کا مالک خرید کرتا تو کپڑے اور پلہ کی زکوۃ نہ دیتا اس لئے کہ اس کو یہی اختیار یہ ہے کہ تجارت کے سوا اور کام کے لئے خریدے یہ کافی میں لکھا ہے۔ اگر مضارب نے تجارت کے غلاموں کے کھانے کے واسطے اناج خرید کیا اور اس پر سال گذر گیا تو زکوۃ واجب ہوگی اور اگر مالک نے تجارت کے غلاموں کے کھانے کے واسطے خریدا تو زکوۃ واجب نہ ہوگی یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے جس مال میں زکوۃ واجب ہوتی ہے اگر زکوۃ اس کی اور جنس کی سے دے تا بالاجماع یہ حکم ہے کہ قدر واجب کی قیمت لگائے اور اگر کسی کی جنس سے زکوۃ اس کی اور جنس سے دے تو بالاجماع یہ حکم ہے کہ قدر واجب ہو گی اور اگر اس کی جنس سے زکوۃ دے اور وہ ان چیزوں میں سے ہو جس میں ربوا جاری ہیں تو بھی یہی حکم ہے لیکن اگر وہ جنس ایسی ہو جس میں ربوا جاری ہوتا ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا یہ قول ہے کہ مقدار کا اعتبار ہوگا قیمت کا نہ ہو گا یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔

متفرق مسائل

اگر کسی کو زکوۃ کے ادا کرنے میں شک ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ زکوۃ دی ہے یا نہیں تو احتیاطاً دوبارہ زکوۃ دے یہ محیط اور سراجیہ اور بحر الرائق میں واقعات سے نقل کیا ہے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک زکوۃ نصاب میں ہوتی ہے اور اس زیادتی میں نہیں ہوتی جو معاف

ہوتی ہو اگر وہ زیادتی جو معاف ہے ہلاک ہو جائے اور نصاب باقی رہے تو کل کی زکوۃ واجب رہے گی

۱- قولہ کرایہ پر چلانے الخ یعنی وہ مکانات سکونت کے واسطے نہیں رکھے بلکہ غرض یہ کہ ان کو کرایہ پر دیا کرے ۱۲ ۲- عطار جو عطر بناتا اور فروخت کرتا ہے ۱۲ ۳- نان پز یعنی نانبائی جو معروف ہیں ۱۲

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (431) Book of Zakat

Because it was subject to the exemption of Nisaab (minimum threshold), for this reason, Imam Abu Hanifa (RA) has said that if some wealth is destroyed, its loss will be counted against the surplus that was exempted, then against the last Nisaab, and then against the Nisaab before that, and thus calculations will continue until the end. If the wealth is destroyed after Zakat becomes obligatory, then the Zakat will be waived. If a small amount of wealth is destroyed, then Zakat proportional to that amount will be waived; this is written in *Al-Hidayah*. However, if one intentionally destroys the Nisaab, the Zakat will not be waived; this is written in *Sirajiyyah*. Exchanging one type of trade commodity for another is not considered destruction; this is the consensus ruling, whether it is exchanged for the same type of commodity or a different one. But if, during this exchange, such an amount of wealth is left out that people are not normally deceived by, then one will be responsible (guarantor) for the Zakat of the amount left out. Lending the Nisaab as a debt after the completion of the year is not considered destruction, even if the wealth is lost with the debtor; this is written in *Bahr-ul-Raiq*. If one does not provide food and water to grazing animals and they perish, some have said that the owner has caused the loss and is responsible for the Zakat, while others say they are not responsible. And if, after the completion of the year, one removes the Nisaab from their ownership without compensation—for example, by gifting it or giving it in exchange for something that is not wealth, such as dower (Mahr), or in exchange for something not subject to Zakat, such as the service of a slave—then they are legally equivalent to one who destroyed it and will be liable for the amount of Zakat, whether the compensation remains in their hands or not. If a gift is revoked by a judge's order and repossession is taken, the liability is removed; according to the most correct opinion, the same ruling applies if revocation occurs without a judge's order; this is written in *Zahidi*. From the grazing animals of the Bani Taghlib tribe, double the Zakat of Muslims' animals will be taken. From the grazing animals belonging to their poor and slaves, it will not be taken in the manner of Zakat from Muslims, but Jizyah (tax) will be taken; this is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. There is no Zakat on the grazing animals of the boys of Bani Taghlib, and for their women, the Zakat is the same as for the men; this is written in *Al-Hidayah*. The aforementioned book states that assets which are collected together should not be separated for Zakat, and those which are separate should not be combined; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. Therefore, if someone has enough goats such that one goat is obligatory, they should not

separate them and calculate in such a way that if they belonged to two separate individuals, Zakat would not be due. Similarly, if two individuals have enough goats such that two goats are due, they should not combine them to calculate as if they belonged to one person where only one goat would be due; this is in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. If two people are partners in animals, Zakat will be taken from them as if they were not partners. Thus, if each individual's share reaches the Nisaab, Zakat is obligatory; otherwise, it is not. This applies whether their partnership is such that each is an agent (*Wakil*) for the other but not a guarantor (*Kafil*), or such that each is both agent and guarantor, or whether they inherited the wealth or became owners by other means, and whether they are in one pasture or different ones. So, if one person's share reaches Nisaab and the other's does not, Zakat is obligatory only for the one whose share reaches Nisaab. If one of the partners is someone on whom Zakat is obligatory and the other is someone on whom it cannot be, then for the one eligible, Zakat becomes due once their share reaches Nisaab. If a person has forty goats in partnership with eighty people such that he owns half of each goat and the other half belongs to someone else, then according to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA), nothing (Zakat) is due on him.

(So if such an amount was left out that people are deceived by, then they will not be responsible.)

इस वजह से कि वह माफ़ी निसाब के ताबे (अधीन) थी और इसी लिए इमाम अबू हनीफ़ा रहमतुल्लाहि अलैहि ने कहा है कि अगर कुछ माल हलाक (नष्ट) हो जाए तो वह हलाकी उस ज़्यादती में गिनी जाएगी जो माफ़ थी, उसके बाद आख़िर के निसाब में फिर उसके बाद के निसाब में और इसी तरह आख़िर तक हिसाब होगा। और अगर ज़कात के वाजिब होने के बाद माल हलाक हो गया तो ज़कात साक़ित (ख़त्म) हो जाएगी और थोड़ा सा माल हलाक हो गया तो उस क़दर की ज़कात साक़ित होगी; यह हिदाया में लिखा है। और अगर निसाब को ख़ुद हलाक कर दिया तो ज़कात साक़ित न होगी; यह सिराजिया में लिखा है। और तिजारत के एक माल को दूसरे माल से बदलना हलाक करना नहीं है; यह हुक्म बिला-ख़िलाफ़ है, ख़्वाह उस जिन्स के माल से बदले या दूसरी जिन्स के माल से बदले। लेकिन अगर इस बदलने में इस क़दर माल छोड़ दिया कि जिस क़दर में लोग धोखा नहीं खा जाते हैं, तो जिस क़दर छोड़ा है उसकी ज़कात का ज़ामिन (ज़िम्मेदार) होगा। साल के तमाम (पूरा) होने के बाद निसाब का क़र्ज़ देना हलाक करना नहीं है, अगरचे क़र्ज़दार के पास माल डूब जाए; यह बहरुल रैक़ में लिखा है। अगर चरने वाले जानवर को खाना पानी न दिया और अगर वह हलाक हो गया तो बाज़ों ने कहा है कि वह हलाक करता है, ज़कात का ज़ामिन होगा और बाज़ों ने कहा है कि ज़ामिन न होगा। और इस साल के तमाम होने के बाद निसाब को अपनी मिल्कियत से बग़ैर एवज़ (मुआवज़ा) निकाल दे, यह मसलन हिबा (दान) कर दिया या ऐसे एवज़ में निकाल दिया जो माल नहीं है, मसलन महर में दे दिया और ऐसे एवज़ में दिया जो ज़कात का माल नहीं है जैसे ख़िदमत के ग़ुलाम, तो वह हलाक करने वाले के हुक्म में है और क़दर-ए-ज़कात का ज़ामिन होगा, ख़्वाह एवज़ उसके हाथ में बाक़ी रहे या न रहे। और अगर हिबा में क़ाज़ी के हुक्म से रुजू (वापसी) हो गया और उस पर क़ब्ज़ा कर लिया तो ज़मानत जाती रहेगी और असह़ (ज़्यादा सही) क़ौल के बमूजिब यही हुक्म उस सूरत में है जब रुजू बग़ैर हुक्म-ए-क़ाज़ी के हो; यह ज़ाहिदी में लिखा है। क़ौम बनी तग़लब के चरने वाले जानवरों पर मुसलमानों के जानवरों से दो-चंद (दोगुनी) ज़कात ली जाएगी और उनके फ़क़ीरों और ग़ुलामों के चरने वाले जानवरों पर मुसलमानों से दो-चंद ज़कात ली जाएगी और उनके फ़क़ीरों और ग़ुलामों से न ली जाएगी मगर जजिया लिया जाएगा; यह मुहीत सरख़्सी में लिखा है। बनी तग़लब के लड़कों पर चरने वालों की ज़कात नहीं है और उनकी औरतों पर उस क़दर ज़कात है जिस क़दर मर्दों पर है; यह हिदाया में लिखा है। किताब मज़कूर में है कि जो चीज़ें मुजतमै (इकट्ठी) होती हों और उनकी ज़कात में जुदा-जुदा न करें और जो जुदा-जुदा हों उनको जमा न करें; यह फ़तावा क़ाज़ी

ख़ान में लिखा है। पस अगर किसी के पास इतनी बकरियाँ हों तो उनमें एक बकरी वाजिब होगी और उनको जुदा-जुदा करके यूँ हिसाब न करेंगे कि अगर वह दो आदमियों के पास हों तो बकरियाँ वाजिब होतीं, और अगर दो शख़्सों के पास इतनी बकरियाँ हों तो दो बकरियाँ वाजिब होंगी और उनको जमा करके यूँ हिसाब न करेंगे कि अगर एक शख़्स के पास होतीं तो एक बकरी वाजिब होती; यह मुहीत सरख़्सी में है। अगर जानवरों में दो शख़्स शरीक (साझेदार) हों तो उनसे ज़कात इस तरह ली जाएगी जैसे शरीक न होने की सूरत में ली जाती, पस अगर उनमें से हर एक हिस्सा बक़दर-ए-निसाब हो तो ज़कात वाजिब होगी वरना वाजिब न होगी, ख़्वाह शिरकत उन दोनों की इस तरह हो कि हर एक शख़्स दूसरे का वकील हो कफ़ील न हो या इस तरह कि हर एक दूसरे का वकील भी हो और कफ़ील भी हो, इस तरह कि दोनों को वह माल विरसे (इर्स) में मिला है या और किसी तरह वह दोनों उसके मालिक हो गए हैं, ख़्वाह वह सब एक चरागाह में हों या मुख़्तलिफ़ चरागाहों में हों। पस अगर उनमें से एक का हिस्सा बक़दर-ए-निसाब के हो और दूसरे का हिस्सा बक़दर-ए-निसाब न हो तो उस शख़्स पर ज़कात वाजिब होगी जिसका हिस्सा बक़दर-ए-निसाब है, दूसरे पर वाजिब न होगी। और अगर दो शरीकों में से एक ऐसा है जिस पर ज़कात वाजिब होती है और दूसरा ऐसा है जिस पर ज़कात वाजिब नहीं हो सकती तो जिस शख़्स पर ज़कात वाजिब हो सकती हो जब उसका हिस्सा बक़दर-ए-निसाब हो जाएगा तो उस पर ज़कात वाजिब होगी। अगर किसी शख़्स के साथ इतनी बकरियों में अस्सी आदमी इस तरह शरीक हैं कि हर बकरी आधी उसकी है और आधी किसी और शख़्स की, और इसी तरह उसकी कुल चालीस बकरियाँ हो गईं तो इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मोहम्मद के नज़दीक इस पर कुछ (ज़कात नहीं है)।

(पस अगर इस क़दर छोड़ा कि जिस क़दर में लोग धोखा खा जाते हैं तो ज़ामिन न होगा 12)

اس واسطے کہ وہ معافی نصاب کی تابع تھی اور اس واسطے امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ اگر کچھ مال ہلاک ہو تو وہ ہلاکی اس زیادتی میں گنی جائے گی جو معاف تھی اس کے بعد اخیر کی نصاب میں پھر اس کے بعد کی نصاب میں اور اس طرح آخر تک حساب ہوگا اور اگر زکوۃ کے واجب ہونے کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو زکوۃ ساقط ہو جائے گی اور تھوڑا سا مال ہلاک ہو گیا تو اس قدر کی زکوۃ ساقط ہو گی یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اگر نصاب کو خود ہلاک کر دیا تو زکوۃ ساقط نہ ہوگی یہ سراجیہ میں لکھا ہے اور تجارت کے ایک مال کو دوسرے مال سے بدلنا ہلاک کرنا نہیں ہے یہ حکم بلاخلاف ہے خواہ اس جنس کے مال سے بدلے یا دوسری جنس کے مال سے بدلے لیکن اگر اس بدلنے میں اس قدر مال چھوڑ دیا کہ جس قدر میں لوگ دھوکا نہیں کھا جاتے ہیں تو جس قدر چھوڑا ہے اس کی زکوۃ کا ضامن ہوگا سال کے تمام ہونے کے بعد نصاب کا قرض دینا ہلاک کرنا نہیں ہے اگرچہ قرضدار کے پاس مال ڈوب جائے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر چرنے والے جانور کو کھانا پانی نہ دیا اور اگر وہ ہلاک ہو گیا تو بعضوں نے کہا ہے کہ وہ ہلاک کرتا ہے زکوۃ کا ضامن ہوگا اور بعضوں نے کہا ہے کہ ضامن نہ ہوگا اور اس سال کے تمام ہونے کے بعد نصاب کو اپنے ملک سے بغیر عوض نکال دے یہ مثلاً ہبہ کر دیا یا ایسے عوض میں نکال دیا جو مال نہیں ہے مثلاً مہر میں دیدیا اور ایسے عوض میں دیا جو زکوۃ کا مال نہیں ہے جیسے خدمت کے غلام تو وہ ہلاک کرنے والے کے حکم میں ہے اور قدر زکوۃ کا ضامن ہوگا خواہ عوض اس کے ہاتھ میں باقی رہے یا نہ رہے اور اگر ہبہ میں قاضی کے حکم سے رجوع ہو گیا اور اس پر قبضہ کر لیا تو ضمانت جاتی رہے گی اور اصح قول کے بموجب یہی حکم صورت میں ہے جب رجوع بغیر حکم قاضی کے ہو یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ قوم بنی تغلب کے چرنے والے جانوروں پر

مسلمانوں کے جانوروں سے دو چند زکوۃ لی جائے گی اور ان کے فقیروں اور غلاموں کے چرنے والے جانوروں پر مسلمانوں سے دو چند زکوۃ لی جائے گی اور ان کے فقیروں اور غلاموں سے نہ لی جائے گی مگر جزیہ لیا جائے گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے بنی تغلب کے لڑکوں پر چرنے والوں کی زکوۃ نہیں ہے اور ان کی عورتوں پر اس قدر زکوۃ ہے جس قدر مردوں پر ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ کتاب مذکور میں ہے کہ جو چیزیں مجتمع ہوتی ہوں اور ان کے زکوۃ میں جدا جدا نہ کریں اور جو جدا جدا ہوں ان کو جمع نہ کریں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ پس اگر کسی کے پاس اتنی بکریاں ہوں تو ان میں ایک بکری واجب ہوگی اور ان کو جدا جدا کر کے یوں حساب نہ کریں گے کہ اگر وہ دو آدمیوں کے پاس ہو تو بکریاں واجب ہوتیں اور اگر دو شخصوں کے پاس اتنی بکریاں ہوں تو دو بکریاں واجب ہونگی اور ان کو جمع کر کے یوں حساب نہ کریں گے کہ اگر ایک شخص کے پاس ہوتیں تو تو ایک بکری واجب ہوتی یہ محیط سرخسی میں ہے۔ اگر جانوروں میں دو شخص شریک ہوں تو ان سے زکوۃ اس طرح لی جائے گی جیسے شریک نہ ہونے کی صورت میں لے جاتی پس اگر ان میں سے ہر ایک حصہ بقدر نصاب ہو تو زکوۃ واجب ہوگی ورنہ واجب نہ ہوگی خواہ شرکت ان دونوں کی اس طرح ہو کہ ہر ایک شخص دوسرے کا وکیل ہو کفیل نہ ہو یا اس طرح کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل بھی ہو اور کفیل بھی ہو اس طرح کہ ہو کہ دونوں کو وہ مال ارث میں ملا ہے یا اور کسی طرح وہ دونوں اس کے مالک ہو گئے ہیں خواہ وہ سب ایک چراگاہ میں ہوں یا مختلف چراگاہوں میں ہوں پس اگر ان میں سے ایک کا حصہ بقدر نصاب کے ہو اور دوسرے کا حصہ بقدر نصاب نہ ہو تو اس شخص پر زکوۃ واجب ہو گی جس کا حصہ بقدر نصاب ہے دوسرے پر واجب نہ ہو گی اور اگر دو شریکوں میں سے ایک ایسا ہے جس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے اور دوسرا ایسا ہے جس پر زکوۃ واجب نہیں ہو سکتی تو جس شخص پر زکوۃ واجب ہو سکتی ہو جب اس کا حصہ بقدر نصاب ہو جائے گا تو اس پر زکوۃ واجب ہوگی۔ اگر کسی

شخص کے ساتھ اتنی بکریوں میں اسی آدمی اس طرح شریک ہیں کہ ہر بکری آدھی اس کی ہے اور آدھی کسی اور شخص کی اور اسی طرح اس کی کل چالیس بکریاں ہو گئیں تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر کچھ

(پس اگر اس قدر چھوڑا کہ جس قدر میں لوگ دھوکا کھا جاتے ہیں تو ضامن نہ ہوگا ۱۲)

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume (1) [334] Kitab al-Zakat (The Book of Almsgiving)

Zakat will not be mandatory, and the same ruling applies in the case where an individual is a partner in cattle (oxen/cows) with seventy other people; this is recorded in *Siraj al-Wahhaj*. Regarding shared property, if Zakat is taken from both partners, each partner shall reimburse the other according to their respective shares. For instance, if two people jointly owned sixty-one camels—one owning thirty-six and the other twenty-five—and the Zakat collector took a two-year-old she-camel from one and a three-year-old from the other, each shall compensate the other for the portion of Zakat taken from their specific share; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. If a person owns grazing livestock and the Zakat collector intends to collect Zakat from him, but he claims, "These camels are not mine," his statement shall be accepted upon taking an oath; this is recorded in *Sharh Tahawi*. If the Imam demanded Zakat and the person did not give it until the wealth was destroyed, he shall not be liable for that Zakat; this is the correct view and the consensus of the jurists as stated in *At-Tabyin*. If the Khawarij (rebels) collect the land tax (Kharaj) or Zakat on grazing livestock, it shall not be collected again; this is written in *Al-Hidayah*. It is stated in *At-Tuhfa* that for Zakat on camels, it is mandatory to give a female; giving a male is not permissible unless it is given by way of value, which is then permissible, as recorded in *At-Tatarkhaniyah*. For Zakat on sheep/goats, both males and females may be taken because the command is to give a 'Shat' (sheep/goat), and the word 'Shat' encompasses both genders. However, for camels, specific terms are used, such as 'Bint Makhad' (a she-camel in her second year) and 'Bint Labun' (a she-camel in her third year); these terms do not apply to males, as stated in *Siraj al-Wahhaj*. According to our school, paying the value (monetary equivalent) is permissible for Zakat, expiations (kaffarah), Sadqa-e-Fitr, Ushr (tithe), and vows (nazr); this is written in *Al-Hidayah*. Thus, if someone gives three fat sheep instead of the value of four average sheep, or gives a portion of a three-year-old she-camel instead of the value of a two-year-old she-camel, it is permissible; this is recorded in *Fath al-Qadir*.

If a person possesses two *qafiz* of wheat valued at two hundred dirhams, the owner has the choice to either give five *qafiz* of wheat or pay their value; this is written in *Sharh Tahawi*. If one sells grazing livestock and the Zakat collector is present at the time, he has the choice to either take the value of the due Zakat from the seller (in which case the entire sale remains valid) or extract the Zakat animals from the sold herd (in which case the sale of those specific animals taken for Zakat becomes void). If the Zakat collector was not present at the time of sale and arrives after the

transaction assembly has dispersed, he shall not collect from the buyer but rather take the value of the due Zakat from the seller. If someone sells grain on which *Ushr* is due, the collector has the choice to take it from either the seller or the buyer, whether he arrived before or after the dispersal of the transaction assembly; this is recorded in *Bahr al-Raiq* and *Sharh Tahawi*. If a person leases his land for three years at an annual rent of three hundred dirhams, and after eight months have passed, he becomes the owner of two hundred dirhams, his lunar year (for Zakat calculation) begins. At the end of that year, Zakat will be due on five hundred dirhams, and at the end of the second year, Zakat will be due on eight hundred dirhams, though the amount of Zakat previously due on the five hundred dirhams will be deducted. If a person possessed one thousand dirhams and had no other assets, and used those one thousand dirhams to rent a house for ten years at a rate of two dirhams per year and paid the entire amount upfront but did not reside in the house, and all the years passed while the house remained in the owner's possession, then the house owner shall pay Zakat on nine hundred dirhams in the first year and...

1. Those who revolt against the Imam, i.e., become rebels.

ज़कात वाजिब नहीं होगी और यही हुक्म उस सूरत में है कि इस तरह कोई व्यक्ति सत्तर-सत्तर आदमियों के साथ गाय-बैलों में शरीक हो, यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है। और साझेदारी के माल की ज़कात जो दोनों शरीकों (साझेदारों) से ली जाए, उसमें हर शरीक दूसरे शरीक से अपने हिस्से के मुताबिक वापस ले लेगा। यदि दो व्यक्तियों की साझेदारी में इकसठ (61) ऊंट थे, एक के छत्तीस (36) ऊंट थे और दूसरे के पच्चीस (25), और ज़कात लेने वाले ने उन दोनों से एक दूसरे साल की ज़कात और एक तीसरे साल की ऊंटनी ले ली, तो हर व्यक्ति अपने दूसरे शरीक से उतना हिस्सा वापस ले लेगा जितना उसके हिस्से में से उसके शरीक की ज़कात ली गई है; यह फ़तावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति के पास चरने वाले जानवर थे और ज़कात वसूल करने वाले ने जब उससे ज़कात वसूल करने का इरादा किया तो उसने कहा कि ये ऊंट मेरे नहीं हैं, तो कसम के साथ उसकी बात स्वीकार की जाएगी; यह शरह तहावी में लिखा है। यदि इमाम ने ज़कात मांगी और उसने नहीं दी यहाँ तक कि माल नष्ट हो गया, तो वह ज़कात का ज़िम्मेदार नहीं होगा, यही सही है और आम फ़ुक़्हा (धर्मशास्त्री) का यही मत है; यह तबीईन में लिखा है। यदि ख्वारिज (विद्रोही) खराज और चरने वाले जानवरों की ज़कात ले लें, तो दोबारा नहीं ली जाएगी; यह हिदाया में लिखा है। तुहफ़ा में है कि ऊंटों की ज़कात में मादा (फीमेल) देना वाजिब है, नर देना जायज़ नहीं, लेकिन यदि कीमत के तौर पर दे तो जायज़ है; यह तातारख़ानिया में लिखा है। बकरियों की ज़कात में नर और मादा दोनों लिए जाएंगे क्योंकि 'शाह' (बकरी) देने का हुक्म है और 'शाह' शब्द दोनों को शामिल करता है। ऊंटों की ज़कात में विशेष नाम हैं जैसे 'बिन्त मखाज़' यानी दूसरे साल की ऊंटनी और 'बिन्त लबून' यानी तीसरे साल की ऊंटनी; ये शब्द नर पर लागू नहीं होते, यह सिराज-उल-वहाज में लिखा है। हमारे नज़दीक कीमत का देना ज़कात, कफ़्फ़ारों, सदक़ा-ए-फ़ित्र, उश्र और नज़्र में जायज़ है; यह हिदाया में लिखा है। यदि कोई चार औसत बकरियों की कीमत में तीन मोटी बकरियां दे दे या दूसरे साल की ऊंटनी की कीमत में तीसरे साल की ऊंटनी का कुछ हिस्सा दे दे, तो जायज़ है; यह फ़तह-उल-क़दीर में लिखा है।

यदि किसी व्यक्ति के पास दो 'क़फ़िज़' गेहूं हों जिनकी कीमत दो सौ दिरहम होती है, तो मालिक को अधिकार है कि चाहे तो उनमें से पाँच क़फ़िज़ गेहूं अदा करे और चाहे तो उनकी कीमत अदा करे; यह शरह तहावी में लिखा है। यदि वह चरने वाले जानवरों को बेचे और उस समय ज़कात वसूल करने वाला उपस्थित हो, तो उसे अधिकार है कि चाहे तो विक्रेता (बाइ) से वाजिब ज़कात की कीमत ले ले,

तो पूरी बिक्री जायज़ होगी; और यदि चाहे तो बेचे गए जानवरों में से ज़कात के जानवर निकाल ले, तो उन जानवरों की बिक्री रद्द हो जाएगी जो उसने ज़कात में ले लिए। और यदि ज़कात वसूल करने वाला बिक्री के समय उपस्थित नहीं था और तब आया जब महफ़िल (मजलिस) समाप्त हो चुकी थी, तो अब वह खरीदार (मुश्तरी) से नहीं लेगा बल्कि विक्रेता से वाजिब ज़कात की कीमत लेगा। यदि किसी ने अनाज बेचा जिसमें उश्र वाजिब है, तो ज़कात लेने वाले को अधिकार है कि चाहे विक्रेता से ले या खरीदार से, चाहे वह महफ़िल समाप्त होने से पहले आया हो या बाद में; यह बहर-उल-राइक और शरह तहावी में लिखा है। यदि कोई व्यक्ति तीन साल के लिए अपनी ज़मीन किराए (इजारा) पर दे और हर साल का किराया तीन सौ दिरहम हो, और जब आठ महीने गुज़र जाएँ तो वह दो सौ दिरहम का मालिक हो जाए, तो उस पर साल चलना शुरू हो जाएगा; और उसके बाद जब साल पूरा होगा तो उस पर पाँच सौ दिरहम की ज़कात वाजिब होगी; और उसके बाद जब दूसरा साल आएगा तो आठ सौ दिरहम की ज़कात वाजिब होगी, लेकिन जितनी ज़कात पाँच सौ दिरहम पर वाजिब हुई थी वह कम हो जाएगी। यदि किसी के पास हज़ार दिरहम थे और उसके पास कोई और माल नहीं था, और उसने उन हज़ार दिरहम में एक घर दस साल के लिए किराए पर लिया और हर साल के दो दिरहम तय हुए और हज़ार दिरहम दे दिए, लेकिन उस घर में नहीं रहा यहाँ तक कि सारे साल गुज़र गए और घर मालिक के कब्ज़े में रहा, तो मकान का मालिक पहले साल में नौ सौ दिरहम की ज़कात देगा और...

1. वे लोग जो इमाम के विरुद्ध निकलें यानी उससे बागी (विद्रोही) हो जाएं।

زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور یہی حکم ہے اس صورت میں کہ اس طرح کوئی شخص ستر ستر آدمیوں کے ساتھ گائے بیلوں میں شریک ہو یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور مالِ شرکت کی زکوٰۃ جو دونوں شریکوں سے لے جائے اس میں ہر شریک دوسرے شریک سے اپنے حصہ کے موافق پھیر لے گا پس اگر دو شخصوں کی شرکت میں اکسٹھ اونٹ تھے ایک کے چھتیس اونٹ تھے اور دوسرے کے پچیس اور صدقہ لینے والے نے ان دونوں سے ایک دوسرے سال کی زکوٰۃ اور ایک تیسرے سال کی اونٹنی لے لی ہر شخص اپنے دوسرے شریک سے جس قدر اس کے حصہ میں سے اس کے شریک کی زکوٰۃ لی گئی ہے وہ پھیر لے گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ کسی شخص کے پاس چرنے والے جانور تھے اور صدقہ وصول کرنے والے نے جس وقت اس سے صدقہ وصول کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے کہا کہ یہ اونٹ میرے نہیں ہیں تو قسم کے ساتھ اس کا قول قبول کیا جائے گا یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اگر امام نے زکوٰۃ طلب کی اور اس نے نہ دی یہاں تک کہ مال ہلاک ہو گیا تو وہ زکوٰۃ کا ضامن نہ ہوگا یہی صحیح ہے اور عامہ فقہاء کا یہی مذہب ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر خوارج ۱؎ خراج اور چرنے والے جانوروں کا صدقہ لے لیں تو دوبارہ نہ لیا جائے گا یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ تحفہ میں ہے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ میں مادہ کا دینا واجب ہے نر کا دینا جائز نہیں لیکن بطریق قیمت اگر دے تو جائز ہے یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ بکریوں کی زکوٰۃ میں نر اور مادہ دونوں لیے جائیں گے اس لئے کہ شاۃ دینے کا حکم ہے اور شاۃ کا لفظ دونوں کو شامل ہے اور اونٹوں کی زکوٰۃ میں خاص خاص نام ہیں مثلاً بنت مخاض یعنی دوسرے سال کی اونٹنی اور بنت لبون یعنی تیسرے سال کی اونٹنی یہ لفظ نر پر صادق نہیں آتے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ ہمارے نزدیک قیمت کا دینا زکوٰۃ اور کفاروں میں اور صدقہ فطر اور

عشر اور نذر میں جائز ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے پس اگر کوئی چار درمیانی بکریوں کی قیمت میں تین موٹی بکریاں دیدے یا دوسرے سال کی اونٹنی کی قیمت میں تیسرے سال کی اونٹنی کا کچھ حصہ دیدے تو جائز ہے فتح القدیر میں لکھا ہے۔

اگر کسی شخص کے پاس دو قفیز گیہوں ہوں جن کی قیمت دو سو درہم ہوتی ہے تو اس کے مالک کو اختیار ہے کہ اگر چاہے انہیں میں سے پانچ قفیز گیہوں ادا کرے اور اگر چاہے ان کی قیمت ادا کرے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اگر چرنے والے جانوروں کو بیچے پس اگر اس وقت صدقہ وصول کرنے والا حاضر ہو تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے بائع سے زکوٰۃ واجب کی قیمت لے لے تو کل کی بیع جائز ہو گی اور اگر چاہے تو اول کیے ہوئے جانوروں میں سے زکوٰۃ کے جانور نکال لے تو ان کے جانوروں کی بیع باطل ہو جائے گی جو اس نے زکوٰۃ میں لے لئے اور اگر صدقہ وصول کرنے والا بیع کے وقت حاضر نہ تھا اور اس وقت حاضر ہوا جب بیع کی مجلس متفرق ہو گئی تو اب وہ مشتری سے نہ لے گا اور بائع سے زکوٰۃ واجب کی قیمت لے لے گا اور اگر کسی نے اناج بیچا جس میں عشر واجب ہے تو صدقہ لینے والے کو اختیار ہے کہ چاہے بائع سے لے چاہے مشتری سے لے خواہ بیع کی مجلس متفرق ہونے سے پہلے حاضر ہوا ہو خواہ بعد کو حاضر ہوا ہو یہ بحرالرائق اور شرح طحاوی میں لکھا ہے اگر کوئی شخص تین برس تک اپنی زمین اجارہ پر دے اور ہر برس کا اجارہ تین سو درہم ہوں اور جب آٹھ مہینے گذر چکیں تو وہ دو سو درہم کا مالک ہو جائے تو اس پر سال چلنا شروع ہو جائے گا اور اس کے بعد جو سال تمام ہوگا تو اس پر پانچ سو درہم کی زکوٰۃ واجب ہو گی اور اس کے بعد جب پھر دوسرا سال آئے گا تو آٹھ سو درہم کی زکوٰۃ واجب ہو گی لیکن جس قدر زکوٰۃ وہ پانچ سو درہم کی واجب ہوئی تھی وہ کم ہو جائے گی کسی شخص کے پاس ہزار درہم تھے اور ان کے سوا اور کچھ مال اس کے پاس نہ تھا اور ان ہزار درہم میں ایک گھر دس برس کے لئے کرایہ پر لیا اور ہر سال کے دو درہم ٹھہرے اور

ہزار درہم دیدیئے مگر اس گھر میں سکونت نہ کی یہاں تک کہ سب سال گذر گئے اور گھر مالک کے قبضہ میں رہا تو مکان کا مالک پہلے سال میں نو سو درہم کی زکوٰۃ دے گا اور

۱؎ وہ لوگ جو امام پر خروج کریں یعنی اُس سے باغی ہو جائیں ۱۲

In the second year, [Zakat will be] on eight hundred dirhams, but from this, the Zakat of the first year will be deducted. Then every year, one hundred dirhams and whatever amount of Zakat remains from previous years will continue to decrease. The tenant (mustajir) will not owe any Zakat in the first and second years because in the first year, his nisab (minimum taxable amount) was deficient, and in the second year, the nisab was also not complete. In the third year, he will give Zakat for three hundred dirhams, and thereafter it will increase by one hundred dirhams every year, but the Zakat for previous years will be lifted from his responsibility. If a person rented out their house in exchange for a commercial slave girl and the slave girl's value was one thousand dirhams, and all aspects of the case occurred as previously mentioned, then no Zakat shall be due from the owner of the house. This is because the tenant's right was established in the slave girl, and the establishment of someone else's right is equivalent to the destruction of wealth. Zakat will be obligatory on the tenant as mentioned earlier. If in the rent, a certain unmeasured measurable (kaili) or weighable (wazni) item was fixed and something else was given as its price, it follows the ruling for dirhams. If the same item was given, it follows the ruling for a slave girl. If it was handed over to the tenant's possession but the rent was not possessed, the ruling changes; the tenant's ruling will be that of the house owner, and the house owner's ruling will be that of the tenant. This is written in Muhit-e-Sarkhasi.

A person bought a commercial slave worth two hundred dirhams for two hundred dirhams and paid the price but did not take possession of the slave until a year passed and the slave died with the seller (ba'i). In this case, the seller must pay Zakat on two hundred dirhams, and that same amount of Zakat will be obligatory on the buyer (mushtari). If the slave's value was one hundred dirhams, then Zakat on two hundred dirhams will be obligatory on the seller, and no Zakat will be on the buyer. This is written in Fatawa Qazi Khan.

A domestic slave was sold for one thousand dirhams, and a year passed on that price; then, due to some defect, by the Qazi's order or mutual consent, the slave was returned. In this case, he will pay Zakat on the price. If the slave was sold in exchange for commercial goods, and after a year passed it was returned by Qazi's order due to a defect, then the seller shall not pay Zakat on that wealth or the slave, nor shall the buyer pay Zakat on the wealth. If it was returned without a Qazi's order, the seller shall pay Zakat on the wealth because it is now considered a new sale. If he intended

to take service from that slave, he would be liable for Zakat on the wealth because he 'destroyed' it. This is written in Al-Kafi.

If someone did not pay Zakat until they fell ill, they should pay Zakat secretly from heirs. If they possess no wealth and intend to take a loan to pay Zakat, then if the prevailing assumption is that by taking a loan and paying Zakat, and then striving to repay that loan, they will be able to do so, it is preferable to take the loan. If they take the loan, pay Zakat, and then become unable to repay it until death, it is hoped that Allah will pay his debt in the Hereafter. If the prevailing assumption is that they will not be able to repay the loan, then it is better not to take the loan, as the dispute with the creditor would be even more severe. This is written in Muhit-e-Sarkhasi.

A person married a woman for a dower (mahr) of one thousand dirhams and paid it, unaware that she was a slave girl. After a year passed, it was discovered she was a slave girl and he had married without the owner's permission. The thousand dirhams were returned to the husband. It is narrated from Imam Abu Yusuf (may Allah have mercy on him) that Zakat will not be obligatory on either of them. Similarly, if someone shaved another's beard and the Qazi ordered blood money (diyat), and he paid the diyat, and a year passed, then the beard grew back and the diyat was returned, Zakat will not be obligatory on either.

If a person confessed that he owed another one thousand dirhams and paid it, then after a year passed, both agreed that the debt was not real, Zakat will not be obligatory on either of them. If someone gifted one thousand dirhams to another and paid it, then after a year passed, he revoked the gift by the Qazi's order or without the Qazi's order and took back the thousand dirhams, then Zakat on either... [text ends].

दूसरे साल में आठ सौ दिरहम की, लेकिन इसमें से पहले साल की ज़कात कम हो जाएगी, फिर हर साल में एक सौ दिरहम और जितनी ज़कात पिछले सालों की है वह कम होती रहेगी। मुस्ताजिर (किरायेदार) को पहले और दूसरे साल में कुछ ज़कात नहीं होगी क्योंकि पहले साल में उसकी निसाब (न्यूनतम सीमा) में कमी थी और दूसरे साल में भी निसाब पूरी नहीं हुई थी। तीसरे साल में वह तीन सौ दिरहम की ज़कात देगा, फिर हर साल में सौ दिरहम बढ़ते जाएंगे, लेकिन पिछले सालों की ज़कात उसकी ज़िम्मेदारी से हट जाएगी। अगर किसी व्यक्ति ने अपने घर को व्यापार की दासी के बदले किराये पर दिया और दासी की कीमत एक हज़ार दिरहम थी, और मामले की सभी स्थितियाँ वही थीं जो पहले ज़िक्र की जा चुकी हैं, तो इस मकान के मालिक पर ज़कात नहीं होगी। क्योंकि दासी में मुस्ताजिर का हक कायम हो गया और दूसरे का हक कायम हो जाना माल के नष्ट होने के समान है। और मुस्ताजिर पर इस तरह ज़कात वाजिब होगी जैसे कि पहले ज़िक्र हो चुका है। और अगर किराये में कोई किली (नापी जाने वाली) या वज़नी (तोली जाने वाली) अनिश्चित चीज़ तय हुई थी और उसकी कीमत में कोई दूसरी चीज़ दी गई, तो वह दिरहमों के हुक्म में है। और अगर वही चीज़ दे दी गई, तो वह दासी के हुक्म में है। और अगर मुस्ताजिर के कब्ज़े में दे दिया गया और किराये पर कब्ज़ा नहीं किया गया, तो हुक्म बदल जाएगा और मुस्ताजिर का हुक्म वह होगा जो घर के मालिक का था और घर के मालिक का हुक्म वह होगा जो मुस्ताजिर का था। यह मुहीत-ए-सरख़्सी में लिखा है।

किसी व्यक्ति ने दो सौ दिरहम मूल्य का व्यापारिक गुलाम दो सौ दिरहम में खरीदा और कीमत दे दी लेकिन गुलाम पर कब्ज़ा नहीं किया यहाँ तक कि साल बीत गया और गुलाम विक्रेता (बाइ) के पास मर गया, तो विक्रेता को दो सौ दिरहम की ज़कात देनी पड़ेगी और उतनी ही ज़कात खरीदार (मुश्तरी) पर वाजिब होगी। और अगर गुलाम सौ दिरहम का था, तो विक्रेता पर दो सौ दिरहम की ज़कात वाजिब होगी और खरीदार पर ज़कात नहीं होगी। यह फ़तावा क़ाज़ी खाँ में लिखा है।

एक खिदमत (सेवा) वाला गुलाम एक हज़ार दिरहम में बेचा गया और उसकी कीमत पर एक साल गुज़र गया, फिर किसी दोष के कारण क़ाज़ी के हुक्म या आपसी सहमति से गुलाम वापस हो गया, तो वह कीमत की ज़कात देगा। और अगर गुलाम व्यापारिक माल के बदले में बेचा गया था और एक साल गुज़रने के बाद दोष के कारण क़ाज़ी के हुक्म से वापस हो गया, तो विक्रेता उस माल की और गुलाम की ज़कात नहीं देगा और खरीदार भी माल की ज़कात नहीं देगा। और अगर बिना क़ाज़ी के

हुक्म के वापस हुआ है, तो विक्रेता माल की ज़कात देगा क्योंकि अब वह नई बिक्री हुई। और अगर उस गुलाम से सेवा लेने की नीयत कर ली, तो वह माल की ज़कात का ज़िम्मेदार होगा क्योंकि उसने उसे नष्ट कर दिया। यह 'काफ़ी' में लिखा है।

अगर किसी व्यक्ति ने माल की ज़कात नहीं दी यहाँ तक कि वह बीमार हो गया, तो वारिसों से छुपकर ज़कात दे। और अगर उसके पास कुछ माल नहीं है और ज़कात देने के लिए कर्ज़ लेने का इरादा करे, तो अगर प्रबल संभावना यह है कि अगर वह कर्ज़ लेकर ज़कात अदा करेगा और फिर उस कर्ज़ को चुकाने की कोशिश करेगा तो चुका सकेगा, तो बेहतर यह है कि कर्ज़ ले ले। फिर अगर कर्ज़ लेकर ज़कात अदा की और कर्ज़ चुकाने में सक्षम नहीं हुआ यहाँ तक कि मर गया, तो उम्मीद है कि अल्लाह आख़िरत में उसका कर्ज़ अदा करेगा। और अगर उसकी प्रबल संभावना यह हो कि वह इस कर्ज़ को चुका नहीं पाएगा, तो बेहतर यह है कि कर्ज़ न ले क्योंकि लेनदार का झगड़ा और भी सख़्त होगा। यह मुहीत-ए-सरख़्सी में लिखा है।

किसी व्यक्ति ने एक औरत से एक हज़ार दिरहम महर पर निकाह किया और वह उसे दे दिए और यह बात उसे मालूम नहीं थी कि वह दासी है। और इस तरह एक साल गुज़र गया फिर मालूम हुआ कि वह दासी थी और मालिक की इजाज़त के बिना उसने निकाह कर लिया था, और उसने हज़ार दिरहम पति को वापस कर दिए, तो इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) से यह रिवायत है कि इन दोनों में से किसी पर ज़कात वाजिब नहीं होगी। इसी तरह अगर किसी व्यक्ति ने दूसरे की दाढ़ी मूँड दी और क़ाज़ी ने उस पर दियत (हर्जाना) का हुक्म दिया और उसने दियत अदा कर दी और एक साल गुज़र गया, फिर उसकी दाढ़ी उग आई और दियत वापस हो गई, तो इन दोनों में से किसी पर ज़कात वाजिब नहीं होगी।

अगर किसी व्यक्ति ने यह इकरार किया कि दूसरे व्यक्ति के एक हज़ार दिरहम मेरे ऊपर कर्ज़ हैं और वे हज़ार दिरहम दे दिए, फिर एक साल गुज़रने के बाद उन दोनों में यह तय हो गया कि वह कर्ज़ हकीकत में नहीं था, तो इन दोनों में से किसी पर ज़कात वाजिब नहीं होगी। अगर किसी ने एक हज़ार दिरहम दूसरे व्यक्ति को हिबा (उपहार) किए और उसे दे दिए, फिर साल गुज़रने के बाद क़ाज़ी के हुक्म से या बिना क़ाज़ी के हुक्म के उस हिबा को वापस ले लिया और हज़ार दिरहम लौटा लिए, तो उन दोनों में से किसी पर ज़कात...

دوسرے سال میں آٹھ سو درہم کی مگر اس میں سے پہلے سال کی زکوۃ کم ہو جائے گی پھر ہر سال میں ایک سو درہم اور جس قدر زکوۃ پچھلے سالوں کی ہے وہ کم ہوتی رہے گی مستاجر پہلے اور دوسرے سال میں کچھ زکوۃ نہ ہو گی اس لئے کہ پہلے سال میں اس کی نصاب میں کمی تھی اور دوسرے سال میں بھی نصاب پوری نہ ہوئی تھی تیسرے سال میں تین سو درہم کی زکوۃ دے گا پھر ہر سال میں سو درہم بڑھتے جائیں گے مگر پچھلے سالوں کی زکوۃ اس کے ذمہ سے اٹھ جائے گی اگر کسی شخص نے اپنے گھر کو تجارت کی باندی کے عوض کرایہ کو دیا اور باندی کی قیمت ہزار درہم تھی اور مسئلہ کی سب صورتیں وہی واقع ہوئیں جو پہلے مذکور ہو چکیں تو اس مکان کے مالک پر زکوۃ نہ ہو گی اس لئے کہ باندی میں مستاجر کا حق قائم ہو گیا اور دوسرے کا حق قائم ہو جانا ہے بمنزلہ مال کے ہلاک ہو جانے کے ہے اور مستاجر پر اس طرح زکوۃ واجب ہو گی جیسے کہ اول مذکور ہو چکا اور اگر اجرت میں کوئی کیلی یا وزنی غیر معین چیز ٹھہری تھی اور اس کی قیمت میں کوئی دوسری چیز دی گئی تو وہ درہموں کے حکم میں ہے اور اگر وہی چیز دیدی گئی تو باندی کے حکم میں ہے اور اگر مستاجر کے قبضہ میں دیدیا اور اجرت پر قبضہ نہ کیا تو حکم بدل جائے گا اور مستاجر کا حکم وہ ہو گا جو گھر کے مالک کا تھا اور گھر کے مالک کا حکم وہ ہو گا جو مستاجر کا تھا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔

کسی شخص نے دوسو درہم کا قیمتی تجارت کا غلام دوسو درہم کو خرید اور قیمت دیدی اور غلام پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ سال گزر گیا اور غلام بائع کے پاس مر گیا تو بائع کو دوسو درہم کی زکوۃ دینا پڑے گی اور اس قدر زکوۃ مشتری پر واجب ہوگی اور اگر غلام سو درہم کی مالیت تھا تو بائع پر دوسو درہم کی زکوۃ واجب ہو گی اور مشتری پر زکوۃ نہ ہو گی یہ فتاوی قاضی خان میں

لکھا ہے۔ خدمت کا غلام ہزار درہم کو بیچا اور اس کی قیمت پر ایک سال گذر گیا پھر کسی عیب کی وجہ سے قاضی کے حکم یا آپس کی رضامندی سے غلام پھر گیا تو قیمت کی زکوۃ دے گا۔ اور اگر غلام تجارت کے مال کے عوض میں بیچا تھا اور ایک سال کے گذرنے کے بعد عیب کی وجہ سے بحکم قاضی پھر گیا تو بائع اس مال کی اور غلام کی زکوۃ نہ دے گا اور مشتری بھی مال کی زکوۃ نہ دے گا اور اگر بغیر حکم قاضی کے پھرا ہے تو بائع مال کی زکوۃ دے گا اس لئے کہ اب وہ نئی بیع ہوئی اور اگر اس غلام سے خدمت لینے کے نیت کر لی تو مال کی زکوۃ کا ضامن ہو گا اس لئے کہ اس نے اس کو ہلاک کیا یہ کافی میں لکھا ہے۔

اگر کسی شخص نے مال کی زکوۃ نہ دی یہاں تک کہ بیمار ہو گیا تو وارثوں سے پوشیدہ زکوۃ دے اور اگر اس کے پاس کچھ مال نہیں ہے اور زکوۃ دینے کے لئے قرض لینے کا ارادہ کرے تو اگر غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ قرض لے کر زکوۃ ادا کریگا اور پھر اس قرض کے ادا کرنے میں کوشش کریگا تو ادا کر سکے گا تو افضل یہ ہے کہ قرض لے لے پھر اگر قرض لے کر زکوۃ ادا کی اور قرض ادا کرنے پر قادر نہ ہوا یہاں تک کہ مر گیا تو امید ہے کہ اللہ آخرت میں اس کا قرض ادا کریگا اور اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس قرض کو ادا نہ کر سکے گا تو افضل یہ ہے کہ قرض نہ لے اس لئے کہ صاحب قرض کی خصومت اور زیادہ سخت ہو گی۔ یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے

کسی شخص نے ایک عورت سے ہزار درہم مہر پر نکاح کیا اور وہ اس کو ادا کر دیئے اور یہ بات اس کو معلوم نہ تھی کہ وہ باندی ہے اور اس طرح ایک سال گذر گیا پھر معلوم ہوا کہ وہ باندی تھی اور بے اجازت مالک کے اس نے نکاح کر لیا تھا اور اس نے ہزار درہم شوہر کو واپس کر دیے تو امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ ان دونوں میں سے کسی پر زکوۃ واجب نہ ہو گی۔ اس طرح اگر کسی شخص نے دوسرے کی ڈاڑھی مونڈ ڈالی اور قاضی نے اس پر دیت کا حکم کیا اور دیت

اس نے ادا کی اور ایک سال گذر گیا پھر اس کی ڈاڑھی جمی اور دیت واپس ہوگئی تو ان دونوں میں سے کسی پر زکوۃ واجب نہ ہو گی۔ اگر کسی شخص نے یہ اقرار کیا کہ دوسرے شخص کے ہزار درہم میرے اوپر قرض ہیں اور وہ ہزار درہم دے دیے پھر ایک سال گذرنے کے بعد ان دونوں میں یوں قرار پا گیا کہ وہ قرض واقعی نہ تھا تو ان دونوں میں سے کسی پر زکوۃ واجب نہ ہو گی۔ اگر کسی نے ہزار درہم دوسرے شخص کو ہبہ کئے اور اس کو ادا کر دیئے پھر سال گذرنے کے بعد قاضی کے حکم سے یا بغیر حکم قاضی کے اس ہبہ میں رجوع کیا اور ہزار درہم پھیر لئے تو ان دونوں میں سے کسی پر زکوۃ

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 | 433 | Book of Zakat

...it will not be obligatory (Wajib). This is written in Fatawa Qazi Khan. If Zakat of two hundred dirhams was due upon a person and he set aside five dirhams from his wealth for Zakat, and then those five dirhams were lost while in his possession, the obligation of Zakat will not be waived from him. However, if the owner of the wealth set aside five dirhams for Zakat and then died, those five dirhams will remain part of his inheritance; this is cited in Tatarkhaniya from Zahiriya. If a man marries a woman with a mahr (dowry) of forty grazing goats, and the woman takes possession of those goats and one year passes, and then he divorces her before consummation (dukhul), she must pay Zakat on the half that remains with her. This is written in the section on Wealth and Trade in Fatawa Qazi Khan. If Zakat becomes due upon someone and he does not pay it, it is not lawful for a poor person (faqir) to take it from his wealth without informing him. If a poor person takes it in this manner and the wealth still exists, the owner has the right to take it back; if it is consumed/destroyed, the poor person will be liable (damin). This is stated in Tatarkhaniya. If a Sultan (ruler) takes land tax (kharaj) or some wealth by way of confiscation (musadara), and the owner intends it to be for the payment of Zakat at the time of giving it, there is a difference of opinion regarding its fulfillment; the correct view is that the Zakat obligation will be waived. Imam Sarakhsi said this is written in 'Muzmarat': whatever is received in exchange for something carries the same ruling as the original item. For example, if one slave is exchanged for another and neither party makes a specific intention, then if both original slaves were for trade, each person's new slave will also be for trade; if both were for service, they will remain for service. If one was for trade and the other for service, the one received in exchange for the trade slave will be for trade, and the one for service will be for service. Furthermore, if after half a year a slave is exchanged for another, both being for trade, and one was valued at a thousand dirhams and the other at two hundred, and a full year passes for both, and then a defect appears in the lower-valued slave reducing its value by another hundred dirhams, Zakat will not be obligatory on either person because the nisab (minimum threshold) was not complete at both ends of the year. Once a year is completed after the purchase, the owner of the higher-valued slave will pay Zakat because property worth a thousand dirhams remained in his possession for the full year, while the other person will not pay Zakat as he does not possess the nisab. If the defective slave is returned without a judge's (Qazi's) order, the one returning it will not pay Zakat even if a year has passed since purchase, while the one who retained it will pay

Zakat on the thousand dirhams because it is now considered a new transaction, meaning he effectively destroyed his own wealth. If it was returned by the Qazi's decree, the one to whom it was returned will pay its Zakat. If a defect appears in the higher-valued slave such that its value decreases by two hundred dirhams half a year after purchase, and the other has no defect, and it is then returned by the Qazi's order or mutual consent, the one returning it pays Zakat on what he returns, and the one receiving it pays Zakat on what he takes back; this is recorded in 'Kani'.

If two persons gave their Zakat to a third person to pay on their behalf, and he mixed their wealth before distributing it as charity (sadaqah) to the poor, the agent (wakil) will be liable (damin) for the wealth of those payers, and that charity will be considered as having been given on behalf of the agent. This is written in Fatawa Qazi Khan. If the owner held the Zakat money in his hand and poor people snatched it, the Zakat is considered paid. If the Zakat money fell from the owner's hand and a poor person picked it up, and the owner subsequently consented to it, if the owner recognizes the money and it still exists, the Zakat is considered paid. This is written in 'Khulasa'.

वाजिब नहीं होगी, यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति पर दो सौ दिरहम की ज़कात वाजिब थी और उसने अपने माल में से ज़कात के पाँच दिरहम अलग कर लिए, फिर उसके पास से वे पाँच दिरहम नष्ट हो गए, तो उसके ज़िम्मे से ज़कात साक़ित (ख़त्म) नहीं होगी। और अगर माल के मालिक ने ज़कात के पाँच दिरहम अलग किए थे और फिर वह मर गया, तो वे पाँच दिरहम उसकी विरासत (उत्तराधिकार) में रहेंगे; यह तातारख़ानिया में ज़हीरिया से उद्धृत किया गया है। अगर किसी ने किसी औरत से चालीस चरने वाली बकरियों के मेहर पर निकाह किया और उस औरत ने उन बकरियों पर कब्ज़ा कर लिया और एक साल गुज़र गया, फिर संभोग (दुख़ुल) से पहले तलाक़ दे दी, तो जो आधा हिस्सा उसके पास रह जाएगा उसकी ज़कात देनी पड़ेगी। यह फ़तावा क़ाज़ी खान के माल और व्यापार वाले अध्याय में लिखा है। अगर किसी व्यक्ति पर ज़कात वाजिब हो और वह उसे अदा न करे, तो फ़क़ीर के लिए यह जायज़ नहीं है कि वह उसे बताए बिना उसके माल में से ले ले। और अगर इस तरह फ़क़ीर ने ले लिया, तो यदि वह माल मौजूद है तो मालिक को उसे वापस लेने का अधिकार है, और अगर नष्ट हो गया तो फ़क़ीर उसका ज़िम्मेदार (ज़ामिन) होगा; यह तातारख़ानिया में लिखा है। अगर सुल्तान (शासक) खिराज (टैक्स) या कुछ माल ज़ब्ती (मुसादरा) के तौर पर ले ले और माल का मालिक उसे देते समय ज़कात अदा करने की नियत कर ले, तो इसके अदा होने में मतभेद है; सही बात यह है कि ज़कात साक़ित हो जाएगी। इमाम सरख़सी ने कहा है कि यह 'मुज़मरात' में लिखा है कि किसी चीज़ के बदले जो चीज़ ली जाए, उसका वही हुक्म होगा जो असल चीज़ का था। उदाहरण के लिए, एक ग़ुलाम को दूसरे ग़ुलाम से बदला गया और उन दोनों ने कोई नियत नहीं की, तो यदि दोनों मूल ग़ुलाम व्यापार के लिए थे तो अब भी हर व्यक्ति का ग़ुलाम व्यापार के लिए माना जाएगा, और यदि पहले दोनों ग़ुलाम सेवा के लिए थे तो अब भी सेवा के लिए होंगे। और यदि एक का ग़ुलाम व्यापार के लिए था और दूसरे का सेवा के लिए, तो व्यापार के बदले वाला ग़ुलाम व्यापार के लिए और सेवा के बदले वाला सेवा के लिए होगा। और यदि आधा साल गुज़रने के बाद एक ग़ुलाम को दूसरे ग़ुलाम से बदला गया और वे दोनों व्यापार के लिए थे, और उनमें से एक का मूल्य एक हज़ार दिरहम था और दूसरे का दो सौ दिरहम, और उन दोनों का एक साल पूरा हो गया, फिर कम क़ीमत वाले ग़ुलाम में कोई दोष (ऐब) प्रकट हुआ जिससे उसकी क़ीमत सौ दिरहम और कम हो गई, तो दोनों व्यक्तियों में से किसी पर ज़कात वाजिब नहीं होगी क्योंकि साल के दोनों छोरों पर निसाब (न्यूनतम आवश्यक धन) पूरा नहीं है। और जब ख़रीदने के बाद साल पूरा

होगा, तो अधिक क़ीमत वाले ग़ुलाम का मालिक ज़कात देगा क्योंकि एक हज़ार दिरहम मूल्य का माल एक साल तक उसके कब्ज़े में रहा, और दूसरा व्यक्ति ज़कात नहीं देगा क्योंकि उसके पास निसाब पूरा नहीं है। और यदि दोष वाला ग़ुलाम क़ाज़ी के आदेश के बिना वापस (रद्द) हो गया, तो वापस करने वाला ज़कात नहीं देगा भले ही ख़रीदने के बाद एक साल गुज़र गया हो, और जिसके पास वह रुका रहा वह एक हज़ार दिरहम की ज़कात देगा क्योंकि अब यह नया सौदा है, अतः उसने अपने माल को नष्ट किया। और अगर क़ाज़ी के फ़ैसले से वापस हुआ, तो जिसको वापस किया गया है वह उसकी ज़कात देगा। और अगर अधिक क़ीमत वाले ग़ुलाम में दोष प्रकट हो जिससे उसकी क़ीमत ख़रीदने के समय से आधा साल गुज़रने के बाद दो सौ दिरहम कम हो जाए और दूसरे में कोई दोष न हो, फिर क़ाज़ी के आदेश से या आपसी सहमति से उसे रोक दिया जाए, तो वापस करने वाला जिसको वापस कर रहा है उसकी ज़कात देगा और जिसके पास वह वापस आता है वह उसकी ज़कात देगा जो वह प्राप्त करता है, यह 'कानी' में लिखा है।

दो व्यक्तियों ने अपने माल की ज़कात किसी तीसरे व्यक्ति को इस उद्देश्य से दी कि वह उनकी ओर से अदा कर दे, और उसने उन दोनों के माल को मिला दिया और फिर ग़रीबों को सदक़ा कर दिया, तो वह वकील (प्रतिनिधि) उन ज़कात देने वालों के माल का ज़िम्मेदार (ज़ामिन) होगा और वह सदक़ा उस वकील की ओर से माना जाएगा; यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। और अगर मालिक ने ज़कात का माल अपने हाथ में रखा और ग़रीबों ने उसे लूट लिया, तो ज़कात अदा हो गई। और अगर ज़कात का माल मालिक के हाथ से गिर गया और किसी ग़रीब ने उठा लिया और बाद में मालिक उस पर राज़ी (सहमत) हो गया, तो यदि मालिक उस माल को पहचानता है और माल मौजूद है, तो ज़कात अदा हो गई; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है।

واجب نہیں ہوگی یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے۔ کسی شخص پر دو سو درہم کی زکوۃ واجب تھی اور اس نے اپنے مال میں سے زکوۃ کے پانچ درہم جدا کر لئے پھر اس کے پاس سے وہ پانچ درہم ضائع ہو گئے تو اس کے ذمہ سے زکوۃ ساقط نہ ہو گی اور اگر مال کے مالک نے پانچ درہم زکوۃ کے جدا کئے تھے پھر وہ مر گیا تو وہ پانچ درہم اس سے میراث میں رہیں گے یہ تاتار خانیہ میں ظہیریہ سے نقل کیا ہے اگر کسی عورت سے چالیس چرنے والی بکریوں کے مہر پر نکاح کیا اور اس عورت نے ان بکریوں پر قبضہ کر لیا اور ایک سال گزر گیا پھر دخول سے پہلے طلاق دیدی تو جو نصف اس کے پاس رہ جائیں گی ان کی زکوۃ دینا پڑے گی یہ فتاوی قاضی خان کی فصل مال و تجارت میں لکھا ہے اگر کسی شخص پر زکوۃ واجب ہوا اور وہ ادا نہ کرتا ہو تو فقیر کو یہ حلال نہیں ہے کہ بغیر اس کے خبر کئے ہوئے اس کے مال سے لے لے اور اگر اس طرح فقیر نے لے لیا اور تو اگر وہ مال قائم ہے تو مالک کو پھیر لینے کا اختیار ہے اور اگر ہلاک ہو گیا تو فقیر ضامن ہوگا یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے۔ سلطان اگر خراج یا کچھ مال بطور مصادرہ کے لے لے اور صاحب مال اس کے دینے میں زکوۃ کے ادا کرنے کی نیت کر لے تو اس کے ادا ہونے میں اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ زکوۃ ساقط ہو جائے گی امام سرخسی نے کہا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے کہ کسی چیز کے عوض جو چیز لی جائے اس کا وہی حکم ہوگا جو اصل چیز کا تھا مثلاً ایک غلام کو ایک غلام سے بدلا اور ان دونوں نے کچھ نیت نہ کی پس اگر اصل دونوں غلام ان کی تجارت کے واسطے تھے تو اب بھی ہر شخص کا غلام تجارت کے واسطے ہوگا اور اگر پہلے دونوں غلام خدمت کے واسطے تھے تو اب بھی خدمت کے واسطے ہونگے اور اگر ایک کا غلام تجارت کے واسطے تھا اور ایک غلام خدمت کے واسطے تھا تو تجارت کے بدلے کا غلام تجارت

کے واسطے ہوگا اور خدمت کے بدلے کا غلام خدمت کے واسطے ہوگا اور اگر نصف سال گزرنے کے بعد ایک غلام کا دوسرے غلام سے بدلا گیا اور وہ دونوں تجارت کے واسطے تھے اور ان میں سے ایک کی ملک ہزار درہم تھی اور دوسرے کی دوسو درہم اور ان دونوں کا سال تمام ہو گیا پھر کم قیمت کے غلام میں کوئی عیب ظاہر ہوا جس سے اس کی قیمت سو درہم اور کم ہو گئی تو دونوں شخصوں میں سے کسی پر زکوۃ واجب نہ ہو گی اس لئے کہ سال کے دونوں جانبوں میں نصاب پوری نہیں ہے اور جب خریدنے کے بعد سال تمام ہو گا تو زیادہ قیمت کے غلام کا مالک زکوۃ دے گا اس لئے کہ ہزار درہم کی قیمت کا مال اس کے قبضہ میں سال بھر رہا اور دوسرا شخص زکوۃ نہ دے گا اس لئے کہ اس کے پاس نصاب نہیں ہے اور اگر عیب والا تمام بغیر حکم قاضی کے رد ہو گیا تو رد کرنے والا زکوۃ نہ دے گا اگرچہ خریدنے کے بعد ایک سال گزر گیا ہو اور جس کے پاس روکا ہوا وہ ہزار درہم کی زکوۃ دے گا اس لئے کہ اب نئی بیع ہے پس اس نے اپنے مال کو ہلاک کیا اور اگر قاضی کی قضا سے رد ہوا تو جس کو رد کیا ہے اس کی زکوۃ دے گا اور اگر زیادہ قیمت کے غلام میں عیب ظاہر ہو جس سے اس کی قیمت خریدنے کے وقت سے آدھا سال گزرنے کے بعد بقدر دو سو درہم کے کم ہو جائے اور دوسرے میں کچھ عیب نہ ہو پھر قاضی کے حکم سے یا آپس کی رضا مندی سے وہ روک دیا جائے تو رد کرنے والا جس کو رد کرتا ہے اس کی زکوۃ دے گا اور جس کے پاس رد کرتا ہے وہ جس کو لیتا ہے اس کی زکوۃ دے گا یہ کانی میں لکھا ہے۔

دو شخصوں نے اپنے مال کی زکوۃ کسی تیسرے شخص کو اس واسطے دی کہ اس کی طرف سے ادا کر دے اور اس نے ان دونوں کے مال کو ملا دیا پھر فقیروں پر صدقہ کر دیا تو وکیل ان زکوۃ کے دینے والوں کے مال کا ضامن ہو گا اور وہ صدقہ اس وکیل کی طرف سے ادا ہوگا یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر مالک نے زکوۃ کا مال اپنے ہاتھ پر رکھا اور فقیروں نے اس کو

لوٹ لیا تو زکوۃ ادا ہو گئی اور اگر زکوۃ کا مال مالک کے ہاتھ سے گر گیا اور کسی فقیر نے اٹھا لیا اور پھر مالک اس پر راضی ہو گیا تو اگر مالک اس مال کو پہچانتا ہے اور مال قائم ہے تو زکوۃ ادا ہو گئی یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (435) Kitab al-Zakat (Book of Zakat)

Chapter Four

Regarding the person who passes by an 'Ashir' (the official collector of Zakat/ tithes)

An Ashir is a person appointed by the Imam (ruler/leader) on the roads to collect 'Sadaqat' (charities/taxes), and in return, he provides protection to traders against thieves. The Ashir will collect the Sadaqah of the goods that are hidden with the trader as well, as stated in 'Al-Kafi'. The condition for a person appointed as an Ashir is that he must be free, a Muslim, and not a member of the Hashimi family; this is cited from 'Ghayah' in 'Al-Bahr al-Ra'iq'. When a Muslim passes by the Ashir with trade goods, the Ashir should collect a fortieth part (2.5%) according to the conditions of Zakat—that is, the 'Nisab' (minimum taxable amount) must be complete and a year must have passed—and he should spend it on the designated recipients of Zakat. If a 'Dhimmi' (non-Muslim protected citizen) passes by him, he should take a fortieth part and treat it as revenue from 'Jizya' or 'Kharaj'. The personal Jizya of that Dhimmi for that year will not be waived, and it shall not be taken more than once a year from a Dhimmi; this is written in 'Siraj al-Wahhaj'. If a person passes by the Ashir and possesses less than two hundred dirhams, nothing shall be taken from him, whether he is a Muslim, a Dhimmi, or a 'Harbi' (non-Muslim from a hostile state); whether it is known if he has more property at home or not, as written in 'Al-Muhit al-Sarakhsi'.

If one passes by the Ashir with wealth and says that a year has not yet passed over it, and he did not have other wealth of that same category over which a year has passed; or if he says that he has outstanding debts owed to other people[1]; or if he says that he gave the Sadaqah to the poor before setting out on his journey; or if he says that he has already given it to another Ashir and takes an oath—then if there is another Ashir in that year, his word shall be accepted. 'Al-Jami al-Saghir' does not stipulate that he must show a receipt from the other official; this is the most correct view. However, if there was no other Ashir in that year, his word will not be accepted. The same ruling applies if he claims he gave it to the poor after starting his journey, as written in 'Al-Kafi'. If a receipt is shown that contradicts the Ashir's records, then according to the manifest narration, his statement along with an oath will be accepted because a receipt is not a mandatory condition; this is written in 'Al-Bada'i'. If he swore that he gave it to another Ashir and later his falsehood is revealed after a

few years, it shall be taken from him; this is cited from 'Jami al-Jawami' in 'Al-Tatarkhaniyya'. In cases where a Muslim's word is accepted, a Dhimmi's word is also accepted, as written in 'Al-Kanz'. However, there are exceptions, because what is taken from a Dhimmi is Jizya. Regarding the payment of Jizya, if he says, "I gave it to the poor," his word will not be accepted because it is not permissible for a Dhimmi to distribute it to the poor himself, nor does he have the authority to spend it on matters of Muslim public interest. In the case of Sadaqah for grazing livestock, if he says, "I gave it to the poor in the city," it will not be accepted; rather, it will be taken again[2], even if the Imam was aware of his previous payment. The official Zakat will be the one paid the second time, and the first payment will be considered a voluntary ('Nafl') charity; this is the correct view according to 'Al-Tabyin'. In 'Jami Abu al-Yusr', it is written that if the Imam deems their self-distribution permissible, then there is no harm, for if the Imam initially grants permission for individuals to give Sadaqah to the poor themselves, it is valid. Similarly, if he grants permission after the act, it is also valid, as written in 'Al-Bahr al-Ra'iq'. If someone passes by the Ashir with grazing livestock or cash and claims they do not belong to him, his word shall be accepted, as written in 'Siraj al-Wahhaj'. If someone passes by the Ashir with some goods and says they are not trade goods, his statement shall be accepted, as written in 'Sharh al-Tahawi'. If someone passes by with two hundred dirhams belonging to a partnership, 'Ushr' (tithe) shall not be taken. Similarly, if he passes with wealth from a 'Mudaraba' (profit-sharing partnership), it shall not be taken unless the profit in that wealth is such that his share reaches the Nisab, in which case it shall be taken.

[1] It refers to debts to fellow humans because divine rights, like vows (nadhr), do not prevent tax liability. [2] It should be taken again because its intended use is for public welfare and administrative purposes, so he misdirected the funds.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द अव्वल (435) किताब-उज़-ज़कात

चौथा बाब

उस व्यक्ति के विवरण में जो आशिर यानी (कर) वसूल करने वाले के पास से गुज़रे

आशिर वह व्यक्ति है जिसे इमाम (शासक) ने रास्तों पर सदक़ात (दान/कर) वसूल करने के लिए नियुक्त किया हो, और वह इसके बदले में व्यापारियों को चोरों से सुरक्षा प्रदान करता हो। आशिर उसी तरह उन मालों का सदक़ा लेगा जो व्यापारी के पास छिपे हुए हों, यह 'काफ़ी' में लिखा है। जो व्यक्ति आशिर नियुक्त किया गया हो, उसके लिए शर्त यह है कि वह स्वतंत्र हो, मुसलमान हो, और हाशिमी न हो; यह 'बहरुर राईक' में 'ग़ाया' से उद्धृत किया गया है। जब आशिर के पास से कोई मुसलमान व्यापारिक माल लेकर गुज़रे, तो उससे ज़कात की शर्तों के साथ चालीसवाँ हिस्सा लिया जाए, यानी निसाब (न्यूनतम आवश्यक धन) पूरा हो और एक साल गुज़र गया हो, और उसे ज़कात के मद में खर्च किया जाए। और अगर कोई ज़िम्मी (गैर-मुस्लिम नागरिक) उसके पास से गुज़रे, तो उससे चालीसवाँ हिस्सा लिया जाए और उसे जज़िया और खिराज का माल समझा जाए। ज़िम्मी की अपनी जात का जज़िया उस साल माफ़ नहीं होगा, और ज़िम्मी से एक साल में एक बार से अधिक नहीं लिया जाएगा, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। और जो व्यक्ति आशिर के पास से गुज़रा और उसके पास माल दो सौ दिरहम से कम था, तो उससे कुछ नहीं लिया जाएगा, चाहे वह मुसलमान हो, ज़िम्मी हो, या हर्बी हो; चाहे यह मालूम हो कि उसके घर और भी माल है या न मालूम हो, यह 'मुहीत सरखसी' में लिखा है।

अगर वह आशिर के पास माल लेकर गुज़रा और कहा कि इस पर एक साल नहीं बीता है, और उसके पास उस प्रकार का और कोई माल नहीं था जिस पर साल गुज़र चुका हो, या उसने कहा कि मुझ पर बंदों (मनुष्यों) की ओर से ऋण (कर्ज़) का दावा है, या उसने कहा कि मैंने यात्रा पर निकलने से पहले फकीरों को सदक़ा दे दिया है, या उसने कहा कि मैंने दूसरे आशिर को दे दिया है और उसने शपथ ली, तो यदि उस वर्ष में कोई दूसरा आशिर मौजूद है, तो उसकी बात मान ली जाएगी। 'जामे-ए-सगीर' में यह शर्त नहीं है कि वह दूसरे की रसीद दिखाए, यही अधिक सही है। अतः यदि उस वर्ष में कोई दूसरा आशिर नहीं था, तो उसकी बात स्वीकार नहीं की जाएगी। यही नियम उस स्थिति में भी है यदि उसने दावा किया कि मैंने यात्रा पर निकलने के बाद फकीरों को दे दिया, यह 'काफ़ी' में लिखा है। यदि आशिर के नाम के विरुद्ध रसीद दिखाई गई, तो ज़ाहिर रिवायत के अनुसार शपथ के साथ

उसकी बात स्वीकार कर ली जाएगी, क्योंकि रसीद शर्त नहीं है, यह 'बदाइ' में लिखा है। यदि उसने शपथ ली कि उसने दूसरे आशिर को दे दिया है और कुछ वर्षों के बाद उसका झूठ सामने आया, तो उससे (कर) लिया जाएगा, यह 'तातारखानीया' में 'जामे-उल-जवामे' से उद्धृत है। जिस मामले में मुसलमान की बात स्वीकार की जाती है, उसमें ज़िम्मी की बात भी स्वीकार की जाएगी, यह 'कंज़' में लिखा है। लेकिन कभी इसके विपरीत भी होता है, क्योंकि ज़िम्मी से जो कुछ लिया जाता है वह जज़िया है, और जज़िया देने के मामले में यदि वह कहे कि मैंने फकीरों को दे दिया है, तो उसकी बात स्वीकार नहीं की जाएगी, क्योंकि ज़िम्मी के लिए उसे फकीरों पर खर्च करना जायज़ नहीं है और उसे मुसलमानों के हित के कार्यों में खर्च करने का अधिकार नहीं है। और चरने वाले पशुओं के सदक़ा (ज़कात) के मामले में यदि उसने कहा कि मैंने शहर में फकीरों को दे दिया है, तो बात स्वीकार नहीं की जाएगी बल्कि दोबारा २ लिया जाएगा, भले ही पहले उसका भुगतान करना इमाम को ज्ञात हो। और ज़कात वही होगी जो दूसरी बार दी गई, और पहला सदक़ा नफ़्ल (ऐच्छिक) हो जाएगा, यही सही है, यह 'तबीन' में लिखा है। और 'जामे अबुल यसैर' में लिखा है कि यदि इमाम ने उनके भुगतान को जायज़ माना तो कोई हर्ज नहीं, क्योंकि यदि इमाम पहले से यह अनुमति दे दे कि फकीरों को स्वयं सदक़ा दे दिया करो तो जायज़ होता है; इसी तरह यदि भुगतान के बाद उसने अनुमति दी तो भी जायज़ है, यह 'बहरुर राईक' में लिखा है। यदि कोई चरने वाले पशु या नकदी लेकर आशिर के पास से गुज़रे और कहे कि ये मेरे नहीं हैं, तो उसकी बात मान ली जाएगी, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। यदि कोई कुछ माल लेकर आशिर के पास से गुज़रे और कहे कि यह व्यापारिक माल नहीं है, तो उसकी बात मान ली जाएगी, यह 'शरह तहावी' में लिखा है। और यदि कोई साझेदारी (पार्टनरशिप) के दो सौ दिरहम लेकर गुज़रा, तो उश्र नहीं लिया जाएगा, और इसी तरह यदि मुज़ारबत (साझेदारी व्यापार) का माल लेकर गुज़रा तो भी नहीं लिया जाएगा, लेकिन यदि उस माल में इतना लाभ हो कि उसका हिस्सा निसाब के बराबर हो जाए, तो उससे लिया जाएगा।

१ बंदों की ओर से इसलिए कहा क्योंकि अल्लाह का अधिकार जैसे मन्नत आदि, (कर अदायगी में) बाधक नहीं है। २ दोबारा इसलिए लिया जाए क्योंकि इसका उपयोग जनहित और व्यवस्था के लिए है, तो उसने गलत जगह खर्च किया।

فتاویٰ عالمگیری ..... جلد اول (۴۳۵) کتاب الزکوۃ **چوتھا باب اُس شخص کے بیان میں جو عاشر یعنی وہبکی وصولی کرنے والے پر گزرے** عاشر وہ شخص ہے کہ امام نے اس کو صدقات کے وصول کرنے کے لئے راستہ پر مقرر کیا ہو اور وہ اس کے عوض میں تاجروں کو چوروں سے امن دیتا ہو عاشر جس طرح ان مالوں کا صدق لے گا جو تاجر کے پاس چھپے ہوئے ہیں یہ کافی میں لکھا ہے۔ جو شخص عاشر مقرر ہوا اس میں شرط یہ ہے کہ وہ آزاد ہو اور مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو یہ بحرالرائق میں غایہ سے نقل کیا ہے جب عاشر کے پاس کوئی مسلمان تجارت کا مال لے کر گزرے تو اس سے زکوٰۃ کی شرطوں کے ساتھ چالیسواں حصہ لئے یعنی نصاب پوری ہو اور سال گذر گیا ہو اور اس کو زکوٰۃ کے مصرف میں صرف کرے اور اگر ذمی اس کے پاس سے گزرے تو اس سے چالیسواں حصہ لے اور اس کو جزیہ اور خراج کا مال سمجھے اور ذمی ہے اس کے ذات کا جزیہ اس سال ساقط نہ ہو گا اور ذمی سے ایک سال میں ایک بار سے زیادہ نہ لے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اور جو شخص عاشر کے پاس گذرا اور اس کے پاس مال دو سو درہم سے کم کا تھا تو اس سے کچھ نہ لے گا خواہ مسلمان ہو یا ذمی ہو یا حربی ہو خواہ یہ معلوم ہو کہ اس کے گھر اور بھی مال ہے خواہ نہ معلوم ہو یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر عاشر کے پاس مال لے کر گذرا اور یوں کہا کہ اس پر سال نہیں گذرا ہے اور اس کے پاس اس جنس کا اور مال ایسا نہ تھا جس پر سال گذرا ہو یا یوں کہا کہ مجھ پر قرض کا بندوں ۱ کی طرف سے مطالبہ ہے یا اس نے یوں کہا کہ میں نے سفر کو نکلنے سے پہلے صدقہ فقیروں دیدیا یا اس نے یوں کہا کہ میں نے دوسرے عاشر کو دیدیا اور قسم کھائی تو اگر اس سال میں دوسرا عاشر ہے تو تصدیق کی جائے گی جامع صغیر میں یہ شرط نہیں کی کہ وہ دوسرے کی سند دکھائے یہی اصح ہے پس اگر اس سال میں دوسرا عاشر نہ تھا تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور یہی حکم ہے اس

صورت میں اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے سفر کے نکلنے بعد فقیروں کو دیدیا یہ کافی میں لکھا ہے اگر عاشر کے نام کے خلاف سند دکھائی تو ظاہر روایت کے بموجب اس کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ سند شرط نہیں یہ بدائع میں لکھا ہے اگر اس نے قسم کھائی کہ دوسرے عاشر کو دیدیا ہے اور چند سال کے بعد اس کا کذب ظاہر ہوا تو اس سے لیا جائے گا یہ تاتارخانیہ میں جامع الجوامع سے نقل کیا ہے جس قول میں مسلمان کی تصدیق کی جاتی ہے اس میں ذمی کی بھی تصدیق کی جاتی ہے یہ کنز میں لکھا ہے لیکن کہیں اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اس لئے کہ ذمی دے جو کچھ لیا جاتا ہے وہ جزیہ ہے اور جزیہ کے دینے میں اگر وہ یوں کہے کہ میں نے فقیروں کو دیدیا تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اس لئے کہ ذمی فقیروں میں اس کا مصرف کرنا جائز نہیں اور مسلمانوں کی مصلحتوں میں جو اس کا موقع ہے اس کو صرف کرنے کا اختیار نہیں اور چرنے والے جانوروں کے صدق میں اگر یوں کہا کہ میں نے شہر میں فقیروں کو دیدیا تو تصدیق نہ کی جائے بلکہ دوبارہ ۲ لیا جائے گا اگر چہ پہلے اس کا ادا کرنا امام کو بھی معلوم ہو اور زکوٰۃ وہی ہو گی جو دوسری بار دیا اور اول صدقہ نفل ہو جائے گا یہی صحیح ہے یہ تبیین میں لکھا ہے اور جامع ابوالیسیر میں یہ لکھا ہے کہ اگر انکے دینے کو امام نے جائز رکھا تو مضائقہ نہیں اس لئے کہ اگر امام اول سے یہ اجازت دیدے کہ فقیروں کو اپنے آپ صدقہ دیدیا کرو تو جائز ہوتا ہے اس طرح اگر دینے کے بعد اس نے اجازت دی تو جائز ہے یہ بحرالرائق میں لکھا ہے اگر چرنے والے جانور یا نقد مال لیکر عاشر کے پاس گذرا اور یوں کہا کہ یہ میرے نہیں ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر کچھ مال لے کر عاشر کے پاس گذرا اور یوں کہا کہ یہ مال تجارت کا نہیں ہے تو اس کا قول مانا جائے گا یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور اگر دو سو درہم شراکت کے لیکر گذرا تو عشر نہ لیا جائے گا اور اس طرح اگر

مضاربت کا مال لے کر گذرا تو بھی نہ لیا جائے گا لیکن اگر اس مال میں اتنا فائدہ ہو کہ اس کا حصہ بقدر نصاب ہو جائے تو اس سے لیا

۱ بندوں کی طرف سے اس واسطے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا حق مانند نذر وغیرہ سے ہونا مانع نہیں ہے ۱۲ منہ ۲ دوبارہ اس واسطے لیا جائے کہ اس کا مصرف آراست و مصلحت رائے ہے تو اس نے بیجا مصرف کیا ۱۲ منہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① (436) Kitab al-Zakat (Book of Zakat)

...will be taken because he is the owner of it; this is written in *Al-Hidayah*. Similarly, if a slave who has been granted permission to trade passes by the *Ashir* (tax/zakat collector) with some goods, then if those goods belong to the master, *Ushr* (tithe) shall not be taken. If it is from his own earnings, the same ruling applies, and this is the correct view. If his master is with him, then the *Ushr* will be taken. However, if the slave is so deeply in debt that it encompasses his entire wealth, then it will not be taken; this is written in *Al-Kafi*. If a *Dhimmi* (non-Muslim citizen) passes by the *Ashir* carrying wine and swine, and they are trade commodities, and the value of both is two hundred dirhams or more, then the *Ushr* shall be taken based on the value of the wine. According to the manifest tradition (*Zahir al-Riwayah*), *Ushr* shall not be taken on the swine. This is the opinion of Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, as written in *Siraj al-Wahhaj*. If someone passes the *Ashir* with the hides of carrion (dead animals), Imam Muhammad did not mention anything about it, but the jurists (*Fuqaha*) have stated that the *Ashir* should take *Ushr* from them; this is written in *Al-Muhit*. From a *Harbi* (resident of a hostile territory), a tenth part should also be taken. However, if they take more or less than this from our merchants, then the same amount should be taken from them. If they take nothing from us, then we shall also take nothing from them in return. And if they seize the entire wealth of Muslims, then their entire wealth should also be seized, leaving only enough for them to reach their own country. Nothing should be taken from the *Mukatab* slaves (those who have a contract for freedom) or children of the *Harbis*. But if they take from our children and *Mukatabs*, then it should be taken from theirs as well; this is written in *Muhit al-Sarakhsi*. No statement of a *Harbi* shall be verified, except if he claims that certain female slaves are his *Umm al-Walad* (mothers of his children) and certain male slaves are his offspring, then his claim shall be verified because his acknowledgment regarding lineage and *Umm al-Walad* status is legally valid. In this case, those female and male slaves will not be considered taxable goods. If he claims they are *Mudabbar* (slaves promised freedom upon the master's death), his claim will not be verified because a *Harbi's* act of making someone *Mudabbar* is not recognized as valid. If a *Harbi* passes with fifty dirhams, nothing will be taken from him, unless they take such an amount from our merchants, in which case we will also take it. Furthermore, regarding *Ushr*, if it is unknown whether they take from us or not, or if it is known that they take but the amount is unknown, then we shall take *Ushr* from them; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. If a *Harbi* passes by the *Ashir* and he takes *Ushr* from him,

and he passes by again in the same year, *Ushr* shall not be taken again. However, if *Ushr* was taken and he then returned to *Dar al-Harb* (hostile territory) and came back the same day, *Ushr* will be taken from him again; this is written in *Al-Hidayah*. If a *Harbi* passes by the *Ashir* and the *Ashir* is unaware of it until he leaves and enters *Dar al-Harb*, then returns, the previous *Ushr* will not be taken; this is written in *Al-Tabyin*. If a Muslim or a *Dhimmi* passes by the *Ashir* unnoticed, and it becomes known in the second year, the *Ushr* shall be taken from them; this is written in *Muhit al-Sarakhsi* and *Siraj al-Wahhaj*. If someone passes the *Ashir* with forty goats on which two years have passed, zakat for the first year will be taken, but not for the second year; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. From the tribe of Bani Taghlib, half of the *Ushr* shall be taken.

And what is taken from them is in lieu of *Jizyah*. If a boy or woman from Bani Taghlib passes with goods, nothing shall be taken from the boy, but from the woman, the same amount as taken from men shall be collected; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. If someone passed by the *Ashir* of the *Khawarij*^1 and he took the *Ushr*, and then the person passes by the *Ashir* of the People of Justice (*Ahl al-Adl* - legitimate authority), then *Ushr* will be taken again. However, if the *Khawarij* gain control over a city and collect zakat on grazing animals from the inhabitants, then nothing further will be obligatory upon them; this is written in *Al-Kafi*. If someone passes the *Ashir* with items that perish quickly, such as fresh fruits, moist dates, vegetables, and milk, and their value reaches the *Nisab* (threshold), then according to Imam Abu Hanifa, *Ushr* shall not be taken, but according to the *Sahibayn* (Imams Abu Yusuf and Muhammad), *Ushr* shall be taken; this is written in *Siraj al-Wahhaj* and this is...

---

^1 The *Khawarij* are those who rebelled against Imam Uthman (the Caliph) based on suspicions and formed their own group for fighting; the People of Justice stand in opposition to them.

जाएगा क्योंकि वह उसका मालिक है, यह हिदाया में लिखा है। और इसी तरह अगर ऐसा गुलाम जिसे व्यापार की अनुमति है, कुछ माल लेकर आशिर (कर वसूलने वाला) के पास से गुज़रा, तो अगर वह माल मालिक का है, तो उश्र नहीं लिया जाएगा और अगर वह उसकी कमाई है, तो भी यही हुक्म है और यही सही है। और अगर उसका मालिक उसके साथ है, तो उश्र ले लेंगे, लेकिन अगर गुलाम पर इतना ऋण हो कि उसके माल को घेरे हुए हो, तो नहीं लेंगे, यह काफ़ी में लिखा है। अगर ज़िम्मी शराब और सूअर लेकर आशिर के पास से गुज़रे और वह व्यापार का माल हो और दोनों की कीमत दो सौ दिरहम या उससे अधिक हो, तो शराब की कीमत का उश्र लेंगे और प्रसिद्ध रिवायत के अनुसार सूअर का उश्र नहीं लेंगे, यह इमाम अबू हनीफा और इमाम मोहम्मद का कथन है, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। अगर मृत जानवर की खाल आशिर के पास लेकर गुज़रे, तो इमाम मोहम्मद ने इसका कोई उल्लेख नहीं किया, फ़क़ीहों ने कहा है कि आशिर को चाहिए कि उसमें से उश्र ले, यह मुहीत में लिखा है। हर्बी (शत्रु देश का निवासी) से भी दसवां हिस्सा ले, लेकिन अगर वे हमारे व्यापारियों से इससे अधिक या कम लेते हों, तो उनसे भी उसी मात्रा में ले, और अगर वे हमसे कुछ न लेते हों, तो हम भी उसके बदले में उनसे कुछ न लेंगे। और अगर वे मुसलमानों का सारा माल ले लेते हों, तो उनका भी सारा माल ले लिया जाए, लेकिन इतना छोड़ दिया जाए कि वे अपने देश पहुँच सकें। हर्बियों के मुकातब (वह गुलाम जिसने आज़ादी के लिए समझौता किया हो) और बच्चों से कुछ न ले, लेकिन अगर वे हमारे बच्चों और मुकातबों से लेते हों, तो उनसे भी ले, यह मुहीत सरखसी में लिखा है। हर्बी के किसी कथन की पुष्टि नहीं की जाएगी, लेकिन अगर वह दासियों को अपनी 'उम्म-ए-वल्द' (वह दासी जिससे संतान हो) और गुलामों को अपनी संतान बताए, तो उसकी पुष्टि करेंगे क्योंकि उम्म-ए-वल्द होने और वंशावली में उसका इकरार सही है, तो ऐसी स्थिति में वे दासी और गुलाम माल (ज़कात) नहीं देंगे। अगर उसने उन्हें 'मुदब्बर' (वह गुलाम जिसे मालिक की मृत्यु के बाद आज़ाद करने का वादा हो) बताया तो पुष्टि नहीं करेंगे क्योंकि हर्बी का मुदब्बर बनाना सही नहीं होता। अगर हर्बी पचास दिरहम लेकर गुज़रे तो उससे कुछ नहीं लेंगे, लेकिन अगर वे हमारे व्यापारियों से इतनी मात्रा पर लेते हों तो हम भी लेंगे। फिर उश्र में अगर यह बात मालूम न हो कि वे हमसे लेते हैं या नहीं, या लेना मालूम हो मगर यह न मालूम हो कि कितना लेते हैं, तो हम उनसे उश्र लेंगे, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। अगर हर्बी आशिर के पास से गुज़रे और वह उससे उश्र ले, फिर दोबारा गुज़रे, तो उस साल में दोबारा उश्र न ले। और अगर उससे उश्र ले लिया और उसके बाद

वह दारुल हर्ब (शत्रु देश) में चला गया और उसी दिन वहां से फिर चल दिया, तो उससे उश्र लेंगे, यह हिदाया में लिखा है। अगर हर्बी आशिर के पास से गुज़रे और आशिर को इसकी खबर न हो यहाँ तक कि वह निकल जाए और दारुल हर्ब में दाखिल हो जाए, फिर वहाँ से आए, तो उससे पिछला उश्र नहीं लेंगे, यह तबयीन में लिखा है। अगर मुसलमान और ज़िम्मी आशिर के पास से गुज़रें और आशिर को पता न चले, फिर दूसरे साल पता चले, तो उनसे उश्र ले ले, यह मुहीत सरखसी और सिराजुल वहाज में लिखा है। अगर आशिर के पास कोई चालीस बकरियां लेकर गुज़रे जिन पर दो साल गुज़र चुके हों, तो पहले साल की ज़कात लेगा, दूसरे साल की ज़कात न लेगा, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। बनी तग़लब की कौम से आधा उश्र लेंगे।

और जो कुछ उनसे लिया जाता है वह जज़िया के बदले में है। और अगर बनी तग़लब का लड़का या औरत माल लेकर गुज़रे, तो लड़के से कुछ न लेंगे और औरत से उतना ही लेंगे जितना मर्द से लेते हैं, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। अगर कोई ख़वारिज^1 के आशिर के पास से गुज़रा और उसने उश्र ले लिया, फिर वह अहले अदल (न्यायप्रिय/वैध शासन) के आशिर के पास से गुज़रा, तो उससे दोबारा उश्र लेंगे। लेकिन अगर ख़वारिज किसी शहर पर हावी हो जाएं और वहां के लोगों से चरने वाले जानवरों की ज़कात ले लें, तो फिर उन पर कुछ वाजिब न होगा, यह काफ़ी में लिखा है। अगर आशिर के पास ऐसी चीज़ लेकर गुज़रा जो बहुत जल्द खराब हो जाती है, जैसे ताज़ा फल, गीली खजूरें, सब्ज़ियां और दूध, और उसकी कीमत निसाब (न्यूनतम सीमा) के बराबर है, तो इमाम अबू हनीफा के नज़दीक उससे उश्र नहीं लेंगे और साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मोहम्मद) के नज़दीक उश्र लेंगे, यह सिराजुल वहाज में लिखा है और यही...

---

^1 ख़वारिज वे लोग हैं जिन्होंने इमाम उस्मान पर आरोप लगाकर विद्रोह किया और अपनी अलग जमात बनाकर युद्ध पर आमादा हुए और उनके मुक़ाबले में अहले अदल (न्यायप्रिय लोग) आते हैं।

جائے گا اس لئے کہ وہ اس کا مالک ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اس طرح اگر ایسا غلام کہ اس کو تجارت کی اجازت ہے کچھ مال لیکر عاشر کے پاس گزرا تو اگر وہ مال مالک کا ہے تو عشر نہ لیا جائے گا اور اگر اس کی کمائی ہے تو بھی یہی حکم ہے اور یہی صحیح ہے اور اگر اس کا مالک اس کے ساتھ ہے تو عشر لے لیں گے لیکن اگر غلام پر اس قدر قرض ہوا کہ اس کے مال پر محیط ہے تو نہ لیں گے یہ کافی میں لکھا ہے اگر ذمی خمر اور خنزیر لے کر عاشر کے پاس گزرے اور وہ مال تجارت کا ہو اور دونوں کی قیمت دو سو درہم یا اس سے زیادہ ہو تو خمر کی قیمت کا عشر لیں گے اور ظاہر روایت کے بموجب خنزیر کا عشر نہ لیں گے یہ قول ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر مردار کے چڑے عاشر کے پاس لے کر گزرے تو امام محمدؒ نے کچھ اس کا ذکر نہیں کیا فقہا نے کہا ہے کہ عاشر کو چاہئے کہ اس میں سے عشر لے یہ محیط میں لکھا ہے حربی سے بھی دسواں حصہ لے لیکن اگر وہ ہمارے تاجروں سے اس سے زیادہ یا کم لیتے ہوں تو ان سے بھی اس قدر لے اور اگر وہ ہم سے کچھ نہ لیتے ہوں تو ہم بھی اس کے عوض میں ان سے کچھ نہ لیں گے اور اگر وہ مسلمانوں کا سارامال لیتے ہوں تو ان کا بھی سارا مال لے لے لیکن اس قدر چھوڑ دے کہ وہ اپنے ملک میں پہنچ جائے حربیوں کے مکاتب سے اور لڑکوں سے کچھ نہ لے لیکن اگر وہ ہمارے لڑکوں اور مکاتبوں سے لیتے ہوں تو ان سے بھی لے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے حربی کے کسی قول کی تصدیق نہ کی جائے گی لیکن اگر وہ باندیوں کو اپنی ام ولد اور غلاموں کو اپنی اولاد بتادے تو اس کی تصدیق کریں گے اس لئے کہ نسب ام ولد ہونے میں اس کا اقرار صحیح ہے تو اس صورت میں وہ باندی اور غلام مال نہ دیں گے اگر اس نے ان کو مدبر بتایا تو تصدیق نہ کریں گے اس لئے کہ حربی کا مدبر کرنا

صحیح نہیں ہوتا اگر حربی پچاس درہم لیکر گزرے تو اس سے کچھ نہ لیں گے لیکن اگر وہ ہمارے تاجروں اس قدر میں لیتے ہوں تو ہم بھی لیں گے پھر عشر میں اگر یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ ہم سے لیتے ہیں یا نہیں لیتے یا لینا معلوم ہو مگر یہ نہ معلوم ہو کہ کس قدر لیتے ہیں تو ہم ان سے عشر لیں گے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر حربی عاشر کے پاس گزرے اور وہ اس سے عشر لے پھر دوبارہ گزرے تو اس سال میں دوبارہ عشر نہ لے اور اگر اس سے عشر لے لیا اور اس کے بعد وہ دارالحرب میں چلا گیا اور اسی روز وہاں سے پھر چل دیا تو اس سے عشر لیں گے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔ اگر حربی عاشر کے پاس گزرے اور عاشر کو اس کی خبر نہ ہو یہاں تک کہ وہ نکل جائے اور دارالحرب میں داخل ہو جائے پھر وہاں سے آنے دے تو اس سے پہلا عشر نہیں لیں گے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر مسلمان اور ذمی عاشر کے پاس گزریں اور عشر کو معلوم نہ ہو پھر دوسرے سال میں معلوم ہو تو ان سے عشر لے لے یہ محیط سرخسی اور سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر عاشر کے پاس کوئی چالیس بکریاں لے کر گزرے جن پر دو سال گذر چکے ہوں تو اول سال کی زکوۃ لے گا دوسرے سال کی زکوۃ نہ لے گا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ بنی تغلب کی قوم سے نصف عشر لیں گے

اور جو کچھ ان سے لیا جاتا ہے وہ جزیہ کے عوض میں ہے اور اگر بنی تغلب کا لڑکا یا عورت مال لے کر گزرے تو لڑکے سے کچھ نہ لیں گے اور عورت سے اس قدر لیں گے جو مرد سے لیتے ہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ اگر کوئی خوارج^1 کے عاشر کے پاس گزرا اور اس نے عشر لے لیا پھر وہ اہل العدل کے عاشر کے پاس گزرا تو اس سے دوبارہ عشر لیں گے لیکن اگر خوارج ہے کسی شہر پر غالب ہو جائیں اور وہاں کے لوگوں سے چرنے والے جانوروں کی زکوٰۃ لے لیں تو پھر ان پر کچھ واجب نہ ہو گا یہ کافی میں لکھا ہے۔ اگر عاشر کے پاس ایسی چیز لیکر گزرا کہ بہت جلد خراب ہو جاتی ہے جیسے کہ تازہ میوے اور تر کھجوریں اور تر کاریاں اور

دودھ اور قیمت اس کی بقدر نصاب ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے عشر نہ لیں گے اور صاحبینؒ کے نزدیک عشر لیں گے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور یہی

---

1۸ خوارج وہ لوگ ہیں جو امام عثمان پر کوئی شبہ ہی الزام لگا کر ان سے باغی ہو گئے اور اپنی جماعت کر کے لڑائی پر آمادہ ہوئے اور ان کے مقابلے میں اہل عدل بہا تے ہیں ۱۲ منہ

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 434 | Book of Zakat

It is mentioned in 'Muheet wa Kaafi': If grazing animals belonging to someone pass by the 'Aashir' (tax collector) and their number is less than the 'Nisab' (threshold for Zakat), but the person has other animals at home which, when added together, complete the Nisab, then the due amount of Zakat should be collected. This is because all wealth is under legal protection. This is written in 'Siraj al-Wahhaj'.

Chapter Five Regarding the Zakat of Mines and Buried Treasures (Dafinah)

Items extracted from a mine are of three types: first, those that melt in fire; second, liquid substances; and third, those that neither melt nor flow. For items that melt, such as gold, silver, iron, tin, copper, and bronze, a one-fifth share (Khums) is mandatory. This is written in 'Tehzeeb', whether extracted by a free man, a slave, a Dhimmi (non-Muslim citizen), a child, or a woman. Whatever remains belongs to the extractor. If a 'Harbi' (non-citizen from a hostile land) or a 'Mustamin' (protected foreigner) extracts them without the Imam's permission, they shall receive nothing. If they extract with the Imam's permission, they will receive whatever was stipulated in the agreement, whether found in 'Ushri' (tithe) land or 'Khiraji' (tax-paying) land. This is written in 'Muheet Sarkhasi'. If two people labor in search of a treasure and one finds it, it belongs to the finder. If a person is hired to dig a mine, whatever is found belongs to him (the employer). This is written in 'Bahr al-Raiq'. For liquid substances like bitumen, naphtha, and salt, and things that do not melt but are fluid-like such as lime, gypsum, gems, and rubies, no Zakat is due on them, as stated in 'Tehzeeb'. For mercury, a one-fifth share is mandatory, as stated in 'Muheet Sarkhasi'. If a mine is found within someone's house or land, according to Imam Abu Hanifa (RA), no Zakat is due on it, but according to the 'Sahibain' (Imams Abu Yusuf and Muhammad), it is due; this is written in 'Tabyeen'. If someone finds a treasure in 'Dar al-Islam' (Islamic territory) in land that is not owned by anyone, such as forests or open fields, and it contains Islamic coinage (e.g., inscribed with the Kalima), it is treated as a 'Luqta' (lost and found property). If it contains pre-Islamic (Jahiliyyah) coins, for example, featuring a cross or idols, then a one-fifth share is Zakat, and the remaining four parts belong to the finder; this is stated in 'Muheet Sarkhasi'. If the coinage is ambiguous, having no markings, according to the dominant view of the school of thought, it shall be considered from the pre-Islamic era; this is written in 'Kaafi'. This applies whether the finder is a child or adult, free or slave, Muslim or Dhimmi. If a 'Harbi' has come with protection, he gets nothing, but if he worked with the Imam's permission and terms were set, those terms must be fulfilled; this is written in

'Muheet'. If it is found in private land, jurists agree that a one-fifth share must be given as Zakat. There is a difference of opinion regarding the remaining four parts. Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Muhammad (RA) say it belongs to the person to whom the land was granted by the Imam at the time of conquest; this is written in 'Sharh Tahawi'. And it is written in 'Fatawa Atabiyya' that if it was first granted to a Dhimmi, he gets nothing. If the original owner and heirs are unknown, it goes to the first known Muslim owner; this is written in 'Tatar Khaniyah'. Or it goes to his heirs, as cited in 'Bahr al-Raiq' from 'Badai' and 'Sharh Tahawi'. Otherwise, it is the right of the public treasury (Bayt al-Mal); this is written in 'Muheet Sarkhasi'. If a Muslim finds treasure or a mine in 'Dar al-Harb' (non-Islamic territory) in unowned land, it belongs to the finder and no Khums is due. If found in land owned by someone and the person entered with a guarantee of safety, he should return it to them. If he does not return it and comes to Dar al-Islam...

'मुहीत व काफी' में है। यदि चरने वाले जानवर निसाब की मात्रा से कम लेकर 'आशिर' (कर वसूलने वाला) के पास से गुज़रें और उसके घर पर अन्य जानवर हों जिन्हें मिलाने से निसाब पूरा हो जाता हो, तो उससे अनिवार्य मात्रा में सदका ले लिया जाए, क्योंकि सारा माल संरक्षण के अधीन है। यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है।

पाँचवाँ अध्याय खदानों और दबे हुए खजानों (दफीनों) की ज़कात के वर्णन में

खदान से निकलने वाली चीज़ें तीन प्रकार की होती हैं: पहली वे जो आग में पिघल जाती हैं, दूसरी तरल चीज़ें, और तीसरी वे जो न पिघलती हैं और न ही बहती हैं। जो चीज़ें पिघलने वाली होती हैं जैसे सोना, चाँदी, लोहा, जस्ता, ताँबा और काँसा, उनमें पाँचवाँ हिस्सा (ख़म्स) अनिवार्य होता है। यह 'तहज़ीब' में लिखा है, चाहे उसे कोई आज़ाद पुरुष निकाले, या गुलाम, ज़िम्मी, बालक, या महिला। जो शेष बचेगा वह निकालने वाले का अधिकार है। यदि 'हर्बी' और 'मुस्तामिन' (शरणार्थी) इमाम की अनुमति के बिना निकालें, तो उन्हें कुछ नहीं मिलेगा। यदि इमाम की अनुमति से निकालें, तो जो शर्त तय होगी वह मिलेगा, चाहे वह 'उशरी' भूमि में निकले या 'ख़राजी' भूमि में। यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि किसी दफीने की खोज में दो व्यक्ति मेहनत करें और एक को मिल जाए, तो जिसे मिला उसी का हक है। यदि कोई व्यक्ति खदान खोदने की मज़दूरी पर रखा जाए, तो जो कुछ निकलेगा वह उसी का हक है। यह 'बहर अल-रायिक' में लिखा है। तरल चीज़ें जैसे कि कोलतार, तेल, नमक और वे चीज़ें जो पिघलती नहीं हैं पर तरल हैं जैसे चूना, खड़िया, जवाहरात और नीलम, उनमें कोई ज़कात अनिवार्य नहीं है, यह 'तहज़ीब' में लिखा है। पारे में पाँचवाँ हिस्सा अनिवार्य है, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि किसी के घर में या उसकी भूमि में खदान निकल आए, तो इमाम अबू हनीफा (रह.) के अनुसार उसमें कोई ज़कात वाजिब नहीं है, जबकि 'साहिबैन' (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मुहम्मद) के अनुसार वाजिब है; यह 'तबीन' में लिखा है। यदि 'दारुल इस्लाम' में किसी को ऐसी भूमि में दफीना मिले जो किसी की मिल्कियत नहीं है जैसे जंगलों के मैदान, तो यदि उनमें इस्लाम का सिक्का है (जैसे कलमा-ए-शहादत लिखा हो), तो उसका वही हुक्म है जो 'पड़ी हुई चीज़' (लुक़ता) पाने का होता है। और यदि उसमें जाहिलियत (इस्लाम पूर्व काल) के सिक्के हैं, जैसे उन पर सलीब या मूर्तियों की तस्वीर हो, तो उनमें पाँचवाँ हिस्सा ज़कात होगी और शेष चार हिस्से पाने वाले के होंगे; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि सिक्का संदिग्ध हो, जैसे उस पर कोई चिह्न न हो, तो धर्म के स्पष्ट मत के अनुसार उसे जाहिलियत के समय का माना जाएगा; यह 'काफी' में

लिखा है। पाने वाला बालक हो या वयस्क, आज़ाद हो या गुलाम, मुसलमान हो या ज़िम्मी। यदि कोई हर्बी शरण लेकर आया है तो उसे कुछ नहीं मिलेगा, लेकिन यदि हर्बी ने इमाम की अनुमति से काम किया और शर्त तय की है, तो उस शर्त को पूरा करना होगा; यह 'मुहीत' में लिखा है। यदि वह स्वामित्व वाली भूमि में मिले, तो फ़क़ीहों की सहमति है कि उसमें पाँचवाँ हिस्सा ज़कात में देना अनिवार्य होगा। शेष चार हिस्सों के बारे में मतभेद है। इमाम अबू हनीफा (रह.) और इमाम मुहम्मद (रह.) का कथन है कि उस व्यक्ति का अधिकार है जिसे भूमि विजय के समय इमाम द्वारा मिली थी; यह 'शरह तहवी' में लिखा है। और 'फ़तावा अताबिया' में लिखा है कि यदि सबसे पहले ज़िम्मी को मिली थी तो उसे कुछ नहीं मिलेगा। यदि पहला मालिक और उसके वारिस ज्ञात न हों, तो मुसलमानों में जो मालिक ज्ञात हों उनमें से पहले मालिक को मिलेगा; यह 'तातारे खानिया' में लिखा है। या उसके वारिसों को मिलेगा, यह 'बहर अल-रायिक' ने 'बदाए' और 'शरह तहवी' से उद्धृत किया है। अन्यथा वह 'बैतुल माल' का अधिकार होगा; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। यदि किसी मुसलमान को 'दारुल हरब' की ऐसी भूमि में दफीना या खदान मिले जो किसी की मिल्कियत नहीं है, तो वह पाने वाले का हक है और उसमें ख़म्स वाजिब नहीं है। और यदि ऐसी भूमि में मिला जो उनकी मिल्कियत थी, और वह व्यक्ति शरण लेकर वहाँ गया था, तो उन्हें वापस कर दे। यदि वापस न करे और दारुल इस्लाम को...

محیط وکافی میں ہے۔ اگر چرنے والے جانور قدر نصاب سے کم لے کر عاشر کے پاس گذرے اور اس کے گھر اور جانور ہوں جن کے ملانے سے نصاب پوری ہو جاتی ہے تو اس سے بقدر واجب صدقہ لے لے اس واسطے کہ کل مال تحت حمایت ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔

پانچواں باب کانوں اور دفینوں کی زکوٰۃ کے بیان میں

کان میں جو چیزیں نکلتی ہیں وہ تین قسم کی ہیں ایک وہ چیزیں جو آگ میں پگھل جاتی ہیں اور دوسری بہتی ہوئی چیزیں تیسری وہ چیزیں جو نہ پگھلتی ہیں نہ بہتی ہیں جو چیزیں پگھلنے والی ہوتی ہیں جیسے سونا اور چاندی اور لوہا اور رانگ اور تانیا اور کانسی ان میں پانچواں حصہ واجب ہوتا ہے یہ تہذیب میں لکھا ہے خواہ اس کو کوئی آزاد مرد نکالے خواہ غلام ذمی لڑکا خواہ عورت اور جو کچھ باقی رہے وہ نکالنے والے کا حق ہے اور حربی اور مستامن اگر بغیر اجازت امام کے نکالیں تو ان کو کچھ نہ ملے گا اور اگر امام کی اجازت سے نکالیں تو جو شرط ٹھہر جائے گی وہ ملے گا خواہ عشری زمین میں نکلے خواہ خراجی زمین میں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر کسی دفینہ کی تلاش میں دو شخص محنت کریں اور ایک کول جائے تو جس کو مل گیا اس کا حق یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کان کھودنے کا اجارہ لے تو جو کچھ اس کو ملے وہ اسی کا حق ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور بہتی ہوئی چیزیں جیسے کہ قیر اط اور نفط اور نمک اور جو چیزیں پگھلتی نہیں ہیں اور بہتی ہوئی ہیں جیسے چونہ اور گچ اور جواہر اور یاقوت ان میں کچھ زکوٰۃ واجب نہیں یہ تہذیب میں لکھا ہے۔ پارہ میں پانچواں حصہ واجب ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے کسی کے گھر میں یا اس کی زمین میں اگر کان نکل آئے تو امام ابوحنیفہؒ کے

نزدیک اس میں کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہے صاحبینؒ کے نزدیک واجب ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔
اگر دار الاسلام میں کسی کو دفینہ ایسی زمین میں ملے جو کسی کی ملکیت نہیں ہے جیسے جنگلوں کے میدان پس اگر ان میں اہل اسلام کا سکہ ہے مثلاً کلمہ شہادت لکھا ہوا ہے تو اس کا وہی حکم ہے جو پڑی ہوئی چیز کے پانے کا حکم ہے اور اگر اس میں جاہلیت کے سکہ ہے مثلاً درہموں پر صلیب یا بت کی تصویر بنی ہوئی ہے تو اس میں پانچواں حصہ زکوٰۃ ہوگی اور باقی چار حصے پانے والے کے ہوں گے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر سکہ میں شیعہ پڑ گیا مثلاً اس پر کوئی علامت نہ ہو تو ظاہر مذہب کے بموجب وہ جاہلیت کے زمانہ کا سمجھا جائے گا یہ کافی میں لکھا ہے خواہ پانے والا لڑکا ہو یا بڑا آدمی ہو آزاد ہو یا غلام ہو مسلمان ہو یا ذمی اور اگر حربی امن پاکر آیا ہے تو اسے کچھ نہیں ملے گا لیکن اگر حربی نے امام کی اجازت سے عمل کیا ہے اور شرط کرلی ہے اور کچھ ٹھہرالیا ہے تو اس کو وہ شرط پوری کرنا پڑے گی یہ محیط میں لکھا ہے۔ اگر مملوکہ زمین میں ملے تو فقہا کا اتفاق ہے کہ اس میں پانچواں حصہ زکوٰۃ میں دینا واجب ہوگا چار حصہ جو باقی رہے ان میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا یہ قول ہے کہ کہ اس سے ملک کے فتح ہونے کے وقت سے پہلے وہ زمین جس شخص کو امام کی طرف سے ملی تھی اس کا حق ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور فتاویٰ عتابیہ میں لکھا ہے اگر سب سے پہلے ذمی کو ملی تھی تو اس کو کچھ نہ ملے گا اور اگر سب سے پہلا ملک اس کا معلوم نہ ہو اور نہ وارث معلوم ہوں تو مسلمانوں میں جو ملک اس کے معلوم ہوئے ہیں ان میں جو پہلا ملک ہے اس کو ملے گا یہ تاتار خانیہ میں لکھا ہے یا اس کے وارثوں کو ملے گا یہ بحر الرائق میں بدائع اور شرح طحاوی سے نقل کیا ہے ورنہ بیت المال کا حق ہوگا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر کسی مسلمان کو دفینہ یا کان دار الحرب کی کسی ایسی زمین میں ملی جو کسی کی ملک نہیں ہے تو وہ پانے والے کا حق ہے اور اس میں خمس واجب نہیں ہے اور اگر ایسی زمین میں ملا

جو ان میں سے کسی کی ملکیت تھی تو اگر امن پا کر ان میں گیا تھا تو ان کو واپس کر دے اور اگر واپس نہ کرے اور دار الاسلام کو

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (Page 448) Book of Zakat

... if he brings it, it will become his property, but it will not be lawful (halal). If he sells it, the sale will be valid, but it will also not be lawful for the buyer; this is written in Sharh al-Tahawi. The remedy for this is to verify/attest it; this is written in Bahr al-Raiq. If he went without safety/guarantee, then it is his right, and Khums (one-fifth tax) will not be mandatory on it; this is written in Muhit al-Sarakhsi. If items like weapons, tools, household goods, gems, or types of clothing are found in buried treasure, they also fall under the ruling of 'treasure' (khazana), and Khums must be paid from them; this is written in al-Tabyin. Regarding things extracted from the sea, such as amber, pearls, and fish, there is no Zakat on them; this is written in Fatawa Qazi Khan and al-Khulasa. If silver or gold is found in the sea, there is also no Zakat on it; this is written in al-Tahdhib. Turquoise found in mountains is also not subject to Khums; this is written in al-Hidayah.

Chapter Six Regarding Zakat on Crops and Fruits (Ushr)

Zakat on crops and fruits is obligatory (fard). The reason for its obligation is such land from whose produce an actual benefit is obtained. The ruling for 'Kharaj' (land tax) is contrary to this because the reason for its obligation is land where benefit is actually obtained or potentially obtainable; for example, if one is capable of deriving benefit. Thus, if one was capable but did not cultivate, Kharaj would be mandatory, but Ushr would not. If a disaster strikes the crops, no Zakat will be due on them. The essential act (rukn) is to give it to the owner, and the conditions for its payment are the same as those mentioned for Zakat. There are two types of conditions for its obligation: First, that there be eligibility, meaning being a Muslim; this is a condition for its initiation. Without disagreement, the ruling is that Ushr does not apply to anyone except a Muslim. Knowledge of its obligation is a condition, but sanity (aql) and puberty (bulugh) are not conditions for the obligation of Ushr. Even on land owned by a minor or an insane person, Ushr is mandatory, because in reality, it is considered the 'rent' of the land. For this reason, the Imam has the authority to take it by force, and in such a case, the liability will be removed from the landowner's responsibility, although he will not receive any spiritual reward (thawab). If someone upon whom Ushr is due dies and the grain is present, Ushr will be taken from it; this is not the rule for general Zakat. Ownership of the land is also not a condition for Ushr to be mandatory; hence, Ushr is also due on Waqf (endowed) land and on land held by slaves (Ma'dhun and Mukatib). The second type of condition for obligation is that Ushr finds its proper place, meaning it must be 'Ushri' land. Produce from 'Kharaji'

land will not be subject to Ushr. Additionally, there must be produce, and the produce must be of a type cultivated for the purpose of profiting from the land; this is written in Bahr al-Raiq. Thus, Ushr will not be due on wood, grass, reeds, tamarisk (jha'u), or date-palm leaves because these things do not benefit the land; rather, they may spoil it. However, if one derives profit from willow trees, grass, or reed leaves, or if there are poplar, pine, or similar trees that are cut and sold, then Ushr will be mandatory on them; this is written in Muhit al-Sarakhsi. According to Imam Abu Hanifa, Ushr is due on everything produced from the earth, such as wheat, barley, chickpeas, rice, all kinds of grains, vegetables, greens, flowers, dates, sugarcane, yellow plums, watermelons, cucumbers, long cucumbers, eggplants, and similar things—whether their fruits are long-lasting or not, and whether they are few or many. This is written in Fatawa Qazi Khan. Whether they are watered by rainwater or by a canal, and whether they amount to a camel-load (approximately sixty Sa'a) or not, this is written in Sharh al-Tahawi. And on these things and their seeds, Ushr is mandatory because...

...ले आए तो वह उसकी मिल्कियत (स्वामित्व) हो जाएगी लेकिन हलाल न होगा और अगर बेचे तो बिक्री जायज़ होगी लेकिन खरीदार के लिए भी हलाल न होगा, यह शरह-ए-तहावी में लिखा है और इसका उपाय यह है कि वह तस्दीक (पुष्टि) कर दे, यह बहर-उर-रायिक में लिखा है। अगर बिना सुरक्षा के गया था तो वह उसका हक है, उसमें खुम्स (पांचवां हिस्सा) भी वाजिब न होगा, यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। और अगर दफन खजाने में हथियार, औजार, घरेलू सामान, नगीने या कपड़े जैसी चीजें मिलें, तो वे भी खजाने के हुक्म में हैं और उनमें से भी खुम्स दिया जाएगा, यह तब्यीन में लिखा है। समुद्र से निकलने वाली चीजें जैसे अम्बर, मोती और मछली, इनमें कोई ज़कात नहीं है, यह फतावा काज़ी खान और खुलासा में लिखा है। अगर समुद्र से सोना-चांदी मिले तो उसमें भी कोई ज़कात नहीं है, यह तहज़ीब में लिखा है। पहाड़ों में मिलने वाले फिरोज़ा (रत्न) में भी खुम्स नहीं है, यह हिदाया में लिखा है।

छठा अध्याय खेती और फलों की ज़कात (उश्र) के संबंध में

खेती और फलों की ज़कात फ़र्ज़ है और इसकी फ़र्ज़ियत का कारण ऐसी ज़मीन है जिसकी पैदावार से वास्तव में लाभ प्राप्त हो। खराज का नियम इसके विपरीत है क्योंकि इसकी फ़र्ज़ियत का कारण वह ज़मीन है जिसमें वास्तव में लाभ प्राप्त हो या संभावित लाभ हो, उदाहरण के तौर पर लाभ प्राप्त करने में सक्षम हो। अतः यदि वह सक्षम था और खेती नहीं की, तो खराज वाजिब होगा, उश्र वाजिब न होगा। यदि खेती पर कोई आपदा आ गई तो उसमें कोई ज़कात वाजिब नहीं होगी। इसका मुख्य आधार (रुक्न) मालिक को देना है, और इसे अदा करने की शर्तें वही हैं जो ज़कात में वर्णित हैं। इसके वाजिब होने की दो शर्तें हैं: पहली यह कि पात्रता हो और वह मुसलमान हो; यह शर्त इसके शुरू होने के लिए है। सर्वसम्मति से यह हुक्म है कि उश्र मुसलमान के अलावा किसी और पर लागू नहीं होता। इसके फ़र्ज़ होने का ज्ञान शर्त है, परंतु बुद्धि (अक्ल) और वयस्कता (बुलूग) उश्र के वाजिब होने की शर्तों में से नहीं हैं; यहाँ तक कि बच्चे और पागल व्यक्ति की ज़मीन पर भी उश्र वाजिब होता है, क्योंकि वास्तव में यह ज़मीन का किराया है। इसलिए इमाम को अधिकार है कि वह इसे ज़बरदस्ती ले ले, और इस स्थिति में ज़मीन के मालिक के ज़िम्मे से यह गिर जाएगा, लेकिन उसे पुण्य (सवाब) नहीं मिलेगा। जिस पर उश्र वाजिब है यदि वह मर जाए और अनाज मौजूद हो, तो उसमें से उश्र ले लिया जाएगा; ज़कात का नियम यह नहीं है। ज़मीन का स्वामित्व भी उश्र वाजिब होने के लिए शर्त नहीं है, इसलिए वक्फ की ज़मीन पर भी उश्र वाजिब होता है और गुलाम (माज़ून और मुकातिब) की ज़मीन

पर भी वाजिब होता है। वाजिब होने की दूसरी शर्त यह है कि उश्र का पात्र स्थान मिले, और वह यह है कि ज़मीन 'उशरी' हो; खराज वाली ज़मीन से जो पैदावार होगी उसमें उश्र वाजिब न होगा। इसके अलावा शर्त यह है कि पैदावार हो और पैदावार ऐसी हो जिससे खेती का लाभ प्राप्त करना उद्देश्य हो, यह बहर-उर-रायिक में लिखा है। अतः लकड़ी, घास, नरकट, झाऊ और खजूर के पत्तों में उश्र वाजिब न होगा क्योंकि इन चीजों से ज़मीन को लाभ नहीं होता बल्कि ज़मीन खराब हो जाती है। लेकिन अगर बेंत के पेड़ों, घास और नरकट के पत्तों से लाभ प्राप्त करता हो या उसमें चिनार, सनोबर या इस प्रकार के अन्य पेड़ हों और उन्हें काटकर बेचता हो, तो उनमें उश्र वाजिब होगा, यह मुहीत-ए-सरखसी में लिखा है। इमाम अबू हनीफा के अनुसार ज़मीन से जो भी पैदावार प्राप्त होती है जैसे गेहूं, जौ, चना, चावल और हर तरह के अनाज, सब्जियां, तरकारियां, फूल, खजूर, गन्ना, पीला बेर, तरबूज़, ककड़ी, खीरा, बैंगन और इस प्रकार की चीजें, चाहे उनका फल टिकाऊ हो या न हो, कम हो या अधिक, उश्र वाजिब होगा। यह फतावा काज़ी खान में लिखा है। चाहे उन्हें बारिश का पानी मिले या नहर से सींचा जाए, एक ऊंट के बोझ यानी साठ साअ (मात्रा) के बराबर हों या न हों, यह शरह-ए-तहावी में लिखा है। और इसके फलों और बीजों में उश्र वाजिब होता है...

لے آئے تو اس کی ملک ہو جائے گا لیکن حلال نہ ہوگا اور اگر بیچے تو بیع جائز ہوگی لیکن مشتری کے واسطے بھی حلال نہ ہوگا یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور تدبیر اس کی یہ ہے کہ تصدیق کردے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ اگر بغیر امن کے گیا تھا تو وہ اس کا حق ہے اس میں خمس بھی واجب نہ ہوگا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور اگر دفینہ میں اسباب مثل ہتھیار اور آلات اور خانہ داری کا سامان اور نگینے اور کپڑے کی قسم ملے تو وہ بھی خزانہ کے حکم میں ہے اور اس میں سے بھی خمس دیا جائے گا یہ تبیین میں لکھا ہے۔ دریا میں سے جو چیزیں نکلیں جیسے عنبر اور موتی اور مچھلی اس میں کچھ زکوۃ نہیں ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں اور خلاصہ میں لکھا ہے اگر دریا میں سے چاندی سونا ملے تو اس میں بھی کچھ زکوۃ نہیں ہے یہ تہذیب میں لکھا ہے پہاڑوں میں جو فیروزہ ملے اس میں بھی خمس نہیں ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے۔

چھٹا باب کھیتی اور پھلوں کی زکوۃ میں

کھیتی اور پھلوں کی زکوۃ فرض ہے اور سبب اس کی فرضیت کا ایسی زمین ہونی ہے جس کی پیداوار سے حقیقت میں فائدہ حاصل ہو خراج کا حکم اس کے خلاف ہے اس لئے کہ سبب اس کی فرضیت کا وہ زمین ہے کہ جس میں حقیقۃً فائدہ حاصل ہو یا تقدیرًا فائدہ حاصل ہو مثلاً اس طرح کا فائدہ حاصل کرنے پر قادر ہو پس اگر قادر تھا اور کھیتی نہ کی تو خراج واجب ہوگا عشر واجب نہ ہوگا اگر کھیتی پر کوئی آفت آگئی تو کچھ زکوۃ اس میں واجب نہ ہوگی رکن اس کا مالک کو دینا ہے اور شرط اس کے ادا کرنے کی وہی ہے جو زکوۃ میں مذکور ہوئی ہے اور اس کے واجب ہونے کی شرط دو قسم ہے پہلی یہ کہ اس کی اہلیت ہو اور وہ مسلمان ہوتا ہے یہ شرط اس کے

شروع ہونے کی ہے اور بلا خلاف یہ حکم ہے کہ عشر سوا مسلمان کے اور کسی پر شروع نہیں ہوتا اور اس کے فرض ہونے کا علم شرط ہے اور عقل اور بلوغ وجوبِ عشر کے شرائط میں سے نہیں ہے یہاں تک کہ عشر لڑکے اور مجنوں کی زمین میں بھی واجب ہوتا ہے اس لئے کہ وہ حقیقت میں زمین کی اجرت ہے اور اس واسطے امام کو اختیار ہے کہ اس کو جبراً لے لے اور اس صورت میں زمین کے مالک کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا لیکن اس کو ثواب نہ ملے گا اور جس پر عشر واجب ہے اگر وہ مر جائے اور اناج موجود ہو تو اس میں سے عشر لے لے زکوۃ کا یہ حکم نہیں زمین کی ملکیت بھی عشر کے واجب ہونے میں شرط نہیں ہے اس لئے کہ وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اور غلام ماذون اور مکاتب کی زمین میں بھی واجب ہوتا ہے دوسری قسم وجوب کی شرط یہ ہے کہ عشر نے واجب ہونے کا محل پایا جائے اور وہ یہ ہے کہ عشری زمین ہو خراج کی زمین جو پیداوار ظاہر ہوگی اس میں عشر واجب نہ ہوگا اور نیز شرط یہ ہے کہ اس میں پیداوار ہو اور پیداوار اس قسم کی ہو جس کی زراعت سے زمین کا فائدہ مقصود ہوتا ہے یہ بحر الرائق میں لکھا ہے۔ پس لکڑی اور گھاس اور نرسل اور جھاؤ اور کھجور کے پتوں میں عشر واجب نہ ہوگا اس واسطے کہ ان چیزوں سے زمین میں فائدہ نہیں ہوتا بلکہ زمین خراب ہو جاتی ہے اور اگر بید کے درختوں اور گھاس اور نرسل کے پتوں سے فائدہ حاصل کرتا ہو یا اس میں چنار یا صنوبر یا اس قسم کے اور درخت ہوں اور ان کو کاٹ کر بیچتا ہو تو اس میں عشر واجب ہوگا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو چیزیں زمین سے پیداوار میں حاصل ہوتی ہیں جیسے گیہوں اور جو اور چنا اور چاول اور ہر طرح کے دانے اور ترکاریاں اور سبزیاں اور پھول اور خرما اور گنے اور زرد بہ اور خربوزے اور ککڑی اور کھیرے اور بینگن اور اس قسم کی چیزوں میں خواہ ان کے پھل باقی رہیں یا نہ رہیں تھوڑے ہوں یا بہت ہوں عشر واجب ہوگا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے خواہ ان کو بارش کا پانی ملے یا نہر سے دیا

جائے ایک اونٹ کا بوجھ یعنی بقدر ساٹھ صاع کے ہوں یا نہ ہوں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور اس کے چیزوں اور بیجوں میں عشر واجب ہوتا ہے اس لئے...

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 (239) Book of Zakat

...that benefit is intended from both of them; this is written in *Sharh al-Majma'*. Ushr (the tithe) is obligatory on walnuts, almonds, cumin, and coriander; this is recorded in *al-Muzmarat*. Honey produced on Ushr land is also subject to Ushr. If honey is formed on someone's land in trees and the like, Ushr will be obligatory on it; this is written in *Khazana al-Muftin*. Fruits collected from trees that are not under anyone's ownership, such as mountain trees, are subject to Ushr; this is mentioned in *al-Zahiriyah*. Things that are adjuncts to the land, such as date palms and other trees, and things that exude from trees such as gum, resin, lac, etc., are not subject to Ushr because the products of the land are not primarily intended from these items; this is written in *al-Bahr al-Raiq*. Seeds that are used for nothing other than cultivation or medicine, such as melon seeds, carom seeds (ajwain), and black seed (kalonji), are also not subject to Ushr; this is written in *al-Muzmarat*. Ushr is not obligatory on hemp, pine, cotton, eggplant, pumpkin, banana, and fig; this is mentioned in *Khazana al-Muftin*. If someone has fruit-bearing trees in their home, Ushr is not obligatory on them; this is written in *Sharh al-Majma'*, authored by Ibn Malik.

Land irrigated by leather bucket (*charas*) or waterwheel (*rahat*) is subject to half-Ushr (5%). If it is irrigated by both canal and waterwheel, the dominant method throughout the year—meaning more than half the year—will be considered. If both methods are used equally, half-Ushr is obligatory; this is recorded in *Khazana al-Muftin*. According to Imam Abu Hanifa (RA), the time when Ushr becomes obligatory is when the crops emerge and the fruits appear; this is mentioned in *al-Bahr al-Raiq*. Paying Ushr for the land before cultivation is not valid. If paid after sowing and sprouting, it is valid; if paid after sowing but before sprouting, the clearer opinion is that it is not valid. Regarding Ushr on flowers, if paid after the flowers appear, it is valid; if paid before, it is not valid according to the prominent narration; this is written in *Sharh al-Tahawi*.

If the produce is destroyed without any act by the owner, the Ushr obligation is dropped. If only a small portion is destroyed, Ushr for that portion is dropped. If someone other than the owner destroys it, the owner should seek compensation from them and pay the Ushr from it. If the owner himself destroys it, he becomes liable for the Ushr, and it becomes a debt upon him. This debt is dropped upon apostasy or dying without a will if the produce was wasted; this is written in *al-Bahr al-Raiq*. From a Taghlibi (an Arab Christian tribe) owning Ushr land, double Ushr is taken. If a Dhimmi (non-Muslim subject) buys it from a Taghlibi, the ruling on that

land remains the same. If a Muslim buys it from a Taghlibi or if the Taghlibi becomes Muslim, then according to Imam Abu Hanifa (RA), the same ruling remains for that land, whether double Ushr was originally fixed or became double later. If the land belonged to a Muslim and he sold it to a Dhimmi other than a Taghlibi and they took possession, then according to Imam Abu Hanifa (RA), Kharaj (land tax) becomes obligatory on it. If a Muslim later acquires it through pre-emption (*shuf'a*) or the sale is voided, the land reverts to Ushr status as it was initially. The same is obligatory on the land of a Taghlibi's son or woman as is on their men.

Nothing is obligatory on a Magian's (Zoroastrian) house; this is written in *al-Hidayah*. If a Muslim turns his home into a garden, the ruling on its dues depends on the water used; if Ushr water is used, it becomes Ushr land, and if Kharaj water is used, it becomes Kharaj land. If a Dhimmi turns his home into a garden, Kharaj is obligatory based on the water used, but nothing is due on his house itself; this is written in *al-Tabyin*. Similarly, nothing is due on a graveyard; this is mentioned in *al-Bahr al-Raiq*. If a Muslim or a Dhimmi uses Ushr water once and Kharaj water once, Ushr will not be taken from the Muslim, but Kharaj will be taken from the Dhimmi; this is written in *Ma'arij al-Dirayah*. Ushr water refers to water from wells dug in Ushr land or springs appearing in Ushr land; similarly, rainwater and water from large rivers are also considered Ushr water; this is recorded in *al-Muhit*.

फ़तावी आलमगीरी ..... जिल्द 1 (239) किताबुज़्ज़कात

...कि इन दोनों से फ़ायदा मक़सूद होता है, यह शरह मजमा में लिखा है। और अखरोट, बादाम, ज़ीरा और धनिया का उश्र वाजिब होता है, यह मुज़मरात में लिखा है। शहद जो उश्री ज़मीन में पैदा हो, उसमें भी उश्र वाजिब होता है। अगर किसी की ज़मीन में पेड़ों पर शहद के छत्ते आदि लगें, उस पर भी उश्र वाजिब होगा, यह खज़ाना अल-मुफ़्तीन में लिखा है। जो फल ऐसे पेड़ों से जमा किए जाते हैं जो किसी की मल्कियत नहीं हैं जैसे पहाड़ों के पेड़, उनमें उश्र वाजिब होता है, यह ज़हीरिया में लिखा है। जो चीज़ें ज़मीन के ताबे (अधीन) होती हैं जैसे खजूर का पेड़ और दूसरे पेड़, और जो चीज़ें पेड़ों से निकलती हैं जैसे गोंद, राल, लाख आदि, उनमें उश्र वाजिब नहीं होता, इसलिए कि इन चीज़ों से ज़मीन की उपज मक़सूद नहीं होती, यह बहरुल राइक में लिखा है। और जो बीज खेती या दवा के सिवा और किसी काम में नहीं आते जैसे खरबूज़े के बीज, अजवाइन और कलौंजी, उनमें भी उश्र वाजिब नहीं, यह मुज़मरात में लिखा है। और भांग, सनोबर, कपास, बैंगन, कद्दू, केला और अंजीर में उश्र वाजिब नहीं, यह खज़ाना अल-मुफ़्तीन में लिखा है। अगर किसी के घर में फलदार पेड़ हों तो उसमें उश्र वाजिब नहीं होगा, यह शरह मजमा में लिखा है जो इब्न मलिक की तस्नीफ़ है।

और जिस ज़मीन को चरस और रहट से पानी दिया जाए उसमें निस्फ़ (आधा) उश्र वाजिब होगा, और अगर नहर से भी पानी दिया जाए और रहट से भी, तो साल के अक्सर हिस्से में, यानी आधे साल से ज़्यादा समय में जिस तरह पानी दिया जाएगा उसी का एतबार होगा। और अगर दोनों तरह से बराबर पानी दिया जाए तो निस्फ़ उश्र वाजिब होगा, यह खज़ाना अल-मुफ़्तीन में लिखा है। उश्र के वाजिब होने का वक़्त इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक वह है जब खेती निकले और फल ज़ाहिर हों, यह बहरुल राइक में लिखा है। और अगर खेती से पहले ज़मीन का उश्र अदा कर दिया तो जायज़ नहीं, और अगर बोने और उगने के बाद अदा किया तो जायज़ है, और अगर बोने के बाद और उगने से पहले अदा किया तो अज़हर (अधिक स्पष्ट) यह है कि जायज़ नहीं। अगर फलों का उश्र पहले दे दिया, तो अगर फलों के ज़ाहिर होने के बाद दिया है तो जायज़ है और उससे पहले दिया है तो ज़ाहिर रिवायत के अनुसार जायज़ नहीं, यह शरह तहावी में लिखा है।

अगर पैदावार बिना मालिक के किसी काम के हलाक (नष्ट) हो जाए तो उश्र साक़ित (ख़त्म) हो जाएगा, और अगर थोड़ी सी हलाक हो तो उसी क़दर का उश्र साक़ित होगा। और अगर मालिक के सिवा कोई और शख़्स हलाक कर दे तो मालिक उससे तावान (हर्जाना) ले और उसमें उश्र अदा करे। और अगर मालिक खुद उसे हलाक कर दे तो उश्र का ज़ामिन होगा और वह उसके ज़िम्मे क़र्ज़ हो

जाएगा, और यह क़र्ज़ मुर्तद (धर्मत्यागी) होने से और बिना वसीयत के मर जाने से साक़ित हो जाएगा अगर तलफ़ (नष्ट) कर दिया हो, यह बहरुल राइक में लिखा है। अगर तग़लिबी (ईसाई क़बीले) के पास उश्री ज़मीन हो तो उससे दोगुना उश्र लिया जाएगा। और अगर तग़लिबी से कोई ज़िम्मी उसे खरीद ले तो उस ज़मीन का हुक्म वही रहेगा। और अगर तग़लिबी से मुसलमान खरीद ले या तग़लिबी मुसलमान हो जाए तो भी इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक उस ज़मीन पर वही हुक्म रहेगा, चाहे असल में उस ज़मीन पर दोगुना उश्र मुक़र्रर हुआ हो या बाद में दोगुना हुआ हो। और अगर ज़मीन मुसलमान की थी और उसने तग़लिबी के सिवा किसी और ज़िम्मी के हाथ बेची और उसने उस ज़मीन पर क़ब्ज़ा कर लिया तो इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक उस पर ख़िराज वाजिब होगा। अगर फिर उससे कोई मुसलमान शुफ़आ (pre-emption) के ज़रिए ले ले या बैअ (बिक्री) के फ़ासिद हो जाने से वापस मिल जाए तो वह ज़मीन उश्री हो जाएगी जैसी पहले थी। और तग़लिबी के लड़के और औरत की ज़मीन पर वही वाजिब होगा जो उसके पुरुष पर होता है।

मजूसी (पारसी) के घर पर कुछ वाजिब न होगा, यह हिदाया में लिखा है। अगर कोई मुसलमान अपने घर को बाग़ बनाए तो उसके महसूल का हुक्म उसके पानी के साथ होगा, यानी अगर उसे उश्र का पानी देगा तो वह ज़मीन उश्री होगी और अगर ख़िराज का पानी देगा तो ख़िराज वाली होगी। और अगर ज़िम्मी अपने घर को बाग़ बना दे तो जिस तरह पानी दे उस पर ख़िराज वाजिब होगा और उसके घर पर कुछ वाजिब न होगा, यह तबीन में लिखा है। और इसी तरह क़ब्रिस्तान पर कुछ वाजिब न होगा, यह बहरुल राइक में लिखा है। और अगर मुसलमान या ज़िम्मी एक बार उश्र का पानी और एक बार ख़िराज का पानी दे तो मुसलमान से (उश्र) नहीं लिया जाएगा और ज़िम्मी से ख़िराज लिया जाएगा, यह मेराजुद दराया में लिखा है। उश्र का पानी उन कुओं का पानी है जो उश्री ज़मीन में खोदे जाएँ या उन चश्मों का पानी है जो उश्री ज़मीन में ज़ाहिर हों, और इसी तरह बारिश का पानी और बड़े दरियाओं का पानी भी उश्री है, यह मुहीत में लिखा है।

کہ ان دونوں سے فائدہ مقصود ہوتا ہے یہ شرح مجمع میں لکھا ہے اور اخروٹ اور بادام اور زیرہ اور دھنیا کا عشر واجب ہوتا ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے شہد جو عشری زمین میں پیدا ہو اس میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اگر کسی کی زمین میں جو اس کے درخت پر شہد شہد بنیں وغیرہ جمے اس پر بھی عشر واجب ہوگا یہ خزانہ المفتین میں لکھا ہے جو پھل ایسے درختوں کے جمع کئے جاتے ہیں جو کسی کی ملکیت نہیں ہیں جیسے پہاڑوں کے درخت ان میں عشر واجب ہوتا ہے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے جو چیزیں کہ زمین کی تابع ہوتی ہیں جیسے کہ خرما کا درخت اور دوسرے درخت اور جو چیزیں درخت سے نکلتی ہیں جیسے گوند ورال ولاکھ وغیرہ ان میں عشر واجب نہیں ہوتا اس لئے کہ ان چیزوں سے زمین کا محاصل مقصود نہیں ہوتا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور جو بیج کہ زراعت یا دوا کے سوا اور کسی کام میں نہیں آتے جیسے کہ خربزہ کے بیج اور اجوائن اور کلونجی ان میں بھی عشر واجب نہیں یہ مضمرات میں لکھا ہے اور بھنگ اور صنوبر اور کپاس اور بینگن اور کدو اور کیلا اور انجیر میں عشر واجب نہیں یہ خزانہ المفتین میں لکھا ہے اگر کسی کے گھر میں پھلدار درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں ہوگا یہ شرح مجمع میں لکھا ہے جو ابن ملک کی تصنیف ہے اور جس زمین کو چرس اور رہٹ سے پانی دیا جائے اس میں نصف عشر واجب ہوگا اور اگر نہر سے بھی پانی دیا جائے اور رہٹ سے بھی دیا جائے تو اکثر سال یعنی اس میں نصف سال سے زیادہ سال میں جس طرح پانی دیا جائے گا اس کا اعتبار ہوگا اور اگر دونوں طرح برابر پانی دیا جائے تو نصف عشر واجب ہوگا یہ خزانہ المفتین میں لکھا ہے اور وقت عشر کے واجب ہونے کا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ ہے کہ جب کھیتی نکلے اور پھل ظاہر ہوں یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر زراعت سے پہلے زمین کا عشر ادا کر دیا تو

جائز نہیں اور اگر بونے اور جمنے کے بعد ادا کیا تو جائز ہے اور اگر بونے کے بعد اور جمنے سے پہلے ادا کیا تو اظہر یہ ہے کہ جائز نہیں۔ اگر پھلوں کا عشر اول دے دیا تو اگر پھلوں کے ظاہر ہونے کے بعد دیا ہے تو جائز ہے اور اس سے پہلے دیا ہے تو ظاہر روایت کے بموجب جائز نہیں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے ۔ اگر پیداوار بغیر فعل مالک کے ہلاک ہو جائے تو عشر ساقط ہو جائے گا اور اگر تھوڑی سی ہلاک ہو تو اس قدر کا عشر ساقط ہوگا اور اگر مالک کے سوا کوئی اور شخص ہلاک کر دے تو مالک اس سے ضمان لے اور اس میں عشر ادا کرے اور اگر مالک خود اس کو ہلاک کردے تو عشر کا ضامن ہوگا اور وہ اس کے ذمہ قرض ہو جائے گا اور یہ قرض مرتد ہونے سے اور بغیر وصیت کے مرجانے سے ساقط ہو جائے گا اگر تلف کر دیا ہو یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اگر تغلبی کے پاس عشری زمین ہو تو اس سے دو چند عشر لیا جائے گا اور اگر تغلبی سے کوئی ذمی مول لے لے تو اس زمین کا حکم وہی باقی رہے گا اور اگر تغلبی سے مسلمان مول لے لے یا تغلبی مسلمان ہو جائے تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس زمین پر وہی حکم رہے گا خواہ اصل میں ہے اس زمین پر عشر دو چند مقرر ہوا ہو یا بعد کو دو چند ہو گیا ہو اور اگر زمین مسلمان کی تھی اور اس نے تغلبی کے سوا کسی اور ذمی کے ہاتھ بیچی اور اس نے اس زمین پر قبضہ کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر خراج واجب ہوگا اگر پھر اس سے کوئی مسلمان شفعہ لے لے یا بیع کے فاسد ہو جانے سے پھر جائے تو وہ زمین عشری ہو جائے گی جیسے اول تھی اور تغلبی کے لڑکے اور عورت کی زمین پر وہی واجب ہوگا جو اس کے مرد پر ہوتا ہے۔

مجوسی کے گھر پر کچھ واجب نہ ہوگا یہ ہدایہ میں لکھا ہے ۔ اگر کوئی مسلمان اپنے گھر کو باغ بنائے تو اس کی اجرت کا حکم اس کے پانی کے ساتھ ہوگا یعنی اگر اس کو عشر کا پانی دے گا تو وہ زمین عشری ہوگی اور اگر خراج کا پانی دے گا تو خراجی ہوگی اور اگر ذمی اپنے گھر کو باغ

بنا دے تو جس طرح پانی دے اس پر خراج واجب ہوگا اور اس کے گھر پر کچھ واجب نہ ہوگا یہ تبیین میں لکھا ہے اور اس طرح قبرستان پر کچھ واجب نہ ہو گا یہ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر مسلمان یا ذمی ایک بار عشر کا پانی اور ایک بار خراج کا پانی دے تو مسلمان سے نہ لیا جائے گا اور ذمی اور خراج لیا جائے گا یہ معراج الدارایہ میں لکھا ہے عشر کا پانی ان کنوؤں کا پانی ہے جو عشری زمین میں کھودے جائیں یا ان چشموں کا پانی ہے جو عشری زمین میں ظاہر ہوں اور اس طرح بارش کا پانی اور بڑے دریاؤں کا پانی بھی عشری ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) | 440 | Kitab al-Zakat

The water from canals dug by the people of Ajam (non-Arabs/Persians) and water from wells on Kharaji land is considered Kharaji. According to Imam Abu Hanifa (RA) and Imam Abu Yusuf (RA), the water from river branches, the Tigris (Dajlah), and the Euphrates (Furat) is also Kharaji. If Ushri land (tithe land) is leased out, according to Imam Abu Hanifa, the Ushr is obligatory upon the owner. According to the *Sahibain* (Imams Abu Yusuf and Muhammad), it is obligatory upon the lessee; this is mentioned in *Al-Khulasah*. If the produce is destroyed before harvesting, Ushr is not obligatory on the owner. If it is destroyed after harvesting, it is not waived from the owner. According to the *Sahibain*, whether destroyed before or after harvesting, the Ushr is waived; this is written in *Sharh al-Tahawi*.

If someone borrows land from a Muslim for cultivation, Ushr is obligatory on the borrower. If it is given to a non-believer (Kafir), according to Imam Abu Hanifa, Ushr is obligatory on the giver, whereas according to the *Sahibain*, it is obligatory on the non-believer. However, according to Imam Muhammad, one Ushr (10%) is due, while according to Imam Abu Yusuf, two Ushrs (20%) are due; this is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*.

If someone cultivates land on a share-cropping basis, according to the *Sahibain*, Ushr is obligatory on both parties according to their respective shares. According to Imam Abu Hanifa, it is upon the landowner; however, the owner's share remains in the actual produce, while the cultivator's share is considered a debt upon the owner. In *Al-Bahr al-Ra'iq*, it is stated that if the produce is destroyed, Ushr is waived from both according to the *Sahibain*. According to Imam Abu Hanifa, the same applies if destroyed before harvesting, but if destroyed after harvesting, the Ushr of the cultivator's share is not waived from the landowner's responsibility, though the Ushr for the owner's own share is waived.

If someone destroys or steals the produce after it is ready but before harvesting, Ushr is not obligatory. However, if indemnity (compensation) is taken from the destroyer, Ushr becomes obligatory on the landowner from that compensation; according to the *Sahibain*, it is obligatory on both. If someone usurps Ushri land and cultivates it without damaging the land, Ushr is not due from the owner. If the land is damaged, Ushr is due from the owner.

If Ushri land with a ready crop is sold, the Ushr is upon the seller, not the buyer. If the land is sold when the crop is just green shoots: if the buyer harvests it immediately,

Ushr is on the seller; if he leaves it to grow and takes possession, Ushr is on the buyer.

When Ushri grain is sold, the Zakat collector has the option to take Ushr from the buyer or the seller. Costs such as labor wages, expenses for oxen, canal digging, and the guard's salary are not deducted from the total produce; Ushr is due on the entire yield. It is not permissible to eat from the grain until the Ushr has been paid. Once the Ushr portion is separated, eating the remainder becomes lawful. Imam Abu Hanifa said that...

नहरों का पानी जिन्हें अजम के लोगों ने खोदा है और ख़राजी ज़मीन के कुओं का पानी ख़राजी है। दरिया की शाखाओं, दजला और फरात का पानी इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) और इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) के नज़दीक ख़राजी है। अगर उशहरी ज़मीन किराए (इजारा) पर दी जाए, तो इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक उशर मालिक पर वाजिब होगा, जबकि साहिबैन (इमाम अबू यूसुफ़ और इमाम मुहम्मद) के नज़दीक किराएदार पर वाजिब होगा; यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। अगर पैदावार कटने से पहले नष्ट हो जाए, तो मालिक पर उशर वाजिब नहीं होगा। यदि कटने के बाद नष्ट हो, तो मालिक से साक़ित (ख़त्म) नहीं होगा। साहिबैन के नज़दीक कटने से पहले या बाद में नष्ट होने पर उशर साक़ित हो जाएगा; यह 'शराह तहावी' में लिखा है।

अगर किसी मुसलमान से ज़मीन माँगकर खेती की, तो माँगने वाले पर उशर वाजिब होगा। अगर किसी काफ़िर को (मुफ़्त) दी, तो इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक देने वाले पर उशर वाजिब होगा, और साहिबैन के नज़दीक काफ़िर पर वाजिब होगा; लेकिन इमाम मुहम्मद के नज़दीक एक उशर होगा और इमाम अबू यूसुफ़ के नज़दीक दो उशर होंगे; यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है।

अगर किसी की ज़मीन में पैदावार की साझेदारी (हिस्सेदारी) पर खेती की जाए, तो साहिबैन के अनुसार दोनों पर उनके हिस्से के मुताबिक़ उशर वाजिब होगा। इमाम (अबू हनीफ़ा) के अनुसार यह मालिक पर होगा, लेकिन मालिक का हिस्सा असल पैदावार में होगा और काश्तकार का हिस्सा मालिक के ज़िम्मे क़र्ज़ माना जाएगा। 'बहरुर राइक' में लिखा है कि यदि पैदावार नष्ट हो जाए, तो साहिबैन के नज़दीक दोनों से उशर साक़ित हो जाएगा। इमाम अबू हनीफ़ा के नज़दीक यदि कटने से पहले नष्ट हुई तो यही हुक्म है, लेकिन कटने के बाद नष्ट हुई तो काश्तकार के हिस्से का उशर मालिक के ज़िम्मे से साक़ित नहीं होगा, और मालिक के अपने हिस्से का उशर साक़ित हो जाएगा।

यदि फसल तैयार होने के बाद और कटने से पहले कोई उसे नष्ट कर दे या चुरा ले, तो उशर वाजिब नहीं होगा। लेकिन जब नष्ट करने वाले से मुआवज़ा (ज़मान) लिया जाएगा, तो मालिक पर उस बदले की रक़म में से उशर वाजिब होगा; साहिबैन के नज़दीक दोनों पर वाजिब होगा। अगर कोई उशहरी ज़मीन को छीनकर (ग़सब करके) खेती करे और ज़मीन को कोई नुक़सान न हो, तो मालिक पर उशर वाजिब नहीं होगा। यदि नुक़सान हो, तो मालिक पर वाजिब होगा।

यदि उशहरी ज़मीन को तैयार फसल के साथ बेचा जाए, तो उशर विक्रेता (बये) पर होगा, खरीदार पर नहीं। यदि ज़मीन बेची और फसल अभी सिर्फ़ हरियाली थी, तो यदि खरीदार ने उसे तुरंत काट लिया तो विक्रेता पर उशर होगा। यदि उसे रहने दिया और उस पर क़ब्ज़ा किया, तो खरीदार पर उशर होगा।

उशहरी अनाज की बिक्री पर सदक़ा वसूल करने वाले को अधिकार है कि चाहे तो उशर खरीदार से ले (चाहे मजलिस बदल गई हो) या विक्रेता से। यदि अनाज को क़ीमत से ज़्यादा पर बेचा और खरीदार ने क़ब्ज़ा नहीं किया, तो वसूल करने वाले को अनाज या क़ीमत में से उशर लेने का अधिकार है। यदि अनाज नष्ट कर दिया जाए, तो विक्रेता से उसी तरह का दूसरा अनाज लिया जाएगा। मज़दूरों की उजरत, बैलों का ख़र्च, नहर की खुदाई और रखवाले की तनख़्वाह जैसे ख़र्चे पैदावार में से घटाए नहीं जाएँगे; कुल पैदावार पर उशर वाजिब होगा। जब तक उशर अदा न कर दिया जाए, उस अनाज को खाना जायज़ नहीं है। उशर अलग कर देने के बाद बाक़ी अनाज खाना हलाल होगा।

اور نہروں کا پانی جو اہل عجم نے کھودی ہیں اور خراجی زمین کے کنوؤں کا پانی خراجی ہے اور دریا کے بچوں اور دجلہ اور فرات کا پانی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک خراجی ہے۔ اگر عشری زمین اجارہ پر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر مالک پر واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مستاجر پر واجب ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر پیداوار کٹنے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو مالک پر عشر واجب نہ ہوگا اور اگر کٹنے کے بعد ہلاک ہو تو مالک سے ساقط نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک کٹنے سے پہلے خواہ بعد کو ہلاک ہو اس کے ساتھ میں عشری بھی ساقط ہو جائے گا یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور اگر کسی مسلمان سے زمین مانگ کر زراعت کی تو مانگنے والے پر عشر واجب ہوگا اور اگر کافر کو مانگے دے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دینے والے پر عشر واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک کافر پر واجب ہوگا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ایک عشر ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دو عشر ہونگے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اور اگر کسی کی زمین میں پیداوار کی شراکت پر کوئی کھیتی کرے تو صاحبینؒ کے قول کے بموجب ان دونوں پر اپنے اپنے حصہ کے موافق عشر واجب ہوگا اور امامؒ کے قول پر مالک زمین پر ہوگا لیکن مالک کے حصہ کا عین پیداوار میں ہوگا اور کاشتکار کے حصہ کا مالک کے ذمہ قرضہ ہوگا۔ بحر الرائق میں لکھا ہے اور اگر وہ پیداوار ہلاک ہو گئی تو صاحبینؒ کے نزدیک ان دونوں سے عشر ساقط ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کٹنے سے پہلے ہلاک ہوئی تو یہی حکم ہے اور اگر کٹنے کے بعد ہلاک ہوئی تو کاشتکار کے حصہ کا عشر مالک زمین کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اور خود مالک کے حصہ کا عشر ساقط ہو جائے گا اور اگر پیداوار کے تیار ہونے کے بعد اور کٹنے سے پہلے کوئی شخص اس کو ہلاک کر دے یا چرا لے تو عشر واجب نہ

ہوگا لیکن جب ہلاک کرنے والے سے ضمان لیں گے زمین کے مالک پر اس بدل میں سے عشر واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں پر عشر واجب ہوگا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اگر عشری زمین کو کوئی غصب کر کے اس میں کھیتی کرے تو اگر زراعت سے اس میں کچھ نقصان نہ ہو تو زمین کے مالک پر عشر واجب نہ ہوگا اور اگر زراعت سے اس میں نقصان ہو تو زمین کے مالک پر عشر واجب ہوگا یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر عشری زمین جس میں زراعت تھی جو تیار ہو گئی تھی اس کو مالک نے مع زراعت کے فروخت کیا یا لفظ زراعت بیچی تو بائع پر عشر ہو گا مشتری پر نہ ہوگا اور اگر زمین بیچی اور زراعت ابھی صرف سبزی تھی تو اگر مشتری نے اسی وقت اس کو جدا کر دیا تو بائع پر عشر واجب ہوگا اور اگر اس کو باقی رکھا اور اس پر قبضہ کیا تو مشتری پر عشر واجب ہوگا یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے۔ اگر عشری اناج کو بیچا تو صدقہ لینے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو عشر اس کا مشتری سے لے اگر چہ بیع کی مجلس متفرق ہو چکی ہو اور چاہے بائع سے لے اور اگر عشر کا اناج قیمت سے زیادہ کو بیچا اور ابھی مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے تو صدقہ وصول کرنے والے کا اختیار ہے کہ چاہے اس اناج میں سے لے لے اور چاہے داموں کا عشر لے اور اگر بائع نے اس کے بیچنے میں اس قدر دام کر دے کہ جس قدر میں لوگ دھوکا نہیں کھا جاتے تو اس وقت صدقہ وصول کرنے والا اس اناج میں سے دسواں حصہ لے گا اور اگر اس اناج کو ہلاک کر دیا ہے تو اس بائع سے اس اناج کے مثل دوسرے اناج سے عشر لے لے گا لیکن اگر وہ اس کی قیمت میں سے بقدر قیمت عشر کے دے دے تو اناج میں سے نہ لے گا اور اگر مشتری نے اس کو ہلاک کر دیا تو صدقہ وصول کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے بائع سے ضمانت لے اور چاہے مشتری سے اس کے غلہ کی مثل ضمانت لے اس لئے کہ ان دونوں نے اپنے حق کو تلف کیا ہے اور اگر انگور بیچے تو اس کی قیمت میں سے عشر لے گا اور اس طرح اگر انگوروں کا شیرہ نکالا اور اس کو بیچا تو شیرہ کی قیمت کا عشر واجب

ہوگا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور کام کرنے والوں کی اجرت اور بیلوں کا خرچ اور نہر کھودنے کا صرف اور محافظ کی تنخواہ اور سوا اس کے اور خرچ محسوب نہ ہونگے اور جس قدر پیداوار حاصل ہوئی ہو اس سب میں سے عشر واجب ہوگا یہ بحرالرائق میں لکھا ہے جب تک عشر نہ ادا کر دے تب تک اس اناج کو نہ کھائے یہ ظہیریہ میں لکھا ہے اور اگر عشر کو جدا کر لے تو باقی کا کھانا اس کو حلال ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس

Fatawa Alamgiri ..... Volume ① [441] Kitab al-Zakat ...eats the fruits or feeds them to others, he will be responsible for its 'Ushr' (tithe), as written in 'Muheet al-Sarakhsi'.

फ़तावा-ए-आलमगीरी ..... जिल्द ① [441] किताब-उल-ज़कात फल खा लेगा या दूसरों को खिला देगा, वह उसके'उश्र' (दशमांश) का उत्तरदायी होगा, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है।

فتاوی عالمگیری ..... جلد ① [۴۴۱] کتاب الزکوۃ قدر پھلوں کو کھا دے گا یا اوروں کو کھلا دے گا اس کے عشرہ کا ضامن ہوگا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) The Book of Zakat (Kitab al-Zakat)

Otherwise, giving to one person is more virtuous, as written in *al-Zahidi*. Giving two hundred dirhams or more to a single individual is disliked (*makruh*), but if given, it is valid, as stated in *al-Hidayah*. This ruling applies when the poor person is not in debt. If he is in debt, and after paying it off, nothing or less than two hundred dirhams remains with him, then it is permissible. If he has many dependents, giving an amount that, if distributed, results in each receiving less than two hundred dirhams is permissible; this is written in *Fatawa Qadi Khan*. It is commendable (*mustahabb*) to give enough so that the person does not need to beg on that day, as stated in *al-Tabyin*. Spending Zakat funds on *Dhimmis* (non-Muslim citizens) is unanimously impermissible, though giving them voluntary charity is unanimously permissible. Regarding *Sadaqah al-Fitr*, vows, and expiations, opinions differ; according to Imam Abu Hanifah and Imam Muhammad, it is permissible, but giving to poor Muslims is better, as written in *Sharh al-Tahawi*. It is unanimously impermissible to give Zakat to a *Harbi Mustamin* (foreign refugee), as stated in *Siraj al-Wahaj*. Using Zakat for building mosques, bridges, fountains, repairing roads, or for Hajj and Jihad—situations where individual ownership is not established—is impermissible. Likewise, it cannot be used for a deceased person's shroud or debts, as written in *al-Tabyin*. Buying a slave for manumission is also impermissible. Giving Zakat to one's ascendants (parents/grandparents) or descendants (children/grandchildren) is not permissible, according to *al-Kafi*. A son whose lineage is denied or who was born out of wedlock also cannot receive it. Giving Zakat to one's wife is impermissible because wives share in the household's benefits. According to Imam Abu Hanifah, a wife also cannot give Zakat to her husband. One should not give Zakat to their own slaves or contracted slaves. If the Zakat giver is a stranger to another person's contracted slave, it is permissible, as written in *al-Tabyin*. A person owning assets equivalent to one *Nisab* (minimum taxable limit) in excess of basic needs for a year is ineligible for Zakat. Basic needs include a home, household items, clothes, servants, transport, and weapons.

A person owning less than the *Nisab*, even if healthy and able to work, may receive Zakat. One cannot give Zakat to a wealthy person's slave, unless they are an adult and poor. Similarly, Zakat cannot be given to a wealthy person's wife or minor son, but it is allowed if the son is an adult and poor. If a wealthy man's wife is personally poor, she may receive Zakat. Likewise, an adult daughter may receive Zakat even if her father is wealthy, as she is not considered wealthy simply due to maintenance. A

daughter or wife does not become "wealthy" just because her father or husband is rich. If a rich person's father is poor, giving him Zakat is permissible. Zakat can be given to someone who does not own a full *Nisab*. If someone owns books worth two hundred dirhams but needs them for teaching or study, they may receive Zakat, whether the books are on jurisprudence, Hadith, or literature. The same applies if they have many copies of the Quran and need them...

अन्यथा एक व्यक्ति को देना श्रेष्ठ है, यह ज़ाहिदी में लिखा है और एक व्यक्ति को दो सौ दिरहम या उससे अधिक देना मकरूह (नापसंद) है और यदि दे दे तो जायज़ है, यह हिदाया में लिखा है। यह नियम तब है जब फकीर ऋणी न हो और यदि ऋणी हो तो यदि उसे इतना दे कि उसका ऋण चुकाने के बाद उसके पास कुछ न बचे या दो सौ दिरहम से कम बचे तो जायज़ है। और यदि उसके आश्रित बहुत हों तो इतना देना जायज़ है कि यदि वह उन सब पर विभाजित करे तो प्रत्येक को दो सौ दिरहम से कम मिले, यह फ़तावा काज़ी ख़ान में लिखा है। और इतना देना मुस्तहब (सराहनीय) है कि उस दिन माँगने की आवश्यकता न पड़े, यह तब्यीन में लिखा है। ज़कात का माल ज़िमियों (गैर-मुस्लिम नागरिकों) पर खर्च करना सर्वसम्मति से जायज़ नहीं है, नफ़्ल (स्वैच्छिक) सदक़ा उन्हें देना सर्वसम्मति से जायज़ है। सदक़ा-ए-फित्र, मन्नत और कफ़्फ़ारे के मामले में मतभेद है, इमाम अबू हनीफा और इमाम मुहम्मद के अनुसार यह जायज़ है लेकिन मुसलमानों के फकीरों को देना मुसलमानों के लिए बेहतर है, यह शरह तहावी में लिखा है। हर्बी मुस्तमिन (विदेशी शरणार्थी) को ज़कात और सदक़ा-ए-वाजिबा देना सर्वसम्मति से जायज़ नहीं है, नफ़्ल सदक़ा देना जायज़ है, यह सिराजुल वहाज में लिखा है। ज़कात के माल से मस्जिद बनाना, पुल बनाना, प्याऊ बनाना, सड़कें सुधारना, नहरें खुदवाना और हज व जिहाद के लिए देना और वे सभी स्थितियाँ जिनमें किसी को मालिक नहीं बनाया जाता, जायज़ नहीं हैं। और इसमें से मृत व्यक्ति को कफ़न देना और उसका ऋण चुकाना भी जायज़ नहीं है, यह तब्यीन में लिखा है। और आज़ाद करने के लिए गुलाम खरीदना भी जायज़ नहीं है। और अपने 'असल' यानी माँ और बाप या उनके ऊपर के पूर्वजों को और अपनी 'नस्ल' यानी बेटा-बेटी या उनके नीचे के वंशजों को ज़कात देना जायज़ नहीं है, यह अल-काफ़ी में लिखा है। जिस बेटे के पितृत्व से इनकार कर दिया गया हो या जो व्यभिचार से पैदा हुआ हो उसे भी ज़कात देना जायज़ नहीं है, यह तमर्ताशी में लिखा है। अपनी पत्नी को भी ज़कात देना जायज़ नहीं है क्योंकि रीति के अनुसार स्त्रियाँ लाभ में हिस्सेदार होती हैं। और इमाम अबू हनीफा के अनुसार स्त्री के लिए भी जायज़ नहीं है कि वह अपने पति को ज़कात दे, यह हिदाया में लिखा है। और अपने गुलाम, मुकातिब, मुदब्बर और उम्मे वलद को भी ज़कात न दे। और इमाम अबू हनीफा के अनुसार अपने मुक्त किए गए गुलामों के परिवार को भी ज़कात न दे। यदि ज़कात देने वाला कोई अजनबी व्यक्ति है तो उसे ज़कात देना जायज़ है क्योंकि वह दूसरे के मुकातिब के समान हो गया, यह तब्यीन में लिखा है। और जो व्यक्ति किसी माल की एक निसाब का मालिक हो जो पूरे वर्ष में उसकी मूल आवश्यकताओं से अधिक हो,

उसे ज़कात का माल देना जायज़ नहीं है। और मूल आवश्यकताओं से तात्पर्य रहने का घर, घर का सामान, कपड़े, सेवक, सवारी और हथियार हैं। यह अल-काफ़ी में लिखा है।

और जो व्यक्ति निसाब से कम का मालिक हो, चाहे वह स्वस्थ और कमाने वाला हो, उसे ज़कात देना जायज़ है। धनवान व्यक्ति के गुलाम को ज़कात देना जायज़ नहीं है, लेकिन यदि वह व्यस्क और फकीर हो तो जायज़ है। धनवान व्यक्ति की पत्नी और उसके नाबालिग बेटे को भी ज़कात देना जायज़ नहीं है, लेकिन यदि बेटा व्यस्क और फकीर हो तो जायज़ है। धनवान व्यक्ति की पत्नी यदि स्वयं फकीर हो तो उसे ज़कात देना जायज़ है। और इसी प्रकार बड़ी बेटी, यदि उसका पिता धनवान है, तो उसे भी ज़कात का माल देना जायज़ है क्योंकि वह केवल भरण-पोषण की मात्रा से धनवान नहीं मानी जाती। पिता या पति के धनवान होने से बेटी या पत्नी धनवान नहीं हो जाते। यदि किसी धनी व्यक्ति का पिता निर्धन हो और उसे ज़कात दें तो जायज़ है। ज़कात का माल उस व्यक्ति को देना जायज़ है जिसके पास पूरी निसाब न हो। और यदि उसके पास ऐसी पुस्तकें हों जिनका मूल्य दो सौ दिरहम के बराबर हो लेकिन पढ़ाने या संशोधन के लिए उनकी आवश्यकता हो, तो उसे ज़कात देना जायज़ है, चाहे वे पुस्तकें फ़िक़्ह, हदीस या साहित्य की हों। और इसी प्रकार यदि उसके पास बहुत से कुरान हों और उनकी आवश्यकता हो तो भी यही नियम है।

فتاوی عالمگیری ..... جلد (1) کتاب الزکوۃ نہیں تو ایک شخص کو دینا افضل ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے اور ایک شخص کو دو سو درہم یا اس سے زیادہ دینا مکروہ ہے اور اگر دیدے تو جائز ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے یہ حکم اس وقت ہے جب فقیر قرضدار نہ ہو اور اگر قرضدار ہو تو اگر اس کو اس قدر دے کہ اس کے قرض کے ادا ہونے کے بعد اس کے پاس کچھ باقی نہ رہے یا دو سو درہم سے کم باقی رہے تو جائز ہے اور اگر اس کے اہل و عیال بہت ہوں تو اس قدر دینا جائز ہے کہ اگر وہ سب اہل و عیال پر تقسیم کرے تو ہر ایک کو دو سو درہم سے کم پہنچے یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے اور اس قدر دینا مستحب ہے کہ اس دن سوال کی حاجت نہ ہو یہ تبیین میں لکھا ہے زکوۃ کا مال ذمیوں میں صرف کرنا بالاتفاق جائز نہیں صدقہ نفل میں سے ان کو دینا بالاتفاق جائز ہے۔ صدقہ فطر اور نذر اور کفارہ میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن مسلمانوں کے فقیروں کو دینا مسلمانوں کے واسطے بہتر ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے حربی مستامن کو زکوۃ اور صدقہ واجبہ دینا بالاجماع جائز نہیں صدقہ نفل میں سے دینا جائز ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے زکوۃ کے مال میں سے مسجد بنانا اور پل بنانا اور سقایہ بنانا اور رستے درست کرنا اور نہریں کھودنا اور حج و جہاد کے واسطے دینا اور وہ سب صورتیں جن میں مالک نہیں کیا جاتا جائز نہیں اور اس میں سے میت کو کفن دینا اور اس کا قرض ادا کرنا بھی جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور آزاد کرنے کے واسطے غلام خریدنا بھی جائز نہیں اور اپنی اصل کو یعنی ماں اور باپ یا اور ان سے اوپر کے لوگ ہوں اور فرع کو یعنی بیٹا بیٹی یا اور ان سے نیچے کے لوگ ہوں زکوۃ دینا جائز نہیں یہ کافی میں لکھا ہے۔ جس بیٹے کے نسب سے انکار کیا یا اس کے نطفے سے زنا سے پیدا ہوا ہے اس کو بھی دینا جائز نہیں یہ تمرتاشی میں لکھا ہے۔ اپنی بی بی کو بھی دینا جائز نہیں اس لئے کہ بموجب عادت کے عورتیں

منافع میں شریک ہوتی ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت کو بھی جائز نہیں کہ اپنے شوہر کو زکوۃ دے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اپنے غلام اور مکاتب اور مدبر اپنی ام ولد کو بھی زکوۃ نہ دے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اپنے معتق اہل کو بھی زکوۃ نہ دے یعنی وہ غلام جس کے کل کا وہ مالک تھا پھر اس میں سے ایک جزو شائع آزاد نہیں کیا ہے اس نے اپنے حصہ کی قیمت بکنے لئے غلام سے کمائی کرا کر لینا اختیار کیا تو وہ اس شریک کا مکاتب ہوا اور اگر اس نے آزاد کرنے والے شریک سے اپنے حصہ کا ڈانڈ لینا اختیار کیا یا زکوۃ دینے والا کوئی شخص اجنبی ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز ہے اس لئے کہ وہ غیر کے مکاتب کے مثل ہو گیا یہ تبیین میں لکھا ہے اور جو شخص کسی مال کی ایک نصاب کا مالک ہو مثلا دیناروں یا درہموں یا چرنے والے جانوروں یا تجارت یا غیر تجارت کے مال کا جو تمام سال میں اس کی حاجت سے زائد ہو زکوۃ کا مال اس کو دینا جائز نہیں یہ زاہدی میں لکھا ہے اور شرط ہے کہ اس کی اصلی حاجت سے زائد ہو اور اصلی حاجت سے مراد رہنے کا گھر اور گھر کا اثاثہ اور کپڑے اور خادم اور سواری اور ہتھیار ہیں اور اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ بڑھنے والا مال ہو اس لئے کہ وہ زکوۃ کے واجب ہونے کی شرط ہے زکوۃ سے محروم ہونے کی شرط نہیں ہے یہ کافی میں لکھا ہے۔

اور جو شخص نصاب سے کم کا مالک ہو اگرچہ تندرست اور کمانے والا ہو اس کو زکوۃ دینا جائز ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔ غنی کے غلام کو اگر مکاتب نہ ہو تو زکوۃ دینا جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر بڑا ہو اور فقیر ہو تو جائز ہے غنی کی عورت غنی کے کمسن بیٹے کو بھی زکوۃ دینا جائز نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور اگر بڑا ہو اور فقیر ہو تو جائز ہے غنی کی عورت اگر فقیر ہو تو اس کو زکوۃ دینا جائز ہے۔ اور اس طرح بڑی بیٹی اگر باپ اس کا غنی ہے تو اس کو بھی زکوۃ کا مال دینا جائز ہے اس لئے کہ مقدار نفقہ سے وہ غنی نہیں ہوئی۔ اور باپ اور خاوند کے غنی ہونے سے بیٹی اور بی بی غنی نہیں ہوتی یہ کافی میں لکھا ہے۔ اگر کسی دولت مند شخص کا

باپ مفلس ہو اور اس کو زکوۃ کا مال دیں تو جائز ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور زکوۃ کا مال اس شخص کو دینا جائز ہے جس کو سوال حلال نہیں ہے بشرطیکہ وہ پوری نصاب کا مالک نہ ہو اور اگر اس کے پاس اس قدر کتابیں ہوں کہ جن کی قیمت بقدر دو سو درہم کے ہے مگر درس دینے یا حفظ یا تصحیح کے لئے ان کی حاجت ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز ہے یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے خواہ وہ کتابیں فقہ کی ہوں یا حدیث کی یا ادب کی یہ محیط سرسی میں لکھا ہے۔ اور اس طرح اگر اس کے پاس بہت سے قرآن ہوں اور ان کی حاجت ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ اور اگر حاجت نہ ہو اور دو...

Fatawa Alamgiri ..... Volume (1) [343] Kitab al-Zakat (Book of Zakat)

If a person possesses wealth equal to one hundred dirhams, it is not permissible for others to give him Zakat wealth, nor is it permissible for him to accept it. Similarly, if someone owns shops or a house for rent valued at three thousand dirhams, but the income from them is insufficient for his and his family's expenses, then according to Imam Muhammad, it is permissible to give him Zakat wealth. If he owns land valued at three thousand dirhams but its produce is insufficient for his and his family's expenses, there is a difference of opinion; Muhammad bin Muqatil stated that it is permissible for him to accept Zakat. If someone owns an orchard worth two hundred dirhams, the jurists say that if the orchard lacks household necessities like a kitchen or bathroom, it is not permissible to give Zakat to that person because he is like someone who possesses belongings and jewels. For a person who has a long-term debt owed to him by others and needs money for his own expenses, it is permissible to take from Zakat funds an amount sufficient for his needs until the debt is repaid. If the debt has no fixed term and the debtor is needy, according to the most correct opinion, it is permissible to give him Zakat because he is like a wayfarer (Ibn al-Sabil). If the debtor is wealthy and there are reliable witnesses to the debt, the same ruling applies. If there are no reliable witnesses, it is not permissible for him to take Zakat until he presents the case before a Qadi (judge) and the Qadi takes an oath from the debtor. Once the oath is taken, it becomes permissible for him to take Zakat; this is recorded in 'Fatawa Qadi Khan'. If a person owns a residential house, even if he does not occupy the entire house, it is permissible for him to accept Zakat; this is the correct view, as stated in 'al-Zahidi'. Zakat wealth should not be given to the Bani Hashim, referring to the descendants of Hazrat Ali, Abbas, Jafar, Aqeel, and Harith (may Allah be pleased with them), the sons of Abdul Muttalib; this is written in 'al-Hidayah'. Descendants of other branches of Bani Hashim, such as those of Abu Lahab, may be given Zakat because they did not assist the Prophet (peace be upon him); this is mentioned in 'Siraj al-Wahaj'. This ruling applies to obligatory charities (Sadaqat Wajibah) such as Zakat, vows (Nazr), tithes (Ushr), and expiations (Kaffarah). However, voluntary charity (Sadaqah Nafilah) may be given to the Bani Hashim, as stated in 'al-Kafi'. Similarly, Zakat should not be given to the slaves of the Bani Hashim, as recorded in 'Ayni Sharh Kanz'. If members of the Bani Hashim are poor, it is permissible to give them the Khums (one-fifth) from treasure troves and mines; this is in 'al-Jawharah al-Nayyirah'. If a Zakat agent (Wakil) gives Zakat to his own son, whether adult or minor, or to his wife, provided they are needy, it is permissible, but

the agent himself must not keep anything; this is written in 'al-Khulasah'. If there is doubt about a person's eligibility for Zakat, or if one strongly suspects (Ghalib Guman) they are eligible and gives it to them, or asks them first, or sees them in the row of the poor and gives it, and it later turns out they were eligible, it is permissible by consensus. Likewise, if their status remains unknown, it is still permissible. However, if it later emerges that the recipient was wealthy, a Hashimi, a non-Muslim, a Hashimi's slave, or the giver's father, mother, son, daughter, wife, or husband, then according to Imam Abu Hanifa and Imam Muhammad, the obligation of Zakat is fulfilled. But if it transpires that the recipient was the giver's own slave (Mudabbar, Umm al-Walad, or Mukatab), it is not permissible and must be repaid by consensus. If the slave has been partially manumitted and is earning to pay off the remaining price, the ruling is the same according to Imam Abu Hanifa, as stated in 'Sharh Tahawi'. If someone gives Zakat without considering whether the recipient is eligible, it is fulfilled. But if it later becomes clear that the recipient was not eligible, it is not permissible. If at the time of giving, one was in doubt and did not form a strong opinion, or if after reflection it was not clear they were eligible or a strong opinion was formed that they were ineligible, the Zakat will not be valid. However, if it subsequently becomes clear that the recipient was indeed eligible, the Zakat is fulfilled; this is in 'al-Tabyin'. Transporting Zakat wealth from one city to another is discouraged (Makruh), unless the giver has relatives in the other city or the people there are more needy than those in the current city, in which case it is not discouraged. If neither condition is met and it is still transported, it will be Makruh but the Zakat remains valid.

Masraf-e-Zakat: A person who is eligible to receive Zakat. (12)

सौ दिरहम का माल हो तो औरों को ज़कात का माल उसे देना और उसका लेना जायज़ नहीं है। और इसी प्रकार यदि किसी के पास दुकानें हों या एक घर किराए पर चलने वाला हो जिसकी कीमत तीन हज़ार दिरहम है, लेकिन उनकी आमदनी उसके और उसके परिवार के खर्च के लिए पर्याप्त नहीं है, तो इमाम मुहम्मद के अनुसार ज़कात का माल उसे देना जायज़ है। और यदि उसके पास ज़मीन हो जिसकी कीमत तीन हज़ार दिरहम है लेकिन उसकी पैदावार उसके और उसके परिवार के खर्च के लिए पर्याप्त नहीं है, तो इसमें मतभेद है। मुहम्मद बिन मुक़ातिल ने कहा है कि उससे ज़कात का माल लेना जायज़ है। और यदि किसी के पास दो सौ दिरहम का बाग़ हो, तो फ़ुक़हा (विधिवेत्ताओं) ने कहा है कि यदि उस बाग़ में घर की आवश्यकताएं जैसे रसोई और स्नानघर आदि न हों, तो उस व्यक्ति को ज़कात का माल देना जायज़ नहीं है क्योंकि वह उस व्यक्ति के समान है जिसके पास साज़ो-सामान और गहने हों। और जिस व्यक्ति का मियादी कर्ज़ (सावधि ऋण) लोगों पर हो और उसे अपने खर्च की ज़रूरत हो, तो उसके लिए ज़कात के माल में से उतना लेना जायज़ है जो मियाद पूरी होने तक उसके खर्च के लिए पर्याप्त हो। और यदि ऋण की मियाद न हो, तो यदि ऋणी मोहताज (ज़रूरतमंद) है, तो सबसे सही कथन के अनुसार उसे ज़कात का माल देना जायज़ है क्योंकि वह 'इब्न-ए-सबील' (मुसाफ़िर) के समान है। और यदि उसका ऋणी धनवान हो और ऋण के निष्पक्ष गवाह हों, तब भी यही हुक्म है। और यदि ऋण के निष्पक्ष गवाह न हों, तो उसे तब तक ज़कात लेना जायज़ नहीं जब तक कि वह काज़ी (न्यायाधीश) के सामने मामला पेश न करे और काज़ी ऋणी से शपथ न ले ले। और जब वह ऋणी से शपथ ले ले, तो उसके बाद उसे ज़कात लेना जायज़ है। यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है। किसी व्यक्ति के पास रहने का घर हो, चाहे वह पूरे घर में न रहता हो, तो उसे ज़कात लेना जायज़ है, यही सही है, यह 'ज़ाहेदी' में लिखा है। ज़कात का माल बनी हाशिम को न दें और उनसे मुराद हज़रत अली, अब्बास, जाफ़र, अक़ील और हारिस रज़ियल्लाहु अन्हुम बिन अब्दुल मुत्तलिब की औलाद है, यह 'हिदाया' में लिखा है। और उनके अलावा जो बनी हाशिम हैं जैसे अबू लहब की औलाद, उन्हें ज़कात का माल देना जायज़ है क्योंकि उन्होंने नबी सल्लल्लाहु अलैहि वसल्लम की सहायता नहीं की, यह 'सिराजुल वहाज' में लिखा है। अनिवार्य सदक़ों (दान) का हुक्म यही है जैसे ज़कात, मन्नत, उश्र और कफ़्फ़ारा। और जो नफ़्ल (स्वैच्छिक) सदक़ा है, उसे बनी हाशिम को देना जायज़ है, यह 'काफ़ी' में लिखा है। और इसी तरह ज़कात बनी हाशिम के गुलामों को भी न दें, यह 'ऐनी शराह कंज़' में लिखा है। और बनी हाशिम के लोग यदि फ़क़ीर हों तो उन्हें दफ़ना (गड़ा हुआ

ख़ज़ाना) और खान (खदान) के माल का ख़ुम्स (पाँचवा हिस्सा) देना जायज़ है, यह 'जौहरा नय्यिरा' में लिखा है। और यदि ज़कात का वकील अपना माल अपने बेटे को दे, चाहे वह बड़ा हो या छोटा, या अपनी पत्नी को दे, बशर्ते कि ये सब मोहताज हों, तो जायज़ है, और वकील स्वयं कुछ न रखे, यह 'ख़ुलासा' में लिखा है। यदि किसी व्यक्ति के सदक़ा लेने के योग्य होने में संदेह हो या प्रबल संभावना (ग़ालिब गुमान) यह हो कि वह सदक़ा लेने के योग्य है और उसने उसे सदक़ा दे दिया, या उससे पूछा और फिर उसे दिया, या उसे फ़क़ीरों की कतार में देखा और सदक़ा दे दिया, और बाद में स्पष्ट हुआ कि वह सदक़ा लेने के योग्य था, तो सर्वसम्मति से जायज़ है। और इसी प्रकार यदि उसकी स्थिति के बारे में कुछ पता न चले, तो भी जायज़ है। लेकिन यदि स्पष्ट हुआ कि वह धनी, हाशिमी, काफ़िर, हाशिमी का गुलाम, या उसका पिता, माता, पुत्र, पुत्री, पत्नी या पति था, तो (इमाम अबू हनीफ़ा और इमाम मुहम्मद के अनुसार) ज़कात अदा हो जाएगी। और यदि स्पष्ट हुआ कि वह उसका गुलाम, मुदब्बर, उम्म-ए-वलद या मुकातब था, तो जायज़ नहीं है और सर्वसम्मति से उसे फिर से अदा करना होगा। और यदि वह उसका ऐसा गुलाम हो जो कुछ स्वतंत्र हो गया हो और शेष कीमत चुकाने के लिए कमाई कर रहा हो, तो भी इमाम अबू हनीफ़ा के निकट यही हुक्म है, यह 'शराह तहावी' में लिखा है। और यदि किसी को ज़कात का माल दिया और उसे यह ख्याल नहीं आया कि वह ज़कात का पात्र है या नहीं, तो ज़कात अदा हो गई। लेकिन यदि स्पष्ट हुआ कि वह ज़कात का पात्र नहीं है, तो जायज़ नहीं। और यदि ज़कात देते समय उसे संदेह था और उसने अपनी राय से प्रबल विचार नहीं किया, या उसने अपनी राय से विचार किया और यह स्पष्ट नहीं हुआ कि वह पात्र है या प्रबल विचार हुआ कि वह पात्र नहीं है, तो ज़कात जायज़ नहीं होगी। लेकिन जब स्पष्ट हो जाएगा कि वह ज़कात का पात्र था, तो ज़कात अदा हो जाएगी, यह 'तबीन' में लिखा है। ज़कात के माल को एक शहर से दूसरे शहर ले जाना मकरूह (नापसंद) है, लेकिन यदि दूसरे शहर में ज़कात देने वाले के रिश्तेदार हों या दूसरे शहर के लोग उस शहर वालों से अधिक मोहताज हों, तो मकरूह नहीं है। और यदि ये दोनों स्थितियाँ न हों और फिर भी ले जाए, तो यद्यपि मकरूह होगा लेकिन ज़कात अदा हो जाएगी।

मसरफ़-ए-ज़कात: ऐसा व्यक्ति जिसे ज़कात लेना जायज़ है। (12)

سودرہم کا مال ہو تو اوروں کو زکوۃ کا مال اسے دینا اور اس کو لینا جائز نہیں اور اس طرح اگر کسی کے پاس دکانیں ہوں یا ایک گھر کرایہ پر چلنے کا ہو جس کی قیمت تین ہزار درہم ہے لیکن ان کی آمدنی اس کے اور اس کے عیال کے خرچ کو کافی نہیں تو امام محمد کے نزدیک زکوۃ کا مال اس کو دینا جائز ہے اور اگر اس کے پاس زمین ہو جس کی قیمت تین ہزار درہم ہے لیکن اس کی پیداوار اس کو اور اس کے عیال کے خرچ کافی نہیں تو اس میں اختلاف ہے محمد بن مقاتل نے کہا ہے کہ اس کو زکوۃ کا مال لینا جائز ہے اور اگر کسی کے پاس باغ دوسودرہم کا ہو تو فقہا نے کہا ہے کہ اگر اس باغ میں گھر کی ضروریات مثل مطبخ اور غسل خانہ وغیرہ کے نہ ہوں تو اس شخص کو زکوۃ کا مال دینا جائز نہیں اس لئے کہ وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے جس کے پاس اسباب و جواہر ہیں اور جس شخص کا میعادی قرض لوگوں کے اوپر ہو اور اس کو اپنے خرچ کی ضرورت ہو تو اس کو زکوۃ کے مال میں سے اس قدر لینا جائز ہے جو میعاد کے پورے ہونے تک اس کے خرچ کو کافی ہے اور اگر قرض کی میعاد نہ ہو تو اگر قرضدار محتاج ہے تو اصح قول کے بموجب اس کو زکوۃ کا مال دینا جائز ہے اس لئے کہ وہ بمنزلہ ابن سبیل کے ہے اور اگر اس کا قرضدار مالدار ہو اور قرض کے گواہ عادل ہوں تو بھی یہی حکم ہے اور اگر قرض کے گواہ عادل نہ ہوں تو اس کو اس وقت تک زکوۃ لینا جائز نہیں جب تک وہ قاضی کے سامنے جھگڑا پیش نہ کرے اور قاضی قرضدار سے قسم نہ لے اور جب اس قرضدار سے قسم لے لے تو اس کے بعد اس کو زکوۃ لینا جائز ہے یہ فتاوی قاضی خان میں لکھا ہے کسی شخص کے پاس رہنے کا گھر ہو اگر چہ کل مکان میں نہ رہتا ہو تو اس کو زکوۃ لینا جائز ہے یہی صحیح ہے یہ زاہدی میں لکھا ہے۔

زکوۃ کا مال بنی ہاشم کو نہ دے اور ان سے مراد حضرت علی اور عباس اور جعفر عقیل اور

حارث رضی اللہ عنہم بن عبد المطلب کی اولاد ہے یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور ان کے سوا جو بنی ہاشم ہیں جیسے ابولہب کی اولاد ان کو زکوۃ کا مال دینا جائز ہے اس لئے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد نہیں کی یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے حکم واجب صدقوں کا ہے جیسے زکوۃ اور نذر اور عشر اور کفارہ اور جو نفل صدقہ ہیں ان کا بنی ہاشم کو دینا جائز ہے یہ کافی میں لکھا ہے اور اس طرح زکوۃ بنی ہاشم کے غلاموں کو بھی نہ دے یہ عینی شرح کنز میں لکھا ہے اور بنی ہاشم کے لوگ اگر فقیر ہوں تو ان کو دفینہ اور کان کے مال کا خمس دینا جائز ہے یہ جوہرہ النیرہ میں لکھا ہے اور اگر وکیل زکوۃ کا مال اپنے بیٹے کو دے خواہ وہ بڑا ہو یا چھوٹا یا اپنی بی بی کو دے بشرطیکہ یہ سب محتاج ہوں تو جائز ہے اور وکیل خود کچھ نہ رکھ لے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی شخص کے صدقہ لینے کے لائق ہونے میں شک ہو یا غالب گمان اس کا یہ ہو کہ وہ صدقہ لینے کے لائق ہے اور اس کو صدقہ دے دے یا اس سے پوچھا اور پھر اس کو دیا یا اس کو فقیروں کی صف میں دیکھا اور صدقہ دیدیا اور پھر ظاہر ہوا کہ وہ صدقہ لینے کے لائق تھا تو بالاجماع جائز ہے اور اس طرح اگر اس کا کچھ حال معلوم نہ ہو تو بھی جائز ہے لیکن اگر ظاہر ہوا کہ وہ غنی یا ہاشمی یا کافر ہاشمی کا غلام یا اس کا باپ یا ماں یا بیٹا یا بیٹی یا بی بی یا شوہر تھا تو جائز ہے اور زکوۃ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ساقط ہو جائے گی اور اگر ظاہر ہوا کہ اس کا غلام یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب تھا تو جائز نہیں اور بالاجماع اس کا اعادہ کرے اور اگر وہ اس کا ایسا غلام ہو کہ کچھ آزاد ہو گیا اور باقی قیمت ادا کرنے کے واسطے کمائی کر رہا ہے تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور اگر کسی کو زکوۃ کا مال دیا اور یہ اس کو خیال نہ ہوا کہ وہ مصرفِ زکوۃ ہے یا نہیں تو زکوۃ اس کی ادا ہو گئی لیکن اگر ظاہر ہوا کہ وہ مصرف زکوۃ کا نہیں ہے تو جائز نہیں اور اگر زکوۃ دیتے وقت اس کو شک تھا اور اس نے اپنی رائے سے گمانِ غالب نہیں کیا اور یا اس نے اپنی رائے سے غور کیا اور یہ نہ

ظاہر ہوا کہ وہ مصرف زکوۃ ہے یا گمان غالب ہوا کہ وہ مصرف زکوۃ نہیں تو زکوۃ جائز نہ ہوگی لیکن جب ظاہر ہو جائے گا کہ وہ مصرف زکوۃ تھا تو زکوۃ ادا ہو جائے گی یہ تبیین میں لکھا ہے۔ زکوۃ کے مال کو ایک شہر سے دوسرے شہر میں نقل کرنا مکروہ ہے لیکن اگر دوسرے شہر میں زکوۃ دینے والے کی قرابت کے لوگ ہوں یا دوسرے شہر کے لوگ اس شہر والوں سے زیادہ محتاج ہوں تو مکروہ نہیں اور یہ دونوں صورتیں نہ ہوں اور پھر نقل کرے تو اگر چہ مکروہ ہوگا لیکن زکوۃ ادا ہو جائے گی۔ مصرف زکوۃ: ایسا شخص جس کو زکوۃ لینا جائز ہے ۱۲

Fatawa 'Alamgiri ..... Volume 1 | 344 | Kitab al-Zakat (Book of Zakat)

It is considered disliked (*makruh*) to transfer Zakat wealth from one place to another once the time for Zakat has arrived and the lunar year is complete; however, if it is transferred before the time arrives, there is no harm. Regarding Zakat, *Sadqa-e-Fitr*, and Vows (*Nazr*), it is preferable to give first to one's brothers and sisters, then to their children, then to paternal uncles and aunts, then to their children, then to maternal uncles and aunts, then to their children, then to other blood relatives (*Dhi al-Arham*), then to neighbors, then to those in one's service or profession, and finally to the people of one's own town or village. This is stated in *Siraj al-Wahaj*. In Zakat, the location where the wealth exists is the valid place of distribution; thus, if the owner is in one city and the wealth is in another, Zakat should be given where the wealth is. In *Sadqa-e-Fitr*, the residence of the giver is considered, and according to the correct opinion, the residence of their young children or slaves is not considered. This is mentioned in *Tabyin*, and the fatwa is based on this. It is also mentioned in *Mudmarat*. In our time, regarding the oppressive rulers who take *Sadqa*, *Ushr*, *Kharaj*, taxes, and fines, the most correct view is that the responsibility of the wealth owners is absolved, provided they intend it as *Sadqa* (charity/Zakat) at the time of giving. This is written in the eighth chapter on Zakat in *Tatar Khaniyah*. If someone pays off a poor person's debt from their Zakat wealth, it is valid if done by the poor person's order; if done without their order, the Zakat is not fulfilled, though the debt is cleared. Giving a house for someone to live in instead of Zakat is not permissible; this is written in *Zahidi*. Gifts given to one's relatives' children, or to someone bringing good news or new fruit, are valid as Zakat if intended as such. If a teacher gives to his assistant (*Naib*) whose salary is not fixed, it is valid as Zakat if intended as such, provided the assistant would continue teaching the children even if not paid. If this is not the case, it is not permissible. The same rule applies to servants, male or female, who are given money during Eid etc., with the intention of Zakat. This is mentioned in *Mi'raj al-Dirayah*. When giving Zakat wealth to a poor person, the payment is not complete until the poor person or a guardian on their behalf takes possession (*Qabz*) of it, similar to how fathers or executors take possession of wealth for children or the mentally disabled. This is stated in *Khulasa*. Alternatively, if their family, relatives, or strangers who look after them take possession, it is valid. For a foundling child, the finder takes possession on their behalf. If Zakat is given to a mentally disabled person or an unintelligent child, and they give it to their parents or guardian, jurists say it is not valid. If Zakat wealth is left at a shop and a poor person takes possession

of it, it is valid. If Zakat wealth is given into the possession of a young boy who is near puberty, it is valid. Similarly, if given to a child capable of taking possession—for example, one who will not throw it away and cannot be easily deceived into giving it up—it is also valid. Giving to a mentally impaired poor person is also valid. This is written in *Fatawa Qazi Khan*.

Section (Fasl) ☆

Public Treasury (*Bayt al-Mal*) wealth is of four types: 1. Zakat on grazing livestock, *Ushr* (tithe), and what the collector (*'Ashir*) takes from Muslim traders passing by. The usage for all these is the same as what we have just mentioned. 2. The one-fifth (*Khums*) share from war spoils (*Ghanimat*), mines, and buried treasure. In this age, the recipients are of three types: orphans, the needy, and wayfarers. 3. Land tax (*Kharaj*), *Jizya*, the garments agreed upon in the peace treaty with Banu Najran, the specific charity (*Sadqa*) taken from Banu Taghlib, and wealth taken by the collector (*'Ashir*) from non-Muslim residents (*Harbis*) who enter our country under protection, and from protected non-Muslim traders (*Dhimmis*). This is mentioned in *Siraj al-Wahaj*. All this is an endowment for soldiers, for the defense of the country's borders, for building forts, and for *Marasid al-Tariq*—security checkpoints on the roads of the Abode of Islam (*Dar al-Islam*).

ज़कात के माल को एक जगह से दूसरी जगह ले जाना उस समय मकरूह है जब ज़कात का वक्त आ गया हो और साल पूरा हो गया हो, लेकिन अगर वक्त से पहले ले जाया जाए तो कोई हर्ज नहीं। ज़कात, सदका-ए-फ़ित्र और नज़र में बेहतर यह है कि पहले अपने भाई-बहनों को दें, फिर उनकी संतान को, फिर चाचा और बुआओं को, फिर उनकी संतान को, फिर मामा और मौसियों को, फिर उनकी संतान को, फिर अन्य रिश्तेदारों को, फिर पड़ोसियों को, फिर अपने नौकरों-चाकरों को, फिर अपने शहर या गाँव वालों को दें। यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। ज़कात में जहाँ माल हो, वही जगह मान्य होगी, यहाँ तक कि अगर मालिक दूसरे शहर में हो और माल दूसरे शहर में, तो जहाँ माल है वहाँ ज़कात दी जाएगी। सदका-ए-फ़ित्र में सदका देने वाले के स्थान का ध्यान रखा जाएगा, और सही राय के अनुसार उसकी छोटी संतान और गुलामों के स्थान का ध्यान नहीं रखा जाएगा। यह 'तबईं' में लिखा है और इसी पर फ़तवा है। यह 'मुज़मरात' में लिखा है। हमारे समय में जो ज़ालिम शासक सदका, उश्र, खिराज, महसूल और जुर्माना ले लेते हैं, सही बात यह है कि ये सब माल वालों के ज़िम्मे से खत्म हो जाते हैं, बशर्ते कि देते समय वे उसे सदका देने की नीयत कर लें। यह 'तातार खानिया' के ज़कात के आठवें अध्याय में लिखा है। अगर किसी गरीब का कर्ज अपने माल की ज़कात से चुकाया, तो अगर उसके आदेश से चुकाया तो जायज़ है, और अगर बिना आदेश के चुकाया तो ज़कात अदा नहीं होगी लेकिन कर्ज खत्म हो जाएगा। अगर ज़कात के बदले किसी को रहने के लिए घर दे दिया तो जायज़ नहीं, यह 'ज़ाहिदी' में लिखा है। अपने रिश्तेदारों के बच्चों को, या खुशखबरी लाने वाले को, या नया फल लाने वाले को जो दिया जाता है, अगर उसमें ज़कात देने की नीयत कर ली जाए तो जायज़ है। उस्ताद जो अपने सहायक यानी नायब को देता है और उसका वेतन तय नहीं है, तो अगर उसमें ज़कात देने की नीयत कर ले और सहायक ऐसा हो कि अगर उसे न भी दिया जाए तो भी बच्चों को पढ़ाएगा, तो जायज़ है। और अगर ऐसा नहीं है तो जायज़ नहीं। यही नियम उन नौकर-चाकरों के लिए है, चाहे वे महिलाएँ हों या पुरुष, जिन्हें ईद आदि में ज़कात की नीयत से दिया जाए। यह 'मेराज अद-दराया' में लिखा है। ज़कात का माल जब गरीब को दिया जाए, तो अदायगी तब तक पूरी नहीं होती जब तक वह गरीब या उसकी ओर से कोई अभिभावक उस पर कब्ज़ा न कर ले, जैसे पिता और अभिभावक बच्चों और मानसिक रूप से अक्षम व्यक्ति के माल पर कब्ज़ा करते हैं। यह 'खुलासा' में लिखा है। या उसके परिवार और रिश्तेदार या अजनबी लोग जो उसकी देखभाल करते हैं, वे कब्ज़ा कर लें। और जो लावारिस बच्चा मिला हो, उसे पाने वाला उसकी ओर से कब्ज़ा

कर ले। और अगर किसी मानसिक रूप से अक्षम या नासमझ बच्चे को ज़कात दी और उसने अपने माँ-बाप या अभिभावक को दे दी, तो फकीहों ने कहा है कि यह जायज़ नहीं। और अगर किसी दुकान पर ज़कात का माल रख दिया और गरीब ने उस पर कब्ज़ा कर लिया तो जायज़ है। अगर ज़कात का माल उस छोटे बच्चे को दिया जो किशोरावस्था के करीब हो, तो जायज़ है। और इसी तरह अगर ऐसे बच्चे को दिया जो कब्ज़ा कर सके, उदाहरण के लिए उसे फेंक न दे और कोई उसे धोखा देकर छीन न ले, तो भी जायज़ है। अगर कम अक्ल गरीब को दिया तो भी जायज़ है। यह 'फ़तावा काज़ी खान' में लिखा है।

अध्याय ☆

बैतुल-माल का धन चार प्रकार का होता है: १. चरने वाले जानवरों की ज़कात, उश्र और वह जो ज़कात वसूलने वाला (आशिर) मुस्लिम व्यापारियों से लेता है जो उसके पास से गुज़रते हैं। इन सब का उपयोग वही है जिसका हम अभी ज़िक्र कर चुके हैं। २. गनीमत (युद्ध में प्राप्त धन), खानों और गड़े हुए धन का पाँचवाँ हिस्सा (खुम्स)। इस समय इसके हकदार तीन प्रकार के लोग हैं: अनाथ, गरीब और यात्री। ३. खिराज (भूमि कर), जज़िया, और वे कपड़े जो बनू नज़रान के साथ संधि में तय हुए थे, और वह सदका जो बनू तग़लब से लिया जाता है, और जो धन 'आशिर' उन हरबियों (गैर-मुस्लिम निवासियों) से लेता है जो अमन पाकर हमारे देश में आते हैं और ज़िम्मी व्यापारियों से लिया जाता है। यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। यह सब सैनिकों के लिए अनुदान है और देश की सीमाओं की रक्षा के लिए, किलों के निर्माण के लिए और 'मरासिद अल-तरीक' यानी दारुल-इस्लाम के रास्तों पर सुरक्षा चौकियों के लिए है।

 ہو جائے گی اور زکوۃ کے مال کا نقل کرنا اس وقت میں مکروہ ہے کہ جب زکوۃ کا وقت آگیا ہو اور سال تمام ہو گیا ہو لیکن اگر وقت سے پہلے نقل کر لے تو مضائقہ نہیں زکوۃ اور صدقہ فطر اور نذر میں اولیٰ یہ ہے کہ اول اپنے بھائی اور بہنوں کو دے پھر ان کی اولاد کو پھر چچاؤں اور پھوپھیوں کو پھر ان کی اولاد کو پھر ماموں اور خالاؤں کو پھر ان کی اولاد کو پھر ذی الارحام کو پھر پڑوسیوں کو پھر اپنے خدمتی پیشہ والوں کو پھر اپنے شہر یا گاؤں والوں کو دے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے زکوۃ میں جہاں مال ہو وہ جگہ معتبر ہے یہاں تک کہ اگر مالک اور شہر میں ہو اور مال اور شہر میں تو جہاں مال ہے وہاں زکوۃ دے اور صدقہ فطر میں صدقہ دینے والے کے مکان کا اعتبار ہے اور صحیح قول کے بموجب اس کی چھوٹی اولاد اور غلاموں کے مکان کا اعتبار نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے یہ مضمرات میں لکھا ہے ہمارے زمانہ میں جو ظالم حاکم صدقہ اور عشر اور خراج اور محصول اور مصادرہ لے لیتے ہیں اصح یہ ہے کہ یہ سب مال والوں کے ذمہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اس صورت میں کہ وہ دیتے وقت ان کو صدقہ دینے کی نیت کر لیں یہ تاتار خانیہ میں زکوۃ کی آٹھویں فصل میں لکھا ہے۔ اگر کسی فقیر کا قرض اپنے مال کی زکوۃ سے ادا کیا تو اگر اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے اور اگر بغیر حکم کے ادا کیا تو زکوۃ ادا نہ ہوگی اور قرض ساقط ہو جائے گا اگر زکوۃ کے بدلے کسی کو رہنے کے واسطے گھر دیدیا تو جائز نہیں یہ زاہدی میں لکھا ہے اپنے قرابت کے لڑکوں کو یا خوشخبری لانے والے کو یا نیا پھل لانے والے کو جو دیتا ہے اگر اس میں زکوۃ دینے کی نیت کر لے تو جائز ہے معلم جو اپنے خلیفہ یعنی نائب کو دیتا ہے اور اس کی اجرت مقرر نہیں ہے تو اگر اس میں زکوۃ دینے کی نیت کر لے اور خلیفہ ایسا ہو کہ اگر اس کو نہ دے گا تو بھی لڑکوں کو پڑھا دے گا تو جائز ہے اور اگر ایسا نہیں تو جائز نہیں اور یہی

حکم ہے اس کا جو اپنے خادموں کو خواہ وہ عورتیں ہوں اور یا مرد ہوں عید وغیرہ میں زکوۃ کی نیت سے دے یہ معراج الدرایہ میں لکھا ہے۔ زکوۃ کا مال جب فقیر کو دے تو ادا کرنا اس وقت تک پورا نہیں ہوتا جب تک وہ فقیر یا فقیر کی طرف سے کوئی ولی اس پر قبضہ نہ کر لے جیسے باپ اور وصی کے لڑکے اور مجنون کے مال پر قبضہ کرتے ہیں یہ خلاصہ میں لکھا ہے یا اس کے عیال اور اقارب یا اجنبی آدمیوں میں سے جو اس کی خبر گیری کرتے ہیں وہ قبضہ کرلیں اور جو لڑکا کسی کو پڑا ہوا ملا ہو اس کی طرف سے اس کا پانے والا قبضہ کر لے اور اگر مجنون یا لڑکے بے سمجھ کو زکوۃ دی اور اس نے اپنے ماں باپ یا وصی کو دیدی تو فقہاء نے کہا ہے کہ جائز نہیں اور اگر کسی دکان پر زکوۃ کا مال رکھ دیا اور فقیر نے اس پر قبضہ کرلیا تو جائز نہیں۔ اگر زکوۃ کا مال چھوٹے لڑکے کے قبضہ میں دیدیا جو قریب بلوغ ہو تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایسے لڑکے کو دیا جو قبضہ کرسکتا ہو مثلاً پھینک نہ دے گا اور کوئی اس کو دھوکا دے کر نہ لے لیگا تو بھی جائز ہے اگر کم عقل فقیر کو دیا تو جائز ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

فصل ☆ بیت المال کا مال چار قسم کا ہوتا ہے اول چرنے والے جانوروں کی زکوۃ اور عشر اور جو کچھ عاشر مسلمان تاجروں سے لیتا ہے جو اس کے پاس ہو کر گزرتے ہیں ان سب کا مصرف وہی ہے جو ابھی ہم ذکر کر چکے ہیں دوسرے غنیمت اور کانوں اور گڑے ہوئے مال کا پانچواں حصہ اور اس کے مصرف اس زمانہ میں تین قسم کے لوگ ہیں یتیم اور مسکین اور ابن السبیل تیسرے خراج اور جزیہ اور وہ کپڑے حلہ بن پر بنو نجران سے صلح ہوئی ہے اور وہ وہ چند صدقہ جو بنو تغلب سے لیا جاتا ہے اور جو کچھ مال کہ عاشر حربیوں سے جو امن پا کر ہمارے ملک میں آئیں اور ذمی تاجروں سے لینا ہے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ یہ سب لڑنے والوں کے لئے عطیہ ہے اور حدود ملک کی محافظت میں اور وہیں قلعوں کے بنانے میں مراصد الطریق یعنی دارالاسلام کے راستوں پر محافظت کی چوکیاں اس لئے۔

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 | 435 | Book of Zakat

...[they should] build them so that there is safety from highwaymen, and spend on the repair of bridges, etc. This is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. And they should spend on the digging of large canals that do not belong to anyone's private property, such as the Oxus, the Euphrates, and the Tigris. This is written in *Sharh al-Tahawi*. And from it, they should build traveler lodges and mosques, and contain water, and where there is fear of damage from blocking the water, they should protect it. And the salaries of officials, their assistants, judges, jurists, and market inspectors should also come from this. This is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. And they should also give to teachers and students from it. This is written in *Siraj al-Wahhaj*. And any person who serves in the affairs of Muslims or in matters that lead to the betterment of the believers, spend on them. This is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. Fourthly, property that is found abandoned; this is written in *Al-Muhit al-Sarakhsi*. Or the inheritance of a deceased person who has no heirs except for a husband or wife. This type of wealth should be spent on the expenses of the sick and their medicines, provided they are poor, and on the shrouds of the poor deceased, and on abandoned children, and on maintenance for those unable to earn. This is written in *Sharh al-Tahawi*.

Therefore, it is obligatory for the Imam (ruler) to establish four separate treasuries (Bayt al-Mal) for different types of wealth. If one treasury is empty, the Imam may borrow from another. If he borrows from the Zakat fund for the Land Tax (Kharaj) fund, he should repay it when Kharaj is collected. However, if funds were given to poor warriors, it is not a repayable loan as they have a rightful share in Zakat. The Imam must pay the rightful owners and not hoard these funds. He and his assistants may only take what is sufficient for their basic needs; the rest should be distributed among Muslims. While non-Muslim citizens (Dhimmis) have no general right to the treasury, the Imam should provide for any Dhimmi facing starvation as a matter of state responsibility.

Chapter Eight: Regarding Sadaqah al-Fitr Sadaqah al-Fitr is obligatory (wajib) upon every free Muslim who possesses wealth (*nisab*) beyond their basic needs. Unlike Zakat on trade, it is not required that this wealth be productive. This obligation is discharged using four types of commodities: wheat, barley, dates, and raisins. The required amount is half a *sa'* for wheat, and one full *sa'* for barley, dates, and raisins.

...बना दें ताकि डकैतों से सुरक्षा हो और पुलों आदि की मरम्मत में खर्च करें, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। और बड़ी नहरों को खोदने में, जो किसी की निजी मिल्कियत न हों, खर्च करें जैसे कि जेहन, फुरात और दजला; यह 'शर्ह तहावी' में लिखा है। और इससे सरायें (मुसाफ़िरखाने) और मस्जिदें बना दें, और पानी को रोकें, और जहाँ पानी रुकने से नुकसान होने का डर हो वहाँ उसकी सुरक्षा करें। और हुक्काम, उनके सहायकों, काज़ियों, मुफ़्तियों और मोहतसिब का वेतन भी इसी में से हो, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। और अध्यापकों तथा विद्यार्थियों को भी इसी में से दें, यह 'सिराज अल-वहाज' में लिखा है। और जो व्यक्ति मुसलमानों के मामलों में या उन मामलों में जिनसे मोमिनों की भलाई हो, कोई सेवा करता हो, उस पर खर्च करें, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। चौथा वह माल है जो लावारिस पड़ा मिले, यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। या किसी ऐसे मृतक की विरासत का माल जिसका कोई वारिस न हो, केवल पति या पत्नी वारिस हो। और इस प्रकार का माल बीमारों के खर्च और उनकी दवाओं में खर्च करें, इस शर्त के साथ कि वे निर्धन (फ़कीर) हों। और उन मृतकों के कफ़न में जिनके पास कोई संपत्ति न हो, और उन बच्चों पर जो कहीं लावारिस पड़े मिलें, और उनकी गलती के हर्जाने में, और उस व्यक्ति के भरण-पोषण में जो कमाने में असमर्थ हो और कोई ऐसा न हो जिस पर उसका भरण-पोषण अनिवार्य हो। और इस प्रकार के अन्य कार्यों में खर्च करें, यह 'शर्ह तहावी' में लिखा है।

अतः इमाम पर अनिवार्य है कि चार बैतुल माल बनाए और हर प्रकार के माल के लिए अलग-अलग विभाग बनाए, क्योंकि हर प्रकार के माल का अलग-अलग नियम है जो उससे संबंधित है। यदि किसी प्रकार का माल बिल्कुल न हो, तो इमाम के लिए यह वैध है कि वह दूसरे प्रकार के माल से उधार ले ले। यदि वह ज़कात (सदक़ा) के बैतुल माल से खिराज (लगान) के बैतुल माल के लिए उधार ले, तो जब खिराज प्राप्त हो, तो वह ऋण चुका दे। लेकिन यदि वह माल सैनिकों को दिया गया हो जो निर्धन हों, तो वह ऋण न चुकाए क्योंकि उनका ज़कात के बैतुल माल में भी हिस्सा है। और यदि खिराज से ज़कात के लिए उधार ले, तो भी वह ऋण नहीं होगा। यह 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है। और इमाम पर अनिवार्य है कि वह हक़दारों के अधिकार उन्हें चुकाए। इमाम तथा उसके सहायकों के लिए इन संपत्तियों में से केवल उतना ही वैध है जो उनके और उनके परिवार के खर्चों के लिए पर्याप्त हो, और इस माल की जमाखोरी न करें। जो बच जाए, उसे मुसलमानों में बाँट दे। यदि इमाम लापरवाही करेंगे, तो इसका बोझ उनकी गर्दन पर होगा। ज़िमियों (गैर-मुस्लिम नागरिक) का बैतुल माल में कोई

अधिकार नहीं है, लेकिन यदि इमाम किसी ज़िमी को देखे कि वह भूख से मर रहा है, तो उसे बैतुल माल में से कुछ दे दे, क्योंकि उसका जीवन बचाना इमाम की जिम्मेदारी है।

आठवाँ अध्याय: सदक़ा-ए-फ़ित्र के वर्णन में सदक़ा-ए-फ़ित्र उस व्यक्ति पर अनिवार्य है जो आज़ाद हो, मुसलमान हो और ऐसे निसाब का मालिक हो जो उसकी बुनियादी ज़रूरतों से अधिक हो। इसके निसाब में यह शर्त नहीं है कि संपत्ति बढ़ती रहने वाली हो। सदक़ा-ए-फ़ित्र चार वस्तुओं में देना अनिवार्य है: गेहूँ, जौ, खजूर और किशमिश। इसकी मात्रा गेहूँ में आधा सा' है, तथा जौ, खजूर और किशमिश में से एक-एक सा' है।

بنا دیں کہ راہزنوں سے امن ہو اور پلوں وغیرہ کی درستی میں صرف کریں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ اور بڑی نہروں کے کھودنے میں جو کسی کی ملک نہیں ہوتی صرف کریں جیسے جیحوں اور فرات اور دجلہ یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے اور اس سے مسافر خانے اور مسجدیں بنا دیں اور پانی کو روکیں اور جہاں پانی کے روکنے سے نقصان پہنچنے کا خوف ہو اس کی محافظت کریں اور حکام اور ان کے مددگار اور قاضیوں اور مفتیوں اور محتسب کا روزینہ بھی اس میں سے ہو یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے اور معلموں اور طالب علموں کو بھی اس میں سے دیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اور جو شخص کہ امور مسلمین میں سے یا ان امور میں سے جن میں مومنین کی بہتری ہو کوئی خدمت کرتا ہو اس پر صرف کریں یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے چوتھے وہ مال جو پڑا ہوا ملے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ یا ایسی میت کے ترکہ کا مال جس کا کوئی وارث نہ ہو صرف شوہر یا بی بی وارث ہو اور اس قسم کا مال مریضوں کے خرچ اور ان کی دواؤں میں بشرطیکہ وہ فقیر ہوں اور ان مردوں کے کفن میں جن کے پاس کچھ مال نہ ہو اور ان بچوں میں جو کہیں پڑے ہوئے ملیں اور ان کی خطا کے جرمانہ میں اور اس شخص کے نفقہ میں جو کسب سے عاجز ہو اور کوئی ایسا شخص نہ ہو جس پر اس کا نفقہ واجب ہو اور اس قسم کے اور کاموں میں صرف کریں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے پس امام پر واجب ہے کہ چار بیت المال بنا دے اور ہر قسم کے مال کے واسطے جدا جدا گھر بنا دے اس لئے کہ ہر قسم کے مال کا جدا جدا حکم ہے جو اس سے مختص ہے اور دوسرا مال اس میں شریک نہیں پس اگر کسی قسم کا مال بالکل نہ ہو تو امام کو جائز ہے کہ دوسری قسم کے مال میں سے اس کے مصارف کے واسطے قرض لے لے پس اگر صدقہ کے بیت المال میں سے خراج کے بیت المال کے واسطے

قرض لے لے تو جب خراج وصول کرے وہ قرض ادا کرے لیکن اگر وہ مال لڑنے والوں کو دیا ہو جو فقیر ہوں تو وہ قرض ادا نہ کرے اس لئے کہ ان کا بیت المال کے صدقہ میں بھی حصہ ہے پس وہ قرض نہ ہوگا اور اگر بیت المال کے خراج میں سے بیت المال کے صدقہ کے واسطے قرض لے اور اس کو فقیروں میں صرف کرے تو بھی وہ قرض نہ ہوگا اس لئے کہ ان کو نہیں دیا جاتا کہ صدقات کا مال ان کو کافی ہو جاتا ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا اور امام پر واجب ہے کہ حقداروں کے حقوق ان کو ادا کرے اور مال کو ان سے روک نہ رکھے اور امام کو اور اس کے مددگاروں کو ان مالوں میں سے صرف اس قدر حلال ہو جو ان کے اور ان کے عیال کے خرچ کو کافی ہو اور اس مال کے دفینے نہ بنا دیں اور ان مالوں میں سے جو بچ رہے اس کو مسلمانوں میں تقسیم کر دے اگر امام اس میں قصور کریں گے تو وبال اس کا ان کی گردنوں پر ہوگا اور امام کو اور صدقہ وصول کرنے والے کو افضل یہ ہے کہ اپنا روزینہ آئندہ مہینے کا اول سے نہ لے لے بلکہ جو مہینہ شروع ہوتا ہے اس کا لے لے یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے ذمیوں کا بیت المال میں کچھ حق نہیں لیکن اگر امام کسی ذمی کو دیکھے کہ بھوک کی وجہ سے ہلاک ہو جائے گا تو اس کو بیت المال میں سے کچھ دے دے اس لئے کہ وہ دارالاسلام کے لوگوں میں سے ہے اس کا زندہ رکھنا امام کے ذمہ ہے یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے۔ جس شخص کا بیت المال میں کچھ حق ہو اس کو اگر ایسا مال ملے جو بیت المال میں پہنچنا چاہے تو اس کو جائز ہے کہ ایمانداری کے ساتھ لے لے اور امام کو اپنے حکم میں اختیار ہے کہ اس کو منع کر لے یا دیدے یہ قنیہ میں لکھا ہے۔

آٹھواں باب صدقہ فطر کے بیان میں

صدقہ فطر اس شخص پر واجب ہے جو آزاد اور مسلمان اور ایسے نصاب کا مالک ہو جو اس کی اصلی حاجتوں سے زائد ہو یہ اختیار شرح مختار میں لکھا ہے اور اس کی نصاب میں یہ شرط نہیں ہے کہ مال بڑھنے والا ہو اور اسی قسم کے نصاب سے قربانی اور اقارب کا نفقہ واجب ہوتا ہے

جو فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے صدقہ فطر چار قسم کی چیزوں میں دینا واجب ہے گیہوں اور جو اور خرما اور کشمش یہ خزانہ المفتین اور شرح طحاوی میں لکھا ہے اور وہ گیہوں میں سے نصف صاع ہے اور جو اور خرما میں سے ایک صاع اور کشمش سے ایک صاع

Fatawa Alamgiri ..... Volume 1 ..... Kitab al-Zakat (Book of Zakat)

The ruling for flour made from wheat and barley, as well as their parched grain flour (Sattu), is the same as for the whole grains. It is not permissible to give bread as Sadaqah (alms) directly, but it is permissible to give bread based on its monetary value. This is the most correct view. Regarding raisins, it is written in 'Jami' al-Saghir' that according to Imam Abu Hanifa (RA), one Sa' (a unit of measure) should be given because all its parts are edible. In another narration from Imam Abu Hanifa, it is mentioned that half a Sa' should be given; this is also the view of the Sahibayn (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad). Some scholars hold that the physical item itself should be considered for payment, but it is more cautious to consider the monetary value. It is written in 'Muhit al-Sarakhsi' that giving flour is better than giving wheat, and giving cash (dirhams) is better than giving flour because it better fulfills needs. Giving other grains as Sadaqah is not permissible, but giving their monetary value is preferable. It is mentioned in the 'Fatawa' that while giving the physical item is established by textual evidence (Nass), giving its value is better. It is written in 'Jawhara al-Nayyira' that if one gives a quarter Sa' of high-quality wheat whose value equals half a Sa' of regular wheat, or half a Sa' of high-quality barley instead of one Sa' of barley, the full Sadaqah will not be fulfilled; only that much will be fulfilled, and the remainder must be completed. According to 'Muhit al-Sarakhsi', giving a quarter Sa' of wheat instead of one Sa' of barley is not permissible. However, if one gives half a Sa' of barley and half a Sa' of dates, or half a Sa' of dates and one Man of wheat, or half a Sa' of barley and a quarter Sa' of wheat, it is permissible according to us; this is written in 'Bahr al-Ra'iq'. One Sa' is equal to eight Baghdadi Ratls, and one Ratl contains twenty Istars, as stated in 'Tabayin'. One Istar is four and a half Mithqals, according to 'Sharh al-Wiqaya'. Based on the narration of Imam Abu Yusuf (RA) from Imam Abu Hanifa (RA), the Sa' should be calculated by weight. Despite disagreements among scholars about the specific measurement of a Sa', there is a consensus that weight is the reliable factor. Sadaqat al-Fitr becomes obligatory (Wajib) after dawn on the day of Eid al-Fitr. It is not obligatory for someone who dies before this time. It is obligatory for anyone born or who becomes a Muslim before this time, but not for those after. If a poor person becomes wealthy before this time, Sadaqah is obligatory for them; if a wealthy person becomes poor before this time, it is not. Sadaqah remains obligatory for someone who dies after dawn or becomes poor after Eid. It is permissible to give Sadaqah before Eid, and there is no fixed time limit for this. 'Hidaya' states that if Sadaqah is given before or after becoming the

owner of the Nisab (minimum wealth threshold), it is valid. Sadaqat al-Fitr is not waived for someone unable to fast due to old age or illness. It is recommended (Mustahab) to pay it before going to the Eid prayer ground. According to 'Bada'i', the time for payment lasts throughout one's life. Sadaqat al-Fitr is obligatory for oneself and on behalf of one's minor children. The mentally challenged and the insane are treated like minor children. If a child or an insane person has their own wealth, their guardian should pay the Sadaqah from their wealth. Sadaqah is not obligatory for an unborn child as their life is not certain.

(Footnote: One Mithqal is four and a half Mashas. Based on this, one Sa' (equal to eight Ratls) is approximately 273 Tolahs.)

गेहूं और जौ के आटे और उनके सत्तू का वही हुक्म है जो मूल अनाज का है। रोटी को सदक़ा (दान) में देना जायज़ नहीं है, लेकिन कीमत के हिसाब से रोटी देना जायज़ है। यही बात सबसे सही है। किशमिश के लिए 'जामिक़ सगी़र' में लिखा है कि इमाम अबू हनीफ़ा (रह.) के नज़दीक एक साअ़ (एक माप) दिया जाए, क्योंकि इसके सभी भाग खाए जाते हैं। एक अन्य रिवायत में इमाम साहब से मनकुल है कि आधा साअ़ दिया जाए, साहबैन (इमाम अबू यूसुफ और इमाम मुहम्मद) का भी यही मत है। कुछ का कहना है कि भुगतान में उसी वस्तु का ध्यान रखा जाए, लेकिन अधिक सावधानी कीमत का ध्यान रखने में है। 'मुहीत सरख़सी' में लिखा है कि गेहूं देने से बेहतर उसका आटा देना है, और आटे से बेहतर नकद पैसा देना है क्योंकि इससे ज़रूरतें पूरी होती हैं। इनके अलावा अन्य अनाजों को सदक़ा में देना जायज़ नहीं है, लेकिन उनकी कीमत देना अफ़ज़ल (बेहतर) है। 'फ़तावा' में ज़िक्र है कि मूल वस्तु देने का हुक्म शरीयत से साबित है, इसलिए उसकी कीमत देना अफ़ज़ल है। 'जौहरा-अन-नीरा' में लिखा है कि अगर अच्छी गुणवत्ता वाले गेहूं का चौथाई साअ़ दिया जाए जिसकी कीमत सामान्य गेहूं के आधे साअ़ के बराबर हो, या एक साअ़ जौ के बदले आधा साअ़ बढ़िया जौ दिया जाए, तो पूरा सदक़ा अदा नहीं होगा, बल्कि उसी अनुपात में अदा होगा और बाकी को पूरा करना अनिवार्य होगा। 'मुहीत सरख़सी' के अनुसार एक साअ़ जौ के बदले चौथाई साअ़ गेहूं देना जायज़ नहीं है। अलबत्ता अगर आधा साअ़ जौ और आधा साअ़ खजूर, या आधा साअ़ खजूर और एक मन गेहूं, या आधा साअ़ जौ और चौथाई साअ़ गेहूं दिया जाए तो हमारे नज़दीक जायज़ है, यह 'बहर-उर-रायिक़' में लिखा है। एक साअ़ बग़दादी आठ रतल का होता है और एक रतल में बीस इस्तार होते हैं, यह 'तबीन' में लिखा है। एक इस्तार साढ़े चार मिस्काल का होता है, यह 'शरह-ए-वक़ाया' में लिखा है। इमाम अबू यूसुफ़ (रह.) की रिवायत के अनुसार, साअ़ का हिसाब वजन के आधार पर होगा। विद्वानों के बीच साअ़ की मात्रा में जो मतभेद है, उस पर सहमति है कि इसमें वजन का एतबार (विचार) किया जाए। सदक़ा-ए-फ़ित्र ईद-उल-फ़ित्र के दिन सुबह सादिक़ (भोर) के बाद अनिवार्य (वाजिब) होता है। जो व्यक्ति इससे पहले मर जाए, उस पर सदक़ा वाजिब नहीं होगा। जो इससे पहले पैदा हुआ या मुसलमान हुआ, उस पर वाजिब होगा। ईद के बाद पैदा होने या मुसलमान होने वाले पर वाजिब नहीं होगा। यदि कोई निर्धन व्यक्ति समय से पहले धनवान हो जाए, तो उस पर सदक़ा वाजिब हो जाएगा और यदि कोई धनवान व्यक्ति समय से पहले निर्धन हो जाए, तो उस पर वाजिब नहीं रहेगा। जो व्यक्ति फज्र के बाद मरे या ईद के बाद निर्धन हो जाए, उस पर सदक़ा वाजिब रहेगा। ईद

से पहले सदक़ा देना जायज़ है। 'हेदाया' में लिखा है कि यदि निसाब (न्यूनतम संपत्ति) का मालिक बनने से पहले या बाद में सदक़ा दिया गया, तो दोनों सही हैं। बीमारी या बुढ़ापे के कारण रोज़ा न रख पाने वाले पर से सदक़ा-ए-फ़ित्र समाप्त नहीं होता। मुस्तहब (पसंदीदा) यह है कि ईद की नमाज़ के लिए जाने से पहले इसे अदा किया जाए। 'बदाइ' के अनुसार इसे जीवन भर कभी भी अदा किया जा सकता है। सदक़ा-ए-फ़ित्र अपनी ओर से और अपनी नाबालिग संतान की ओर से अनिवार्य है। विक्षिप्त या पागल व्यक्ति का हुक्म भी बच्चों जैसा है। यदि बच्चे या पागल व्यक्ति के पास अपना धन हो, तो उनका संरक्षक उनके धन से सदक़ा अदा करेगा। गर्भस्थ शिशु की ओर से सदक़ा अनिवार्य नहीं है क्योंकि उसका जीवन अनिश्चित है।

اور گیہوں اور جو کے آٹے اور ان کے ستووں کا وہی حکم ہے جو اصل غلے کا ہے۔ روٹی صدقہ میں دینا جائز نہیں لیکن قیمت کے اعتبار سے روٹی دینا جائز ہے۔ یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ کشمش کے بارے میں 'جامع صغیر' میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک صاع دیا جائے، کیونکہ اس کے تمام اجزاء کھائے جاتے ہیں۔ ایک اور روایت میں امام صاحب سے منقول ہے کہ نصف صاع دیا جائے، صاحبین (امام ابویوسف و امام محمد) کا بھی یہی قول ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس میں اصل چیز (عین) کا اعتبار کیا جائے، لیکن زیادہ احتیاط قیمت کی رعایت کرنے میں ہے۔ 'محیط سرخسی' میں لکھا ہے کہ گیہوں دینے سے بہتر اس کا آٹا دینا ہے، اور آٹے سے بہتر نقد رقم دینا ہے کیونکہ اس سے ضرورتیں پوری ہوتی ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر اناج صدقہ میں دینا جائز نہیں لیکن ان کی قیمت دینا افضل ہے۔ 'فتاویٰ' میں مذکور ہے کہ نص (قرآن و حدیث) سے اصل چیز دینے کا حکم ثابت ہے، اس لیے قیمت دینا افضل ہے۔ 'جوہرہ النیرہ' میں ہے کہ اگر عمدہ گیہوں کا چوتھائی صاع دیا جائے جس کی قیمت عام گیہوں کے آدھے صاع کے برابر ہو، یا جو کے بدلے آدھا صاع عمدہ جو دیا جائے، تو پورا صدقہ ادا نہ ہو گا بلکہ اس کی قیمت کے بقدر ہی ادا ہوگا اور باقی پورا کرنا لازم ہوگا۔ 'محیط سرخسی' کے مطابق ایک صاع جو کے بدلے چوتھائی صاع گیہوں دینا جائز نہیں۔ البتہ اگر آدھا صاع جو اور آدھا صاع کھجور، یا آدھا صاع کھجور اور ایک من گیہوں، یا آدھا صاع جو اور چوتھائی صاع گیہوں دیا جائے تو ہمارے نزدیک جائز ہے، یہ 'بحر الرائق' میں درج ہے۔ 'تبیین' کے مطابق ایک صاع آٹھ رطل بغدادی کا ہوتا ہے اور ایک رطل میں بیس استار ہوتے ہیں۔ 'شرح وقایہ' میں ہے کہ ایک استار ساڑھے چار مثقال کا ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق صاع کا حساب وزن سے لگایا جائے گا۔ فقہاء کے درمیان صاع کی

مقدار میں اختلاف کے باوجود اس بات پر اجماع ہے کہ اصل اعتبار وزن کا ہے۔ صدقہ فطر عید الفطر کے دن صبح صادق کے بعد واجب ہوتا ہے۔ جو شخص اس سے پہلے انتقال کر جائے اس پر واجب نہیں۔ جو اس سے پہلے پیدا ہوا یا مسلمان ہوا اس پر واجب ہوگا۔ عید کے بعد پیدا ہونے یا اسلام لانے والے پر واجب نہیں۔ اگر کوئی فقیر وقت سے پہلے مالدار ہو جائے تو واجب ہو جائے گا، اور اگر غنی فقیر ہو جائے تو واجب نہیں رہے گا یہ محیط سرخسی میں لکھا ہے جو شخص طلوع فجر کے بعد مرے اس پر صدقہ واجب ہے اور اسی طرح جو شخص عید کے بعد فقیر ہو جائے اس پر صدقہ واجب رہے گا۔ عید سے پہلے صدقہ دینا جائز ہے اور اس کی کوئی مدت مقرر نہیں۔ 'ہدایہ' میں ہے کہ اگر نصاب کا مالک بننے سے پہلے صدقہ دے دیا یا بعد میں مالک بنا تو دونوں صورتیں درست ہیں۔ 'تجنیس المستقط' میں ہے کہ بیماری یا بڑھاپے کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے والے پر سے صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا۔ مستحب یہ ہے کہ عید کی نماز کے لیے جانے سے پہلے صدقہ ادا کر دیا جائے۔ 'بدائع' کے مطابق اس کی ادائیگی کا وقت پوری زندگی ہے۔ صدقہ فطر اپنی طرف سے اور اپنی نابالغ اولاد کی طرف سے واجب ہے۔ کم عقل اور مجنوں کا حکم بھی بچوں جیسا ہے۔ اگر بچے یا مجنوں کے پاس اپنا مال ہو تو ان کا ولی ان کے مال سے صدقہ فطر ادا کرے گا۔ پیٹ میں موجود بچے کا صدقہ واجب نہیں کیونکہ اس کی زندگی یقینی معلوم نہیں۔

(حاشیہ: ایک مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے، اس حساب سے ایک صاع تقریباً 273 تولہ بنتا ہے۔)

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (Page 44) The Book of Zakat

According to the jurists, it is not obligatory for a father to pay Sadaqah-ul-Fitr from his own wealth on behalf of the slaves owned by his young or mentally challenged son. Similarly, it is not obligatory for a grandfather to pay on behalf of his grandchildren if their poor father is alive. According to the manifest traditions (Zahir al-Riwayah), this same ruling applies even if the poor father has passed away. This is recorded in Fatawa Qazi Khan. In a case where a child has two legal fathers (due to lineage ambiguity), full Sadaqah for that child is obligatory on each of them, as stated in Al-Zahiriyyah. If one of them is wealthy and the other poor, or if one has died, the full Sadaqah is obligatory on the other. This is mentioned in Al-Khulasah.

If a father gives his minor daughter in marriage and hands her over to her husband before the day of Eid-ul-Fitr, he is not obligated to pay Sadaqah on her behalf, as per Tatar Khaniyah. Sadaqah is obligatory for slaves kept for service, whether they are Muslim or non-Muslim. According to our school, Sadaqah is also obligatory for *Mudabbir* and *Umm Walad* slaves. It is also obligatory for slaves given for hire or those permitted to engage in trade (*Ma'zun*), even if the slave is heavily in debt. If a deceased person bequeathed the services of his slave to someone, the responsibility for Sadqa-e-Fitr lies with the owner. Similarly, for a slave held as a loan (*Ariyat*) or trust (*Wadi'at*), or a slave who committed a crime (intentionally or accidentally), Sadaqah must be paid because the owner's possession does not cease until the slave is handed over to the claimant. This is found in Fatawa Qazi Khan.

If the value of a mortgaged slave exceeds the debt by the amount of *Nisab*, Sadaqah is obligatory on his behalf. In our view, Sadaqah is not obligatory for trade slaves, nor is it obligatory for the slaves of a *Ma'zun* slave. Sadaqah should not be paid for a *Mukatab* slave (one with a contract for freedom) because ownership is incomplete; the *Mukatab* himself does not pay as he is considered poor. For a partially freed slave, Imam Abu Hanifa regards him like a *Mukatab*, and the owner is not liable for his Sadaqah. However, according to the *Sahibayn* (Imam Abu Yusuf and Imam Muhammad), he is like a free person in debt; if he is wealthy, Sadaqah is obligatory upon him.

If a *Mukatab* fails to pay and reverts to full slavery, the owner is not liable for Zakat for previous years. Sadaqah-ul-Fitr is not obligatory for a slave shared between two owners. If a slave escapes, is captured by enemies, or is wrongfully seized and

withheld, the owner is not liable for Sadaqah. If an escaped or seized slave returns after Eid-ul-Fitr has passed, the Sadaqah becomes due.

If a slave is purchased with a condition of option (*Khiyar*) for the seller or buyer, and Eid-ul-Fitr falls within the option period, the obligation depends on the finality of the sale: if the sale is completed, the buyer is liable; if rescinded, the seller is liable. If the buyer returns the slave due to a defect or after inspection (*Khiyar al-Ru'yah*), the liability falls on the seller if returned before possession, and on the buyer if returned after possession. This is recorded in Khazanat-ul-Muftin.

1: This refers to a case where a slave woman is shared by two men, she bears a child, and both claim paternity; lineage is established for both, and both are considered fathers. 12 2: *Mauquf* means the obligation is suspended until the final legal status/ ownership is determined. 12

(इमामों) के नज़दीक बाप पर यह वाजिब नहीं है कि वह अपने छोटे बेटे या मानसिक रूप से कमज़ोर बेटे के गुलामों की ओर से अपने माल से सदक़ा अदा करे। दादा पर यह वाजिब नहीं है कि यदि उसका गरीब बेटा जीवित हो, तो वह अपने पोते-पोतियों की ओर से सदक़ा अदा करे। ज़ाहिर रिवायत के अनुसार, इस स्थिति में भी यही हुक्म है कि यदि गरीब बेटा मर चुका हो। यह फतावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है। और यदि किसी बच्चे के दो बाप (कानूनी उलझन के कारण) हों, तो उनमें से प्रत्येक पर उसका पूरा सदक़ा वाजिब होगा, जैसा कि ज़हीरिया में लिखा है। और यदि उनमें से एक धनवान और दूसरा गरीब हो, या एक की मृत्यु हो गई हो, तो दूसरे पर पूरा सदक़ा वाजिब है, और उनमें से किसी पर भी उस बच्चे की ओर से सदक़ा वाजिब नहीं है। यह खुलासा में लिखा है।

यदि किसी ने अपनी छोटी बेटी का निकाह कर दिया और उसे पति के हवाले कर दिया, और फिर ईद-उल-फ़ित्र का दिन आया, तो बाप पर उसकी ओर से सदक़ा वाजिब नहीं है, यह तातार ख़ानिया में लिखा है। अपने उन गुलामों की ओर से सदक़ा देना वाजिब है जो सेवा के लिए हों, चाहे वे मुसलमान हों या काफ़िर। हमारे नज़दीक 'मुदब्बर' और 'उम्म वलद' (गुलामों की श्रेणियाँ) की ओर से भी सदक़ा वाजिब है। जो गुलाम किराए पर दिया गया हो या जिसे व्यापार की अनुमति दी गई हो, उनकी ओर से भी सदक़ा वाजिब है, भले ही गुलाम ऋण में डूबा हो। यदि किसी मृत व्यक्ति ने अपने गुलाम की सेवा किसी व्यक्ति के लिए वसीयत की हो, तो उसका सदक़ा-ए-फ़ित्र मालिक के ज़िम्मे है। इसी तरह, वह गुलाम जो उधार (आरियत) या अमानत (वदीअत) के तौर पर हो, और वह गुलाम जिसने जानबूझकर या गलती से कोई अपराध किया हो, उसकी ओर से भी सदक़ा देना वाजिब होगा, क्योंकि मालिक का स्वामित्व तब तक खत्म नहीं होता जब तक वह गुलाम को उस व्यक्ति के हवाले न कर दे जिसका वह अपराधी है। यह फतावा क़ाज़ी ख़ान में लिखा है।

यदि गिरवी रखे हुए गुलाम की कीमत ऋण के बाद निसाब (न्यूनतम आवश्यक धन) के बराबर बचती है, तो उसकी ओर से भी सदक़ा वाजिब होगा। व्यापारिक गुलामों की ओर से हमारे नज़दीक सदक़ा वाजिब नहीं है। अनुमत गुलाम (माज़ून) के गुलामों की ओर से भी सदक़ा वाजिब नहीं है। 'मुकातब' (वह गुलाम जिसने अपनी आज़ादी के लिए समझौता किया हो) की ओर से सदक़ा न दें क्योंकि स्वामित्व पूर्ण नहीं है, और मुकातब स्वयं भी अपनी ओर से सदक़ा न दे क्योंकि वह गरीब है। जो गुलाम थोड़ा सा आज़ाद हो गया हो, इमाम अबू हनीफा के नज़दीक वह मुकातब की तरह है, मालिक

पर उसकी ओर से सदक़ा लाज़िम नहीं होगा, जबकि साहिबैन के नज़दीक वह एक आज़ाद कर्जदार की तरह है; यदि वह धनी है तो उस पर सदक़ा वाजिब होगा।

जब मुकातब भुगतान करने में असमर्थ हो जाए और फिर से गुलाम बन जाए, तो मालिक पर पिछले वर्षों की ज़कात वाजिब नहीं होगी। यदि एक गुलाम दो व्यक्तियों के बीच साझा है, तो उनकी ओर से सदक़ा-ए-फ़ित्र वाजिब नहीं है। यदि गुलाम भाग गया हो, या काफ़िरों ने उसे बंदी बना लिया हो, या किसी ने उसे छीन लिया हो और देने से इनकार करता हो, तो मालिक पर सदक़ा वाजिब नहीं है। यदि भागा हुआ गुलाम वापस आ जाए या छीना हुआ वापस मिल जाए और ईद-उल-फ़ित्र बीत चुकी हो, तो उसकी ओर से सदक़ा वाजिब हो जाएगा।

यदि कोई गुलाम इस शर्त पर खरीदा गया कि विक्रेता या खरीदार को विकल्प (खियार) प्राप्त है, और खियार की अवधि के दौरान ईद-उल-फ़ित्र आती है, तो सदक़ा-ए-फ़ित्र इस बात पर निर्भर करेगा कि यदि बिक्री पूरी हो गई तो खरीदार पर, और यदि रद्द हो गई तो विक्रेता पर वाजिब होगा। यदि खरीदार ने देखने या दोष के कारण गुलाम वापस कर दिया, तो कब्ज़े से पहले वापस करने पर विक्रेता पर और कब्ज़े के बाद वापस करने पर खरीदार पर सदक़ा वाजिब होगा। यह खज़ाना-तुल-मुफ़्तीन में लिखा है।

१: स्थिति यह है कि एक दासी दो पुरुषों के बीच साझा है, उससे बच्चा पैदा हुआ और दोनों ने पितृत्व का दावा किया, तो दोनों से उसका वंश सिद्ध होगा और दोनों पिता माने जाएंगे। १२ २: मौकूफ़ यानी जिसका फैसला अंत में उसके असली मालिक के आधार पर होगा। १२

کے نزدیک باپ پر واجب نہیں ہے کہ اپنے چھوٹے بیٹے یا خفیف العقل بیٹے کے غلاموں کی طرف سے اپنے مال میں سے صدقہ ادا کرے اور دادا پر یہ واجب نہیں ہے کہ اس کا مفلس بیٹا زندہ ہو تو اس کی اولاد کی طرف سے صدقہ ادا کرے اور ظاہر روایت کے بموجب اس صورت میں بھی کہ جب اس کا مفلس بیٹا مر چکا ہو یہی حکم ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور جو بچہ دو باپوں کے درمیان میں ہو تو ان میں سے ہر ایک پر اس کا پورا صدقہ واجب ہوگا یہ ظہیریہ میں لکھا ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک مالدار اور ایک مفلس ہو یا ایک مر چکا ہو تو دوسرے پر پورا صدقہ واجب ہے اور ان دونوں میں سے کسی پر اس بچہ کی طرف سے صدقہ واجب نہیں ہے۔ یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔ اگر کسی نے اپنی چھوٹی لڑکی کا کسی کے ساتھ نکاح کر دیا اور اس کے حوالہ کر دی پھر عید الفطر کا دن آیا تو باپ پر اس کی طرف سے صدقہ واجب نہیں ہے تاتار خانیہ میں لکھا ہے اپنے غلاموں کی طرف سے جو خدمت کے لئے ہوں صدقہ دینا واجب ہے خواہ وہ مسلمان ہوں یا کافر اور اپنے مدبرہ اور ام ولد کی طرف سے ہمارے نزدیک صدقہ واجب ہے اور جو غلام اجارہ پر دیا ہو اور جس غلام کو تجارت کا اذن دیا ہو ان کی طرف سے بھی صدقہ واجب ہے اگرچہ غلام قرض میں مستغرق ہو اور اگر میت نے اپنے غلام کی خدمت کی کسی شخص کے لئے وصیت کی ہو تو اس کا صدقہ فطر اس کے مالک کے ذمہ ہے اور اس طرح وہ غلام جو بطور عاریت یا بطور ودیعت ہو اور وہ غلام جس نے عمداً یا خطا کسی کا جرم کیا ہو اس کی طرف سے بھی صدقہ دینا واجب ہوگا اس واسطے کہ مالک کی ملک اس سے اس وقت زائل ہو گئی جس وقت وہ غلام کو اس شخص کے حوالہ کر دے جس کا وہ مجرم ہے اس سے قبل زائل نہ ہوگی یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے غلام مرہون کی قیمت اگر قرض کے بعد بقدر نصاب فاضل

ہو تو اس کی طرف سے بھی صدقہ واجب ہوگا اور اس کے سبب سے اپنی طرف سے بھی صدقہ واجب ہوگا یہ تبیین میں لکھا ہے تجارت کے غلاموں کی طرف سے ہمارے نزدیک صدقہ واجب نہیں ماذون غلام کے غلاموں کی طرف سے بھی صدقہ واجب نہیں ہے یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے مکاتب کی طرف سے صدقہ نہ دے کیونکہ اس کی ملکیت پوری نہیں اور مکاتب خود بھی اپنی طرف سے صدقہ نہ دے کیونکہ وہ فقیر ہے مالک اپنے مکاتب کے غلام کی طرف سے بھی صدقہ نہ دے اور مکاتب بھی اس کی طرف سے صدقہ نہ دے اور جو غلام تھوڑا سا آزاد ہو گیا ہو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ مثل مکاتب کے ہے مالک پر اس کی طرف سے صدقہ لازم نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ مثل آزاد قرضدار کے ہے اگر غنی ہوگا تو اس پر صدقہ واجب ہوگا ورنہ واجب نہ ہوگا یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے۔ جب مکاتب عاجز ہو جائے اور پھر اصلی غلام بن جائے تو مالک پر پچھلے سالوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور اگر وہ خدمت کے واسطے تھا تو صدقہ فطر نہ ہوگا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور جو ایک غلام یا بہت سے غلام دو آدمیوں میں مشترک ہوں ان کی طرف سے صدقہ فطر واجب نہیں اور اگر کسی کا غلام بھاگ گیا ہو یا کافر قید کر لے گئے ہوں یا کسی نے اس کو غصب کر لیا ہو اور انکار کرتا ہو تو مالک پر اس کی طرف سے صدقہ واجب نہیں اور ان غلاموں میں سے خود بھی کسی پر اپنا صدقہ واجب نہیں ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔ اگر بھاگا ہوا غلام لوٹ آئے یا غصب کیا ہوا غلام پھر مل جائے اور عید الفطر کا دن گزر چکا ہو تو اس کی طرف سے صدقہ فطر اس کے ذمے ہو جائے گا واجب ہوگا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اگر کوئی غلام اس شرط پر خریدا کہ بائع کو یا مشتری کو یا دونوں کا خیار ہے یا کسی غیر شخص کے واسطے خیار شرط کیا اور فطر کا دن مدت خیار میں گذرا تو اس کا صدقہ فطر اس بات پر موقوف ہوگا کہ اگر بیع تمام ہو گئی تو مشتری پر واجب ہوگا اور اگر بیع فسخ ہو گئی تو بائع پر واجب ہوگا اور اگر مشتری نے خیار رویت یا عیب کی وجہ سے

بائع کو پھیر دیا تو اگر قبضہ سے پہلے پھیرا تو صدقہ فطر اس غلام کی طرف سے بائع پر واجب ہوگا اور اگر قبضہ کے بعد پھیرا تو مشتری پر صدقہ واجب ہوگا یہ خزانہ المفتین میں لکھا ہے اور اگر اس کو بطور بیع قطعی خریدا اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے عید الفطر کا دن گذرا تو اگر مشتری نے قبضہ کیا تو اس پر صدقہ فطر واجب ہوگا اگر غلام قبضہ کرنے سے پہلے مر گیا تو ان دونوں میں سے

۱: صورت اس کی یہ ہے کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک ہے اس کے بچہ پیدا ہوا اور دونوں نے معاًاً اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور دونوں اس کے باپ قرار دیئے جائیں گے ۱۲ ۲: موقوف یعنی جس کے واصلی آخر میں وہ عالم ٹھہرے ۱۲

Fatawa-e-Alamgiri ..... Volume 1 (448) Kitab al-Zakat (The Book of Alms-giving)

No charity (Sadaqah) is obligatory on anyone; this is written in *Siraj al-Wahhaj*. If a slave was sold through an invalid sale (*Ba'i Faasid*) and the day of Fitr passed before the buyer took possession, and then the buyer took possession and freed the slave, the Sadaqah will be obligatory on the seller on behalf of the slave. However, if the slave was in the buyer's possession on the day of Fitr, and then the seller took the slave back, or the seller did not take the slave back and the buyer freed him, the Sadaqat-ul-Fitr will be the responsibility of the buyer. This is written in *Fatawa Qazi Khan*.

Sadaqat-ul-Fitr is obligatory for a slave who has been vowed (*Nazr*) to be authenticated; this is written in *Tatarkhaniyah*. If a specific slave was given as a dower (*Mahr*), the Sadaqah for that slave is obligatory upon the woman, whether she has taken possession of him or not, because she became his owner upon the marriage contract. If the woman is divorced before consummation and the day of Fitr passes, then if she had not taken possession of the slave, Sadaqah is not obligatory on anyone. If she had taken possession, according to the most correct opinion, the same rule applies; this is written in *Khazanat al-Muftin*. If the slave was not specifically designated in the dower, Sadaqah is not obligatory on anyone; this is written in *Tatarkhaniyah*. If someone said to his slave, "When the day of Fitr arrives, you are free," the slave will become free on that day, and the owner must pay the Sadaqat-ul-Fitr on his behalf immediately before he becomes free. This is mentioned in *Al-Jawharat al-Nayyirah* and *Fatawa Qazi Khan*. One does not give Sadaqat-ul-Fitr on behalf of his wife or children if they are older, even if they are among his dependents. However, if one pays it on behalf of his wife or children without their command, it will be considered paid as an act of *Istihsan* (juristic preference); this is written in *Al-Hidayah* and the fatwa is based on this. *Fatawa Qazi Khan* states it is not permissible to give Sadaqat-ul-Fitr for those not in one's household, but if they command it, it becomes permissible; this is written in *Al-Muheet*. Sadaqat-ul-Fitr is not obligatory on behalf of grandparents or those to whom one provides maintenance (*Nafaqah*) as an act of kindness; this is written in *Al-Tabyeen*. Similarly, it is not obligatory on behalf of parents, even if they are part of one's household, because one does not have legal guardianship (*Wilayah*) over them, just as it is not obligatory for adult children; this is written in *Al-Jawharat al-Nayyirah*. Sadaqah is also not obligatory for younger brothers or other relatives even if they are dependents; this is written in *Fatawa Qazi Khan*. The fundamental principle is that Sadaqat-ul-Fitr is linked to guardianship and

responsibility; therefore, the person for whom one has guardianship, responsibility, and the obligation of maintenance, the Sadaqat-ul-Fitr is also obligatory upon the guardian. Otherwise, it is not obligatory; this is written in *Sharh al-Tahawi*. It is obligatory to give the Sadaqat-ul-Fitr of each individual to one needy person (*Miskeen*); it is not permissible to divide it among many. However, it is permissible to give the Sadaqat-ul-Fitr of a group to a single needy person; this is written in *Al-Tabyeen*.

If a person dies while owing Zakat, Sadaqat-ul-Fitr, expiation (*Kaffarah*), or a vow (*Nazr*), in our view, it will not be taken from his estate. However, if his heirs pay it as a voluntary act (*Tabarru'^1*), it is permissible, but they cannot be forced to do so. If the deceased made a bequest (*Wasiyyat*) for it, it is permissible, and the bequest will be fulfilled from one-third of the estate; this is written in *Al-Jawharat al-Nayyirah*. If a husband commanded his wife to pay Sadaqat-ul-Fitr and she mixed the husband's wheat meant for Sadaqah with her own wheat without his permission and gave it to a poor person, it will be valid on her behalf, but according to Imam Abu Hanifa (RA), it will not be valid on behalf of the husband; this is written in *Al-Zahiriyyah*. If a person has a wife and children and measures wheat for everyone to pay Sadaqat-ul-Fitr, then collects it all and gives it to a poor person with the intention for everyone, it will be considered paid for all. The recipients (*Masraf^2*) of this Sadaqah are the same as those for Zakat; this is written in *Al-Khulasah*.

^1 Meaning as a virtuous act of kindness. ^2 Meaning those eligible to receive Zakat are also eligible to receive Sadaqat-ul-Fitr.

किसी पर सदक़ा वाजिब नहीं, यह सिराज अल-वहाज में लिखा है। अगर गुलाम बतौरे बैअ-ए-फ़ासिद (अमान्य बिक्री) बिका और मुश्तरी (खरीदार) के कब्ज़ा करने से पहले फ़ित्र का दिन गुज़र चुका, फिर मुश्तरी ने उस पर कब्ज़ा करके उसे आज़ाद किया, तो उसकी तरफ़ से बाइ (विक्रेता) पर सदक़ा वाजिब होगा। और अगर फ़ित्र के दिन वह मुश्तरी के कब्ज़े में था, फिर बाइ ने उसे वापस ले लिया या बाइ ने वापस नहीं किया और मुश्तरी ने आज़ाद कर दिया, तो सदक़ा-ए-फ़ित्र मुश्तरी के ज़िम्मे होगा। यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है।

जिस गुलाम को तस्दीक करने की नज़र (मन्नत) की हो, उसकी तरफ़ से सदक़ा-ए-फ़ित्र वाजिब होगा, यह तातारखानिया में लिखा है। जिस गुलाम को मेहर में लगा दिया हो, अगर विशेष रूप से उस गुलाम को मेहर में दिया हो, तो औरत पर उसकी तरफ़ से सदक़ा वाजिब होगा, चाहे औरत ने उस पर कब्ज़ा किया हो या न किया हो। क्योंकि वह निकाह के अक़्द (अनुबंध) के साथ उसकी मालिक हो गई। और अगर हमबिस्तरी से पहले उस औरत को तलाक दे दी गई, फिर फ़ित्र का दिन गुज़रा, तो अगर उस गुलाम पर कब्ज़ा नहीं किया था, तो किसी पर सदक़ा वाजिब न होगा। और अगर कब्ज़ा कर लिया था, तो भी असह (अधिक सही) क़ौल के अनुसार यही हुक्म है, यह खज़ाना अल-मुफ्तीन में लिखा है। और अगर मेहर में वह गुलाम मुअय्यन (निश्चित) नहीं हुआ था, तो भी किसी पर सदक़ा वाजिब न होगा, यह तातारखानिया में लिखा है। और अगर किसी ने अपने गुलाम से यह कह दिया था कि जब फ़ित्र का दिन आए तो तू आज़ाद है, फिर फ़ित्र का दिन आया तो गुलाम आज़ाद हो जाएगा और मालिक पर उसकी तरफ़ से सदक़ा-ए-फ़ित्र उसके आज़ाद होने से पहले बिना किसी अंतराल (बिला फ़स्ल) के वाजिब होगा। यह जौहरा अल-नय्यरा और फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। अपनी बीवी की तरफ़ से और अपनी औलाद की तरफ़ से, चाहे वे उम्र में बड़ी हों, सदक़ा-ए-फ़ित्र न दे, भले ही वे उसके आश्रित (अयाल) में हों। और अगर उनकी तरफ़ से या अपनी बीवी की तरफ़ से उनके हुक्म के बिना सदक़ा-ए-फ़ित्र अदा किया, तो बतौरे इस्तेहसान (पसंदीदा विकल्प) उनकी तरफ़ से अदा हो जाएगा, यह हिदाया में लिखा है और इसी पर फ़तवा है। यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है कि जो लोग उसके आश्रित में न हों, उनकी तरफ़ से सदक़ा-ए-फ़ित्र देना जायज़ नहीं है, लेकिन अगर वे हुक्म दें तो देना जायज़ है, यह मुहीत में लिखा है। और अपने दादाओं और दादियों और उन लोगों की तरफ़ से, जिन्हें वह अहसान के तौर पर नफ़क़ा (खर्च) देता है, सदक़ा-ए-फ़ित्र वाजिब नहीं है, यह तबीईन में लिखा है। और माँ-बाप की तरफ़ से भी सदक़ा-ए-फ़ित्र वाजिब नहीं है, भले ही वे उसके

आश्रितों में शामिल हों, क्योंकि उसे उन पर विलायत (अधिकार/संरक्षण) हासिल नहीं होती, जैसे बड़ी औलाद की तरफ़ से सदक़ा वाजिब नहीं है, यह जौहरा अल-नय्यरा में लिखा है। छोटे भाइयों की तरफ़ से और दूसरे रिश्तेदारों की तरफ़ से भी सदक़ा वाजिब नहीं है, भले ही वे उसके आश्रितों में शामिल हों, यह फ़तावा क़ाज़ी खान में लिखा है। और इसमें असल बात यह है कि सदक़ा-ए-फ़ित्र विलायत और ज़िम्मेदारी से संबंधित है, अतः जिस व्यक्ति की विलायत और ज़िम्मेदारी और नफ़क़ा उस पर वाजिब है, उसकी तरफ़ से सदक़ा-ए-फ़ित्र भी उसके ज़िम्मे वाजिब है, अन्यथा वाजिब नहीं। यह शरह तहवी में लिखा है। हर व्यक्ति का सदक़ा-ए-फ़ित्र एक मिस्कीन (ज़रूरतमंद) को देना वाजिब है; अगर दोबारा या ज़्यादा लोगों में बाँटा जाए तो जायज़ नहीं है। और एक जमात (समूह) का सदक़ा-ए-फ़ित्र एक ही मिस्कीन को देना जायज़ है, यह तबीईन में लिखा है।

अगर कोई व्यक्ति मर जाए और ज़कात या सदक़ा-ए-फ़ित्र या कफ़्फ़ारा या नज़र उसके ज़िम्मे हो, तो हमारे नज़दीक उसके तरके(विरासत) से नहीं लिया जाएगा। लेकिन अगर उसके वारिस बतौरे तबर्रुआ ^1 (स्वैच्छिक उपकार) अदा करें, तो जायज़ है, और अगर न करें तो उन पर ज़बरदस्ती नहीं की जाएगी। और अगर उस व्यक्ति ने इसके लिए वसीयत की हो, तो जायज़ है, और उसकी वसीयत एक-तिहाई माल में से जारी होगी, यह जौहरा अल-नय्यरा में लिखा है। अगर औरत को उसके शौहर ने सदक़ा-ए-फ़ित्र अदा करने का हुक्म दिया और उसने शौहर के सदक़ा-ए-फ़ित्र के गेहूं को अपने सदक़ा के गेहूं में शौहर की इजाज़त के बिना मिलाकर किसी फ़कीर को दे दिया, तो उस औरत की तरफ़ से जायज़ होगा; इमाम अबू हनीफ़ा रह. के नज़दीक उसके शौहर की तरफ़ से जायज़ न होगा, यह ज़हीरिया में लिखा है। अगर किसी व्यक्ति की औलाद और बीवी हो और उसने सबकी तरफ़ से सदक़ा अदा करने के लिए पैमाने से गेहूं नापे ताकि सदक़ा-ए-फ़ित्र अदा करे, फिर उन सबको जमा करके सबकी नीयत से फ़कीर को दे दिया, तो सबकी तरफ़ से अदा हो जाएगा। मसरफ़ ^2 (पात्र) इस सदक़ा के वही हैं जो ज़कात के पात्र हैं, यह खुलासा में लिखा है।

^1 अर्थात अहसान के तौर पर। ^2 अर्थात जिन लोगों को ज़कात लेना जायज़ है, उन्हें सदक़ा-ए-फ़ित्र लेना भी जायज़ है।

کسی پر صدقہ واجب نہیں یہ سراج الوہاج میں لکھا ہے اگر غلام بطور بیع فاسد بکا اور مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے فطر کا دن گزر چکا پھر مشتری نے اس پر قبضہ کر کے اس کو آزاد کیا تو اس کی طرف سے بائع پر صدقہ واجب ہوگا اور اگر فطر کے دن وہ مشتری کے قبضہ میں تھا پھر بائع نے اس کو واپس کر لیا یا بائع نے واپس نہ کیا اور مشتری نے آزاد کر دیا تو صدقہ فطر مشتری کے ذمہ ہو گا یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔

جس غلام کو تصدیق کرنے کی نذر کی ہو اس کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہو گا یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے۔ جس غلام کو مہر میں لگا دیا ہو اگر خاص اس غلام کو مہر میں دیا ہو تو عورت پر اس کی طرف سے صدقہ واجب ہو گا خواہ عورت نے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اس لئے کہ وہ عقد نکاح کے ساتھ اس کی مالک ہو گئی اور اگر دخول سے پہلے اس عورت کو طلاق دیدی پھر فطر کا دن گذرا تو اگر اس غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا تو کسی پر صدقہ واجب نہ ہو گا اور اگر قبضہ کر لیا تھا تو بھی اصح قول کے بموجب یہی حکم ہے یہ خزانہ المفتین میں لکھا ہے۔ اور اگر مہر میں وہ غلام معین نہیں ہوا تھا تو بھی کسی پر صدقہ واجب نہ ہو گا یہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے اور اگر کسی نے اپنے غلام سے یہ کہہ دیا تھا کہ جب فطر کا دن آئے تو تو آزاد ہے پھر فطر کا دن آیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور مالک پر اس کی طرف سے صدقہ فطر اس کے آزاد ہونے سے پہلے بلا فصل واجب ہو گا یہ جوہرۃ النیرہ اور فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے۔ اپنی بی بی کی طرف سے اور اس کی اولاد کی طرف سے کئی عمر بڑی ہو صدقہ فطر نہ دے اگر چہ وہ اس کی عیال میں ہوں اور اگر ان کی طرف سے یا اپنی بی بی کی طرف سے بغیر ان کے حکم کے صدقہ فطر ادا کیا تو بطور استحسان کے ان کی طرف سے ادا ہو جائے گا یہ ہدایہ میں لکھا ہے اور اسی

پر فتویٰ یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے جو لوگ اس کی عیال میں نہ ہوں ان کی طرف سے صدقہ فطر دینا جائز نہیں لیکن اگر وہ حکم کریں تو دینا جائز ہے یہ محیط میں لکھا ہے۔ اور اپنے داداوں اور دادیوں اور ان لوگوں کی طرف سے جن کو بطور احسان کے نفقہ دیتا ہے صدقہ فطر واجب نہیں یہ تبیین میں لکھا ہے اور باپ اور ماں کی طرف سے بھی صدقہ فطر واجب نہیں اگر چہ وہ اس کی عیال میں شامل ہوں اس لئے کہ اسکو ان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی جس طرح بڑی اولاد کی طرف سے صدقہ واجب نہیں یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ چھوٹے بھائیوں کی طرف سے اور دوسرے قرابت والوں کی طرف سے بھی صدقہ واجب نہیں اگر چہ وہ اس کی عیال میں شامل ہوں یہ فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ صدقہ فطر ولایت سے اور ذمہ داری سے متعلق ہے پس جو شخص کی ولایت اور ذمہ داری اور نفقہ اسکے ذمہ واجب ہے اسکی طرف سے صدقہ فطر بھی اسکے ذمہ واجب ہے ورنہ واجب نہیں یہ شرح طحاوی میں لکھا ہے ہر شخص کا صدقہ فطر ایک مسکین کو دینا واجب ہے اگر دوبارہ یا زیادہ کو تقسیم کرے تو جائز نہیں اور ایک جماعت کا صدقہ فطر ایک مسکین کو دینا جائز ہے یہ تبیین میں لکھا ہے۔

اگر کوئی شخص مر جائے اور زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر اس کے ذمہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کے ترکہ سے نہ لیں گے لیکن اگر اسکے وارث بطور تبرع ^1 ادا کریں تو جائز ہے اور اگر نہ کریں ان پر جبر نہ کیا جائیگا اور اگر اس شخص نے اس کی وصیت کر دی ہو تو جائز ہے اور اس کی وصیت تہائی مال میں سے جاری ہوگی یہ جوہرۃ النیرہ میں لکھا ہے۔ اگر عورت کو اس کے شوہر نے صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم کیا اور اس نے شوہر کے صدقہ فطر کے گیہوں کو اپنے صدقہ کے گیہوں میں بغیر اذن شوہر کے ملا کر کسی فقیر کو دیدیا تو اس عورت کی طرف سے جائز ہو گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے شوہر کی طرف سے جائز نہ ہو گا یہ ظہیر یہ میں لکھا ہے۔ کسی شخص کی اولاد اور بی بی ہو اور اس نے سب کی طرف سے صدقہ ادا کرنے

کے لئے پیمانہ سے گیہوں ناپے تا کہ صدقہ فطر ادا کرے پھر ان کو جمع کر کے سب کی نیت سے فقیر کو دیدیا تو سب کی طرف سے ادا ہو جائے گا مصرف ۸2 اس صدقہ کا وہی ہے جو مصرف زکوٰۃ کا ہے یہ خلاصہ میں لکھا ہے۔

۸1 یعنی احساناً ۱۲ ۸2 یعنی جن لوگوں کو زکوٰۃ لینا جائز ہے انہیں کو صدقہ فطر لینا بھی جائز ہے ۱۲